

/ Die schrei(b)ende Kaste: Formen des Widerspruchs in Faustina Bamas Sangati

Gernot Rohrmoser*

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit dalitisch-feministischer Prosa. Anhand einer Analyse von Bamas Roman Sangati wird versucht, die in den Geschichten, Dialogen und Reflexionen transportierten und kodierten gesellschaftskritischen und dalit-feministischen Aspekte herauszuarbeiten. Darüber hinaus zeigt diese Auseinandersetzung auf, welche konkreten Formen des Widerspruchs die porträtierten Frauen entwickeln. Widerspruch manifestiert sich etwa im Durchbrechen und in der Infragestellung kultureller und sozialer Normen, dem Streben nach ökonomischer und sozialer Unabhängigkeit, der positiven Transformation diskriminierender Identitätszuschreibungen und letztendlich in der Sichtbarmachung einer authentischen (dalit-weiblichen) Stimme. Abschließend wird demonstriert, wie die herausgearbeiteten Aspekte in einem erweiterten gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Rahmen Anknüpfungspunkte für politische und soziale Agitation liefern könnten.

Schlagerwörter: Sangati, Dalit-Feminismus, Kastendiskriminierung, Emanzipationsstrategien

The writing Caste – forms of contradiction in Faustina Bama’s Sangati

Abstract

The present article sets out to examine Dalit feminist prose. Based on an analysis of Bamas Sangati, the attempt is made to elaborate the socio-critical and dalit-feminist aspects conveyed and encoded in the stories, dialogues and reflections. In addition, this discussion shows which concrete forms of contradiction the women portrayed develop. Contradiction manifests itself in questioning cultural and social norms, in striving for economic and social independence, in a positive transformation of discriminatory ascriptions of identity and at last in making visible an authentic (dalit-female) voice. Finally, it is demonstrated how the elaborated aspects could provide points of contact for political and social agitation in an extended social and scientific framework.

Keywords: Sangati, dalit-feminism, caste discrimination, strategies of emancipation



* Gernot Rohrmoser, Volkshilfe Salzburg, Universität Salzburg. Email: gernot.r@gmx.at.

1. Einleitung

Dalit-Literatur (Prosa, Fiktion, Autobiografien) erfährt spätestens seit der Gründung der Dalit-Panthers-Bewegung Anfang der 1970er-Jahre eine intensive Wahrnehmung. Dalits (auch Unberührbare oder Scheduled Castes) befinden sich an den untersten sozialen Rändern in der von jenen als „graded inequality“ wahrgenommenen traditionellen indischen Kastenstruktur und sind so Zentrum massiver Diskriminierung und Ausgrenzung. Wie die Geschichte Postkolonial-Indiens zeigt, wurden die sozialen und ethnisch-religiösen Spannungen trotz progressiver Verfassung und Rechtsstaatlichkeit nur peripher entschärft. Vor allem gibt die Wiedererstarkung und die erstaunliche gesellschaftliche Akzeptanz hindunationaler und paramilitärischer Verbände, deren Weltanschauung und Politik in der Errichtung einer starken Hindu-Nation mit traditionalistischen (Hindu-)Werten und (Kasten-)Identitäten begriffen wird, Grund zur Sorge. In besonderem Maße betroffen sind hier sowohl MuslimInnen/ChristInnen als auch Dalits bzw. die Dalit-Frauen. Frauen im Allgemeinen und die Dalit-Frauen im Speziellen sind am stärksten gesellschaftlichen Zwängen und traditionellen Identitäts- und Rollenzuschreibungen ausgeliefert. Die indische feministische Bewegung ist keinesfalls homogen, geschweige denn egalitär; die feministische Diskursgemeinschaft zeigt eine deutliche Hierarchisierung und Machtlinien entlang kastenbasierter Identitäten (Rege 2013: 98). Der dalitische Feminismus – deutlich sichtbar in der Literatur – ist im panindischen Feminismusdiskurs gekennzeichnet durch Abwesenheit, gemäß Spivaks paradoxer Feststellung, wonach eine Subalterne (Dalitin) aufhört Subalterne (Dalitin) zu sein, sobald sie eine Stimme hat. Zudem wird beklagt, dass die Genderperspektive innerhalb der Dalitbewegung vernachlässigt ist (Holmström 2008: XVII). Der Roman *Sangati (Events)* der tamilischen Autorin Bama ist demnach ein Versuch, auf künstlerische Weise eine authentische Stimme in den Diskurs zu schleusen und darüber hinaus Selbstrepräsentation zu positionieren.

Das übergeordnete wissenschaftliche Interesse ist getragen von dem Anliegen, die in den Geschichten, Dialogen und Reflexionen transportierten und kodierten gesellschaftskritischen und dalit-feministischen Aspekte herauszuarbeiten. Darüber hinaus soll diese Auseinandersetzung zeigen, welche konkreten Formen des Widerspruchs die porträtierten Frauen entwickeln, aber auch, wie das Werk als solches in

einem erweiterten gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Rahmen Anknüpfungspunkte für politische und soziale Agitation liefert. *Sangati* wurde aus einem bestimmten Grund gewählt: Im Gegensatz zu Bamas Debütroman *Karukku*, wo ein Individuum (Bama) gegen das (diskriminierende) Kollektiv aufbegehrt, tritt in *Sangati* Bamas Kastengemeinschaft in den Vordergrund. Durch die Beschreibung einzelner Frauen(-schicksale) im Konnex ihrer gemeinsamen Kastenidentität schälen sich 1) die Lebenswelt und die Problemfelder der Dalitinnen sowohl gegenüber höherkastigen Frauen als auch gegenüber höher- und gleichkastigen Männern deutlicher als in *Karukku* heraus. Dies führt in gewissem Maße zu einer Intersektionalität von Diskriminierungskategorien, d. h. zu Überschneidungen der Kategorien Dalitin, Frau, Arbeiterin, Christin etc. 2) Wie zu zeigen sein wird, lässt *Sangati* eine bestimmte kollektive Bewegungstypologie des „self-respect – self-empowerment“ sichtbar werden. 3) In *Sangati* artikuliert sich eine bislang eher weniger beachtete Dimension postkolonialer Problematik, die ich zumindest anzudeuten versuche: Die Kritik am indischen höherkastigen Feminismus und die Kritik an der indischen Moderne, die beide in ihren historischen Verflechtungen Kaste und Patriarchat reproduzieren. Das sich daraus ergebende Forschungsfragen-Set könnte in etwa so formuliert werden: Wenn sich das indische Kastenwesen als derart starkes gesellschaftliches und gruppenspezifisches Disziplinierungs- und Abhängigkeitssystem verstehen lässt, welche Formen des konstruktiven persönlichen Widerspruchs sind dann überhaupt denkbar? Lassen sich mit dem Kastenbegriff und dem Erfahrungswissen der Dalitinnen hegemoniale Wissensformationen subversiv und/oder demokratisch unterwandern? Wenn von weiblich-dalitischer Erfahrung als partikularistische, weil kastenbasierte Form, also von ‚caste issues‘, die Rede ist, hat dieses Erfahrungswissen dem indischen feministischen Mainstream-Diskurs, welcher sich mit ‚women’s own issues‘ für universalistisch hält, etwas entgegenzusetzen und/oder hinzuzufügen?

Ich werde in einem ersten Schritt eine kurze, recht allgemeine Einleitung zu den Begriffen „Dalit“ und „Dalit-Literatur“ geben. Anschließend möchte ich einige biografische Daten über die Autorin Faustina Bama sowie ihr Werk *Sangati* vorstellen. Danach werden ausgewählte Inhalte und Aspekte aus *Sangati* herausgearbeitet und interpretiert. Als hermeneutische Methode greife ich zu einer Diskursanalyse. Der zu interpretierende Text sei hier als Diskurs zu verstehen

bzw. beinhaltet er Diskurssegmente,¹ hinter welchen sich als Subtext eine Gesellschaftskritik bzw. eine Kritik an gesellschaftlich institutionellen (und patriarchalen) Machtpraktiken offenbaren, die die Frau/Dalitin als Funktion der Reproduktion und Aufrechterhaltung des Kastenwesens begreift. Die von mir ausgewählten Aspekte (häusliche Gewalt, Vergewaltigung, Narrative der Angst, ungleiche Geschlechterbehandlung und Kastenpolitik) sind Symboliken der Macht, die auf die Aufrechterhaltung patriarchaler Dominanz verweisen. Analoges gilt dann für die Machtaneignung der Widerspruch leistenden Frauen mittels der diskursiven Transformation negativer (Gender- und Kasten-) Zuschreibungen in positive Symboliken der dalitischen Kultur. Die Macht – so Foucault – ist niemals „voll und ganz auf einer Seite“ (Foucault 1976: 115). Abschließend werden direkte und indirekte Schlussfolgerungen diskutiert, die zeigen sollen, inwieweit Bamas *Sanganti* ein wertvoller Beitrag zur Frauenemanzipation und Gesellschaftstransformation darstellt.

2. Was ist Dalit-Literatur?

Der Begriff „Dalit“ geriet speziell während der Unabhängigkeitsbewegung seitens marginalisierter Gruppen in den Fokus und fungierte zunächst als Alternative zu der von der britischen Kolonialmacht eingeführten „Scheduled Castes“-Kategorie. Dalits (die Zerbrochenen, Unterdrückten; die Unberührbaren²) sind in der Regel an den unteren Rändern der indischen Gesellschaftsstruktur positioniert; traditionsgemäß werden ihnen sogenannte unreine Tätigkeiten wie „scavenging“ (Entsorgung von Exkrementen), Rindfleischverarbeitung und Reinigungsarbeiten zugewiesen. Der Begriff „Dalit“ bezeichnet im Selbstverständnis der Dalit-IdeologInnen aber auch eine Selbstzuschreibung,

1 Als Diskurs verstehe ich hier nicht nur die Art und Weise, wie über eine Sache gesprochen wird, sondern auch ein System von korrespondierenden Symbolen und Ausdrucksweisen unter bestimmten historischen, epistemologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen.

2 Unberührbarkeit ist die niedrigste Ebene in der kastenmäßigen Abstufung nach den Kriterien rein/unrein. Dalits als Unberührbare gelten als permanent verunreinigt. Orthodoxe höhere Kastenhindus weichen mitunter sogar dem Schatten eines Unberührbaren aus. Im traditionellen Kastenwesen sind die Berufsgruppen an die Kasten gebunden. Nicht nur ist die Stufung von oben nach unten (von der brahmanischen zur dalitischen Kaste) mit abnehmendem sozialem Status behaftet, sondern auch die erwerbsmäßigen Tätigkeiten selbst unterliegen dieser Wertung.

die eine Analogie zu Gramscis „Subalternität“ nahelegt, welche im Speziellen durch den Ambedkarismus³ und die Dalit-Panthers-Bewegung in den 1970er-Jahren um eine weitere ideologiekritische Dimension erweitert wurde: Unterdrückung durch Religion. Dalits sind gemäß dem Dalit-Panthers-Manifest die Gesamtheit aller „Scheduled Castes and Tribes, Neo-Buddhists, the working people, the landless and poor peasants, women, and all those who are being exploited politically and economically and in the name of religion“ (Joshi 1986: 145).

Schon hier lässt sich die emanzipatorische bzw. ideologische Ausrichtung der Bewegung verorten, die sich nicht ohne Weiteres auf Kasten- und Identitätspolitik reduzieren lässt, sondern auch die Problematik globaler Ausbeutungsverhältnisse und mithin die (Dalit-)Frau als Schnittpunkt multidimensionaler Diskriminierungspraktiken adressiert. Mit Valerian Rodrigues (2005/2008: 5–36) lassen sich zusammenfassend punktuelle Eckdaten innerhalb dalitischer Diskurse in Hinblick auf die Emanzipationsbewegung festhalten:

- Selbstrespekt/Selbstwertgefühl – Dekonstruktion diskriminierender Identitätszuschreibungen;
- Widerstand und Opposition zum Brahmanismus⁴ als der Ideologie der Unterdrückung und Ausbeutung;
- Eine positive Haltung zu politischer Selbstbestimmung und allgemeiner Bürgerrechte;

3 Ambedkarismus – benannt nach dem Dalit-Aktiven und 1. Justizminister Postkolonial-Indiens, Bhimrao Ambedkar – bezeichnet eine Emanzipationstypologie, deren Grundsätze in „educate, agitate and organise“ (Ambedkar 1979/2014: 357) begriffen liegen und letztendlich auf Selbstrespekt und politische Selbstrepräsentation abzielen.

4 Unter Brahmanismus sind hier sowohl eine religiös-spirituelle Weltanschauung als auch intellektuelle, politische, materielle und vor allem patriarchale Machtzentren zu verstehen. BrahmanInnen bekleiden traditionell die höchste und somit reinste Stufe innerhalb des Kastenwesens. Religiöse Gesetzestexte wie etwa das Gesetzbuch *Manus* spiegeln die brahmanische Sicht und deklarieren eine soziale Abstufung nach den Kriterien rein/unrein. Selbstredend genossen/genießen BrahmanInnen die meisten Privilegien bzw. gelten ihre an die Kastenetikette gebundenen Lebensformen und Rituale als erstrebenswert, wenn nicht sogar als normativ, weshalb die „Sanskritisierung“, d. h. die Nachahmung höherer Kastenkultur, in manchen niedrigeren Kasten als Emanzipationsstrategie gesehen, aber auch wieder verworfen wurde. Die Dekonstruktion und Denaturalisierung brahmanischer Literatur/Gesetzestexte stehen deshalb auch bewegungstypologisch oftmals im Fokus von Dalitbewegungen.

- Forderung nach der Emanzipation der Frau – Ablehnung maskuliner/patriarchaler Kultur.⁵

Im Zuge dalitisch-politischer Agitation während der Unabhängigkeitsbewegung gewann die Rolle medialer Repräsentation zunehmend an Bedeutung. Dies war einerseits dem Umstand geschuldet, authentische bzw. marginalisierte Stimmen als Gegenbewegung und Ergänzung zum allgegenwärtigen und homogenisierenden Nationalismuskurs in Stellung zu bringen, und andererseits, um die eigene kulturelle Stellung zu reflektieren bzw. zu positionieren.⁶ Zunächst waren es vereinzelt Tagebucheinträge, die – teilweise jahrzehntelang unter Verschluss – als Inspiration und Quelle für autobiografische Novellen innerhalb des dalitisch-kulturellen Milieus dienten.⁷ In diesen Tagebüchern artikulierten die AutorInnen nicht nur ein reales Abbild dalitischer Lebenswelten und Erfahrungen, sondern nahmen auch erzählerisch Distanz und reflektierten als wahrnehmende Subjekte die Stellung des Dalit-Selbst im Spannungsfeld zwischen Ich und Gesellschaft vor dem Horizont hegemonialer Ideologie und prekärer materieller Verhältnisse (Rege 2013: 14). Die Definition dessen, was formal und inhaltlich als „Dalit-Literatur“ verstanden wird, ist Gegenstand einer umfassenden

5 Wenngleich die Kritik an den materiellen Verhältnissen eine gewisse Zentralität einnimmt, lassen sich jene im indischen Kontext nicht von der Kastenstruktur lösen; Unberührbarkeit bleibt nicht zuletzt im Alltagsdenken und in der Wissenschaft an die Kaste und das heißt wiederum an religiöse Dogmen gebunden. Die Aufhebung prekärer materieller Verhältnisse ist unweigerlich mit der Aufhebung der Kaste – und mithin ihrer religiöse Legitimation – verbunden. Mitunter ließe sich demnach konstatieren, dass innerhalb des dalitischen Projekts eine Säkularisierung, d. h. Transformation, des Begriffs „Dalit“ angestrebt wird, um sich des Zugriffs religiös-fundamentalistischer, aber auch neoliberaler Kräfte zu entziehen. „Dalit“ ist in diesem Sinne nicht länger eine hegemonial zugeschriebene Identität, die Ausbeutung legitimiert, sondern ein im dalitischen Selbstverständnis verankerter säkularisierter „Kampfbegriff“, welcher Opposition und Widerstandssubjektivität artikulieren will.

6 Erste Versuche, authentische Diskriminierungserfahrungen in Form von Autobiografien zu beschreiben, stammen von Bhimrao Ambedkar selbst (Ambedkar 1990/2014: 663–691).

7 So etwa Daya Pawars *Balut* (1978), welches auf das Tagebuch eines gewissen Kalappa Yeshwant Dhale aus den Jahren 1911–1928 verweist, dessen Familie das Tagebuch behutsam – womöglich als Zeitzeugnis für die Nachwelt – aufbewahrt hatte (Rege 2013: 16). „A testimonio is a narrative in book or pamphlet form, told in the first position by a narrator who is also the real protagonist or witness of the events he or she recounts and whose unit of narration is usually a ‚life‘ or significant life experience“ (Rege 2013: 17).

Diskussion.⁸ In einem sehr allgemeinen Verständnis – so der Dalit-Ideologe Raj Gauthaman – begreift sich Dalit-Literatur als subversive künstlerische Praxis, die – erwachsen aus der Antikasten-Bewegung – stets einen impliziten Bezug zu politischer Agitation, d. h. „politics of liberation“ (Holmström 2008: XIV), unterhält.⁹ „Dalit literature“ – nochmals Gauthaman – „describes the world differently, from a Dalit perspective. [...] It should provoke them into asking, if this is indeed literature“ (Holmström 2008: XII). Es ist demnach – so ließe sich ergänzend zu Gauthaman konstatieren – ein Versuch, einen Appell an LeserInnen zu richten, eine alternative Perspektive und Lesart der Welt zu gewinnen und die scheinbar uneinholbare hermeneutische Differenz zwischen LeserIn, Werk und AutorIn zu überwinden; Dalit-Autobiografien sind keinesfalls reine Fiktionen, sie sind gleichsam wahrgenommene und erlittene Realität,¹⁰ die Widerspruch verlangt.

3. Faustina Bamas Sangati

„In order to change this state of affairs, all Dalits who have been deprived of their basic rights must function as God's word, piercing to the very heart“ (Bama ²2012: XXIV), meint die 1958 in Tamil Nadu geborene Autorin, Pädagogin, Feministin und Dalitin Faustina Mary Fatima Rani (besser bekannt unter dem Pseudonym „Bama“) im Vorwort zu ihrem aufsehenerregenden Romandebüt *Karukku* (1992). Schreiben – so Bama – ist für sie „a political act and it is one of the weapons that I use to fight“ (Sarangi 2012), „by writing, you can unmask stereotypes. That's the power of the printed word“ (Nainar 2016). Dank ihres Vaters, der als Soldat in der indischen Armee diente, war es Bama trotz anhaltender Diskriminierung aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit möglich, die Schule abzuschließen (8th Standard) und letztendlich ein College-Studium aufzunehmen (Sarangi 2012). Nach dem Studium unterricht-

8 So wurde etwa bei einer Dalit-Literatur-Tagung 1961 eine Resolution verabschiedet, die den Begriff „Dalit“ durch „Buddhist“-Literature – in Anlehnung an Ambedkars Konversion zum Buddhismus 1956 – ersetzen wollte (Rege 2013: 14).

9 „Dalit literature came about as part and parcel of anti-caste struggles, agitation for reserved places in the interests of social justice, and political protests for economic equality“ (Gauthaman 1995: 96).

10 „Karukku made me realize how potent a book can be. [...] My parents read it. [...] My siblings read it. They could comprehend the pain I had experienced in my life“ (Bama ²2012: IX).

tete Bama, bis sie sich schließlich entschloss – getragen durch die Hoffnung, das Kastenstigma abzuschütteln –, in einen christlichen Orden als Nonne einzutreten.¹¹ Desillusioniert durch die Erkenntnis, dass die Kasten und mithin ihre Hierarchie auch in christlichen Kreisen praktiziert werden, verließ Bama nach sieben Jahren den Konvent, um sich fortan Bildungsinitiativen für marginalisierte Jugendliche zu widmen (Nainar 2016). Allerdings – so bekennt sie – stand Bama nach dem Austritt vor dem Abgrund: „It was a very difficult period, because I had no job, no place to live, and no guarantee even for the next meal, she says. It was almost as if my life had come to a sudden end“ (Nainar 2016). Die Bewältigung ihrer Vergangenheit, die existenzielle Krise und der Zuspruch eines befreundeten Priesters waren dann die entscheidenden Faktoren, warum Bama ihre literarische Tätigkeit mit dem Werk *Karukku* aufnahm (Nainar 2016). Das Buch – so Bama – „was written as a means of healing my wounds; I had no other motive“ (Bama 2012: IX). Bama fand zunächst keine HerausgeberInnen, weil „they objected to my using the local dialect, which they found offensive. Publishers also said my work was not up to the mark“ (Nainar 2016). Schließlich wurde *Karukku* akzeptiert („they decided, finally, that it was a new genre“ [Bama 2012: IX]) und gewann im Jahr 2000 den „Crossword Book Award“ (Nainar 2016). 1994 erschien dann Bamas zweiter Roman *Sangati* zunächst in tamilischer Sprache (2. Auflage 1995), welcher 2001 ins Englische und 2002 ins Französische übersetzt wurde. Zwei Kurzgeschichtensammlungen (*Kusumbukkaran* [1996] und *Oru Tattvum Erumaiyum* [2003]) sowie zwei weitere Romane (*Vanman* [2003] und *Manushi* [2011]) erweitern Bamas Bibliografie. 2015 hat sich Bama zur Ruhe gesetzt, zuvor gründete sie noch eine Schule für Dalits in Uttiramerur.

Während *Karukku* die Spannung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, den Kampf um selbstgewonnene Identität und Subjektpositionierung thematisiert, porträtiert Bama in *Sangati* (*Events*) eine Gruppe dalitischer Frauen in ihren alltäglichen Ritualen und Strategien des Überlebens, „it reveals their protest and strategic ways and means of resistance in times of oppression and rejection. It celebrates their resilient nature and builds up hope. It talks about the strength

that enables them to swim against the current and live with zeal and zest“ (Sarangi 2012).

Der Titel *Events* gibt zugleich Form und Inhalt der Erzählung vor: Formal, weil es sich um eine narrative Aneinanderreihung diverser Episoden und Anekdoten¹² aus dem Leben der dargestellten Frauen handelt, Ereignisse und Schicksale, die sich teilweise überschneiden, kausal zusammenhängen, aber auch voneinander abheben und letztendlich ein kohärentes, wenngleich verstörendes Portrait widersprechender, d.h. sich selbst repräsentierender Frauen zeichnet. Inhaltlich, weil die *Events* und die über die bzw. von den Frauen erzählten Geschichten Zeugnis ablegen für einen Transformationsprozess, der etwa so bezeichnet werden könnte: „From the articulation of the experience of humiliation to humanism and from agitation to transformation“ (Rege 2013: 15).¹³ Als *Events* ließen sich deshalb nicht nur die historischen und alltäglichen Ereignisse bezeichnen, sondern auch die Momente der Befreiung, der Emanzipation und des Widerspruchs. Der Begriff des *Widerspruchs* vor dem Horizont der *Events* gestaltet sich vielschichtig. Zunächst begreift sich der formale Aspekt des Widerspruchs, wie er hier in Bamas Werk erscheint, als dialektischer Widerspruch im Sinne polarer Gegensätzlichkeiten ideologischer Ansichten und/oder gesellschaftlicher Praktiken. Dabei richtet sich die Präposition *wider* auf ein schon Bestehendes, welches negiert wird, dennoch darauf bezogen bleibt, es sozusagen in den Widerspruch mit aufnimmt. Sodann ließe sich bei Bama ein paradoxes Moment des Widerspruchs lokalisieren: Nicht vordergründig im Sinne eines unauflösbaren (gesellschaftlichen) Widerspruchs, der jede Emanzipationsbewegung ad absurdum führen würde, sondern 1) als zugespitzte Abgrenzung zu einer gängigen Meinung (griech. *Doxa*); 2) als Darstellung einer Widersinnigkeit, als der Vernunft nicht entsprechendes Handeln und Denken. Dieser Aspekt verdient Beachtung insofern, als dass mit den Ereignissen, den Events ein nicht vorhersehbares Eintreffen bestimmter Situationen gemeint sein kann. Die Frauen handeln teilweise paradox – so viel sei

12 „My mind is full with anecdotes: stories not only about the sorrows and tears of Dalit women, but also about their lively and rebellious culture. [...] I wanted to shout out these stories. [...] *Sangati* grew out of the hope that the Dalit women who read it will rise up with fervour and walk towards victory as they begin to struggle as pioneers of a new society“ (Bama 2008: IX).

13 Rege zitiert hier indirekt O.K. Bedekar und entnimmt dieses indirekte Zitat ohne Seitenangabe von Dangle 1978.

11 „Jesus Christ fascinated me, because I felt He sided with the poor and victimised people. Since I come from a victimised background myself, naturally I felt a strong inclination towards Him“ (Nainar 2016).



vorweggenommen –, nicht im Sinne einer unvernünftigen, irrationalen Handlungsweise, sondern aus Sicht der patriarchalen Macht. Widersprechende Frauen erscheinen paradox, weil der Widerspruch eigentlich aufgrund der Etikette nicht zu erwarten ist. Das Paradox bzw. die paradoxe Intervention als Event, als etwas spontan Her-einbrechendes ist ein wesentliches Moment in Bamas *Sangati*, eine *Verkörperung des Widerspruchs* durch das Event.

Im Begriff Widerspruch findet sich das Substantiv „Spruch“. Ein Spruch bezeichnet zunächst die Aneinanderreihung von Wörtern, eventuell eine Formel, ein Sinnzusammenhang, Sprichwörter, ein Urteil oder eine Absicht. Die performative Äußerung „ich widerspreche“ impliziert eine (Sprech-)Handlung, die auf etwas abzielt. Indem ge- bzw. widersprochen wird, werden gezielt Handlungen gesetzt, die einerseits als illokutionäre Akte emotionale und soziale Reaktionen auslösen wollen (etwa bei den LeserInnen, aber auch innerhalb der Fiktion bei den AkteurInnen). Bama legt den Frauen oft und gerne traditionelle (weiblich-dalitische) Erzählungen, Mythen und Sinnsprüche in den Mund, welche zu bestimmten Anlässen, also Events, ihre Anwendung finden. Diese dienen allerdings nicht nur dazu, etwas rituell immer wieder mechanisch zu reproduzieren, sondern generell die Rede und das Denken über die dalitische Frau einer Transformation zuzuführen. Diese bewusst eingeführte Strategie Bamas soll dabei nicht nur die Gesellschaft in toto adressieren, sondern auch das Denken der Dalitinnen über sich selbst transformieren. Die positive Rezitation der Sinnsprüche und Erzählungen generiert dabei einen Sprach- und Bewusstseinsraum der Dalitinnen, der zunächst therapeutische Wirkung erzielen, aber in weiterer Folge eine neue Identität und eine starke Subjektivität nach sich ziehen soll.

In insgesamt zwölf Kapiteln werden die Akteurinnen vorgestellt bzw. kommen selbst zu Wort. Sie teilen sich in mehrere Generationen auf: 1) Die Generation der Großmutter (Vellaiyama) der Erzählerin (Pathima); 2) Die Generation der Mutter (Sebastiamma); 3) Die Generation von Pathima und ihrer Cousine Mariamma und 4) Die Generation nach Pathima, verkörpert u. a. durch Maikkanni. Die Erzählerin, Protagonistin und reflektierende Off-Stimme zugleich, erscheint zu Beginn als 13-jähriges Mädchen (ihre Menstruation und somit Heiratsfähigkeit werden thematisiert), entwickelt sich aber als Protagonistin im Verlauf der Erzählung sprungartig (ab etwa Kapitel 8) zu einer jungen Erwachsenen. Die reflektierende Off-Stimme repräsentiert von Beginn an die Sicht einer Erwachsenen „looking back and medi-

tating deeply upon her experiences in the past which call for practical actions“ (Kumar/Sabeetha 2017: 93).

Sangati zielt auf eine Theoretisierung sozialer Missstände ab, die durch die Reflexionen der Off-Stimme zum Vorschein kommt und deshalb auch immer wieder eine gewisse emotionale Entschärfung nach sich zieht. *Sangati* will aber auch das Gegenteil, der Roman lädt die LeserInnen ein, sich aus der literarisch-ästhetischen Komfortzone hervorzuwagen, indem er inhaltlich und sprachlich Momente des Ekels, der Absurdität und des eigentlich Unaussprechlichen provoziert. Die artikulierte Gewalt und Brutalität in ihrer schrecklichen Unmittelbarkeit sowie der scheinbar unauflösbare gesellschaftliche Antagonismus offenbaren sich zunächst selbst als „Ästhetik“ der dalitischen Erfahrung und Realität innerhalb des literarischen Rahmens. Allerdings versucht *Sangati* den literarischen Rahmen zu sprengen, indem die Normen hoher (sanskritischer) Literatur zugunsten der authentischen Narration (und mithilfe teilweise derber Sprache – „the language of slums“ [Holmström 2008: XIII]) aufgegeben werden, ohne dabei auf den künstlerischen Impetus zu verzichten. Nichtsdestoweniger muss an dieser Stelle hingewiesen werden, *Sangati* nicht ausschließlich als reine Dokumentation realen dalitischen Lebens zu lesen, sondern als bereits durch Reflexion und künstlerische Kreation geformte Erzählung. So nahe die thematisierten Events auch an der Realität liegen mögen, zwischen dem real Erlebten und seiner schriftlichen Niederlegung befinden sich u. a. psychische bzw. kognitive Transformationsprozesse, die eine unverfälschte Authentizität a priori in Frage stellen. Anschließend sollen nun einige Aspekte des Werks skizziert und thematisch aufgeschlüsselt werden, um einerseits Einblicke in die von Bama dargestellte Realität der Dalitinnen zu gewinnen und andererseits Räume und Momente des Widerspruchs sichtbar zu machen.

3.1 Häusliche Gewalt in Verbindung mit „arranged marriages“

2016 wurden laut dem *Crime in India Reports* des indischen Innenministeriums insgesamt 338.954 Gewaltverbrechen¹⁴ an Frauen und 40.801 Verbrechen an Scheduled Castes (Dalits etc.) vermeldet (Govern-

¹⁴ Diese Zahl differenziert sich dabei in allgemeinere Kategorien wie „Cruelty by husbands or his relatives“ (110.378 Fälle), „Assault on women with intent to outrage her modesty“ (84.746), „Kidnapping and Abduction“ (64.519) und „Rape“ (38.947).



ment of India 2017: XIX–XX). Das facettenreiche Thema Gewalt (physische, psychische, sexuelle, häusliche; Deprivation, Zwänge gesellschaftlicher Art etc.) an Frauen bzw. Dalitinnen nimmt in *Sangati* beträchtlichen Raum ein. Auffallend in der Kritik am Patriarchat ist dabei die Zweidimensionalität: Gewalt von oben – durch höherkastige Männer und Frauen – und Gewalt aus den eigenen Reihen. Bama bringt es zugespitzt auf den Punkt: „The position of women is both pitiful and humiliating, really. In the fields they have to escape from upper-caste men’s molestations. At church they must lick the priest’s shoes and be slaves while he treats them with tales of God, Heaven, and Hell. Even when they go to their homes [...] they have to submit themselves to their husbands’ torment“ (Bama 2008: 35).¹⁵ In beiden Dimensionen zeigen sich je verschieden gelagerte Überschneidungen von Diskriminierungskategorien, welche zugleich auch den Ort angeben: Die Frau am *öffentlichen* Arbeitsplatz (den Feldern bzw. der Kirche) ist nicht nur als Frau Objekt sexueller Gewalt und Ausbeutung, sondern in der Überschneidung *Frau-Dalitin-Lohnarbeiterin*, in welcher die Kasten-kategorie eine wesentliche Rolle einnimmt. Im *privaten* Raum – dem Haushalt – hingegen hat die Kategorie *Kaste/Dalit* naturgemäß keine diskriminierende Funktion; die Frau ist in der Erzählung Bamas dargestellt als frei verfügbares Objekt männlicher Lust und Aggression, zudem ausbeutbares Objekt häuslicher Arbeit.

In der Darstellung von Gewaltexzessen bzw. *Gewalt-events* in patriarchalen Kontexten schonnt Bama die Leserschaft keineswegs, wie dies etwa an den Schicksalen von Samundrakani (Pathimas Tante und Mutter von Mariamma), Mariamma und Thaayi demonstriert wird: „How did Perimma [Tante Samundrakani] die? Your Periappan (Onkel, Mann von S.) actually beat her to death. [...] Because the man was crazy with lust. [...] When she refused [...] he hit her with the rice-ponder. [...] He would have shouted [...], ‚she is my wife, I can beat her or kill her if I want‘“ (10). „From the time she was married, Mariamma suffered blows and kicks and beatings every day and was reduced to no more than a half-life, or even less“ (42). „In the West Street there was another woman [...] called Thaayi. When I heard of her story, I thought to myself, one should never be born a woman. [...] Never did a day go by without her being beaten up. [...] Her husband used to drag her along the street and flog her like an animal, with a stick or with

his belt. [...] Thaayi’s husband was beating her up again and again with the belt from his waist. She didn’t even have a chattai [Bluse] on. Everywhere the strap fell on her light skin, there were bright red weals. Even now, when I remember the way he flung her down, [...] a great shudder passes through me. [...] Karuthamuthu called out in protest [...]. When he heard this, [...] he retorted, [...] ‚She’s my wife I can [...] kill her if I wish.‘ [...] Then he abused Thaayi some more. ‚You common whore, [...] you mother fucker’s daughter. You’ll go with ten men!‘“ (42–43). Später schneidet er Thaayis Haare ab, „I cut her hair off to put down her pride. And he laughed“ (43). Dass man(n) auch vor physischer Gewalt gegenüber schwangeren Frauen nicht zurückschreckt, zeigt folgende Stelle: „He [...] dragged her along by the hair. [...] Because she was heavily pregnant, her whole stomach dragged on the earth as he pulled her along. [...] He carried her home [...] locked the door, and beat her some more [...]. There’s only one thing wrong the girl did [...]. She started all the fuss [...] by asking him to give her his wages“ (62–63).

Eine Strategie des Widerspruchs skizziert Bama in der Person Raakkamma, die die an ihr verübte Gewalt in die Öffentlichkeit trägt – sie sucht sich ein Publikum, ZeugInnen – und die toxische Maskulinität ihres Peinigers physisch und verbal der Lächerlichkeit preisgibt. Mit allerlei Obszönitäten, aber auch mit der Standhaftigkeit (im wörtlichen Sinn, sie steckt Schläge weg und richtet sich immer wieder auf) einer selbstbewussten Frau gibt sie der Öffentlichkeit zu erkennen, dass sie nicht zu brechen sei (61). Eine andere, radikale Strategie findet sich in der Stimme Pathimas, die sich – als junge Erwachsene – entschließt, sich der Heirat zu verweigern und damit ein ganzes Bündel an Problemen auf sich nimmt: „The biggest problem of all, I realized, is trying to live alone as an unmarried Dalit woman“ (120).¹⁶ Als bewusst unverheiratete Frau verstößt Pathima gegen gesellschaftliche Konventionen, sie gerät rasch in Verdacht, eine Prostituierte zu sein (121). Sie widerspricht dergestalt, dass sie die uninterfragten Normen und das traditionelle Denken aufzubrechen versucht und darauf verweist, dass Heirat aus Sicht dieser Frauen einer konstruierten Abhängigkeit

16 „However well one can fend off all the other questions, there can be no getting round this question of caste. If I answer straight out that I am a paraichi [Dalit], they will not let me rent their house. They make it really difficult, however much I am willing to pay. [...] Women of other castes don’t face this problem. They can move where they choose [...]“ (120–121).

15 Im Folgenden führe ich einzig die jeweilige Seitenangabe (Sangati 2008) an.

geschuldet ist, die nur Unterdrückung nach sich zieht. Nicht die naturalisiert wirkende schwache Natur¹⁷ der Frau treibt sie in die Ehe, sondern ökonomische und kulturelle Deprivation sowie fehlende Bildungszugänge. „We must give up the belief that a married life of complete service to a man is our only fate. We must change this attitude [...]“ (122). Kritik wird diesbezüglich von Pathima auch an der Komplizenschaft sowohl der Dalit-Frauen als auch höherkastiger Frauen in der Aufrechterhaltung bestehender Strukturen geübt. Die Großmutter etwa will Pathima – sobald ihre Menstruation einsetzt – von der Schule nehmen und verheiraten (9). Auch eine Gruppe Frauen aus Vellaiyamm's Generation äußert ihr Unverständnis und Unmut gegenüber „love marriages“ (88). Höherkastige Frauen – so Bama – „submit to their husbands like cobras that shrink back into their boxes. [...] Because it is the money that he gives her [...]“ (67). Zudem kritisiert sie den Umgang mit Gewalt in höherkastigen Kreisen, welches nur ein Verschweigen und Ablenken ist; Gewalt gehört den Armen (67).

3.2 Vergewaltigung

Nachdem Mariamma von einem schweren Unfall (Brunnenbau, „every bone in her body seemed to be crushed“ [18]) genesen war, fand sie wieder Arbeit,

17 So suggeriert etwa das Gesetzbuch *Manus*. Das Gesetzbuch *Manus* („Manusmriti“; ca. zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr.) gehört zur Gesetzesliteratur. „Smriti“ bedeutet „Erinnerung, Tradition“ (Klostermaier 1965: 65) und thematisiert die Lebensregeln gemäß der Kastenordnung im normativen Sinne. Im Gesetzbuch *Manus* ist die Kastenordnung und die „Regelung des sozialen und privaten Lebens [...] schon feste Tatsache“ (Klostermaier 1965: 65). Über die Frau steht hier Folgendes geschrieben: „In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, when her lord is dead to her sons; a woman must never be independent. [...] She must always be cheerful, clever in (the management of her) household affairs, careful in cleaning her utensils, and economical in expenditure [...]. If a wife obeys her husband, she will for that (reason alone) be exalted in heaven. [...] By violating her duty towards her husband, a wife is disgraced in this world, (after death) she enters the womb of a jackal, and is tormented by diseases (the punishment of) her sin. [...] In reward of such conduct, a female who controls her thoughts, speech, and actions, gains in this (life) highest renown, and in the next (world) a place near her husband“ (Law of Manu, V: 148–166). An anderer Stelle spricht Manu von der „nature of women“, welche sich neben einer „natural heartlessness“, durch „impure desires, wrath, dishonesty, malice and bad conduct“ auszeichnet (II: 213; IX: 15, 17).

indem sie Feuerholz sammelte und verkaufte. Auf dem Heimweg macht sie kurz Rast bei einem Brunnen, wird dort von einem höherkastigen Landlord bedrängt und entkommt knapp einer Vergewaltigung (19–20). Zurück im Dorf erzählt sie von dem Vorfall und wird gewarnt: „It is best if you shut up about this. If you even try to tell people what actually happened, you'll find that it is you who will get the blame; it's you who will be called a whore. [...] The landowner is an evil man [...]. He's upper caste as well. How can we even try to stand up to such people?“ (20).

An dieser Stelle zeigt sich nicht nur das eigentliche Dilemma der Täter-Opfer Umkehr, welche ihren unheilvollen Bezug zur Kastenhierarchie deutlich zum Ausdruck bringt, sondern auch das damit einsetzende *silencing*, wie der weitere Verlauf (die gerichtliche Aufarbeitung des Vorfalls durch das Panchayat¹⁸) demonstriert. Der höherkastige Täter und Landlord Kumarasami („fat with money“ [20]) pervertiert die Situation, indem er Mariamma vor dem Repräsentanten der Dalit-Community vorwirft, eine illegitime Beziehung zu einem Jungen namens Manikkam zu unterhalten. Auf seinen Feldern – so Kumarasami – „[they] were behaving in a very dirty way. [...] I've come straight away to tell you“ (20). Mariamma und Manikkam werden vorgeführt und befragt. Als beide die Anschuldigungen zurückweisen, ergreift der Vorsitzende Partei für den Landlord: „In that case, did the mudalaali lie to us [...]? You two [...] admit the truth and beg pardon“ (23). Die weiblichen Augenzeugen werden nicht befragt, Bama bringt es auf den Punkt: „Once again the women were silenced“ (23). Über beide wird eine Strafe verhängt, Mariamma 200 Rs, Manikkam nur 100 Rs. Mariammas Vater fordert ihre öffentliche Entschuldigung, will sie auf die Knie zwingen, sie aber weigert sich und schweigt, worauf er auf sie einschlägt; „still, she didn't speak“ (24–25). Silencing ist hier in mehrere Richtungen zu verstehen: 1) Als aktives, bewusstes Moment: Mariammas Schweigen stilisiert sie zu einer Märtyrerin der Wahrheit und offenbart ungeachtet der darauffolgenden Stigmatisierung als „Täterin“ und „stubborn slut“ (25) ihre Subjektivität und „agency“ in einem Akt willkürlicher Demütigung. 2) Silencing als verweigerter Repräsentation authentischer

18 „Panchayat“ means an institution [...] of self-government constituted under Article 243B, for the rural areas. [...] All the seats in a Panchayat shall be filled by persons chosen by direct elections [...]. Seats shall be reserved for a) the Scheduled Castes; and b) the Scheduled Tribes“ (Constitution of India: Art. 243(d), 243C(2), 243D(a,b)).

scher weiblicher Zeugenstimmen durch den männlich dominierten Panchayat. 3) Silencing in Form von Vergewaltigung als Instrument höherkastiger sozialer, politischer und psychischer Machtausübung. Zia Haq (2013) meint dazu, „rape is a weapon to silence the assertions of the community. Away to teach us a lesson. To show us, including our men, that they are helpless and cannot protect their own women“. Bama verweist in der Stimme von Savuriamma auf das Silencing qua ökonomischer Abhängigkeit: „The landowner get up to all sorts of evil in the fields. Can we bring them to justice, though? After all we have to go crawling to them tomorrow and beg for work“ (25).¹⁹ Diese Abhängigkeit macht in erschreckender Weise auch deutlich, dass die Gerechtigkeit dort zum Schweigen gebracht wird, wo Besitzverhältnisse und Kastenhierarchien an Lautstärke gewinnen.

3.3 Ungleiche Geschlechterbehandlung

Bama thematisiert die gender- und kastenbasierte Ungleichheit in der Produktion und im Einkommen. Sabharwal/Sonalkar (2015: 70) meinen, dass „Dalit women's role in production is the most laborious and under the most unfavourable terms of employment – their economic participation is in daily wage labour occupations; [...] Dalit women additionally suffer from caste- and untouchability-based discrimination“.²⁰

Die Frauen in Bamas *Sangati* werden überwiegend als saisonale Lohnarbeiterinnen bzw. Tagelöhnerinnen porträtiert. Bama beklagt, dass „we have to labour in the fields as hard as men do, and then on top of that, struggle to bear and raise our children. As for the men, their work ends when they've finished in the fields. [...] Born as women [...] we only toil in the fields and in the home until our very vaginas shrivel“ (6–7). „The women [...] whatever work they did, were paid less than the men. Even when they did the very same work,

they were paid less. [...] And if the girls tied up the bundles [Feuerholz], but the boys actually sold them, they got the better price“ (18).²¹

Über kastenbasierte Diskriminierung am Arbeitsplatz sowie Widerspruch erfährt man von Maikkanni, die in einer Streichholzfabrik beschäftigt ist. Sie berichtet von körperlichen Strafen bei begangenen Produktionsfehlern oder unerlaubten Toilettengängen, aber auch von der Heterogenität der ArbeiterInnen, die auf Kastenidentität zurückzuführen ist (72–73). Als eines Tages in der Fabrik ein Kind aus ihrer Kaste von höherkastigen Kindern missbraucht wird, solidarisieren sich Maikkannis KastenkollegInnen und treten in Streik. Sie setzen letztendlich besseren Schutz durch; „you see our children always walk with firm strides“ (74).

Disparitäten zwischen den Geschlechtern (und mithin die Konstruktion von Geschlechterrollen) zeigen sich – so Bama – von Kindheit an. Pathimas Erinnerungen an ihre Kindheit führen ihr vor Augen, wie sehr sie damals bereits indoktriniert und auf ihre Rolle als treusorgende und alles ertragende Frau und Mutter vorbereitet wird, um das System zu reproduzieren. „Even when we played ‚mothers and fathers‘, we always had to serve the mud ‚rice‘ to the boys first. They used to pull us by the hair and hit us, saying, ‚what sort of food is this‘ [...]? Nowadays, for many of the girls, those have become real blows and their entire lives are hell. [...] When we played husbands and wives they were the ones in authority“ (31).

Auch in Angelegenheiten der Ernährung übt Bama mit der Stimme Pathimas deutliche Kritik am Patriarchat: „They never let the boy babies cry [...] he is instantly picked up and given milk. It is not so with the girls. [...] A boy is breast-fed longer. [...] Boys are given more respect. They'll eat as much as they wish and run off to play. As for the girls, they must stay at home and keep up working all the time. [...] If she [Pathimas Großmutter] brought mangoes, we only got

¹⁹ Dalits wurde historisch Landbesitz untersagt, dies sollte durch die Verfassung aufgehoben werden. Leider ist die staatliche Landverteilung bislang unbefriedigend erfolgt.

²⁰ Die zugeschriebene Unberührbarkeit disqualifiziert Dalits für eine lange Liste an besser bezahlten Jobs, wie etwa Gastronomie oder Textilverarbeitung, weil – so wird traditionell orthodox behauptet – sich die Unreinheit der Unberührbaren auf die berührten Materialien und Lebensmittel überträgt. Dies widerspricht sich natürlich dort, wo der dalitische Körper sexuell von Höherkastigen missbraucht oder für billige Lohnarbeit ausgebeutet wird. Allerdings zeigt sich ein signifikanter Unterschied zwischen Stadt und Land, weil in der Stadt die Identitäten größtenteils anonym bleiben.

²¹ Eine Studie von Banerjee und Sabharwal zeigt eindeutige Unterschiede zwischen Dalitinnen (D) und höherkastigen Frauen (HK) hinsichtlich Beschäftigungsfelder und Einkommen. Im Bereich Gastronomie sind 62,6 % höherkastige Frauen als Köchinnen engagiert (D: 37,4 %), wohingegen Dalitinnen überwiegend gesellschaftlich als minderwertig angesehene Reinigungstätigkeiten ausüben (z. B. cleaning, dusting, sweeping: D: 62,5 %, HK: 37,5 %). Die Disparität zeigt sich auch im Einkommen: Für die gleiche Tätigkeit verdienen höherkastige Frauen durchschnittlich wesentlich mehr (Cooking: D: 2000 Rs, HK: 3500 Rs; Cleaning: D: 500 Rs, HK: 1000 Rs) (Sabharwal/Sonalkar 2015: 65).



the skin, the stones and such; she gave the best pieces of fruit to the boys“ (7–8).

Erwähnenswert ist in diesem Kontext noch eine Geschichte – erzählt von der Großmutter – zweier Mädchen, die – gezwungen durch Hunger – chemisch behandeltes Saatgut aßen und daran starben (64).²² Auch hier kritisiert Pathima die Großmutter und wirft ihr Komplizenschaft vor: „Why can't we be the same as boys? [...] We always have to walk with our heads bowed down, gazing at our toes. You tell us all the rubbish and keep us under control. Even when our stomachs are screaming with hunger, we mustn't eat first. We are allowed to eat only after the men in the family have finished and gone“ (29). Auf die Frage, was denn passieren würde, sollten gewisse Etikette vonseiten der Frauen gebrochen werden, antwortet die Erzählstimme: „If women are openly seen to be acting in unexpected ways, it is true that everyone will abuse them“ (31).

3.4 Narrative der Angst

Vellaiamma bringt zu Beginn des fünften Kapitels Nachricht über Manacci, eine Frau, die von einem „pey“, einem Dämon namens Essakki, besessen ist (45). Essakki war das achte und jüngste Kind einer höherkastigen Familie, das einzige Mädchen. Ihre älteren Brüder „lavished their affection on her“ (51), sie wuchs deshalb „very self-willed“ (51) auf. Essakkis Absicht, nachdem sie das heiratsfähige Alter erreichte, einen Mann aus einer Dalitkaste zu ehelichen, stößt auf Unverständnis und Ablehnung innerhalb der Familie. Sie weigert sich einzulernen und flieht zusammen mit

22 „These landowners had mixed the see-gram with all sorts of chemicals. Who knows, they might even have done it on purpose to stop the girls from eating gram“ (19). Dass die Ernährungslage für Dalits ein ernsthaftes Problem darstellt, welches auf die (Dalit-)Identität und die Kastenhierarchie verweist, zeigen Sabharwal/Sonalkar (2015: 63ff.). Exemplarisch: „Dalits experience difficulties and discrimination in accessing water from high-caste locales. In regard to the remaining twenty-three villages wherein the untouchables take water from a common source, untouchability is practiced in 61 percent of the villages. In most such villages, Dalit women are allowed to take water only after the upper-caste women, or their taps or positions on the wells are marked separately. In seven villages (constituting 11 percent of the total sample), SC women are not allowed to fetch water from wells and have to wait until the upper-caste women fill water into their pots. The upper-caste women also constantly humiliate the SC women by repeatedly shouting at them, „Keep your distance, and do not pollute us!““ (64).

ihrem Mann aus Angst vor Vergeltung. Ihre Brüder fahnden nach ihr und finden sie schließlich hochschwanger. Mit einer Lüge überzeugen sie sie, nach Hause zurückzukehren, man(n) habe ihr vergeben und akzeptiere ihre Entscheidung. Jedoch bringen sie Essakki in die Berge, köpfen sie „with one weep of a sword [...]“ (53). Seither wandert Essakki umher als Dämon, welcher sich von Menstruationsblut und Angst angezogen fühlt: „The pey only catches people who are scared. It's women who are always fearful cowards. [...] It's when they are menstruating [...], the pey will get at them“ (50). Die Frage Pathimas, „why does the pey only possess women“ (50) „and Dalit women in particular“ (58) deutet die dalit-feministische Problematik an, das mythologische Narrativ wirft aber auch Licht auf ein ganzes Set der dalit-emanzipatorischen Agenda: 1) Die Konstruktion der Frau als schwach und angsterfüllt. 2) „Intercaste-marriage“ als absolutes Tabu und Endogamie als Funktion der Kastenreproduktion qua patriarchaler Kontrolle der weiblichen Sexualität.²³ 3) Das Narrativ als „pädagogisch-didaktisches“ Mittel zur Disziplinierung der Frau und ihrer Psyche. Durch die permanente Reproduktion des Narratives und einschlägiger Hindu-Literatur wie das Gesetzbuch *Manus* entsteht ein Frauenbild, welches – sobald es ausreichend internalisiert ist – einen naturalistischen Anstrich erhält, in welchem die Gender- und Kastenverhältnisse institutionalisiert sind. Patriarchat, Kaste und Geschlecht sind zutiefst miteinander verwoben. 5) Die semantische Verdrehung der Besessenheit, die nicht a posteriori als psychische Reaktion auf womöglich unerträgliche gesellschaftliche Praktiken, sondern a priori durch Defizite der Frau begriffen wird. Pathima ist hier diejenige, die gegenüber dem Narrativ Bedenken anmeldet bzw. die inhärente Kastenlogik entlarvt. Zunächst wundert sie sich, warum weder Frauen höherer Kasten noch Männer von den Dämonen befallen werden (58). Zudem durchschaut sie die wahre Funktion der Geschichte, die darin besteht, „[to] take away our freedom, and control our movements“ (58). Je intensiver sie darüber nachdenkt, desto mehr Zwei-

23 Der spätere Justizminister und Dalit-Aktivist B.R. Ambedkar (1979/2014: 3–22) hatte in einem Artikel drei Mechanismen der Kastenreproduktion angegeben: Endogamie (darunter fällt die Heirat innerhalb der eigenen Kaste, das Witwenzölibat und die Praxis des Sati [Sati bedeutet die gute, treue Frau]), die Imitation höherer, d. h. brahmanischer Kasten aus Gründen des Prestigegewinns und die harten Sanktionen (Ausschluss aus der Kastengemeinschaft) bei Verstoß gegen die Kastennormen und Endogamie.



fel befallen sie: „I was convinced that it was all false“ (58). Die wahren Gründe der „Besessenheit“ sieht sie als psychische Überlastung, Dämonen können Männer und höhere Kastenfrauen deshalb nicht besetzen, weil jene nicht den gleichen (psychischen und physischen) Herausforderungen ausgesetzt sind (59). Pathima steht hier für ein aufklärerisches Moment, das den Mythos als Machtinstrument enttarnt. Für sie sind „peys“ Symbole des Unbewussten, die in Momenten der Ohnmacht an die Oberfläche gelangen. Bemerkenswert ist, wie sie den Mythos in ein positives Moment der Emanzipation transformiert: Wenn Furchtlosigkeit Dämonen in Schach hält, ist dem Patriarchat mit derselben Courage und Entschiedenheit entgegenzutreten (58). Ihr geht es um den *Erwachungssevent*, die Bewusstwerdung der eigenen Situation und folglich Selbstpositionierung: „It is up to us to be aware of our situation and not fool ourselves [...]. We must show by our own resolute lives that we believe ardently in our independence. I told myself that we must never allow our minds to be worn out, damaged, and broken in the belief that this is our fate“ (59).

3.5 Kritik an der Aneignung höherkastiger Kultur (Sanskritisierung) und an politischen Parteien

Abschließend soll noch über Bamas Ablehnung der Sanskritisierung und ihre Kritik an politischen Parteien gesprochen werden. Zu Beginn des letzten Kapitels von *Sangati* werden die LeserInnen zu ZeuginInnen einer Diskussion über die Vor- und Nachteile höherer Kasten. Bamas Akteurinnen kritisieren zunächst die in höherkastigen Kreisen übliche Mitgift („dowry“) bei Vermählungen (die die Familie der Braut der Familie des Bräutigams zu erstatten hat) und die in dalitischen Kreisen eher untergeordnete Bedeutung hat bzw. umgekehrt, dass die Familie der Braut eine Mitgift fordern darf (112). Dies ist überaus problematisch, weil aus Gründen der Mitgift der Status der höherkastigen Mädchen radikal abgewertet wird (115).²⁴ Im Falle des Todes des Ehemannes verlangen höherkastige Etikette (bzw. die Endogamie), dass die Witwe fortan zölibatär und stigmatisiert lebt, wohingegen Dalitinnen in diesem Kontext wesentlich größere Freiheiten besitzen: „We don't even use the word ‚widow‘“ (113). Weiters wird die in höheren Kreisen wesentlich strengere Handhabe der Arbeitsteilung in Frage gestellt:

Während einzig der Mann für den Gelderwerb verantwortlich ist, beschränkt sich die Aufgabe der Frau auf die Kindererziehung und den Haushalt. Bei Dalits – so Bama – sorgen beide Geschlechter für das Einkommen (115). Es folgen noch eine Reihe ästhetischer Vergleiche in Bezug auf Hautfarbe („black is strongest and best, like a diamond“ [114], in Anlehnung an die hellere Hautfarbe der Höherkastigen) und Kleidung sowie die Betonung der intensiveren Arbeitsleistung (115). Wenngleich einiges an Bamas Liste ideologischer Vorzüge verklärt wirkt, dient ihr Vergleich ideologischer Differenzen doch vor allem einem Zweck: eine positive Identität zu generieren und die eigene Kultur als Ressource des Widerspruchs/Emanzipation zurückzugewinnen. Vor allem stellt sie sich selbst und ihre LeserInnen vor die Erkenntnis, dass die Verleugnung der eigenen kulturellen Identität das Annehmen eines falschen Lebens bedeutet. Nicht die Anpassung an eine uneinholbare Größe oder die lückenlose Aneignung des Anderen bedeutet Befreiung, sondern ein Akzeptieren des Eigenen und historisch Gewachsenen, der Inkommensurabilität und Einzigartigkeit ist es, für die es einzustehen gilt. Die Idee, dass die Sanskritisierung eine konstruktive Emanzipationsstrategie darstellt, entlarvt Bama als Illusion: „But among the more educated, nowadays, all this is changing. These people [...] want to copy the upper castes. [...] Such people can change themselves into a different caste only in these superficial matters, though. Because, whatever we do [...], for their part, always rate us as beneath them“ (89).

Hier deutet Bama auch einen postkolonialen Bezug an, der darin besteht, dass nicht nur traditionelle Kastenetikette und Rituale kopiert werden, sondern auch Verhaltensweisen, Lebensstile und Wissensformationen zur Norm erhoben wurden, die Höherkastige von der ehemaligen Kolonialmacht übernommen hatten.²⁵ Dass alternative, partikuläre Lebensweisen und Wissensproduktionen in Folge davon in den Hintergrund treten bzw. sogar ausgeschlossen werden, stellt sowohl für Emanzipationsbewegungen als auch für den Feminismus ein nicht zu unterschätzendes Problem dar.

Eine gewisse Unzufriedenheit seitens der Dalitinnen in Bezug auf Politik und Parteien wird im zehnten Kapitel artikuliert. Skepsis wird sowohl gegenüber den kommunistischen Parteien als auch dem National Congress in Fragen der Repräsentation angemeldet (99,

²⁴ Bama erwähnt hier die unselige Praxis des Infanzids.

²⁵ In diesem Zusammenhang sei auf einen Artikel von Aditya Nigam (2000/2014: 382–391) verwiesen.

101).²⁶ Damit verbunden ist ein generelles Misstrauen gegenüber der politischen Praxis, die sich nach Ansicht der Akteurinnen in „caste politics“ erschöpft, weshalb auch auf politische Partizipation weitestgehend verzichtet wird (102). Der Verweis Bamas auf „caste politics“ ist hier von entscheidender Bedeutung: „It isn't the party, that's important; it is the caste that comes first“ (102). Die Politik des postkolonialen Indiens – so das bedenkenswerte Resümee – ist nicht geleitet durch ethische Prinzipien wie Gleichheit und Solidarität entlang der allgemeinen Kategorie „citizenship“, sondern bedient in verhüllter und populistischer Weise traditionelle partikuläre Kastenidentitäten und -interessen.²⁷ Bama bringt es auf den Punkt: „Caste holds us down like a tap root. It is at the centre of religion, politics, education [...]“ (102). Allerdings widerspricht Pathima der Resignation der Gemeinschaft. Zum einen – so meint sie – liegt die schwache politische Partizipation der Dalit-Frauen schlichtweg am fehlenden Informationszugang. Zum anderen herrscht die Meinung, dass Selbsthilfe noch immer die beste politische Strategie sei, was auch der historischen Erfahrung geschuldet ist (102–103). Pathima hält am Glauben an die Macht politischer Organisation und Repräsentation fest. Sie will Bewusstsein schaffen für „given how many women there are altogether, there is so much we could achieve. We could demand the rights that are due to us. We could fling away the beggarly coins the party workers bother to give us when they ask us to vote for them, and elect an MLA from our own community. We could demonstrate our own strength [...]“ (103).

4. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Im vorangegangenen Kapitel wurden ausgewählte inhaltliche Aspekte herausgearbeitet. Die Akteurinnen aus *Sangati* sind multiplen Diskriminierungs- und

26 Die Kritik an den kommunistischen Parteien ist berechtigt, weil die marxistische Theorie dem Kastenbegriff nur unzureichend Bedeutung schenkt. Der Kastenbegriff wird als ideologischer Begriff (Kaste wird hier nicht materiell, sondern ideell begriffen) in den Bereich des ideologischen Überbaus gelegt, der sich mit der Transformation der ungleichen materiellen Verhältnisse dialektisch aufheben soll – so die Theorie. Dies ist allerdings ein Trugschluss, weil nicht die materiellen Verhältnisse die Kastenstruktur und das Kastendenken bedingen, sondern umgekehrt, die Kasten bedingen die materiellen Verhältnisse (Rohrmoser 2018: 183–189).

27 Für Dalits besonders problematisch ist dann eine Politik der rechtskonservativen Regierungspartei BJP, deren WählerInnen zum Großteil aus höheren Kasten stammen.

Gewalterfahrungen ausgeliefert, die auf ihr Geschlecht und ihre Kastenidentität bezogen sind. Patriarchale Strukturen entfalten sich nicht nur entlang der Kastenhierarchie, sondern auch innerhalb des dalitischen Milieus. Achsen der Diskriminierung lassen sich nicht ohne Weiteres voneinander trennen: Die Dalitin wird nicht ausschließlich aufgrund ihres Geschlechts oder nur aufgrund ihrer Dalit-Identität diskriminiert, sondern weil die Kategorien Dalit und Frau überschneidend wirksam sind (Rege 2013: 97–98). Dadurch kommt es zu einer wechselseitigen Verstärkung, d. h. die Kategorie *Frau* verstärkt sich in den diskriminierenden Bezügen, wenn die Kategorie *Dalit* hinzukommt und umgekehrt. Bama weist zudem auf die doppelte Ausbeutung hin, die sich einerseits in der Öffentlichkeit im Erwerbsleben kasten- und geschlechtsbezogen und andererseits im Privaten, Häuslichen geschlechtsbezogen artikuliert. Ferner demonstriert sie die ökonomischen Machtverhältnisse, die in Verbindung mit sozialen und politischen Machtverhältnissen innerhalb der Kastenstruktur stehen. Auch wird die Reproduktion der Gender- und Geschlechterrollen durch den Mythos (narrativ) und durch die Vermählungspraxis (gesellschaftlich), d. h. durch die patriarchale Kontrolle der weiblichen Sexualität, in ein kritisches Licht gestellt. Frauen erscheinen aus dieser Perspektive als subjektlose Objekte. Bama entwirft allerdings Charaktere, die gegen diese gesellschaftlichen Traditionen und Praktiken aufbegehren und um Subjektivierung, Handlungsfähigkeit, Eigenidentität und Selbstbestimmung im strategischen Rahmen der Rückgewinnung genuin dalitischer Kultur und Geschichte ringen.

Abschließend soll noch anhand einiger Punkte diskutiert werden, welche Beiträge *Sangati* als Ganzes (mithin die gesellschaftskritischen, feministischen und postkolonialen Bezüge) für die theoretische und praktisch-emanzipatorische Arbeit leisten kann.

1) Im Zuge der Darstellung diverser Charaktere wurden unterschiedliche Strategien des Widerspruchs herausgearbeitet. Von Bama beschrieben sind verbale obszöne Konter, zudem das Aufsuchen von Öffentlichkeit, die einer Bühne gleicht, um die Absurdität und die toxisch-maskuline Gewalt sichtbar – aber auch lächerlich – zu machen; d. h. ein Publikum als Zeugenschaft der Ungerechtigkeit zu bemühen. Sichtbar wird jedenfalls die Unbeugsamkeit der Akteurinnen, sei es im Ertragen der Zustände oder im Beharren auf der Wahrheit. Neben dem Aufruf zur Solidarität unter Dalitinnen steht die soziale wie ökonomische Unabhängigkeit der Akteurinnen im Fokus. Der Verzicht auf Ehe etwa

bezeichnet einen Widerspruch gegen kulturelle und soziale Normen bzw. will diese in Frage stellen. Besondere Relevanz gibt Bama vor allem der Selbsthilfe, der Bildung, der Selbstbestimmung, der Handlungsfähigkeit, der Subjektivierung und der Resignifikation der negativen Dalit- und Geschlechtsidentität. In diesem Sinne ist Schreiben ein Bruch des Schweigens und die Installation der authentischen Stimme ein emanzipatorischer und transformatorischer Akt. Allerdings ist Bama skeptisch ob der Wirksamkeit der Strategien: „Being Dalit creates a problem. [...] Being a Dalit women makes it more difficult“ (119–120). Dennoch: „Women can make and women can break“ (123).

2) Dezentrierung der „Wahrheit“ der Gesellschaft und der Wissenschaft – Bamas *Sangati* ist unbequem, weil es in erschreckender, realistischer Weise den LeserInnen die wahre Natur des Kastenwesens aus dalitischer Perspektive vor Augen führt. Die narrative Zuspitzung auf die materialistischen Dimensionen – gekennzeichnet durch Ausbeutung, Deprivation und Pauperisierung – zeigt deutlich auf, dass Kasten keinesfalls nur in ihrer Idealität, als euphemisierte rituelle Kategorien zu fassen sind, die in der postkolonialen Moderne und in der politischen Praxis keine Bedeutung mehr hätten. Gopal Guru (2002/2014: 107) spricht in einem bemerkenswerten Artikel von den „theoretical Brahmins“ und den „empirical Shudras“. Damit ist einerseits die auffällige Abwesenheit unterkastiger WissenschaftlerInnen in akademischen Institutionen und andererseits die Theoretisierung, d. h. epistemische Verfügbarmachung unterer Kasten durch die modernen WissensproduzentInnen höherer Kasten gemeint.²⁸ In diesem Kontext werden die Begriffe Kaste und Dalit zu einem Besitz privilegierten und normativen Wissens, d. h. kolonisiert. *Sangati* widerspricht der Hegemonie der höherkastigen theoretischen Wissensproduktion, indem eine materialistische Epistemologie als Supplement in Stellung gebracht wird, wo die Theorie unmittelbar aus der Erfahrung bzw. der Perspektive der AkteurInnen abgeleitet ist. Damit werden nicht nur genuin dalitische Problemfelder in wissenschaftliche und politische Diskurse geschleust, in welchen die dominante Gruppe die monopolistische Definitionsge-

walt über den Kastenbegriff hat, sondern wo am Ende von Verhandlungs- und Kommunikationsprozessen Einigung über die Wahrheit der Kasten erzielt werden kann. In diesem Sinne geht es um die Demokratisierung und Entkolonialisierung von Wissen. Im Zuge der Demokratisierung des Wissens lassen sich dann auch naturalistische und essenzialistische Identitäts- und Genderzuschreibungen brüchig machen.

3) Gegen den als normativ geltenden höherkastig dominierten und durch Kaste unmarkierten Feminismus sowie gegen die Unsichtbarkeit in historischen Mainstream-Diskursen der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, dalitischer Emanzipationsbewegungen und männlicher Dalitprosa, welche zu der Annahme führt, dass „all women are upper caste and all Dalits are men“ (Raj 2013/2014: 358), meldet *Sangati* Widerspruch an. Dergestalt, dass nicht nur die lebensweltliche Differenz zu höherkastigen Frauen, sondern auch die Überschneidungen und Gemeinsamkeiten der patriarchalen Unterdrückung ins Feld geführt werden. Dalitinnen – wie *Sangati* zeigt – sind nicht nur aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Klassenzugehörigkeit markiert, sondern auch durch die Kaste und die Unberührbarkeits-Identität. Allerdings – so zeigt *Sangati* – lebt im Dalit-Feminismus ein radikales Moment: Die Agitation richtet sich im Wesentlichen auf die Destruktion des Kastenwesens und des Brahmanismus als Inbegriff der Unterdrückung.²⁹ Brahmanismus,³⁰ Kastenwesen und Patriarchat sind nicht voneinander zu trennen. Dem „silencing“ in nationalistischen Diskursen und in der männlichen Dalitprosa wird schon allein durch die verstärkte Publikationstätigkeit schreibender Frauen

29 *Sangati* verzichtet etwa auf die Darstellung und Idealisierung hinduistischer Gottheiten sowie auf die Aneignung sanskritischer Epen und Gesetzestexte, welche das Patriarchat und das Kastenwesen idealisieren. Aditya Nigam etwa behauptet, dass „this self [Dalit-Selbst] had to be [...] defined in radical alterity to its brahminical other. For the Dalit to be able to speak its lived experience, it had to speak in terms of brahmanism“ (Nigam 2000/2014: 390).

30 Bama hierzu: „The Brahminical forces are strongly injected in most areas and in most of the minds of our people. It is strongly rooted in the spiritual soil and has a religious sanction. Our people who are highly religious accept anything and everything without questioning if it is given in the name of God and religion. Brahmins who had the advantage of getting education and employment, unlike the other people, stubbornly believe that they are the intelligent people and cling on to power and authority. The nature of Brahminism is such that it easily permeates everywhere and gradually and silently kills everything in order to establish its ideology“ (Sarangi 2012).

28 An dieser Stelle – wenngleich anderer soziokultureller Kontext – sei auf zwei wertvolle Beiträge verwiesen, die im Rahmen von Momentum 19 (Track #3) von Vera Ulmer (*Situierte Widersprüche exzellenter Wissenschaftler*innen. Emanzipationsmöglichkeiten durch Exzellenz?*) und Ralph Janik (*Klasse, Status, Bildung: Des Hörsaals feine Unterschiede*) präsentiert wurden.

per se entgegengetreten. Wie in *Sangati* ersichtlich, entwickelt sich das weibliche Dalit-Selbst in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und setzt damit zugleich eine Widerstandssubjektivität. *Sangati* figuriert damit als alternative Geschichte von unten, die eine weibliche Historie des Widerstands und Subjektpositionierung dem männlich dominierten Diskurs und der Geschichte hinzufügt und auch hier eher demokratisieren denn verabsolutieren will. Demokratisierung in feministischen Diskursen bedeutet dann auch die Infragestellung eines idealistisch gewonnenen universalen Feminismusbegriffs, welcher die Universalität feministischer Inhalte nicht a priori festlegt, sondern prozesshaft wiederum am Ende feststellt, welche Inhalte universale Geltung beanspruchen dürfen.

4) Politisierung des Privaten: Entgegen dem (hindunationalistischen) Diskurs der Moderne,³¹ welcher die Tradition abgeschafft sehen will (in verschleierter Form aber auf sämtlichen Ebenen sichtbar bleibt), versucht *Sangati* die kolonialen und postkolonialen Verstrickungen und Mechanismen, die zur Aufrechterhaltung des Patriarchats und der Kasten beitragen, aufzudecken. Kasten- und Dalitbegriff fungieren dabei als historische Kampfbegriffe (die konkrete Kasten- und Gender-Identitäten generier(t)en), die Erinnerungen an eine schändliche Vergangenheit provozieren und gegen ein Vergessen eintreten wollen.³² „Kaste“ als soziologische Analyse-kategorie ist nicht durch „Klasse“ ersetzbar, „merit“ und „love marriages“ sind für ökonomisch und sozial besser Situierte, die bereits über Ressourcen verfügen. *Sangati* ist ein Plädoyer dafür, den Kastenbegriff und seine Implikationen wieder in

31 Gandhi wollte das Thema der Kasten euphemistisch in den Bereich der Arbeitsteilung stellen bzw. herrschte die Tendenz, Kaste (als kulturelle Kategorie) aus dem Bereich des Öffentlichen zugunsten der Unabhängigkeitsbewegung fernzuhalten; Kultur wurde damit zu einer privaten Sache erklärt (Chatterjee 1993: 6).

32 Gopal Guru (2003) etwa sieht Dalit-Autobiografien als epistemologisches und sozialpolitisches Transformationsinstrument, „which have the ability to convert what is treated as a pathology into subversive chemicals“, im Zuge historischer Aufarbeitung, d. h. „bring out guilt in the minds of ‚upper castes‘ by recording social wrongs done by ancestors“ [Anm. Zu diesem Zitat gelangt man über den angegebenen Link (siehe Literaturverzeichnis), öffnet das Archiv „2003“ (linke Spalte: Seminar Web Edition) und im Anschluss „Oct. 530“ (Rubrik „Books“)]. Sharmila Rege (2013: 16) begreift Testimonios als Instrumente, „which forge a right to speak both for and beyond the individual and contest [...] the official forgetting of histories of caste oppression, struggles and resistance“.

die Öffentlichkeit zu führen, um Räume zu öffnen, wo Fragen des Rechts, der Chancengleichheit und der (Verteilungs-)Gerechtigkeit neu formuliert und Missstände politisch und rechtlich bekämpft werden können.

5) Kultur als Handlungsressource: *Sangati* macht darauf aufmerksam, dass Armut, Unberührbarkeit und in diesem Kontext Geschlecht Situationen des Mangels darstellen, die sich nicht nur im Mangel materieller Güter wie Landbesitz, sondern auch in fehlenden Möglichkeiten und Zugängen zu Bildung und Kultur ausdrücken. Diese spezifischen Mängel sorgen für eine subjektiv negativ wahrgenommene Identität und haben dementsprechende Auswirkungen auf die Innerlichkeit bzw. auf innere Orientierungsbedingungen³³ der Betroffenen. *Sangati* beabsichtigt, Orientierungsbedingungen zu schaffen, indem etwa der unumstößliche Wert der Bildung als „Referenzpunkt zur Beurteilung von Sachverhalten“ (Sedmak 2013: 50) sowie als Instrument kritischen Reflexions- und Problemlösungsvermögens in Stellung gebracht wird. Bamas *Sangati* betont ferner den Wert genuin dalitischer (weiblicher) Kultur, die sich in kreativen und ästhetischen Schöpfungen poetischer und musikalischer Natur artikuliert und ihre Würde und Integrität aus ihren traditionellen Betätigungsfeldern, gesellschaftlichen Aufgaben und – paradoxerweise – aus der Diskriminierungserfahrung bezieht. In diesem Sinne ist die (dalitische) Kultur als Sinn- und Verständigungshorizont sowie als positive Identitätsressource zu sehen. Die gesellschaftlich von außen herangetragen negativen Wertungen in Bezug auf Geschlecht und Unberührbarkeit werden somit in positive Symbole der Stärke und des aktiven Widerspruchs transformiert, was durchaus der Strategie der „self-respect“-Bewegung entspricht.³⁴ Das in *Sangati* verkörperte dalitische Frauen-Selbst ist kre-

33 Unter inneren Orientierungsbedingungen versteht Clemens Sedmak (2013: 49) innere Referenzpunkte, welche „einen Menschen sein Verhältnis zu sich selbst und damit sein Verhältnis zur Welt bestimmen lassen“, also eine „Situiertheit des Menschen, die mit emotionaler, erkenntnisbezogener und moralischer Orientierung zu tun hat“.

34 Ich verdanke an dieser Stelle Frau Judith Kohlenberger den Hinweis, dass die ursprünglich pejorativen Begriffe „queer“ und „Weib“ in der Queer Theory und im Feminismus längst einer Resignifikation unterliegen. Daran anschließend möchte ich auf einen weiteren wichtigen Beitrag von Beatrice Frasl (*Bi-Furios. Zur Intersektion von Misogynie und Bifeindlichkeit und der Notwendigkeit einer bifeministischen Perspektive*) hinweisen, welcher im Rahmen von Momentum 19 (Track#3) präsentiert wurde.

ativ, revolutionär und ethisch, weil es Methoden und Lösungsstrategien entwickelt, die in Übereinstimmung mit persönlichen Werten der Humanität unter der Norm der Integrität stehen. Sanskritisierung bzw. die Aneignung höherkastiger Kultur wird abgelehnt. Der Verzicht auf Sanskritisierung zeigt sich vor allem in der formal-stilistischen Ablehnung der sogenannten hohen Sanskritliteratur der Elite und ihrem sprachlichen Duktus. Bewusst vollzieht Bama mit der Einführung derber Sprache und Redeweisen einerseits eine Abgrenzung zur hohen Literatur, übersetzt somit die reale soziale Differenz zu höherkastigen elitären AutorInnen in Sprache: „Through their language they [Dalits] seek to decolonize themselves from two oppressors: the western ex-colonizer and the traditional ‚national‘ culture that deny them their importance“ (Nair 2009: 159). Andererseits macht sie den benutzten Slangjargon innerhalb des indischen literarischen Korpus salonfähig, was sich etwa in der Aufnahme in diverse universitäre Curricula artikuliert. Die von den Dalitinnen gesprochene Sprache in *Sangati* ist ein von Bama vollzogener Widerspruch gegen die normativ geltende Literatursprache („this language does not conform to the [...] language of elite“ [Nair 2009: 159]); als solche positioniert sich diese Sprache nicht nur neben der hohen Sanskritliteratur, sondern stellt auch die Normativität letzterer in Frage bzw. entschleierte sie die Machtverhältnisse und das stilistische Monopol des Literaturbetriebs. Diese Einführung von gewalttätiger, aggressiver Sprache in die Prosa ist ein weiteres emanzipatorisches Moment und qua Schrift verkörperte Subjektpositionierung. Mit diesem stilistischen Kunstgriff erweckt Bama aber auch den Anschein, dass die Ebenen zwischen Fiktion und realer Tatsachenbeschreibungen diffus werden, dass die Fiktion eigentlich als ein realer Tatsachenbericht erscheint, dem sich die LeserInnen schwerlich entziehen können.

Sangati wurde ins Englische übersetzt. Besteht hier eigentlich ein Widerspruch in dem Anliegen, sich von der Sprache der Kolonialmacht und der nationalen Elite abzugrenzen, um sich aber wiederum dieser Sprache zu bedienen? *Sangati* ist politisch und verfolgt eine emanzipatorische Agenda. Insofern muss eine Übersetzung das Ziel haben, ein möglichst breites Publikum zu adressieren. Hierbei geht es nicht um eine rhetorische Anpassung an die hohe Sanskritliteratur seitens der ÜbersetzerInnen, sondern um die Übersetzung und somit Sichtbarmachung einer spezifischen Kultur, die beansprucht, als etwas Einzigartiges wahrgenommen zu werden. Die Übersetzung ins Englische

– als nicht-indische Sprache zwar die Sprache der Mittelschicht und der Elite – eröffnet dann einen Sprachraum von (inter-)nationalem Charakter, welcher die lokale Bezogenheit transzendiert. Übersetzungen der Dalit-Literatur drängen in einen englischsprachigen Markt, der eine LeserInnenschaft bedient, die genuin indische Literatur nur über die Übersetzung vermittelt konsumiert (Nair 2009: 163). Dies kann dazu führen, dass Englisch als Sprache der Elite und Mittelschicht eine gewisse Hegemonie gegenüber Lokalsprachen einnimmt und somit eine postkoloniale Logik bedient. Es ließe sich konstatieren, dass sich übersetzte Dalit-Literatur in Bezug auf die Rezeption der Texte dieser Logik bedient, aber nur insofern, als damit auch eine Integration in den englischsprachigen Literaturkanon geschieht, ohne das Eigene aufzugeben. Englisch fungiert dann als ein verbindendes sprachliches Medium, welches „promote national understanding of the different regional ‚selves‘ in the country. [...] It is through these translations that both Indians and non-Indians can become aware of the undercurrent of unity that runs through all regional literatures“ (Nair 2009: 166).

Weibliche Dalit-Testimonios im Allgemeinen und *Sangati* im Speziellen sind ein möglicher Weg des Widerspruchs. *Sangati* adressiert Dalits und Nicht-Dalits, Männer wie Frauen und ist um Bewusstwerdung prekärer Verhältnisse bemüht. Es porträtiert Frauen, die die Grenzen überschreiten wollen; *Sangati* deutet an, dass eine Abschaffung des Kastenwesens und des Patriarchats wesentlich von der Emanzipation der Frauen und der Befreiung aus der Kontrolle ihres Körpers abhängt. *Sangati* weist aber auch darauf hin, dass für dieses Unterfangen ein neues Denken über Kaste und Unberührbarkeit, Genderverhältnisse und Rollenbilder, d. h. ein gesamtgesellschaftliches Umdenken, erforderlich ist. Dies bedeutet auch, den Staat und die Verfassung mehr in die Verantwortung zu nehmen. Verstärkte Integration von Dalit-Literatur in akademische Curricula und verpflichtende Lektüre an Schulen – so auch die Forderung Reges – sowie mediale Sichtbarmachung wären erste Schritte. Eine weitere notwendige Maßnahme ist die Akzeptanz im Gegensatz zur Verleugnung kasten- bzw. kasten-genderbasierter Gewaltverbrechen.³⁵ Weiters wäre anzudenken, die verfassungsmäßige Quotenregelung (Art. 16[4]) in öffentlichen Schulen und Ämtern für benachteiligte

³⁵ Constitution of India: Art. 15: „Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth“.

Kasten um eine Geschlechtskategorie zu erweitern.³⁶ Und schließlich bedarf es staatlicher Maßnahmen der Landverteilung und Subventionierung kooperativer Bewirtschaftung für historisch und geschlechtsbezogen benachteiligte Gruppen.³⁷

36 Exemplarisch: Der Art. 330, welcher „Reservation of seats for Scheduled Castes [...] in the House of the People“ oder Art. 332, der „Reservation of seats for Scheduled Castes [...] in the Legislative Assemblies of the States“ garantieren soll, ist allgemein gehalten und berücksichtigt keinerlei geschlechtsspezifische Reservierungen. Reservierungen bzw. Quotenplätze werden im politischen Diskurs kontroversiell diskutiert. Krishnakumar etwa behauptet, dass die Einführung des „Creamy Layer“ (Evaluation des Fortschritts und Entscheidung über den weiteren Verbleib einer Gruppe auf der Liste der Anspruchsberechtigten) verfassungswidrig sei. Die Reservierungen sind nach wie vor unweigerlich geltend zu machen, vor allem angesichts des Privatisierungssektors, wo Reservierungen nicht einklagbar sind (Krishnakumar 2009: 253–266). Die rechtskonservative „Shiv-Sena“-Partei hingegen agitiert gegen die Reservierungspolitik mit dem Argument, dass Armut nicht nur ein Phänomen der unteren Kasten ist (Anonymous 2012).

37 „Promotion of educational and economic interests of Scheduled Castes [...] and other weaker sections“ (Constitution of India: Art. 46).

Literatur

- Ambedkar, B.R. (1917/2014): Castes in India. Their Mechanism, Genesis and Development. In: Moon, V./Government of Maharashtra (Hg.): *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Bd. 1. Mumbai: Dr. Ambedkar Foundation, 3–22.
- Ambedkar, B.R. (1945/2014): Communal Deadlock and a Way to solve it. In: Moon, V./Government of Maharashtra (Hg.): *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Bd. 1. Mumbai: Dr. Ambedkar Foundation, 355–379.
- Ambedkar, B.R. (1990/2014): Waiting for a Visa. In: Moon, V./Government of Maharashtra (Hg.): *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Bd. 12. Mumbai: Dr. Ambedkar Foundation, 663–691.
- Anonymous (2012): *Shiv Sena to oppose reservation on caste or religious lines*. Online: <http://www.dnaindia.com/mumbai/report-shiv-sena-to-oppose-reservation-on-caste-or-religious-lines-1737546> [30.05.2016].
- Bama (2012): *Karukku*. Übersetzt und mit einer Einleitung von Lakshmi Holmström. New Delhi: Oxford University Press.
- Bama (2008): *Sangati. Events*. Übersetzt und mit einer Einleitung von Lakshmi Holmström. New Delhi: Oxford University Press.
- Chatterjee, P. (1993): *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dalit Panthers Manifesto (1973/1986): In: Joshi, B. R. (Hg.): *Untouchable! Voices of the Dalit Liberation Movement*. New Delhi: Zed Books Ltd., 141–150.
- Foucault, M. (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.
- Gauthaman, R. (1995): We have no need for halos. *India Today Annual*, 96–98.
- Government of India (2013): *Constitution of India*. Allahabad: Central Law Publications.
- Guru, G. (2002/2014): How egalitarian are the Social Sciences in India? In: Deshpande, S. (Hg.): *The Problem of Caste*. New Delhi: Orient Blackswan, 107–116.
- Guru, G. (2003): *Review: Joothan. A Dalit's life* Online: <https://www.india-seminar.com/semframe.html> [12.08.2019].
- Haq, Z. (2013): *Rape as political tool in India*: UN. Online: <http://www.hindustantimes.com/delhi/rape-political-tool-in-india-un/story-yCGiloMV7F8lx5JQoyZXeP.html> [01.05.2017].
- Holmström, L. (2008): Introduction. In: Bama: *Sangati. Events*. New Delhi: Oxford University Press, XI–XXII.
- Klostermaier, K. (1965): *Hinduismus*. Köln: J.P. Bachem.
- Krishnakumar, T. (2009): Reservation and the Creamy Layer. In: Vishwanatha /Mallaiah, L. (Hg.): *Globalisation and Dalits. Magnitude and Impact*. New Delhi: Abhijeet Publications, 253–266.
- Kumar, V./Sabeetha, R.S. (2017): Bama's Sangati as a unique Dalit feminist narration from subjugation to celebration. *International Journal of Interdisciplinary Research in Arts and Humanities*, 2 (1), 92–96.
- Nainar, N. (2016): *Words without inhibition*. Online: <https://www.thehindu.com/books/books-authors/Words-without-inhibition/article16783573.ece> [16.6.2019].
- Nair, P. (2009): The Sangati of Translation. *Translation Today*, 6 (1&2), 154–167.
- National Crime Records Bureau/GOI (2017): *Crime in India 2016: Statistics, XIX–XX*. Online: <https://ncrb.gov.in/sites/default/files/Crime%20in%20India%20-%202016%20Complete%20PDF%20291117.pdf> [25.8.2019].
- Nigam, A. (2000/2014): Secularism, Modernity, Nation. In: Deshpande, S. (Hg.): *The Problem of Caste*. New Delhi: Orient Blackswan, 382–392.
- Raj, R. (2013/2014): Dalit Women as Political Agents. In: Deshpande, S. (Hg.): *The Problem of Caste*. New Delhi: Orient Blackswan, 355–363.
- Rege, S. (2013): *Writing Caste/Writing Gender. Narrating Dalit Women's Testimonios*. New Delhi: Zubaan.
- Rodrigues, V. (2005/2008): *Dalit-Bahujan Discourse*. New Delhi: Critical Quest.

- Rohrmoser, G. (2018): *Von der Wertsetzung zur Wertschätzung – Bhimrao Ambedkars Kritik am indischen Kastensystem und der Entwurf einer normativen Gesellschaftsordnung auf dem Hintergrund der Kritischen Theorie*. Salzburg [Diss.].
- Sabharwal, N./Sonalkar, W. (2015): Dalit Women in India: At the Crossroads of Gender, Caste, and Class. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, 8 (1), 44–73.
- Sarangi, J. (2012): *Bama Faustina: Conversation with Jaydeep Sarangi*. Online: <https://web.archive.org/web/20121014122810/http://www.museindia.com/regularcontent.asp?issid=45&id=3636> [15.6.2019].
- Sedmak, C. (2013): *Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung*. Wien: Böhlau.
- The Laws of Manu*. Online: <https://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm>