

- ²⁸ Okannyi kye adze a ogye ndaase (C.A. Ackah, Akan Ethics, Ghana Universities Press 1988, 55).
- ²⁹ *Obi nsaa no kur nsu* (ebd.).
- ³⁰ *Wotitiatia obi de so hwehwe wo de a wonhu* (Ackah, aaO. 58).
- ³¹ M.A. Oduyoye, *Daughters of Anowa*, Orbis Books 1995, 55–78.
- ³² J.G. Christafler, *Twi Mmehasem mpensa Ahansia mmoano*, Basel 1879.
- ³³ G.R. Acquaaah, J.Y. Bannermann u.a.
- ³⁴ Nummer 2 der Reihe stammt von Kofi Asare, Opoku und Akan aus Ghana.
- ³⁵ „*Lalworo dok i meni*“ (Okot p'Bitek, Acholi proverbs, Nairobi 1985, 8–9).
- ³⁶ Ebd. 12.
- ³⁷ Kofi/A. Quarcoo, *The Language of Adinkra*, Legon 1972, 94.
- ³⁸ Ackah, aaO. 6, 76.
- ³⁹ K. Sarpong, *The Ceremonial Horns of the Ashanti*, Accra 1990.
- ⁴⁰ *Wodi asempa a woyin kye* (Ackah, aaO. 69); *tie wo na asem na w'ayin akve* (Ackah, aaO. 76); *Awisiaa gyae su: Owuovi firi tete, owuo vi firi Domankoma a oboo adee, enti awisiaa zvae su aveva su*.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Werner Schmidt

Subversion, Überschreitung und Transzendenz

Der Kampf der Dalits und Adivasis als Ausdruck „asiatischer
Spiritualität“*

Gabriele Dietrich

Aufgefordert zu einem Beitrag über „asiatische Spiritualität“, nehme ich diese Aufgabe dankbar an, um meinen Blick auf einen „Glauben, der froh macht“ zu richten. Doch dieses Wagnis könnte sich als weitaus komplexer erweisen und ganz anders ausfallen als ein Blick auf die „europäische“ oder „afrikanische“ Spiritualität. Meine Heimat Indien gehört einem Subkontinent von der Größe Europas an und ist in bestürzendem Ausmaß ein Land mit einer unglaublichen Vielfalt von Sprachen, Kulturen und Religionen. Die Vielgestaltigkeit innerhalb nur eines Unionsstaates ist gewaltig. Die Weiten des Landes bis an die Grenzen

auszuschöpfen dürfte schwierig sein. Der Rest Asiens verliert sich buchstäblich im Grenzenlosen.

*Subversion,
Überschrei-
tung und
Transzendenz*

1. Vorbemerkungen

Im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung sind die Zersplitterung sozialer Strukturen, die Wanderungsbewegungen, die Landenteignungen, häufig durch eine so genannte „Entwicklung“ erzwungen, vorherrschende Merkmale des asiatischen Großraumes. Gleichzeitig führt die Ausnutzung der Religion für politische Zwecke zu einem nach Volksgruppen aufgespaltenen politischen Leben und zu einem demokratische Grundrechte bedrohenden Fundamentalismus. Davon sind vor allem Frauen betroffen. Frauen unterliegen der Sozialkontrolle des Gemeinwesens und werden in einigen der islamischen Länder von einer Beteiligung am öffentlichen Leben in alarmierendem Ausmaß fern gehalten. In den Ländern Südasiens ist man schon lange bestrebt, im Zuge der Auseinandersetzung mit einem Modernisierungsprozess, der alles zu beherrschen sucht, auch das Erbe des Konfuzianismus aus dem Bewusstsein zu verdrängen. Das gilt sogar für China.

In Indien wird im Namen des Hindu-Nationalismus eine besondere Mischung repressiver Toleranz gefördert. Dieser Nationalismus vermengt das Ethos der höheren Kasten (dem des Konfuzianismus äußerst ähnlich) mit einem chauvinistischen Typ von Modernität und ruft dazu auf, das bereits als „verstümmelt und geschändet“ wahrgenommene Vaterland vor einer angeblich bevorstehenden, obskurantistischen muslimischen Bedrohung zu retten. In Sri Lanka hat der Bürgerkrieg seit den siebziger Jahren die Jugend einer ganzen Generation mit Blut befleckt. In Burma, einem Land, in dem eine „gewaltfreie“ buddhistische Kultur vorherrscht, proklamiert die unermüdliche Aung San Suu Kyi von ihrem Hausarrest aus, dass „es eine Änderung geben wird, da alles, was das Militär besitzt, ja nur Kanonen sind“. Das Chaos in Indonesien und die Tragödie von Ost-Timor versorgen die Medien Tag für Tag mit Schlagzeilen. Wohin geht Asien? Wohin im Zeitalter atomarer Waffen und militärischer Übernahmen?

Frauenbewegungen und Volksbewegungen im Allgemeinen haben dieser facet-

Die Autorin

Gabriele Dietrich, geboren in West-Berlin, Doktorat in Religionsgeschichte. Sie kam im Dezember 1971 nach Indien als Research Fellow des Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, unter der Leitung von Dr. M. M. Thomas. Sie arbeitete damals an einem Buch über Religion und Volksorganisation. Seit 1975 gehört sie zur Fakultät des Tamilnadu Theological Seminary als Dozentin für Ökumenische Theologie, Religionen, Sozialanalyse und Frauenstudien. Sie gehört zu den bekanntesten Aktivistinnen der Frauenbewegung in Indien, sowohl im informellen Sektor als auch in der National Alliance of People's Movements. Sie ist Autorin und Herausgeberin mehrerer Bücher über Frauenbewegungen in Indien und Themen der Sozialanalyse. Darüber hinaus publizierte sie zahlreiche Artikel zu Fragen von Entwicklungspolitik, Ökologie, feministischer Theologie und Frauenstudien. Sie ist indische Staatsbürgerin. Anschrift: Tamilnadu Theological Seminary, Arasaradi, Madurai 625016, Indien.

tenreichen und komplexen Gesamtsituation mit bewundernswertem Mut unerschrocken getrotzt, doch finden sie es zunehmend schwierig, den Enthusiasmus für einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel weiter durchzuhalten. Anzeichen von Müdigkeit machen sich selbst bei den aktiven Minjung-Theologen von Korea bemerkbar, die die Notwendigkeit einer Selbstprüfung und persönlichen Wandlung angesichts des sich hinziehenden Kampfes erkannt haben.

Ich wäre natürlich überfordert, wollte ich den Versuch unternehmen, die geistige Auseinandersetzung der unterschiedlichsten Länder und Kulturen unter dem Stichwort „asiatische Spiritualität“ zusammenfassend darzustellen. Ich möchte jedoch von den Randzonen der Gesellschaft her einen Blick auf die Umwälzungen dieses Großraums werfen, von jenen tabuisierten Zonen, von wo aus die chronisch Ausgegrenzten, zu „Opfern“ Gemachten zurückkehren, um die Zentren der Macht zu treffen. Das tun sie, indem sie sich gegenüber der bestehenden Ordnung subversiv verhalten, gegen ihre Gesetze verstoßen und so die von ihr gesetzten Grenzen überschreiten. Wenn auch die Beispiele, auf die ich mich beziehe, eher lokal begrenzt sind, so haben sie doch insofern Modellcharakter, als sie die gesellschaftlichen Kontrahenten aus ihrer Ruhe aufschrecken. Wenn das Opfer sich weigert, die Opferrolle zu übernehmen, beginnt die Macht an der Spitze der Hierarchie zu wanken.¹

Die Logik des Kastensystems, das immer noch das vorherrschende Strukturprinzip der indischen Gesellschaft ist, beruht auf der Trennung der Volksgruppen entlang einer hierarchischen Skala. Dazu kommt es aufgrund von Endogamie, durch die festen Vorstellungen von Reinheit, Unreinheit und Unberührbarkeit und über einen gesteuerten Zugang zu den vorhandenen Ressourcen, einschließlich der Bildung.

Auf der anderen Seite ist die koloniale Logik, die die Gesellschaft in „zivilisierte“ Siedler und „tribalistische“ Waldbewohner einteilt, schon seit Tausenden von Jahren ins soziale Bewusstsein eingesickert. Die Stammesbevölkerung hat sich dabei außerhalb der Kastengesellschaft behaupten können. Was uns die gegenwärtige Situation lehrt, ist die bemerkenswerte Tatsache, dass in ganz bestimmten Konfliktsituationen die Stammeskultur zurückschlägt, um die herrschende Kultur in Frage zu stellen, die unter dem Aufprall der Globalisierung und des ökologischen Ungleichgewichts immer gewalttätiger, verschwenderischer und zerstörerischer wird.

Aufs Ganze gesehen, haben die Kämpfe der Dalits in der indischen Gesellschaft (Sanskrit: etwa die „Zertretenen“, häufige Eigenbezeichnung der früheren Unberührbaren) und der Adivasis (so bezeichnen sich die meisten Stammesangehörigen selbst) nichts miteinander zu tun, da die Dalits von der Kastengesellschaft wie Unrat „zertreten“ wurden, während die Adivasis ihren angestammten Platz zu behaupten suchten.

Ich werde jedoch aufgrund des mir gestellten Themas versuchen, auf so unterschiedliche und voneinander unabhängige Erfahrungen und Kämpfe im Lichte der Frage nach ihrer spirituellen Bedeutsamkeit einzugehen. Der Zusammenhang zwischen beiden taucht nicht nur in meinem eigenen Leben auf, das von diesen

verschiedenen Kämpfen fundamental berührt ist, er taucht auch in den Bündnissen verschiedener Volksbewegungen auf, die sich den Überlebenskämpfen der Armen und einer vernichtenden Staatsmacht gegenübergestellt sehen, die auf Kosten des Lebens des Volkes ihre eigene Mixtur von „Entwicklung“ favorisiert.

Meine Ausführungen bleiben unvermeidlich bruchstückhaft. Ich gehe auf die Kämpfe der Dalits vornehmlich aus der Sicht der Ereignisse in meinem eigenen Unionsstaat Tamilnadu ein, wo die Menschenrechtsverletzungen gegen sie immer noch zunehmen. Die Situation hat sich durch die jüngsten politischen Entwicklungen weiter verschärft. Dabei haben sich chauvinistische Kräfte der Hindus mit einer früher säkularen dravidischen Staatsregierung verbündet. Bei den letzten Wahlen vom September 1999 wurden die Dalits an der Ausübung ihres Wahlrechts, selbst in den für sie reservierten Wahlkreisen, massiv behindert. Während die Volksorganisationen, mit denen ich zusammenarbeite, vor allem die Frauenbewegung, sich am Ermittlungsteam beteiligten, das eklatante Menschenrechtsverletzungen konkret nachweisen konnte², geht das Engagement der Dalit-Frauen über die elementarsten täglichen Überlebenskämpfe weit hinaus.

Dem Wahlspruch von Dr. Ambedkar, dem Vater der indischen Verfassung, getreu, werden die Dalits aufgefordert, „zu erziehen, zu agitieren und sich zu organisieren“. Wenn auch die Dalit-Organisationen, ähnlich wie alle „gemischten“ Vereinigungen, ihre Schwierigkeiten haben, sich für eine Beteiligung von Frauen an Entscheidungsprozessen einzusetzen, gehen doch überall stillschweigend und unterschwellig Wandlungsprozesse vor sich. Dies zeigt sich sogar auf dem Gebiet der Dalit-Theologie, wo Dalit-Frauen bestrebt sind, ihrer Meinung Gehör zu verschaffen. Ich stütze mich hier auf Erfahrungen einiger meiner Studentinnen, die sich sehr bemühen, ihrer eigenen Suche Ausdruck zu verleihen.

Der andere Teil meiner Überlegungen stützt sich auf die erschreckenden Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen den Bau von Großstaudämmen, der ausbrach, um den Narmada-Fluss zu retten und die Rechte der in seinen Niederungen lebenden Adivasis auf ihr Land, den Dschungel, das Wasser und ihre eigene Lebensweise zu behaupten.

Dieser Kampf, der schon über 14 Jahre andauert, hat erneut einen Höhepunkt erreicht. Nach einer Verfügung des Höchsten Bundesgerichts Ende Februar 1999 durfte der Sardar-Sarovar-Damm in Gujarat von 80 auf 88 Meter erhöht werden. Die Entscheidung des Gerichts stützte sich freilich auf falsche eidesstattliche Zusicherungen der Unionsregierungen von Gujarat, Maharashtra und Madhya Pradesh über eine reibungslose Umsiedlung der Adivasis, deren angestammte Wohnsitze mitsamt dem fruchtbaren Ackerland überflutet werden sollten.

Dieser Überlebenskampf ist aus *zwei* Gründen von höchster nationaler und internationaler Bedeutung. *Erstens* stellt er das vorherrschende Entwicklungskonzept schon vom Ansatz her in Frage. Und *zweitens* wirft die äußerste Entschlossenheit, mit der dieser Kampf gewaltfrei ausgetragen wurde, die Fragen nach Tod, Auferstehung und Revolte auf, und zwar so sehr, dass jede traditionelle Spiritualität, die vorrangig auf inneren Seelenfrieden abzielt, sich zwangsläufig wandelt und eine, die der Gewalt zuneigt, zur Selbstprüfung herausgefordert wird.

Während die Beispiele aus den Kämpfen der Dalits stärker mit Verstößen gegen Tabuzonen zu tun haben, müssen sie sich aber auch immer wieder mit dem Problem der Übertretung vorgeschriebener Grenzen herumschlagen, da selbst verfassungsmäßig garantierte Rechte fortwährend verletzt werden. Im Überlebenskampf der Adivasis dagegen wird der Zusammenhang zwischen dem Bruch geltender Rechtsnormen, Grenzüberschreitungen und sozialem Strukturwandel direkter sichtbar. Im Rahmen dieses Beitrags bleibt meine Darstellung freilich unvollständig und impressionistisch, da sie sich hauptsächlich auf die spirituellen Implikationen der Reaktion auf eine verzweifelte Situation beschränkt. Dennoch bin ich überzeugt, dass einige der dabei gewonnenen Einsichten sich auf die Spiritualität der Überlebenskämpfe des Volkes in ganz Asien auswirken werden.

2. Ortsbestimmung der feministischen Dalit-Theologie

Während viele der früheren Unberührbaren an den Rändern der „Hindu-Familie“ in Nordindien verblieben sind, befürwortete Dr. Babasaheb Ambedkar, prominenteste politische Leitfigur der Dalits, einen Übertritt zum Buddhismus und vollzog ihn gegen Ende seines Lebens, als er zusammen mit einigen hunderttausend Maharas (Angehörige der Mahar-Kaste) in Maharashtra öffentlich zum Neo-Buddhismus übertrat. In Südindien dagegen, wo sich die christliche Missionsbewegung im 19. Jahrhundert überwiegend der Kasten der Unberührbaren angenommen hatte, kam es vor allem in den südlichen Distrikten von Tamilnadu zu Massenübertritten zum Christentum. Die Dalit-Theologie befindet sich daher, ob sie es will oder nicht, an kulturellen Schnittstellen, das heißt dort, wo dörfliche Volksreligion, Volkskultur, Christentum und Neo-Buddhismus aufeinander stoßen.

Die Dalit-Theologie, die selbst erst im Entstehen begriffen ist, hat sich mit dem Frauenproblem in den eigenen Reihen noch nicht ernsthaft auseinandergesetzt, geschweige denn mit der Frage, wie Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen allgemein mit den Unterdrückungsmechanismen des Kastensystems zusammenhängen. Gleichzeitig sind Dalit-Theologen und Dalit-Bewegungen von ihrer ganzen Denkweise her frauenfreundlich eingestellt.³ Was die Unterdrückung der Frau betrifft, so leitet man sie hauptsächlich vom Purusha-Mythos des Rigweda ab⁴, der bei der Entstehung des Kastensystems eine größere Rolle gespielt haben soll, sowie aus den Gesetzen des Manu, des Stammvaters der Menschen. In diesen wird klargestellt, dass eine Frau stets die Ehefrau, Mutter, Schwester oder Tochter einer anderen Person⁵, also ein Anhängsel, zu sein hat und keine eigenständige Person sein könne. Meistens verweist man in diesem Zusammenhang jedoch auf den im Volk verbreiteten allgemeinen Eindruck, dass Dalit-Frauen „in dreifacher Weise unterdrückt“ seien: als Dalits, als Arme und als Frauen.⁶ Das deckt sich mit der Analyse von Ambedkar, der das Gemeinwesen anschaulich als Pyramide von Tontöpfen darstellt, deren Fundament von Dalit-Frauen gebildet wird.⁷

Dr. Ambedkar war es auch, der in seiner Dissertation die kolonialen Kastentheo-

rien widerlegte⁸ und darauf hinwies, dass eine Kaste durch Ausgrenzung und Nachahmung zusammengehalten wird und letztlich auf einem in sich geschlossenen Heiratszyklus beruhe. Er widerlegte auch die arische Invasionstheorie sowie die Theorie, wonach die Brahmanen das System anderen aufgezwungen hätten. Es passe seiner Meinung nach gar nicht zu deren Art, jeden einzelnen zu kontrollieren. Scharf wandte er sich jedoch gegen die Einschränkungen der hinduistischen Reformbewegungen und des schließlichen Übertritts zum Buddhismus als Ausweg aus dem Kastensystem.⁹ Welche Auswirkung hat nun das Ganze auf die feministische Dalit-Theologie? Gibt es überhaupt eine feministische Dalit-Theologie?

3. „Womanisten“ gegen Feministen?

Es lohnt sich, daran zu erinnern, dass der Ausdruck *Womanist* von Alice Walker geprägt wurde, der schwarzen Romanschriftstellerin, Dichterin und Historikerin der Frauenliteratur, die mit ihrem Roman *Die Farbe Lila* weltbekannt wurde. In Anspielung auf diesen berühmten Roman behauptete sie, dass Womanisten zu Feministen sich verhalten wie lila zu violett. Das heißt, womanistisch sei lediglich die starke, die eigentliche Ausprägung des Feminismus. Das Wort verwandten farbige Frauen, weil sie das Bedürfnis spürten, sich gegen ein Abdrängen ihrer Interessen aus dem „Hauptstrom“ der US-Frauenbewegung an den Rand zur Wehr zu setzen und dies auch zum Ausdruck bringen wollten. Die australischen Frauen der Aborigines gebrauchten das Wort aus ähnlichen Gründen.¹⁰ Die womanistische Theologie hat Wurzeln, die bis auf die biblische Geschichte der Sklavin Hagar zurückreichen, die von der kinderlosen Sara als Ersatzmutter benutzt wurde. Als dann Sara doch schwanger wird und Isaak zur Welt bringt, wird Hagar verstoßen und mit ihrem Sohn Ismael in die Wüste gejagt.

Drei wichtige Aspekte sollte man hier nicht aus dem Auge verlieren. Der erste und wichtigste: Alice Walker selbst stand nicht nur der Diskriminierung innerhalb der Frauenbewegung, sondern auch einem männlichen Chauvinismus im Gemeinwesen der Schwarzen stets konsequent kritisch gegenüber. Deshalb blieb sie auch der Frauenbewegung immer eng verbunden. Womanistisch ist für sie eine Art Radikalisierung der feministischen Bewegung. Zweitens gibt es, im Gegensatz dazu, in Indien in der theoretischen Abgrenzung der Frauen- von den Dalit-Bewegungen die Tendenz, den Feminismus als „ausländisch“, höherkastig, westlichen Einflüssen ausgesetzt und als elitär einzustufen. Eine solche Position vergisst freilich, dass die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei und die Frauenbewegung auch in den Vereinigten Staaten in ihren Anfängen eng miteinander verflochten waren. Zwar muss man die kulturellen Unterschiede durchaus anerkennen, doch bieten diese manchen Männern, ob nun Dalits oder nicht, auch die willkommene Gelegenheit, sich einiger grundsätzlicher Fragen, die die Frauenbewegung stellt, zu entledigen. Womanisten lassen sich nämlich wunderbar gegen Feministen ausspielen, um Frauen wiederum in ein Schema zu pressen: in „gute“ und „schlechte“, in „unsere“ und „ihre“.¹¹ Drittens hatten Dalit-Frauen

zwar hart kämpfen müssen, damit ihre Interessen im Hauptstrom der indischen Frauenbewegung überhaupt wahrgenommen wurden, hatten aber ihrerseits Schwierigkeiten, in den eigenen Bewegungen jeweils eine Frauenfront aufzubauen und brauchten dazu bisweilen die Unterstützung „autonomer“ Frauenbewegungen.

Was man von der womanistischen Theologie auf jeden Fall lernen kann, ist die Klarheit, mit der sie das Elend der versklavten Frauen thematisiert, ein Elend, wie es schon in der schmerzvollen Beziehung zwischen Hagar und Sara deutlich wird. Gleichzeitig hatten „Feministinnen“, besonders in Indien, sehr enge Beziehungen zum Kampf gegen die Klassengesellschaft und den Kolonialismus und versuchten in zunehmendem Maße, mit dem Problem der Kastenordnung und dem Status der Unberührbarkeit fertig zu werden.¹²

So schlossen sich während der Wahlen im September 1999 Vertreterinnen des *Women's Struggle Committee* (einer autonomen feministischen Vereinigung) der *Independent Initiative* an, um gegen die kastenbedingte (anti-dalitische) Wahlbehinderung im Chidambaram-Distrikt von Tamilnadu zu ermitteln, und berichteten eingehend über schwere Menschenrechtsverletzungen während des Wahlverlaufs. Das war für die Dalit-Bewegung wie für die Frauenbewegung gleichermaßen bedeutsam. Man kann sich daher auf den Standpunkt stellen, der Feminismus der Dalits sei in der Lage, die Dinge aus einer breiteren Perspektive zu betrachten, als dies der Ausdruck „womanistisch“ andeutet. Anstatt die Frauen zu polarisieren und gegeneinander auszuspielen, könnten Dalit-Frauen und Dalit-Bewegungen den Frauen- und Klassenbewegungen insgesamt wertvolle Anregungen vermitteln. Es ist denkbar, dass man sich, was die beiden Wörter betrifft, insoweit verständigt, dass beide austauschbar sind, da sie ja im Grunde das gleiche meinen, vorausgesetzt, dass die Frauenbewegung ebenfalls geschlossen gegen das Kastensystem und den Status der Unberührbarkeit auftritt.

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass die Frauenbewegung auf demokratische, sozialistische Wurzeln zurückgeht. Von daher sind viele politisch Aktive auf die Probleme von Klasse und Kaste, von Armut und Ausbeutung überhaupt erst aufmerksam und ihnen gegenüber sensibel geworden. Grundsätzliche Kritik am vorherrschenden Entwicklungskonzept ging zusammen mit Interventionen gegen Gewalt, Kommunalismus und Unterdrückung der kulturellen Identität. Dalit-Frauen ergriffen neue Initiativen. Sie feierten am 25. Dezember 1998 den Frauentag, indem sie der Verbrennung des harten und unge-rechten religiösen Gesetzbuches des Manu Smriti durch Dr. Ambedkar in Mahad (Ratnagiri-Distrikt von Maharashtra), dem Schauplatz eines historischen Kampfes um Wasser, gedachten. So war dies zwar eine interne Kritik innerhalb der Frauenbewegung, beleuchtete aber zugleich den Status der Unberührbarkeit als „allgemeines“ Frauenproblem. Während Vorstellungen von Reinheit und Verunreinigung in vielen religiös geprägten Kulturen, ja selbst in Stammeskulturen zu finden sind, ist der Status der Unberührbarkeit so schwerwiegend, dass die Betroffenen aus eigenem Anspruch dagegen vorgehen müssen.¹³ Gleichzeitig kann die Verunreinigung, die man Frauen aufgrund von Menstruation und

Schwangerschaft zuschreibt, uns ein Gespür vermitteln, wie tief der Status der Unberührbarkeit Menschen verletzen muss.

4. Eine Brahmanin mit dem Kopf einer Unberührbaren

Die Ausgrenzung der Dalits im Cheri bzw. der „Kolonie“, wo sie strikt abgesondert vom eigentlichen Dorfbezirk leben müssen, rief in ihnen nicht nur das Gefühl hervor, diskriminiert zu sein, sondern verlieh ihnen auch die Kraft, sich gegen die bestehende Ordnung aufzulehnen, um sie zu Fall zu bringen. Das trifft vor allem auf die Dalit-Frauen zu. Wurden sie durch die Geschichte hindurch immer wieder vergewaltigt, so untergruben doch ihre Kindsgeburten nach solchen gewaltsamen Vereinigungen auch physisch die so genannte, auf strikter Endogamie beruhende „Reinheit“ der Kaste. Natürlich konnte eine solche Untergrabung der bestehenden Ordnung weder anerkannt noch auch nur zur Kenntnis genommen werden. Sie findet jedoch bisweilen Eingang in die Dorfmündlichkeit, wo sexuell missbrauchte Frauen, die so das Reinheitstabu verletzt haben, zu Dorfgöttinnen erhoben werden.

Ein bezeichnender Mythos für diesen Vorgang begegnet uns in der Vorgeschichte der Dorfgottheiten Mariammal und Ellaiyammal.¹⁴ Mariammal war ein ausgesetztes Kind. Eine Wäscherin hatte das Mädchen gefunden und König Varunaraja übergeben, der sie unter dem Namen Renuka Parameshwari großzog. Renuka wurde mit einem heiligen Jamadagni verheiratet. Ihre Reinheit war so groß, dass sie in einem nur imaginären Topf Wasser tragen konnte. Als sie einmal am Dorfbrunnen Wasser holen wollte, zog der Hindu-Held Arjuna in Gestalt eines Gandarva über ihr vorbei, und seine Widerspiegelung (im Brunnen) entzückte sie so sehr, dass sie ihre Fähigkeit verlor, in einem nur vorgestellten Topf Wasser zu tragen. Als ihr Ehemann dies entdeckte, wurde er zornig und befahl seinem Sohn Parasuram, seine Mutter zu töten. Renuka suchte im Hause einer Parayachi (einer Dalit-Frau) Zuflucht. In der darauffolgenden Konfrontation köpfte Parasuram beide Frauen. Später bekam er von seinem Vater einen Wunsch frei und erbat sich das Leben seiner Mutter zurück. In seiner Verwirrung verwechselte er die Köpfe. Den Kopf von Renuka setzte er auf den Körper der Dalit-Frau und den der Dalit-Frau auf den Körper von Renuka. Die Frau mit dem Kopf einer Brahmanin und dem Körper einer Dalit-Frau wurde Mariammal, die Göttin der Pocken, eine sehr mächtige Dorfgottheit. Die Frau mit dem Kopf einer Dalit und dem Körper einer Brahmanin wurde Ellaiyammal, die Göttin der Grenzen. Wie die Ironie es will, ging aus einem Verstoß gegen die Kastengrenze eine Göttin als Wächterin der Dorfgrenze hervor. Tempel der Mariammal und Ellaiyammal sind in den Dalit-Ansiedlungen weit verbreitet. Der brahmanische Reinheitsbegriff (*karpu*) wird hier kritisch auseinander genommen und aus einem Tabubruch neue Kraft gewonnen. Es ist bezeichnend, dass gerade das Symbol einer Frau mit einem Dalit-Kopf und dem Körper einer Brahmanin der bestehenden Kastenordnung die größten Schwierigkeiten bereitet. Diese Frau, obwohl Opfer einer

Schandtat, schöpft aus erneuter Grenzüberschreitung neue Kraft. Sie wird zu einer selbstständigen Göttin, die nicht „Anhängsel“ eines Gatten ist.

Als eine meiner feministischen Dalit-Studentinnen über die Frauen in der Genealogie Jesu arbeitete, schlug sie sich mit dem Problem herum, dass alle fünf dort erwähnten Frauen illegitime, das heißt die soziale Ordnung untergrabende bzw. verletzende Beziehungen hatten, sei es Tamar, Rahab, Rut, Batseba oder gar Maria selbst. Die Hoheit und Würde dieser Frauen drückt sich aber gerade in dieser ordnungswidrigen Familiensituation aus. Wir waren erstaunt, wie sich hier zum tendenziellen Tabubruch in der Vorgeschichte von Mariammal und Ellaiyammal eine Verbindungslinie ziehen lässt. Solche Mythen können für Frauen zu Quellen der Kraft werden, wenn sie im befreienden Prozess der Selbstorganisation neu gedeutet werden.¹⁵

5. Ziviler Ungehorsam eröffnet der Politik neue Spielräume

Ich komme zurück auf den Kampf der Adivasis im Narmada-Tal für die Freiheit ihres Flusses, ihres Gemeinschaftslebens und ihrer Kultur. Hier wird der Zusammenhang zwischen Widerstand gegen die Staatsgewalt und Übertreten sozialer Tabus noch deutlicher.

Es ist hier nicht der Ort, um auf die Geschichte dieses heroischen Kampfes gegen ein gigantisches Wasserkraftvorhaben in allen Einzelheiten einzugehen.¹⁶ Man könnte damit mühelos Bände füllen. Es genügt festzustellen, dass der Konflikt seit Mitte der achtziger Jahre andauert, dass die Weltbank aus dem Sardar-Sarovar-Projekt ausstieg, weil sie nach der Veröffentlichung des *Morse Report* einräumen musste, dass es wegen seiner verheerenden sozialen und ökologischen Auswirkungen nicht vertretbar war. Zur gegenwärtigen Krise kam es, als der Oberste Gerichtshof den 1995 verhängten Baustopp aufhob, der den Weiterbau bei einer Dammhöhe von 80 Metern verhindert hatte.

Der gegenwärtige Kampf ist in dreierlei Hinsicht bedeutsam und ein Beispiel für eine Spiritualität, die die Kraft hat, sich staatlicher Willkür zu widersetzen und soziale Tabutraditionen aufzubrechen:

1. Durch anhaltenden zivilen Ungehorsam wurde die politische Vorliebe für das vorherrschende Entwicklungskonzept vor aller Augen bloßgestellt. Im Gegenzug konnte man in konsequenter, konstruktiver Arbeit (in der Landwirtschaft, Bildung und Gesundheit) Alternativen aufzeigen.

2. Im Laufe des Konflikts wurde ständig geltendes Recht verletzt. Diese Rechtsverstöße zwangen den Staat, seinerseits die Rechtsordnung den Ereignissen anzupassen. Heftiger Streit entzündete sich zum Beispiel an der Frage, ob die mit dem Booker-Preis ausgezeichnete, prominente indische Autorin Arundhati Roy und die Bürgerbewegung *Narmada Bachao Andolan* („Rettet die Narmada“) unter Führung von Medha Patkar das Gericht missachtet hatten, indem sie das geltende Rechtssystem immer wieder, und zwar öffentlich, als voreingenommen und den Mächtigen zugetan entlarvten.

3. Schließlich endete das Ganze mit der Feststellung, eine Missachtung des Gerichts *habe* zwar stattgefunden, eine Bestrafung sei jedoch kontraproduktiv, da sie die Straftäter zu Märtyrern machen würde. Mit einem solchen Sieg kann der Staat freilich nicht viel anfangen, wird er doch durch entschlossene Gehorsamsverweigerung und An-den-Pranger-Stellen öffentlich überführt und in eine Position moralischer Verantwortung und zu einer angemessenen Antwort gezwungen. Entscheidend bei diesem dritten Aspekt ist die Art und Weise, wie die *Satyagrahis* (*Satyagraha* = gewaltloser Widerstand) und das Volk insgesamt unter dem Kampfruf: „Und wenn wir ertrinken, wir weichen nicht!“ den Wassern trotzten. Während der ersten Überflutung am 10. Juli 1999, bei der das Wasser vom Bhargi-Damm flussaufwärts abgelassen wurde, standen die Menschen 14 Stunden lang bis zu den Hüften im Wasser, bevor sie festgenommen wurden. Während der zweiten und dritten Überflutung am 18. und 20./21. September 1999 standen sie 30 Stunden lang im Wasser, bis es ihnen zum Hals reichte. Erst dann griff die Polizei ein. Die Bereitschaft, dem Tod ins Auge zu schauen, bekräftigt aufs neue die Kostbarkeit des Lebens und zwingt den Staat, das Leben seinerseits als kostbar anzuerkennen. Natürlich ist das Ganze nur unter einem Minimum demokratischer Bedingungen möglich, doch schöpft man den demokratischen Rahmen unter extrem lebensbedrohenden Umständen bis zum Äußersten aus, gewinnt auch die Demokratie selbst neue Spielräume und entwickelt sich weiter.

6. Gehorsamsverweigerung und soziokultureller Wandel

Wenn vom Staat verbürgte Grenzen eines Verhaltenskodexes missachtet werden, wird auch die starre, aus kolonialen Zeiten überkommene Rechtsordnung gezwungen, den eigenen engen Rahmen auszuweiten. Erst dann werden echte, am Volk orientierte Reformen denkbar. Das gerichtlich erwirkte Aussetzen eines Entwicklungsprojektes der Weltbank und - nach deren Rückzug - der entschlossene Widerstand gegen die staatliche Fortführung haben die Fehlkalkulationen in der Planung und die trügerischen Versprechungen hinsichtlich Umsiedlung und Entschädigung vor aller Welt entlarvt.¹⁷ Erst dann war es möglich, eine alternative Entwicklung ernsthaft ins Auge zu fassen. Selbst die wohlhabende und projektfreundliche Bauernlobby von Gujarat musste sich mit diesem Problem auseinandersetzen.

Spielt sich die äußere Konfrontation vor aller Augen und spektakulär ab, so erzwingt das Übertreten kulturbedingter Grenzen innerhalb der sozialen Entwicklung einen Wandel, der hochbedeutsam ist. Zugegeben, es ist ein Wandlungsprozess, den man nicht ohne weiteres auf sich nimmt, und der nur unter dem massiven Druck eines „gemeinsamen Feindes“ angepackt wird. Dennoch ist es eine Tatsache, dass die Adivasis, die gegenwärtig um ihr Überleben kämpfen, um das sich alles dreht, selbst erst noch die eigene Tabutradition zu überwinden haben: so die zwischen den Bhils (alteingesessener Stamm) und Bhilalas¹⁸ und zwischen den Adivasis auf den Hügeln und denen des Flachlandes. Außerdem sind die Bhils und Bhilalas im fruchtbaren Nimad-Gebiet stromaufwärts prak-

tisch zu Kasten geworden, die auch für die dominante Bauerngemeinde der Patidars arbeiten.

Die einzigartige Besonderheit des ganzen Prozesses besteht in der Konstellation: Die reichen Bauern des Nimad in den fruchtbaren Ebenen von Madhya Pradesh mussten anerkennen, dass ihr eigener Kampf zusammenbrechen wird, wenn der Widerstand der Adivasis zusammenbricht. Daher unterstützen sie deren Kampf mit allen Kräften und sind gezwungen, für die Adivasi-Kultur wie für die Überlebensprobleme der Dalits gleichermaßen eine Sensibilität zu entwickeln. Obwohl die Dalits im Nimad in der Minderheit sind und es schwierig finden, sich als Tagelöhner auch noch am täglichen Kleinkrieg zu beteiligen, sind sie doch so voller Verzweiflung, dass sie die Bewegung, wenn es kritisch wird, rückhaltlos unterstützen, da eine Überschwemmung auch sie schwer treffen würde. Wir können zwar nicht behaupten, der Status der Unberührbarkeit bzw. die Ausbeutung der Dalits und Adivasis bei ihrer Sklavenarbeit im Nimad gehöre bereits der Vergangenheit an, wohl aber, dass die sozialen Beziehungen zwischen ihnen sich zwar mühsam und nur in kleinsten Schritten, aber doch unaufhaltsam wandeln. Einen hervorragenden Anteil daran haben gerade junge und unverheiratete Frauen, und zwar in führenden Positionen.

Während kulturelle Besonderheiten weiter bestehen bleiben, verlieren die religiösen Barrieren immer mehr an Bedeutung. Mutter Narmada (wie die Adivasis ihren Fluss liebevoll nennen) wird als überfließender Lebensquell wahrgenommen. Als die Bauern des Nimad im Kampf gegen den Maheshwar-Damm stromaufwärts einen Sieg feierten, bestanden sie darauf, Mutter Narmada einen Sari zu schenken, indem sie ein riesiges Tuch über die ganze Breite des Flusses spannten. Die Adivasis der Alirajpur-Region lieben es, den Gayana, den Schöpfungsgesang der Bhilais, zu singen, zu tanzen, und geraten dabei außer sich wie Besessene. Sie beten Bäume und Steine als heilig an und verehren die Natur in enger Beziehung zum Wald mit seinen Tieren. In einem Lied, das während des Fastens im Juli 1999 umgeschrieben wurde, hatte Medhar Patkar, die prominente Führerin der Bewegung „Rettet die Narmada“, die Frage gestellt: „*Wer ist Ram, was ist Rahim?* Es ist die Lebenskraft der Natur in mir. Mein sind das Wasser und der Fluss, mein sind das Land und der Dschungel. Ich stehe im Kampf für die Armen. Ich bin eine Dalit, ich bin eine Adivasi ... ich bin eine Muslimin, eine Hinduistin ...“ Die Gebete auf dem *Satyagraha*-Bauplatz stammen durchweg aus allen dort vertretenen Religionen.

Es besteht jedoch kein Anlass, die kulturelle Harmonie bei diesem Kampf romantisch zu verklären. Noch gibt es die Unberührbaren in den Dörfern des flachen Landes, und immer noch erfährt die Adivasi-Kultur nicht in vollem Umfang die ihr zustehende Achtung als die, die sie ist kraft eigener Anstrengung. Differenzen bestehen auch noch weiter zwischen den Bhils und Bhilalas. Scharfe kulturelle Kanten lassen sich eben nicht so leicht abschleifen. Doch wenn die Menschen sich mit dem Ruf: „*Amu Akha Ek Che!*“ (wir sind alle eins) im Kampf zusammenschließen und dabei gegen geltende Rechtsnormen verstoßen, d.h. staatsgesetzte Grenzen überschreiten, dann schwinden auch unmerklich die trennenden Unterschie-

de in der eigenen Kultur. Das Volk überwindet die Ausbeutung und überschreitet schließlich alle Begrenzungen, um Einheit zu erzwingen, ohne die eigene Identität aufzugeben.

* Der Ausdruck „Spiritualität“ wurde im Folgenden beibehalten, und zwar im weiten Sinn eines seelisch-geistigen Habitus, in dem religiöse, kulturelle und soziale Elemente mit asiatischen Einfärbungen zusammenfließen (Anm. des Übersetzers).

¹ G. Dietrich, *Ecclesia: Being Called from Victimhood to Sovereignty*, in: *Voices from the Third World*, XXI (1. Juni 1998) 215.

² Vgl. den Untersuchungsbericht der *Independent Initiative* unter Führung des Schlichters Krishna Iyer über die mutwillige Zerstörung von mehr als 50 von 150 Dalit-Dörfern. Vgl. auch die Untersuchungsberichte der staatlichen *National Commission for Women*, die in Chennai am 27. Dezember 1999 vorgetragen wurden.

³ V. Devasahayam, *Dalits and Women: Quest for Humanity*, Madras 1992.

⁴ Vgl. M. Klass, *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia 1980, 35ff. Vgl. auch die Dissertation von M. Urhahn, *Grenzen und Übergänge von Kasten und Stammesgesellschaften in Indien*, Heidelberg 1985 sowie S. Tharoor, *Indien zwischen Mythos und Moderne*, Frankfurt 2000.

⁵ B. Ambedkar, *The Women and the Counter-Revolution*, in: *Writings and Speeches III*, 429-437.

⁶ Vgl. A. Gnanadason, *Dalit Women - the Dalit of the Dalit*, in: A. Nirmal (Hg.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras o.J.; vgl. auch R. Manorama, *Dalit Women, the Thrice Alienated*, in: M. E. Prabhakar (Hg.), *Towards a Dalit Theology*, Bangalore 1989.

⁷ B. Ambedkar, aaO. Anmerkung 5.

⁸ B. Ambedkar, *Caste in India. Their Mechanism, Genesis and Development*, in: *Writings and Speeches I*, 5-22.

⁹ B. Ambedkar, *Annihilation of Caste*, aaO. 25-96.

¹⁰ A. Walker, *In Search of our Mothers Gardens. Womanist Prose*, London 1984. Ann Grey Patel, zurzeit Lehrbeauftragte am UTC, Bangalore, stellte kürzlich auf einem Seminar an der TTS, Madurai, in einem Papier mit dem Titel *The Hard Truth, White Secrets and Black Reality* die womanistische Position vor (sie ist australische womanistische Theologin).

¹¹ Vgl. zum Beispiel, G. Guru, *Dalit Women Talk Differently*, in: *EPW* (14. Oktober 1995) 2548-2549; vgl. auch die Erwiderung von S. Rege, *Dalit Women Talk Differently: a Critique of Difference and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position*, in: *EWP* 33 (31. Oktober 1998) WS 39-46; vgl. auch A. Marx, *Dalit Penniya Katupaduhalum, Dalit Pengalin Prachanaiyum*, in: M. Larbeer (Hg.), *Dalit Penniyam (Tamil)*, Madurai 1997.

¹² Vgl. meinen früheren Artikel: *Dalit Movements and Women Movements*, in: *Reflections on the Women's Movement in India. Religion, Ecology, Development*, New Delhi 1992. Das gilt nicht nur für die Ebene theoretischer Debatten, sondern dort, wo Gräueltaten begangen werden, auch für konkrete Interventionen. Vgl. dazu meine Analyse solcher Interventionen: „Violence, Dalit Feminism and the Healing of Fragmentation“ auf der *IX. National Conference of Indian Association of Women's Studies* in Hyderabad, 8.-11. Januar 2000.

¹³ Die Vorstellungen von Reinheit und Verunreinigung sind hervorragend analysiert worden von M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966; deutsch: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt 1988. Gemeinsamkeiten zwischen Verunreinigung und Unberührbarkeit bei Frauen, Dalits wie Nicht-Dalits, sind von J. Jayaharan untersucht worden in: *The Concepts and Practices of Purity - Pollution Related to the Situation of Dalits and Women in South*

Tamilnadu. An Evaluation of Patterns of Protest (unveröffentlichte theologische Magisterarbeit, Centre for Social Analysis, Madurai 1992). Zum Unterschied zwischen Verunreinigung und Unberührbarkeit vgl. B. Ambedkar, *The Untouchables: Who are They and Why They Became Untouchables*, in: *Writings and Speeches VII*, 253–382.

¹⁴ Dieser Mythos ist in Dalit-Dörfern in verschiedenen Landstrichen von Tamilnadu und in anderen Landesteilen allgemein bekannt. Vgl. H. Whitehead, *The Village Gods of India*, Delhi 1996, 16. Eine neuere Studie aus einem nordtamilnadischen Dorf findet sich bei S. Clarke, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, OUP 1998, drittes Kapitel. Clarke konzentriert sich mehr auf die Trommel als Symbol des Widerstandes als auf die Grenzen missachtende Rolle der Göttin.

¹⁵ Ich danke meiner Studentin Nancy Isaac (im letzten Jahr vor dem theologischen Bakkalaureat an der TTS, Madurai) und Schwester M. Shanti, ICM, Dindigul, die die Beziehung zwischen Mythologie und der Befreiung der Dalit-Frauen für ihre Doktordissertation untersucht hat, dass sie ihre Erkenntnisse über einige dieser Fragen zur Verfügung gestellt haben.

¹⁶ Nach dem *Narmada Valley Development Project* sollen im Narmada-Tal entlang des 1300 Kilometer langen Flusses 30 große, 135 mittlere und 3000 kleine Staudämme entstehen, deren verheerende soziale Folgen bereits sichtbar und deren Wirkung auf die Umwelt nicht genau genug erforscht sind, wie der *Morse Report* feststellt (Anm. des Übersetzers). Vgl. dazu den kurzen geschichtlichen Überblick von N. B. Andolan, *The River and the Life. The People's Struggle in the Narmada Valley*, Baroda 1998. Aus anthropologischer Sicht vgl. den Bericht von A. Baviskar, *In the Belly of the River. Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*, Indien, OUP 1997 und A. Roy, *The Greater Common Good*, Bombay 1999; in England erschienen unter dem Titel: *The Cost of Living: The Greater Common Good and The End of The Illusion*, London 1999; deutsch nach der englischen Ausgabe: *Das Ende der Illusion. Politische Einmischungen*, München 1999, hier 9–114.

¹⁷ R. Ram, *Muddy Waters: A Critical Assessment of the Benefits of the Sardar Sarovar Project*, New Delhi 1993.

¹⁸ Vgl. das vierte Kapitel bei A. Baviskar, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz