

"Unberührbare Körper" – Ethnologische Überlegungen zu Kaste und embodiment

by Roman Sieler



Health and Society in South Asia Series, no. 1

edited by William Sax, Gabriele Alex and Constanze Weigl

ISSN 2190-4294



„Unberührbare Körper“
Ethnologische Überlegungen zu Kaste und *embodiment*

Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium im Fach Ethnologie

vorgelegt der

**Fakultät für empirische Verhaltenswissenschaften der Ruprecht Karls Universität
Heidelberg**

von

Roman Sieler

im

Sommersemester 2006

Gliederung:

1. Einleitung	3
2. Kastentheorien	7
2.1. Dumont	7
2.2. Gegentheorien zu Kaste	11
2.2.1. <i>Der reziproke Charakter von Kaste</i>	12
2.2.2. <i>„center-periphery“; Kaste und Könige</i>	14
2.2.3. <i>McKim Marriott; Monismus, Transaktion und Hindukonzepte</i>	15
2.3. Diskussion	17
3. Theorien zu ‚Unberührbarkeit‘ und ‚Pollution‘	18
3.1. Dalits zwischen Ablehnung und Konsens	19
3.1.1. <i>Gegenkulturmodelle und ‚disjunction theories‘</i>	19
3.1.2. <i>Michael Moffatt und Theorien zu Replizierung und Konsens</i>	21
3.1.3. <i>Bedeutet Replizierung Konsens?</i>	24
3.2. <i>‚Pollution‘</i> und Theorien zu rein/unrein	29
3.3. Über die Abwesenheit von Körpern in Studien zu Kaste und Unberührbarkeit, dessen Auswirkungen sowie mögliche Gründe	32
4. Körpertheorien	34
4.1. <i>‘Anthropology of the body‘</i>	34
4.2. <i>embodiment</i> – Ethnologie und der gelebte Körper	38
4.2.1. Maurice Merleau-Ponty und der <i>lived body</i>	40
4.2.2. Bourdieus Theorie der Praxis und des Habitus sowie deren Wichtigkeit für Kaste und embodiment	46

4.3. embodiment als ein Paradigma?	52
4.4. Feldforschung, Distanz und der Körper	60
4.5. Der Körper und Agency	66
5. Kaste und embodiment	70
5.1. Indien und das (In)Dividuum	70
5.1.1. Individuum und Körper; Sinn, Angemessenheit und persönliche Symbole	76
5.2. Der Körper im Spannungsfeld zwischen Widerstand, Konsens und Gegenkultur	77
5.2.1. <i>Spirits of Resistance</i>	77
5.2.2. <i>nervoso</i>	81
5.2.3. Widerstand?	83
5.3. Yellamma und Māriammaṅ; Göttinnen und ihre Leute	87
5.3.1. <i>Jōgappa und jōgamma</i>	87
5.3.2. <i>dēvadāsi</i>	91
5.3.3. Diskussion	93
5.3.4. <i>Māriammaṅ</i>	95
6. Schluss	104
7. Literaturangaben	112

1. Einleitung

Im Laufe der vorliegenden Arbeit sollen mehrere Themen und Bereiche abgedeckt werden. Zum einen soll eine Ein- und Wertschätzung einer interdisziplinären, theoretischen Diskussion unternommen werden, die besonders in den Fächern Ethnologie und Soziologie Bestand und es mittlerweile zu einer Art Subdisziplin geschafft hat, die Rede ist von *embodiment*. Wie zu zeigen sein wird, fallen hierunter verschiedenste Ansätze, denen gemein ist, den Körper, körperliches Verhalten und Zustände in einen Zusammenhang zu kulturellen Aspekten zu setzen. Zum anderen soll in Bezug auf die Ethnologie Südasiens im allgemeinen und in Bezug auf Diskussionen um das ‚Wesen‘ oder um mögliche Theorien des in Südasien zu findenden Kastensystems ein kritischer Überblick geliefert werden. Kein anderes Thema erscheint als so konstant das Hauptaugenmerk von Ethnologen, Soziologen oder Politologen Südasiens. Gerade aufgrund der Fluten an Veröffentlichungen würde es mittlerweile mehrere Menschenleben in Anspruch nehmen, wollte man diese vollständig lesen, geschweige denn verstehen oder zusammenfassen. Zwar könnte dieser Umstand für ein Charakteristikum jedes etablierten Untersuchungsgebietes gerade im Hinblick auf soziale Ordnungssysteme gehalten werden, doch scheint es geradezu so, als sei kaum eine Aussage über Kaste zu machen, ohne ständig etwas Falsches zu sagen, sobald man einen gewissen Minimalkonsens verlässt.

Der eigentliche Ausgangspunkt zu diesem Thema soll hier allerdings der Körper darstellen. Nachdem, nach anfänglicher zurückhaltender Einbindung des Körpers und einer Sichtweise auf ein, einen Körper Habendes, einen Körper Machendes und ein Körper Seiendes Individuum (vgl. Turner 1992: 40), eine solche Wahrnehmung inzwischen mehr als verbreitet in ethnologischen Analysen ist, erscheinen Kastentheorien in diesem Punkt weiterhin als eine Ausnahme. Dennoch fällt selbst bei Abhandlungen über Kaste und deren Problematiken auf, inwiefern der Körper eine wichtige Rolle spielt. Gerade Praktiken von Unberührbarkeit legen dies nahe. Nur langsam und zumeist über Umwege findet der Körper, bzw. der verkörperte Akteur, Einzug in Ethnographien Indiens. Woran dies liegt und vor allem, dass es hierfür verschiedene und triftige Gründe gibt, stellt ebenso einen Teil des im Folgenden zu Zeigenden dar, wie der Versuch, einen theoretischen Anstoß zu geben, den Körper in ein Verständnis, wenn schon nicht von Kaste als das zugrundeliegende Sozialsystem Indiens, so doch von dessen individueller Wahrnehmung, Interpretation und Umgang mit diesem mit einzubringen. Dabei spielt die Konstruktion von Körpern ebenso eine Rolle wie dessen Phänomenologie.

Der Aufbau dieser Arbeit ist dabei folgender; zunächst soll eine grundlegende und Tendenzen stark beeinflussende Sichtweise auf Kaste sowie deren angenommene Ideologie, vertreten

durch den Ethnologen Louis Dumont dargestellt werden. Aus dieser heraus wird die Art der Behandlung von Kasten als ein strukturelles System geteilter Ideologie, bestehend aus einem Konglomerat an Meinungen, Ideen und Überzeugungen deutlich. Doch das dumontsche Modell wurde nicht alleine kritiklos übernommen. Es finden sich viele Gegentheorien, welche diesem gegenüber Stellung beziehen. Und doch; in der Art und Weise, Kaste als System zu betrachten, sind diese verwandt, bzw. von Dumont beeinflusst, so die Argumentation dieser Arbeit. Die wichtigen Beiträge der kritischen Gegentheorien sind es meist vielmehr, Dumonts grundlegende Dichotomien um andere Dichotomien zu erweitern, um auftretende Probleme zu beheben.

Der Fall ist in etwa analog bei der Behandlung von „Unberührbarkeit“, welche interessanterweise meist eher als Subdisziplin, denn als Teil von Kastentheorien behandelt wird. Theorien, die sich mit dessen Praktiken beschäftigen, sind innerhalb dieser Arbeit eingeteilt in zwei Strömungen. Die Arbeiten der ‚*pollution-Theoretiker*‘ werden dabei von einer Anzahl, einander diametral gegenüberstehender Studien, unterschieden. Hierbei handelt es sich auf der einen Seite um mehr marxistisch geprägte Veröffentlichungen, welche sich auf Unterdrückung konzentrieren und somit einen behaupteten Konsens über das System der Kasten ablehnen, sowie die hieraus resultierenden Reaktionen seitens derer, die gerade einen panindischen und kastenübergreifenden Wertekonsens erkennen wollen, und in bestimmten Praktiken deren angenommene Replizierung zu erkennen glauben.

Doch nicht die unzähligen Diskussionen hierum angemessen zu bewerten oder zu interpretieren, ist die Zielsetzung dieser Arbeit. Ebenfalls zu diesen Diskussionen soll auf einen Mangel in deren epistemologischer Herangehensweise hingewiesen werden. Dies ist einfach erklärt; während in Biographien und Autobiographien von ‚Dalits‘, also der als Unterdrückte oder ‚Gebrochene‘ selbstbezeichneten Unberührbaren, individuelle, persönliche und zum Teil höchst intentionale Wahrnehmung und Umgang mit Kaste und Unberührbarkeit zum Ausdruck kommen, fehlt dieser Aspekt in den ‚traditionellen‘ ethnologischen Kastenstudien völlig. Diskutiert werden, wie darzustellen ist, nur Aspekte eines Systems, welches offenbar, so der entstehende Eindruck, frei, losgelöst von Menschen, bzw. in deren Köpfen zu existieren scheint. Während sich die einen Theoretiker dabei auf die Seite derer schlagen, die von geteilter Meinung hierzu, von Konsens und Akzeptanz von Werten und Ideologien ausgehen, wollen andere aus Unterdrückung resultierende Ablehnung und Widerstand gegen dieselben erkennen.

Andere Studien, sie werden in dieser Arbeit ‚*pollution*-Theorien‘ genannt werden, legen die Überzeugung nahe, dem System der Kasten und der Art sich innerhalb diesem zu verhalten,

liege eine Art kognitive Grammatik zugrunde, welche zu beschreiben durch Ethnologen möglich sei. Die Behandlungsweise bleibt dabei ähnlich und vor allem; realitätsfremd.

Beides, die von Autobiographien vertretene, individuell sensible Sichtweise mit der soziologisch inspirierten Systembehandlung zu vereinen, ist vergeblich zu suchen. Doch was ist die Folge dieser offensichtlich reduktionistischen Behandlung? Handlung und Absicht, also *agency*, tendieren dazu, als kastenimmanent beschrieben zu werden. Eine Haltung, die auf unangenehme Weise an eine Ethnologie im kolonialen Stil erinnert, entstanden aus anthropometrischen, den Körper vermessenden Vorgehensweisen und diesen zugrundeliegenden, kolonialadministrativen Absichten.

Im Laufe dieser Arbeit soll daher argumentiert werden, dass Sichtweisen auf den Körper, welche das Fach der Ethnologie hervorgebracht hat, eine nötige Sensibilität in diesem Punkt unterstützen könnten. Um in diesem Unterfangen embodiment erläuternd darzustellen, werden in erster Linie die Ansichten Maurice Merleau-Pontys und Pierre Bourdieus vereinfacht dargestellt, welche für embodiment als grundlegend, und für die Implikationen dieser Arbeit als wichtig zu erachten sind. Allerdings kann daraufhin kein wirklich einheitliches Paradigma von embodiment erläutert werden; abgesehen von dem Vorsatz, cartesianische Dualismen, welche Geist und Körper getrennt zu behandeln vorziehen, zu überwinden, finden sich wohl so viele Theorien zu Verkörperung von Kultur und Emotion, Intention etc. wie sich Theoretiker innerhalb dieses Feldes engagieren. Zum einen ist dies in erster Linie als angemessene Repräsentation der Vielzahl an Körpern zu sehen. Zum anderen liegt hierin vielleicht mehr ein Vorteil denn ein Nachteil, welcher epistemologischen sowie interpretativen Spielraum lässt.

Den Körper, oder besser embodiment als Ausgangspunkt zu sehen, erfüllt allerdings noch eine weitere Funktion. Louis Dumont, der, egal wie sehr er von einzelnen Theoretikern abgelehnt wird, wohl wie kein anderer die Diskussion um Theorien zu Kaste nach wie vor zu kontrollieren scheint; niemand, der über Kaste schreibt, kommt umhin auf ihn Bezug zu nehmen; schien für sein Werk *Homo Hierarchicus* von einer bestimmten kulturtheoretischen Überzeugung geleitet zu sein. Indem er die Sozialstruktur Indiens als durch und durch hierarchisiert darstellte und dies dem aufgeklärten, auf Konventionen der Gleichheit beruhenden Sozialsystem ‚westlicher‘ Kulturen diametral gegenüberstellte, argumentierte er indirekt für eine fundamentale Unterschiedlichkeit dieser Kulturen. Hierbei handelt es sich um eine Darstellung der ‚Anderen‘ die mehrere Implikationen mit sich bringt und verschiedene Fragen aufwirft. In erster Linie allerdings schafft solch ein Ansatz eine grundlegende *Distanz*. Embodiment hingegen beschäftigt sich stark mit Annahmen eines

‚*proto-body-scheme*‘, oder geteilten, bzw. zu teilenden Erfahrungswerten, oder zumindest der Möglichkeit desselben. Dies wird repräsentiert durch ethnologische Feldforschung, geprägt durch teilnehmende Beobachtung, oder ‚erfahrender Teilnahme‘, welche wie geschaffen scheint, die erwähnte Distanz zu überwinden, die, wie zu zeigen ist, innerhalb von Studien zu Kaste und Unberührbarkeit nicht von der Hand zu weisen sind.

Gerade für die erwähnte Diskussion um Konsens oder Widerstand sind Ethnographien von embodiment als theoretische Hilfen zu sehen, individuelle Wahrnehmung zu repräsentieren. Innerhalb dieser Arbeit soll in diesem Zusammenhang gezeigt werden, dass solche einfachen Oppositionen und Dichotomien zwischen Konsens und Widerstand, welche eine Gesellschaft in Unterdrücker und Unterdrückte einteilen würde ebenso reduktionistisch, unzureichend und zu wenig auf Individuen konzentriert sind. Doch genau in diesem Punkt haben wir es mit einem besonderen Streitfall in der Ethnologie zu tun, welches gerade im Hinblick auf Südasien von besonderem Interesse erscheint; das Individuum. Um dessen Existenz oder Absenz wird heftig diskutiert. Stellt man diese Diskussion dar, so wird deutlich, dass die Vertreter der verschiedenen Ansichten von unterschiedlichen Aspekten oder Konzepten ausgehen, was genau ein Individuum ausmacht. Hierbei fällt auf; die eine Seite beschäftigt sich, im Gegensatz zu dem von ihnen in westlichen Gesellschaften beschriebenen, ‚egozentrischen‘ Individuums, mit der ‚soziozentrischen‘ Person Indiens. Während ersteres Freiheit, Autonomie und Eigenständigkeit als ein wertvolles Gut betrachtet, ist letztere von, durch Familie, Kaste oder Klasse auferlegten Zwängen eingeschränkt. Eine andere Strömung, welche sich weigert, von indischen Individuen zu sprechen, konzentriert sich auf indigene Konzeptionen, nach denen Personen geprägt sind durch Herkunft, soziale Umstände, natürliche Gegebenheiten und kognitive Strukturen. Daher ziehen diese den Begriff ‚*Dividuen*‘ vor. Auffallend ist hierbei, dass keine der verschiedenen Seiten in ihrem Unterfangen Wahrnehmung, Interpretation, Emotion und bis zu einem gewissen Punkt Intention in den Personen, die sie beschreiben, ‚entpersonalisieren‘ können. Da dies der Ausgangspunkt für die Argumentation dieser Arbeit ist, muss die Diskussion um die Abwesenheit von Individuen in Indien nicht als Hinderungsgrund verstanden werden.

Dennoch steht diese Arbeit vor mindestens einem Problem, welche die Argumentation als notwendigerweise unüberzeugend und ergebnislos erscheinen lassen müssen. Es mangelt ihr zum einen an einer entsprechenden Feldforschung. Insofern muss versucht werden, anhand bestehender Studien zu einer rein theoretischen Einschätzung der Möglichkeiten und Begrenzungen einer Vorgehensweise, welche sensibel den Körper und embodiment mit kastenbezogenen Problematiken zu vereinen versucht, zu gelangen. Zum anderen erscheinen

aufgrund einer solchen, raumbeanspruchenden Konzentration auf Theorien zu Kaste und embodiment indigene Konzepte zu Körper, Geist und Selbst als umgangen. Die Absenz desselben soll allerdings keinesfalls deren Unwichtigkeit behaupten, im Gegenteil.

In einer Studie beschreibt Obeyesekere (1981) Beziehungen zwischen öffentlichen und privaten Symbolen. Er konzentriert sich dabei auf die von weiblichen Asketen verkörperten Personen, welche beispielsweise über ihr verfilztes Haar ‚kommunizieren‘. Das öffentliche Symbol des verfilzten Haares besitzt allerdings über eine Art konsensuelle bzw. allgemeine Symbolik hinaus sehr spezifische persönliche Bedeutung für die jeweilige Asketin. Gleichzeitig interpretiert jeder Beobachter ebenfalls sehr persönlich das von ihm wahrgenommene Symbol. Vor diesem Hintergrund und einer interpretativen Herangehensweise, welche embodiment als Paradigma des Kulturellen, als Verkörperung von Kultur oder als Verkörperter Ausdruck des Lebens ernst nimmt, sollen verschiedene ethnologische Studien zum Schluss dieser Arbeit kurz analysiert werden. Ziel dabei ist es, mögliche Ansatzpunkte zu umreißen, ohne dabei die Studien anderer zu sehr interpretativ zu analysieren.

Eines allerdings gilt es klar zu betonen; diese Arbeit beschäftigt sich nicht damit, was Kaste ist oder was sie nicht ist; gleiches gilt für Unberührbarkeit. Im Gegenteil finden beide Themen an sich wenig Beachtung, denn mehr die Arten ihrer Behandlung stehen hier zunächst zur Debatte. Anhand der Überzeugung, die gängigen Sichtweisen auf beide Themenbereiche müssten um gewisse Aspekte erweitert werden, soll der Körper als Handelnder, als ein Sitz menschlicher *agency*, in einer, dem Paradigma von *embodiment* sensiblen Herangehensweise, als fruchtbare Möglichkeit vorgeschlagen werden.

2. Kastentheorien

2.1. Dumont

Louis Dumont entwickelte in seiner Arbeit *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (1970 (1966)) ein Kastenmodell, das in jeder Hinsicht auf eine hierarchische Ideologie zurückzuführen ist, welche beinahe ausschließlich unter den Konzepten der Reinheit und der Unreinheit verstanden werden kann. Getreu seiner Methode des französischen Strukturalismus, vergleichbar mit dem von Lévi-Strauss, sah er dabei die Unterscheidung zwischen rein/unrein und deren Implikationen als grundlegende Struktur der

indischen Gesellschaft und deren Aufteilung in *varṇa* und *jāti*¹. Allerdings war Dumont nicht der erste, der argumentierte, in dieser Dichotomie sei der Kern des Kastensystems und der mit ihm verbundenen Praktiken zu suchen. Célestine Bouglé (1971 (1908)) folgend, der, ähnlich wie auch Edward B. Harper (1964) rituelle Reinheit bzw. Verschmutzung (*pollution*) als ausschlaggebenden Faktor für die Aufteilung in Kasten sehen wollte, übernahm Dumont die drei Hauptpunkte Distanz, Interdependenz und Hierarchie für seine Analyse in *Homo Hierarchicus*.

Neu in seiner Argumentation sind allerdings die Stellung zu sehen, die Dumont der binären Dichotomie rein/unrein in Bezug auf die Ideologie einräumt, sowie die Art, wie er Ideologie selbst behandelt. Ausgangspunkt scheint bei Dumont nämlich, wie bereits in seiner Einleitung zu *HH* deutlich wird, der Vergleich zwischen Indiens Sozialstruktur und den in Europa und Nordamerika vorherrschenden demokratischen, auf egalitären Werten beruhenden Systemen zu sein. Hierin liegt die für ihn entscheidende Betrachtungsweise von ‚Ideologie‘. Diese durchdringt und ‚umfängt‘ die gesamte Gesellschaft auf eine ganz bestimmte Weise; „*encompasses*“ in Dumonts (1970: 20) Worten; und wird von ihren Mitgliedern in einer Art kulturellen Konsens unabhängig von Stellung oder Status geteilt. Die Struktur, die im Spannungsfeld zwischen rein/unrein entsteht und als Ideologie Indiens eine Hierarchie schafft, steht dabei der egalitären und auf das autonome Individuum bezogenen Ideologie des Westens diametral gegenüber. In diesem Punkt argumentierte er in erster Linie gegen solche Ethnologen Südasiens, wie M.N. Srinivas (1955) oder McKim Marriott (1955), die von einer notwendigen Unterscheidung zwischen einer oder mehreren kleinen und großen kulturellen Traditionen ausgingen.

Um die in Indien beobachtbare Diskrepanz zwischen der Verteilung des rituellen Status und weltlicher, also politischer und ökonomischer Macht erklären und somit dieses sogenannte ‚*conundrum*‘²; Rätsel; lösen zu können, ging Dumont von einer Trennung von politisch-ökonomischer Macht und religiöser Macht bzw. Autorität und dem damit verbundenen Status aus. Gleichzeitig betonte er bei dieser Trennung die Vormachtstellung letzterer. Dies bedeutet, die Frage nach den Machtbeziehungen zwischen einem König, der unzweifelhaft das Sagen über weltliche Vorgänge innerhalb seines Reiches hat, und den Brahmanen als

¹ Für eine hilfreiche Diskussion der Termini *varṇa* und *jāti* siehe Tambiah (1973). Er unternimmt den Versuch, *varṇa*, die textuelle, ständeähnliche Kategorie, mit *jāti*, der realitätsnäheren, Berufs- und Familiengruppen bezeichnenden Kategorie, in einen kausalen Zusammenhang zu bringen.

² Trautmann (1981: 285-288) prägte den Ausdruck des „central conundrum of Indian social ideology“, um hiermit die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen weltlicher, profaner Macht und religiöser, sakraler Autorität im indischen Kontext zu bezeichnen. In anderen Worten wie nun das Verhältnis zwischen Brahmane und *Kṣatriya* und speziell Königen zu erklären ist.

religiösen Vertretern und Legitimatoren der königlichen Würde beantwortete er mit seiner Vorstellung des *encompassements*. Diesem zufolge umfängt die nicht-weltliche, sakrale Macht des Brahmanen, bzw. dessen Status die weltliche Macht des Königs insofern, als dieser von der Legitimation durch ersteren abhängig ist, nicht umgekehrt. Ebenso sind der Brahmane und die Aufrechterhaltung seines rituellen Status' zwar abhängig von den Diensten der ‚Unberührbaren‘. Deren religiöse Welt allerdings ist wiederum umfassen von der rituellen Vormachtstellung und Autorität des Brahmanen; der geteilte kulturelle Konsens ist dabei ein Zeichen desselben *encompassements*. In anderen Worten sind nach Dumont also in Indien der Priester dem König und das religiöse Prinzip dem Prinzip der politisch-ökonomischen Macht übergeordnet. D.h. ihm zufolge existieren verschiedene Ordnungsprinzipien, wobei unter diesen eine eindeutige Hierarchie besteht; „...the religious is here the universal mode of expression.“ (Dumont 1970: 108). Kastenideologie ist für Dumont demnach als holistisch zu sehen; die Ideologie der Kaste umfasst und situiert alle Aspekte der indischen Kultur, bzw. setzt diese in einen kontextuellen Zusammenhang.

Allerdings kann auch Dumont nicht den Umstand leugnen, dass das von ihm vorgeschlagene Modell teilweise schwer mit der von Ethnologen beobachtbaren Situation in Einklang zu bringen ist. In Bezug auf das von M.N. Srinivas (1955) entwickelte Konzept der ‚dominanten Kaste‘, also der Gruppe innerhalb einer bestimmten Lokalität, die das größte Maß an ökonomischer Macht und Unabhängigkeit besitzt, muss er erklären, warum es sich bei diesen Gruppen oftmals gerade nicht um Brahmanen handelt. Dies versucht er anhand eines Vergleiches mit der Rangordnung des *varṇa* Systems. Hier ist der König, als dem *varṇa* des *Kṣatriya* zugehörig, nur relativ autonom. Dem *varṇa* des Brahmanen untergeordnet, ist er von dessen Ausführung der Rituale abhängig. Diese Sichtweise bringt Dumont in *HH* wohl in folgendem Zitat zum Ausdruck;

„The decisive step in its [des Kastensystems] historical establishment was probably when the Brahmins were attributed the monopoly of religious functions as against the king. From this flowed two fundamental facts: the existence of the pure type of hierarchy, completely separated from that with which hierarchy is usually mixed, namely power; and the form of this hierarchy, namely the opposition between pure and impure.“ (Dumont 1970: 213).

In diesem Punkt scheint also nach Dumont auch ein ganz entscheidender Unterschied in Hierarchien des Westens zu der des Kastensystems zu liegen; in Indien ist für ihn Hierarchie ganz ausschließlich religiös begründet. Während die soziale Struktur beispielsweise in Europa zwar auf hierarchisierten Beziehungen des auf Militärs, der Bürokratie, der Bildung oder auf ökonomische Faktoren aufgebaut ist, fehle es ihr an religiösem Charakter. In Zitaten Dumonts; “In the caste system the politico-economic aspects are relatively secondary and

isolated.” (ebenda: 235) Und an anderer Stelle schreibt er; “(...) on the contrary, the politico-economic domain is encompassed in an overall religious setting.” (ebenda: 228).

In letzter Instanz liegt der Analyse Dumonts die Überzeugung zugrunde, dass Ideen Fakten größerer Wichtigkeit sind als beobachtbares Verhalten (vgl. Kolenda 1976: 581). Aus dieser Überzeugung heraus wird es für ihn bedeutender, nach Spuren von Ideen zu suchen, die er in erster Linie in dogmatischen, brahmanischen Abhandlungen der hinduistischen Religionen Indiens findet, anstatt Kaste als ein Objekt ethnologischer Feldforschung zu betrachten. Dies verwundert umso mehr, hält man sich vor Augen, dass Dumont bereits vor seinem Projekt *HH* eine geradezu klassische Feldforschung in Südindien unternommen und deren Ergebnisse in *A South Indian Subcaste* (1986 (1957)) veröffentlicht hatte. Noch weniger hatte er diese Forschung in einem von Brahmanen dominierten Dorf unternommen, sondern bei den *Pirāmalai Kaḷḷar*, einer zwar sehr dominierenden, doch nun gerade nicht sehr brahmanischen Gemeinschaft. Und auch Pauline Kolenda kritisiert Dumonts totale Vernachlässigung ökonomischer Machtverhältnisse für seine Einordnung der Kaste als durchweg religiös motiviertes System, in welches er die gesamte Gesellschaft integriert sah; „A key question Dumont does not ask is: What is this mode of integration? Is it not the dependence upon the dominant land-controlling caste for grain, food, and other necessities?” (Kolenda 1976: 584). Zusammenfassend muss also gesagt werden, dass die in *HH* angestrebte Theorie zum einen auf einem fundamentalen Dualismus beruht, der den Versuch unternimmt, eine angenommene religiöse oder rituelle Ebene, in Bezug auf Hierarchie, von sakralen, politischen und ökonomischen Ebenen zu trennen, wobei der ersten ultimativer Vorrang zugeteilt wird. Zum anderen kommt in *HH* eine grundlegende Trennung zwischen Hierarchien und Ideologien, und zwar einer angenommenen westlichen und nicht-westlichen und somit zwischen den Kulturen zum Ausdruck. Dumont scheint keinesfalls nach Gemeinsamkeiten suchen zu wollen, sondern Kaste stellt für ihn den absoluten Ausdruck der unterschiedlichen und offensichtlich nicht zu vereinbarenden Sichtweisen von religiös bedingter Hierarchie und Gemeinschaftssinn auf der einen und egalitären Werten und Individualismus auf der anderen Seite dar. Auffallenderweise lehnt Dumont selbst allerdings gerade eine solche extrem kulturrelativistische Sichtweise schon auf den ersten Seiten seiner Monographie strikt ab. So spricht er von der „unity of mankind“ (Dumont 1970: 2) und betont gleichzeitig die Andersartigkeit Indiens, welche uns das Prinzip der Hierarchie³ lehre (ebenda: 2-3).

³ Dieses Prinzip der Hierarchie scheint Dumont nicht nur als dem Prinzip der Gleichheit entgegengesetzt zu sehen, sondern ebenfalls als Ausdruck eines ‚nicht-modernen‘, feudalen Systems, welches ‚modernen‘ Ideen und Werten der Gleichheit entgegenläuft, letztendlich aber von dieser Moderne beeinflusst und überholt werden wird (vgl. Dumont 1970: 237)

Die Hauptimplikationen Dumonts Theorie in Bezug auf das Kastensystem können also folgendermaßen zusammengefasst werden; die Hauptaspekte der binären Dichotomie rein/unrein sind Hierarchie und Separation und sie sind daher fundamental für das Kastensystem. Da Konzepte der Un-Reinheit religiöse oder rituelle Konzepte des Hinduismus sind, handelt es sich um die grundlegende Institution des Hinduismus. Leider allerdings fällt die nötige, eingehende Befassung mit den Konzepten rein/unrein einer Konzentration Dumonts auf die „Ikonen“ des Systems, auf den Brahmanen, den Unberührbaren und den Außenseitern, den König und den Asket, zum Opfer. Da für ihn Ideologie eine Verbindung aus Ideen, Werten und Glaubensvorstellungen sind (ebenda: 3), kommt er in diesem Zusammenhang in kein theoretisches Problem. Dass hierbei allerdings geschichtliche Entwicklung, sozialer Wandel und vor allem Intention, Emotion und individuelles Verhalten irgendwo zwischen Ideologie und Hierarchie abhandeln kommen, liegt auf der Hand.

2.2. Gegentheorien zu Kaste

Dumonts Thesen fanden offenbar mehr Kritiker als Anhänger und so darf es nicht verwundern, dass es zahllose Gegentheorien zu seinen Ansichten gibt. Hierbei handelt es sich allerdings um einen wichtigen Punkt in Bezug auf diese Arbeit. Weil sich viele ‚post-dumontschen‘ Kastentheorien zu einem großen Teil auf die eben dargestellten Behauptungen beziehen; kaum eine Analyse kommt ohne Dumont innerhalb ihrer Literaturangabe aus; finden die von ihm geprägten Begriffe und Idiome nach wie vor Verwendung⁴. Ich glaube, Dumont hat nichts grundlegend falsches geschrieben, wäre dies der Fall, so hätte wohl *eine* Ethnographie oder empirische Studie ausgereicht, um ihn aus diesen Bibliographien zu vertreiben; das Gegenteil ist der Fall. Ein Grossteil der nach *HH* entstandenen Literatur bezieht sich direkt auf ihn, zieht aus ihm seine Energie. Zum Vergleich, auch bei Dirks heißt es;

⁴ Dieser Punkt könnte auch parallel zu Michel Foucaults Ansichten über die Rolle des Diskurses in Bezug auf wissenschaftliche Strömungen sowie auf Wissen und Funktionen zur Regulierung und Disziplinierung von Individuen innerhalb moderner Staaten und innerhalb kolonialer Kontexte gesehen werden. Unter anderem verdeutlichte er, inwiefern die Sprache der Biomedizin nicht nur durch Diskurs entsteht, sondern auch wie hierbei ebenfalls die Objekte der Analyse selbst bestimmt und kreiert werden (Foucault 1980). Ähnlich dem von ihm im Hinblick auf westliche Biomedizin beschriebenen Phänomen, könnte angenommen werden, dass bestehende Kastentheorien bestimmte Paradigmen kreieren, die unabhängig von ihrer allgemeinen Annahme oder Ablehnung ihrerseits bis zu einem gewissen Punkt bestimmen, was und wie dies untersucht wird. Dies ist ebenfalls ein Bestandteil von Dirks' Argument, innerhalb dem er der frühen Ethnologie Indiens, der Anthropometrie sowie kolonialadministrativen Methoden wie dem Zensus, den Volkszählungen, unter anderem diese Effekte zuspricht;

„It is increasingly clear that colonialism in India produced new forms of society that have been taken to be traditional, and that caste itself as we now know it is not a residual survival of ancient India but a specifically colonial form of civil society.“ (Dirks 1992: 59)

„Anthropologists of India have themselves remained so firmly wedded to a Dumontian position (even in dissent) that India has become marginalized as the land of caste. The definition of culture as shared values or distinctive features has led to a series of peculiar debates, in which each new contestant seems to argue not about the way in which multiple cultural forms are embedded in larger historical, political, or socio-economic contexts, but rather about which cultural key or trope most successfully dissolves the difficulties of previous formulations. (Dirks 1987: 44)

Welche Implikationen solche Theorien, selbst wenn es sich um Gegentheorien handelt, die Dumonts These strikt ablehnen, mit sich bringen, wird hoffentlich in der folgenden, nichtchronologischen und stark reduzierenden Vorstellung einzelner Theorien deutlich.

2.2.1. Der reziproke Charakter von Kaste

Dieser Ansatz geht in erster Linie auf Das und Uberoi (1971) zurück, und ist als direkte Reaktion auf Dumonts These zu sehen. Die Hauptkritik bezieht sich dabei auf die fundamentale Unterscheidung der Aspekte von rein/unrein, ohne andere Konzepte in die Analyse von Kaste mit aufzunehmen. Indem sie in gewisser Weise Durkheims Dichotomie des sakralen und profanen folgen, argumentieren beide, Dumont stelle seine Konzepte von rein/unrein zwar als eine Analogie zu sakral/profan dar, lasse jedoch keinerlei Raum für nicht-sakrale Handlungen oder Vorfälle, die weder notwendigerweise rein noch unrein sein müssen (Das und Uberoi 1971: 35-37). Anhand eines Vergleiches zwischen Ritualen im Zusammenhang mit Tod und Heirat weisen sie so darauf hin, in welcher überraschender Weise beide von den gleichen Handlungen geprägt sind. So werden Braut, Bräutigam und der Tote in vielerlei Hinsicht identisch behandelt (ebenda 35). Eine strikte Trennung beider Konzepte lehnen sie daher ab;

„...the pure and the impure, far from being absolutely separated and opposed, like Durkheim's original concepts of the sacred and the profane, are in fact interrelated in terms of identity and difference and conjointly opposed to the non-sacred.“ (ebenda: 36)

Darüber hinaus weisen sie darauf hin, dass in vielen 'reinen' oder auspiziösen Ritualen wie der Heiratszeremonie; im Gegensatz zu unreinen, wie Todesritualen; die Anwesenheit und Teilnahme bestimmter, als unrein angesehener Kasten notwendig ist, nicht jedoch um die Hochzeitsgesellschaft zu purifizieren, sondern um sie vor 'evil eye'; negativen Einflüssen; zu schützen. Was Dumont den beiden zufolge also übersieht sind „...propitiatory and protective functions attributed to Untouchable castes on certain ceremonial occasions, as against the mere cleansing of impurity.“ (ebenda: 38). Dies führt jedoch automatisch zu der Frage, wie,

sollten die Mitglieder mancher Kasten sich in einem Zustand permanenter Unreinheit oder Verschmutzung befinden, wie Dumont dies annimmt, ihre Teilnahme an bestimmten Riten möglich wird, ohne dass dabei eine Verunreinigung der Anwesenden geschieht.

Ein wichtiger Punkt in Das und Uberois Kritik stellt ihre Betonung der Dialektik von Reziprozität und Hierarchie dar. Während Dumonts Augenmerk in erster Linie darauf liegt, wie Mitglieder ‚berührbarer‘ oder hoher Kasten mit welchem Effekt von wem gereinigt werden, scheint er sich überhaupt nicht mit der Frage nach dem Umgang mit der Entfernung von auftretender Verunreinigung bei den normalerweise purifizierenden Kasten zu beschäftigen. An diesem Punkt sehen Das und Uberoi allerdings nicht Hierarchie, sondern vielmehr Reziprozität oder sogar Egalität als ausschlaggebende Struktur;

„Here Hindu hierarchy explicitly gives way to Hindu equality and reciprocity, and the whole edifice is seen to rest upon both these principles and not only on the first. (...) Can it be therefore that the Barber gets his shave through an endogamous system of inter-familial reciprocity among the fraternity of Barbers: I shave you, you shave me? In that case, such a “tribal” reciprocity must be assumed to be an essential component of the structure of caste.”
(ebenda: 39)

Auf dieser Grundlage argumentieren sie, es sei nicht die Opposition zwischen rein und unrein, welche Kaste und die sozialen Beziehungen definiere, sondern vielmehr die Opposition zwischen asymmetrischem und reziprokem Austausch oder Dienst. In diesem Sinne würden verschiedene kulturelle Sozialsysteme besser vergleichbar, denn alle seien von der dialektischen Beziehung zwischen hierarchischer Asymmetrie und reziproker Gleichheit geprägt. Nur ganz spezielle, und in Dumonts Fall *brahmanozentrische* Symbole oder Strukturen herauszunehmen und sie als Struktur des Ganzen darzustellen, komme so dem Blick auf die Spitze eines Eisberges gleich, der dessen eigentliche Masse übersehe (ebenda 40). Dieser Fehler Dumonts, sowie dessen konsequente Nichtbeachtung anderer hinduistischer Konzepte, wie Sünde oder Erlösung, führt Das und Uberoi zufolge dazu, dass Vorstellungen von rein und unrein viel zu außergewöhnlich und mysteriös dargestellt, und noch dazu als Essenz des Kastensystems präsentiert werden. Dies zu vermeiden gelte es, verschiedene Blickwinkel mit einzubeziehen;

„...Malinowski (...) never really understood the rank system of the Trobriand Islands, since he viewed it from the standpoint of the high-ranking groups only (..) and neglected the point of view of the low-ranking pariahs, whose position was in fact crucial to the whole system (...). The bird’s-eye view of the caste system must be complemented by a worm’s-eye view (...) and the dialectical relation between the two explained, before we can attain a complete sociological understanding.” (Das und Uberoi 1971: 40)

Unterstützt wird dieser Ansatz auch von Jonathan Parrys (1974; 1980) Studien, der *Māhābrahmanen*, Totenpriester Nordindiens und deren interne Egalität beobachtete, und daher in seiner Beschreibung des Kastensystem ebenfalls diese Werte zum Ausdruck brachte.

2.2.2. ‚center-periphery‘; Kaste und Könige

So wie Das und Uberoi ihre Theorie auf Dumonts Betonung der Hierarchie hin entwickelten, wurden verschiedene Ansätze in erster Linie durch seine offensichtliche Vernachlässigung bzw. Unterordnung der politisch-ökonomischen Sphäre inspiriert. Dass diese Sphäre in vielen Kontexten keineswegs brahmanischem Status untergeordnet werden darf, fordern so z.B. Dirks (1987), Raheja (1988) und Quigley (1993). Dirks untersuchte in einem ‚ethnohistorischen‘ Unterfangen die Sozialstruktur in dem ‚kleinen Königreich‘ *Putukkōṭṭai*, in dem er den Aufbau der Kasten als in erster Linie auf die Person des *rājā*, des Königs, fokussiert sah, dies zumindest in vorkolonialer Zeit. Hierarchie war somit determiniert durch Nähe und Distanz zum Herrscher, Status und Stellung innerhalb des Systems waren Ausdruck königlicher Sympathie oder Proximität und Kaste war daher, Dirks zufolge, durch den *rājā* determiniert und angeführt. Dieser war in *Putukkōṭṭai* noch dazu ein *Kaḷḷar*, gemäß dem *varṇa* Modell ein *śūdra*, darüberhinaus mit dem berüchtigten und verrufenen Image eines Diebeschefs ausgestattet. Eine Sichtweise also, die Dumonts Übernahme brahmanischer Ansichten stark in Frage stellt. Dem ‚Königmodell‘ Dirks‘ ist das Quigleys sehr ähnlich. Auch er hält die Stellung der Könige Indiens für eine zentrale, das Kastensystem betreffend, welche schließlich durch die britische Kolonialherrschaft fundamental verändert und kolonialpolitisch entscheidend genutzt wurde und welche, nicht zuletzt von Dumont, ausgesprochen stark unterschätzt wird.

Ähnlich ist Gloria Rahejas Argument, die in ihrer Studie in einem nordindischen Dorf in erster Linie die Konzepte Auspiziösität (*śub*) und Inauspiziösität (*aśub*) analysierte und deren Wichtigkeit für das Kastensystem im Hinblick auf Rituale hervorhob, wobei sie gleichzeitig deren Differenz zu rein/unrein als Dumonts Idiome klarstellte. Die Wichtigkeit von Zentrum und Peripherie stellte sie dabei insofern heraus, indem sie die zentrale Machtposition der dominanten Kaste innerhalb ihres Dorfes in Bezug auf rituelle Tätigkeiten unterstrich. Diese befinde sich in der Position, ihre eigene Unreinheit und durch inauspiziöse Zustände ausgedrückte Gefahren auf andere Personen; Wäscher sowie Brahmanen, Verwandte sowie Nichtverwandte; zu übertragen. Somit entsteht auch bei ihr ein Modell von Kaste, welche sich konzentrisch um ein Zentrum der Macht zu definieren scheint.

2.2.3. McKim Marriott; Monismus, Transaktion und Hindukonzepte

Der Ethnologe McKim Marriott entwickelte Mitte der 70er Jahre den ‚ethnosozologischen‘ Ansatz. Dieser nahm es sich zur Aufgabe, zu einem tieferen ethnologischen und soziologischen Verständnis Indiens zu gelangen (Marriott und Inden 1977). Dabei stand die Annahme im Vordergrund, dass indigene, soziologische Termini oder Konzepte des Verstehens der indischen Sozialsysteme sehr viel angemessener seien und in jedem Fall eine Wissenschaftlichkeit bedienten, die den westlichen, also aus amerikanischer oder europäischer Tradition heraus entstandenen Erklärungsmustern in nichts nach stünden. Im Gegenteil sah man ausschließlich ‚Hindukonzepten‘ die Möglichkeit gegeben, Hindurealität hinreichend erklären zu können. Diese in gewissem Sinne minimale Forderung der Ethnosozologie Indiens; bzw. ihr methodologischer Ausgangspunkt; ist mittlerweile zu einem weitestgehend akzeptierten und in der Ethnologie vertretenen Mittel der Beschreibung geworden. Wie beispielsweise Michael Moffatt (1990: 217) argumentiert, können allerdings auch Marriotts Ansichten teilweise als Reaktion auf Dumont; ja als Gegenparadigma gesehen werden. Marriotts Vorwürfe, die er Dumonts *HH* entgegenbrachte, bezogen sich so auf dessen scheinbar nicht-westliche Interpretation Indiens. Den sich permanent durch *HH* ziehenden Dualismus, auf dem schließlich die Opposition rein/unrein basiert, hielt Marriott aufgrund seines im westlichen Diskurs verankerten Charakters für höchst problematisch (Marriott 1969: 1168-1169). Für Marriott war südasiatische Denkweise substantiell monistisch. Denken und kulturelle Realität selbst in Indien hielt Marriott für „Substanzen“ (*substances*) (Marriott 1990: 18). Diese Substanzen allerdings seien nicht etwa statisch oder unveränderbar; sondern ständigen Transformationen durch Prozesse der Transaktion unterworfen. Verschiedene Substanzen hätten schlichtweg verschiedene ‚codes‘ oder Zusammensetzungen, welche die codes anderer Substanzen beeinflussen, gleichzeitig aber ebenfalls beeinflusst würden. Geht man dabei von einer Einheit der Substanz(en) aus, so steht dieser Monismus Marriotts dem strukturellen Dualismus Dumonts tatsächlich diametral gegenüber⁵. Jede einzelne Person war dabei für Marriott in diesem Sinne aus vielen verschiedenen Substanzen beeinflusst oder zusammengesetzt und daher stets höchst partikularistisch und transformativ. Von Individuen kann man daher auch nach Marriott zufolge im indischen Kontext nicht sprechen; vielmehr von *Dividuen*; (*dividuals*) (Marriott 1992: 272-273; 1990: 17). Die kodierten Substanzen umfassen unter anderem körperliche Substanzen, Substanzen, die Essen oder Boden

⁵ Moffatt (1990: 219) weist allerdings daraufhin, inwiefern Dumonts früher Strukturalismus eine ähnliche Position einnahm: die Ansicht, dass sich alle Kasten auf ein und das gleiche Prinzip bezogen und sich anhand dessen definierten, erscheint eher monistisch als dualistisch, wird jedoch in *HH* durch die rein/unrein Dichotomie größtenteils aufgelöst.

definieren und sogar solche feinstofflichen Substanzen, die Wörtern oder Ideen innewohnen. Alle sind diese in einem permanenten Fluss; einem Prozess begriffen. Wohl um die Transaktionen, die zu solchen Prozessen führen, näher definieren und kategorisieren zu können, führte Marriott nicht nur verschiedene analytische Begriffe zur Bestimmung des jeweiligen Charakters solcher Prozesse ein, er passte sie in ein von ihm entworfenes, geometrisches Konstrukt ein (*cube*), an dieser Stelle sollen allerdings nicht die Konzepte des *mixing*, *marking*, oder *unmatching* erläutert werden. In gewisser Weise sind aber die ethnozoologischen Herangehensweisen wichtig für diese Arbeit. Viele der entwickelten Konzepte bieten gewisse Freiheiten. Auch Moffatt, ein Kritiker Marriotts erkennt diese;

„Marriott’s India did not have a static, ‘ascriptive’ ‘social structure’ divided up by boxes and boundaries, nor was it an other worldly, life-denying culture. It was fluid, open, always essentially changing and life-affirming. Nor did Indian society prohibit social mobility. It was full of it, Marriott asserted: mobility without reference to caste, individual mobility between castes, and collective caste mobility (...).” (Moffatt 1990: 222)

Das von A.K. Ramanujan in ethnozoologischer Tradition entwickelte Konzept der „Kontextsensibilität“ (*context-sensitivity*) (1989: 47-53), verdient in diesem Rahmen ebenfalls Beachtung. Diesem zufolge sei anstelle eines ‚kantschem‘ Universalismus vielmehr Partikularismus als ausschlaggebend für indische Denkweisen zu sehen. Während Sheryl Daniel (1983) von einem „tool-box approach“ sprach, um zu erklären, weshalb je nach Kontext von Tamilen sich gegenseitig ausschließende Ansichten von *karma* zur Geltung kommen, betonte Ramanujan in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit des jeweiligen Kontextes, abhängig von der jeweiligen Person, dessen Substanzen, die den jeweiligen *code of conduct*; die Art und Weise sich zu verhalten; grundlegend verschieden mache. Gerade diese partikularistische Sichtweise gibt Anlass, sich auf Partikel zu konzentrieren. Ebenfalls birgt der ethnozoologische Ansatz die Möglichkeit, dem Körper, dessen Beeinflussbarkeit und Transformation betont wird, eine übergeordnete Position zu verleihen. Dies rückt auf der einen Seite einzelne Akteure in den Fokus der Beobachtung, auf der anderen werden diese in einen (ethnozoologisch sensiblen) Kontext gesetzt.

Problematisch und kritikwürdig erscheint allerdings die Konstruiertheit vieler Weiterentwicklungen der ethnozoologischen Theorie, in erster Linie durch dessen Schöpfer selbst. Die Suche nach *den* Hindukategorien, sowie deren Auswahl bilden sowohl methodologische als auch ethische Schwierigkeiten. Kritik an der Ethnozoologie Indiens

wurde ausgiebig geübt⁶, doch es mangelt hier an Platz um dieser entsprechend gerecht werden zu können.

Ein weiterer, wichtiger und als positiv einzuschätzender Punkt in Bezug auf die Betrachtung von Kaste ist, dass im Gegensatz zu Dumonts Ansatz Kaste hier nicht als die grundlegende *Essenz* Indiens gesehen werden muss. Im Sinne der angenommenen Substanzen könnte man Kaste wohl als *eine* Essenz unter vielen betrachten, bestehend aus hoch partikularistischen Einheiten, die jedoch einem ständigen Prozess der Transformation durch Transaktion der Substanzen unterworfen ist. Gleichzeitig kommt hier ein sehr physisches oder körperliches Verständnis der indischen Welt zum Ausdruck; während Dumont argumentierte, Hierarchie sei für Inders Ideologie, jedoch ‚natürlich‘, ist die Ethnosoziologie, wie ich finde, zumindest in diesem Punkt verwandt; erklärt man Kaste als logische, ‚substantielle‘ Manifestation grundlegender Eigenschaften, so kommt hier ebenfalls eine, wenigstens teilweise biologische Sichtweise zum Ausdruck. Auch stellt meines Wissens keine ethnosoziologische Herangehensweise an Kaste eine indigene Sichtweise derselben als kulturelles Konstrukt, bzw. schwächer ausgedrückt, als habituell definiert, und somit als erlernbar dar. Hierin liegt ein problematisches Verhältnis der „chicago jāti of anthropology“ (vgl. Daniel 1984a: 55) Kaste gegenüber. Überlegungen, die im Folgenden noch eine Rolle spielen werden.

2.3. Diskussion

Obwohl es sich bei den hier vorgestellten Ansätzen um nur einen mikroskopisch kleinen Ausschnitt handelt, kommen doch verschiedene Implikationen und Trends in der Weise, Kaste aus ethnologischer Sicht zu behandeln zum Ausdruck. Zum einen stellt Dumonts *HH* ein Ausgangspunkt dar, dessen Theorie zu Umgehen, bei vielen Kritikern gerade die Essenz ihrer Aussage ausmacht. Dies trifft meines Erachtens vor allem für *center-periphery* Modelle, sowie für Theorien des egalitären, reziproken Charakters von Kaste zu. Auswirkungen sind die grundlegende Verwandtschaft mit *HH*, in Bezug auf Idiome und Ausgangspunkte. Dargestellt wird somit ein statisches Bild der indischen Kastengesellschaft. Auffallend dabei die Betonung von Kollektiven, sei es in der indischen Gesamtheit, als auf der Basis von rein/unrein konsistent und in einem Konsens von allen geteilt (Dumont 1970: 44), sei es als innerhalb konzentrischer Kreise (Dirks; Raheja), sei es innerhalb einzelner Kasten (Das, Uberoi; Parry). Grundlegend hierfür sind kognitive Konzepte, Ideen, Vorstellungen. Die dargestellten Theorien und Gegentheorien lassen kaum Spielraum, sie wirken unecht. Sie

⁶ Siehe z.B. Moffatt (1990) sowie Babb (1990).

befassen sich zu wenig mit Menschen, mit deren Sichtweisen, Problemen und deren Leben. Ebenfalls offensichtlich von *HH* beeinflusst, doch in den genannten Punkten weniger zu kritisieren, der ethnozoologische Ansatz. Für eine kontext- aber auch körpersensible Arbeit muss dieser daher von größerem Interesse sein.

Die oben hervorgehobenen Mängel allerdings sind ebenfalls, oder sogar besonders in Diskussionen zu Unberührbarkeit, welche interessanterweise meist separat und als Extremausdruck des Systems behandelt werden, gegeben. Dies soll im folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

3. Theorien zu ‚Unberührbarkeit‘ und ‚Pollution‘

Als Ausgangspunkt lassen sich Theorien zu Unberührbarkeit zweiteilen. Zum einen gibt es die meist textlich basierten und oder auf bestimmten Konzepten von Reinheit/Unreinheit aufgebauten Studien, welche Unberührbarkeit und rituelle Verschmutzung (*pollution; defilement*) als Symbole bzw. Metaphern behandeln. Auf der anderen Seite finden sich Beiträge, die ebenfalls soziale und ökonomische Umstände miteinbeziehen, bzw. in erster Linie auf solchen beruhen und teilweise auf der Grundlage dieser Schlüsse zu Verhalten, Gedankenwelt der Dalits oder sozialer Gleichberechtigung ziehen. Interessanterweise beziehen sich auch diese beiden Studien- und Theorieströmungen zu Unberührbarkeit weniger darauf, was es bedeutet, einer als unberührbar geltenden Gemeinschaft anzugehören. Ein Fokus liegt meist auf der Frage nach der Einstellung zu Hindukonzepten, den in Schriften erwähnten Moral- und Gesellschaftsvorstellungen sowie der eigenen Stellung dem System der Kasten sowie der eigenen Position innerhalb diesem gegenüber. Die meist debattierte Frage lautet demnach, ob die Unberührbaren das System und die zugrunde liegende Ideologie akzeptieren⁷, oder ob sie diese schlichtweg ablehnen und somit als schuldlose Leidtragende von Diskriminierung zu sehen sind⁸, als Opfer einer Art strukturellen und kulturellen Gewalt⁹. In Bezug auf den ersteren Teil dieser Frage konzentrierten sich Ethnologen besonders auf kastenvergleichende Sichtweisen zu Konzepten wie *karma* (siehe Kolenda 1964), oder auf die Übernahme von Verhaltensweisen die mit den berührbaren Kasten verbunden wurden (siehe Kadetotad 1966; Moffatt 1979). Auffallend ist in jedem Falle, dass Vertreter der ersten

⁷ Hierzu zählen natürlich v.a. Dumont (1970); sowie Kadetotad (1966); Moffatt (1979).

⁸ Hierzu zählen v.a. Mencher (1974); Berreman (1971); Gough (1960); (1973).

⁹ Zur Definition von struktureller Gewalt siehe Johan Galtung (1969). Ausgehend von diesem Konzept der strukturellen Gewalt entwickelte Galtung das Konzept der kulturellen Gewalt als „...those aspects of culture (...), that can be used to justify or legitimize direct or structural violence.“ (1990: 291).

Betrachtungsweise zu Unberührbarkeit meist nicht Dalits selbst als Informanten einsetzen, sondern Ansichten anderer Gruppen oder textliche Belege verwerten, bzw. Unberührbarkeit aus einer räumlichen und kognitiven Distanz heraus theoretisieren. Vertreter der zweiten Betrachtungsweise befinden sich hingegen meist in der Position, die Stimmen der Dalits wiederzugeben, oder behaupten dies zumindest und generell liegt diesen Studien eine Feldforschung bei als unberührbar geltenden Gemeinschaften zugrunde. Diese beiden Strömungen, Unberührbarkeit ethnologisch zu behandeln, werden im Folgenden dargestellt.

3.1. Dalits zwischen Ablehnung und Konsens

3.1.1. *Gegenkulturmodelle und ‚disjunction theories‘*

Die Ethnologin Joan Mencher (1974) argumentierte, dass Unberührbare; 1. Vorstellungen von *karma* und *dharma* nur eingeschränkt teilen und diese oft entweder anders interpretieren, oder eigene, von diesen abweichende Möglichkeiten nutzen, ihre Stellung und ihr Leben zu interpretieren; dass Unberührbare 2. das *jajmāni* System der meist unbezahlten Arbeitsleistung innerhalb von Dorfgemeinschaften als ausbeuterisch erkennen; dass sie 3. eben jene Konzepte von *karma* und *dharma* als die ideologischen Legitimationen für diese Ausbeutung wahrnehmen und aus diesem Grund deren Ablehnung zu erklären ist. Als Fazit aus ihren Beobachtungen schließt Mencher schließlich, dass es unabdingbar ist, den jeweiligen Blickpunkt der Dalits einzunehmen, das Kastensystem ‚auf den Kopf zu stellen‘ und aus der Bodenperspektive zu betrachten (Mencher 1974: 476). Auch Das und Uberoi forderten wie bereits erwähnt die Froschperspektive; Sekine (2002: 30) nennt dies den „bottom-up viewpoint“ (vgl. ebenfalls Moffatt 1979: 3). Mencher und anderen zufolge gilt es also, anstatt der bislang überrepräsentierten Vogelperspektive, also der Sicht der dominanten und sowohl von Kolonialherren wie von Ethnologen bevorzugten Informanten; diejenige Sichtweise zu vertreten, welche auch in Bezug auf ein Verständnis von Kaste als Gesamtes neue Einblicke gewähren könne.

In einem ähnlichen Unternehmen und mit ähnlichen Ergebnissen sind die Arbeiten der Ethnologen Berreman und Gough zu sehen. Kathleen Gough hatte in ihren Studien zu unberührbaren *Pallar*-s in Tamil Nadu einen beinahe fanatischen Hang zu egalitärer Lebensweise wahrgenommen und beschrieb den, ihrer Ansicht nach innerhalb des Kastensystems einzigartigen Zusammenhalt und die kameradschaftliche, gegenseitige Unterstützung (Gough 1973: 232). Gleichzeitig kontrastierte sie die an strenge Normen und Hierarchie gebundene Lebensweise der südindischen Brahmanen mit dem freieren,

„natürlicheren‘ Umgang mit sich selbst und mit Sexualität beispielsweise, seitens der Pallar-s (Gough 1956: 847). Interessant ist überdies ihre Beobachtung zu unterschiedlichen Lebensformen, die sich auch auf Konzepte des Körpers beziehen;

„The low castes place much less emphasis than do Brahmins on other-worldliness and on the fate of the soul after death. Engaged in the practical business of earning a living through manual labor, the low castes care more for health and prosperity in this life.“ (Gough 1956: 846)

Gerald Berreman¹⁰ hatte nicht nur als einer der ersten Ethnologen gegen Dumonts Thesen zu Kaste und dessen fundamentale Opposition rein/unrein Stellung bezogen, nachdem er die vehemente Ablehnung desselben seitens seiner niedrigkastigen Informanten in einer Region des unteren Himalayas erlebt hatte. Diese, konfrontiert mit Dumonts Ansichten, lachten nämlich nur und erwiderten, er müsse wohl mit Brahmanen gesprochen haben (Berreman 1971: 23). Berreman sprach überdies in Bezug auf die Position der Dalits von einem zweitausendjährigen Freiheitskampf, der nur aufgrund von ökonomischen Widrigkeiten von den Unberühbaren nicht gewonnen werden könne (ebenda: 24).

Gough und Berreman sind wohl zusammen mit Mencher in einem von postmarxistischen Ideen beeinflussten Licht zu sehen; so bemerkt Sekine (2002: 38) in einer Fußnote; „Mencher seems to imagine the people at the lower end of the social hierarchy as conscious subjects like an awakened proletariat, who reject the dominant Ideology (...).“ In diesem Zitat schwingt vielleicht mit, Mencher sei voreingenommen gewesen, eine Meinung die ich übernehmen würde. Da jeder Ethnologe allerdings voreingenommen ist und unter dem Einfluss bestimmter Theorien und wissenschaftlicher Einflüsse steht, können diese Ansätze, die Moffatt (1979: 22) als „*models of diversity*“ und „*disjunction theories*“ bezeichnet, schlecht auf nur dieser Grundlage kritisiert werden. Vielmehr sind dieser Strömung sowohl eine Anregung der Debatte an sich zugute zu halten, sowie die Forderung nach Übernahme der Sichtweisen der Unberühbaren selbst. Vorsichtig zusammenfassen, angesichts der unterschiedlichen Richtungen selbst innerhalb dieses Idioms, könnte man die Aussagen der Vertreter dieser Richtungen wohl folgendermaßen; Aufgrund der eigenen Stellung innerhalb des Systems der Kasten, unter welcher alle Unberühbaren zu leiden haben, lehnen sie mit diesem verbundene Konzepte, in welchen sie die Rechtfertigung desselben erkennen, ab. Ihr Leben demaskiert Kaste, und besonders die gegen sie praktizierten Formen von Unberührbarkeit, als ein System

¹⁰ Michael Moffatt (1979: 11) weist darauf hin, dass Berreman als ein Vertreter der „*caste school of race*“ gesehen werden könnte. Aufgrund von Platzmangel wurde darauf verzichtet, diese näher zu erläutern. Es soll dabei belassen werden, diese Richtung als eine mit schwarzen Bürgerrechtsbewegungen entstandene zu skizzieren, welche aufgrund von vermeintlichen Analogien und Gemeinsamkeiten zwischen Kaste und Praktiken der Apartheid in Nordamerika und Südafrika diese universalistisch miteinander zu vergleichen oder gleichzusetzen suchte.

der Unterdrückung und der ökonomischen Ausbeutung. Ein ‚falsches Bewusstsein‘ gemäß Bourdieus (1977: 173) Konzept der „bad faith community“, welches sie die eigene, negative Position nicht erkennen ließe, sehen sie nicht gegeben. Stattdessen gehen sie von einem teils aktiven, teils passiven Kampf der Dalits gegen ihre Unterdrücker aus, welcher oft stille Formen annimmt, zumindest jedoch in ihrer Ablehnung der dominanten Konzepte und der Hierarchie sowie in ihrer Sichtweise von der Gleichheit aller zu erkennen ist (vgl. Vincentnathan 1993: 57). Das Hauptaugenmerk bei diesen Strömungen liegt auf der sozialen Ungleichheit sowie der Unterdrückung und Diskriminierung durch das System; „For a long time studies of India have focussed on caste as a system of interdependence and reciprocity rather than one of exploitation.” (Mencher 1974: 470).

3.1.2. Michael Moffatt und Theorien zu Replizierung und Konsens

Vielleicht in erster Linie als eine Reaktion auf die eben erläuterte Sicht der Dalits als Vertreter einer Gegenkultur, argumentierte Moffatt (1979) in seiner Studie *Structure and Consensus. An Untouchable Community in South India*, von einer Ablehnung der zugrunde liegenden Konzepte des Hinduismus seitens der *Harijan* auszugehen, hieße die offensichtliche Übernahme und Weitergabe des Systems und seiner Stützpfiler zu übersehen oder diese schlichtweg zu leugnen. In einer sehr dumontschen Argumentation hielt er es für gegeben, dass bestimmte Werte von allen Kasten angenommen und akzeptiert seien. Um es mit Moffatts Worten auszudrücken;

„Untouchables do not necessarily possess distinctively social and cultural forms as a result of their position in the system. They do not possess a separate subculture. They are not detached or alienated from the “rationalizations” of the system. Untouchables possess and act upon a thickly textured culture whose fundamental definitions and values are identical to those of more global Indian village culture. The “view from the bottom” is based on the same principles and evaluations as the “view from the middle” or the “view from the top”. The cultural system of Indian Untouchables does not distinctively question or revalue the dominant social order. Rather, it continuously recreates among Untouchables a microcosm of the larger system. (...) the present argument is for *fundamental cultural consensus from the top to the bottom of a local hierarchy* - a consensus very much participated in by the Untouchables.” (Moffatt 1979: 3; Hervorhebung hinzugefügt)

In diesem Sinne stellte Moffatt sein Modell, welches er „*model of unity*“ nannte (ebenda: 24), Modellen der „*outcaste images*“ (ebenda: 9-13) und der „*models of diversity*“ (ebenda: 13-23) gegenüber. Der Unterschied zwischen beiden letzteren ist klein und beruht darauf, dass sich

die Harijans den outcaste images zufolge ihrer Unterdrückung bewusst sind und aus diesem Grund dominante Diskurse und Praktiken ablehnen, während sie den models of diversity zufolge nicht notwendigerweise von einer bewussten Abwendung von den Diskursen der berührbaren Kasten ausgehen¹¹.

Moffatts Studie und die ihr zugrunde liegende Argumentation beruht im wesentlichen auf einer Analyse der religiösen Verhaltensweisen der Harijans, auf einer Erläuterung der internen Stratifizierung ihrer Kasten sowie auf einem Vergleich beider Bereiche mit dem *ūr*, dem Dorf der berührbaren Kasten. Moffatt will dabei eine auffallende strukturelle Übereinstimmung zwischen *cēri*, der Siedlung der Harijans, und *ūr* in Bezug auf Religion und Hierarchie erkennen, d.h. sowohl Götter und Tempel innerhalb des *ūr* lassen sich in einer Art Hierarchie auflisten, wie auch die Gruppen innerhalb des *ūr* und des *cēri*. Die Bewohner des *ūr* beschäftigen unberührbare Wäscher, welche nur für diese Aufgabe das Dorf betreten, die aber selbst wiederum ihren Dienst den Kasten des *cēri* verweigern. Daher haben parallel hierzu die *Paṛaiyār*¹² des *cēri* ihrerseits Wäscher, welche gezwungen sind, in einer Entfernung (*tūram*, ebenda: 210) von ihren Arbeitgebern zu wohnen; gemäß dem Abstand, den die *Paṛaiyār* vom *ūr* einhalten müssen; und von diesen als unberührbar angesehen werden. Kurz; ein identisches System von Hierarchie und Diskriminierung, welches im *ūr* zu finden ist, und welches von dort ausgehend auf Kosten der *Paṛaiyār* geht, will Moffatt innerhalb des *cēri* repliziert wiedergefunden haben. Innerhalb des *cēri* finde man somit die ‚Abbilder‘ der Brahmanen, die *Vaḷḷuvar Paṇṭaram*, welche den restlichen *Paṛaiyār* als häusliche Priester dienen. Moffatt stellt eine Kastenhierarchie des *cēri* auf, an deren Spitze er diese stellt. Als nächstes kommen die *Paṛaiyār*, unter diesen stehen wie erwähnt ihre Wäscher, die *Harijan Vaṇṇān*. Jede dieser Gruppen stellt Moffatt als in sich weiter unterteilt und hierarchisch gegliedert dar (ebenda: 102-140). Die *Cakkiliyan*, unberührbare Lederarbeiter, werden von den *Paṛaiyār* selbst als ganz am Boden der Gesellschaft, und aufgrund ihrer Okkupation als hochgradig unrein angesehen (ebenda 141). Außerhalb der Gesellschaft und somit zum Teil auch ihrer Hierarchie, jedoch ausgeschlossen von sowohl *ūr* als auch *cēri*, stehen die *Kurivikkāraṇ* (*Vagri*) (ebenda 144-146).

Als Erklärung für die jeweilige Stellung innerhalb der Gesellschaft nimmt Moffatt *tīṭṭu*; (Befleckung, Verunreinigung), welche er als ‚Todesbeschmutzung‘ bezeichnet, (ebenda: 111)

¹¹ Aus diesem Grund zählt Moffatt Joan Menchers Studien zu den outcaste images (Moffatt 1979: 21), während er Gough und Berreman als Vertreter der models of diversity nennt (ebenda :22).

¹² *Paṛaiyār* ist die Bezeichnung für die zahlenmäßig größte Gruppe von SCs (*scheduled castes*; die offizielle, politische Bezeichnung für die vom indischen Staat anerkannten Dalitgruppen) in Tamil Nadu. Für eine interessante Studie zur Etymologie von *Paṛaiyār* und *paṛai* siehe Muthaiah (1996).

und welche er für das ausschlaggebende Konzept der Stellung der Harijans sieht. Damit nimmt er die jeweilige Okkupation der einzelnen Harijankasten als Grund für ihre jeweilige Stellung und ihre Diskriminierung. D.h. die Wäscher sind in einer niedrigen Position, da sie beschmutzte Kleidung annehmen (welche *tīṭṭu* enthält), sie stehen jedoch über den Wäschern der Harijans, welche deren beschmutzte Kleidung annehmen.

Moffatt war zwar nicht der erste, der behauptete, oder darlegte, dass es innerhalb von Unberühbargruppen Unterkasten und Hierarchien geben kann (siehe z.B. Katetodad 1966).¹³ Moffatt allerdings zeichnete am treuesten Dumonts These der allumfassenden Hierarchie als ordnendes Mittel und Gut der indischen Gesellschaft; Ideologie als Holismus der Hierarchie nach. Was dies mit einschließt, liegt auf der Hand; die Unberühbaren akzeptieren in diesem Fall wohl auch ihre eigene Unberührbarkeit. Moffatt zitiert hierzu einige seiner Informanten, welche sich selbst (oder ihre gesamte Gemeinschaft) als vergleichsweise ungebildet und naiv, um nicht zu sagen dumm, halten (Moffatt 1979: 128). Hierbei handelt es sich um denkbar unbefriedigende Belege, wie ich finde.

Moffatts Studie zeigt zumindest in jedem Fall, dass es nicht ausreicht, persönliche Abneigungen dem Kastensystem gegenüber im Allgemeinen und besonders Praktiken der Unberührbarkeit im Speziellen als Ausgangspunkt und wiederkehrenden Fokus einer Studie zu nehmen. Eine solche Voreingenommenheit sieht er als zutiefst reduktionistisch, was zu dem vermeintlichen Trugschluss führe, Gemeinschaften der Unberühbaren als abgeschottete, praktisch nicht mit der Außenwelt, also mit ihrem Umfeld und anderen Kasten verbunden, sondern als von diesen unabhängig zu sehen (ebenda: 10). Und ebenfalls auf ethische Probleme weist er hin. Vergleichen wir hierzu bei Sekine;

„I cannot accept straightforwardly conscientious actions lamenting the reality of discriminated people in India as miserable from the standpoint of modern reason and emphasising the urgency of social reforms. Such actions indeed tend to pass judgement upon people looking down from the viewpoint of respectable and perfect individuals. I feel that such tendencies fail to grasp ontological issues essential to human beings.” (Sekine 2002: 2)

Und hierbei handelt es sich in der Tat um eine wichtige Feststellung. Besonders allerdings der von Moffatt behauptete, kulturelle Konsens der Dalits dem System gegenüber, stieß auf Ablehnung, auch dies mit Berechtigung.

¹³ Interessant erscheinen mir in diesem Zusammenhang ebenfalls der Roman *kōvēru kalutaika!* (Maulesel) des tamilischen Dalits Imayam (1994) sowie die Reaktionen hierauf. Der Autor beschreibt das Leben einer Wäscherkaste der Harijans, welche von diesen diskriminiert wird und welche durch ihre ‚Arbeitgeber‘ die gleiche Unterdrückung erfährt, wie diese durch ihre ‚Arbeitgeber‘. Innerhalb intellektueller Dalitkreise stieß Imayam hiermit vor allem auf Unverständnis und Kritik, so wurde er als Verräter bezeichnet und seinen Werken der Status ‚Dalitliteratur‘ abgesprochen (siehe Kannan und Gros 2002: 63).

3.1.3. Bedeutet Replizierung Konsens?

Besonders der Ethnologe Robert Deliège, der, wie Moffatt, ebenfalls bei einer Gruppe der Paraiyār forschte, kritisierte die Vorstellungen von Replizierung und Konsens eingehend. Einer der Vorwürfe, die er Moffatt machte lautet, er habe zum einen das, was seine Informanten ihm anvertrauten, damit verwechselt, was sie wirklich denken und auch wirklich tun (Deliège 1992; 1997). Ein folgenschwerer Irrtum, da die Harijans ganz selbstverständlich betonten, dominante Werte zu akzeptieren oder kein Rindfleisch zu essen. Kurz; sie betonten brahmanische Orthodoxie, welche bei ihnen jedoch nicht so zu finden sei, und vor allem von Moffatt nicht gefunden werden konnte.¹⁴ Oft unterstrichen so die Befragten ihre Abneigung Rindfleisch gegenüber, speziell in Anwesenheit von Brahmanen, oder versicherten ihre Loyalität der Hierarchie und der Autorität der dominanten Gruppe des Dorfes in Anwesenheit deren Vertreter, obwohl es sich dabei mehr um Taktik, besser gesagt um Selbstschutz handele denn darum, dem Ethnologen exakte Informationen zu liefern. Deliège kritisierte in seinen Studien des Weiteren das, was er für die beiden entscheidenden Konzepte von Moffatts Analyse hält; Replizierung und Konsens. Die Annahme, dass eine impliziere das andere; Replizierung sei als ein Indikator für kulturellen Konsens zu sehen, hält er für den ausschlaggebenden Irrtum, der Moffatt zu einem weiteren, in Bezug auf Verhalten und Werten der Harijans ausschlaggebenden Urteil führt;

„Finally, and perhaps above all, Moffatt fails to see that even when Harijans support caste ideology to explain the inferiority of the castes below them, *it does not follow that they 'accept' their own position within the system*; on the contrary, as recent ethnographic evidence show, they seldom consider *themselves* as degraded or afflicted by some inherent impurity. (Deliège 1992: 160, Hervorhebung hinzugefügt).

Denn die Tatsache, dass Paraiyār-s oder Paḷḷar-s ihre eigenen Wäscher als unrein ansehen, darf nicht implizieren, dass diese ein negatives Selbstbild haben. Noch bedeutet dieser Umstand, dass die Wäscher der Unberührbaren sich selbst als unrein, geschweige denn als

¹⁴ Hierbei muss erwähnt werden, dass Moffatt seine Feldforschung in ‚Endavur‘ aus der Halbdistanz heraus führte; in Begleitung eines berührbaren Übersetzers ‚besuchte‘ er das cēri ausschließlich für Interviews. Moffatt beschreibt dies in einem Vorwort seines Buches als Reaktion auf einen gescheiterten ersten Versuch einer Forschung ohne Übersetzer und ohne Rückzugsmöglichkeit in ‚Parangudi‘, an der er zu scheitern drohte (Moffatt 1979: xxiii-xliii). Gerald Berremans Warnungen in *Behind Many Masks* (1965) vor den Problemen eines Mittelsmannes aus einer anderen Kaste, spielen hier also ebenso eine Rolle, wie die offensichtliche Distanz Moffatts zu der Alltagswelt der Harijans in Endavur. Hingegen fand Delièges Forschung andererseits in einem cēri von Paraiyār-s statt, welches räumlich an kein ūr angebunden war, und welches aufgrund spezieller Umstände ökonomisch unabhängig war, was wiederum die Frage der Allgemeingültigkeit seiner Aussagen hinterfragen liesse (siehe Deliège 1997: 2-4).

unreiner als die Paraiyār-s oder Paḷḷar-s ansehen, eine Ansicht, die auch von Randeria (1989: 188-189) geteilt wird. Hierbei handelt es sich um wichtige Feststellungen; zum einen hatte Deliége, ähnlich Gough, eine Hervorhebung gewisser egalitärer Werte unter seinen Paraiyār beobachtet (Deliège 1992: 168). In diesem Sinne waren für ihn auch keinerlei hierarchische Strukturen innerhalb ihrer Gemeinschaft zu erkennen bzw. in geordnete Ränge unterteilbare Unterkasten, welche als in irgendeiner Weise wichtig erachtet wurden. Einzig eine Unterscheidung nach religiöser Zugehörigkeit konnte getroffen werden, welche allerdings nicht hierarchisch ausgelegt werde, sondern vielmehr auf freundschaftlichen Verhältnissen und Beziehungen beruhe (Deliège 1997: 57). Sekine greift diese Gedanken Deliéges auf und begründet die Mängel innerhalb Moffatts Studie darin, dass dieser schlichtweg einen interpretativen Ansatz vermissen lässt;

„...Moffatt’s approach is rather naive and problematic, for he short-circuits the observable morphological level, like replicated social and ritual structures, with the level of consciousness, like consensus, without any mediatory explanations (...) the replicated morphology found among the Harijans does not always mean that beliefs are replicated too. The more dynamic relationships between replicated morphology and their actual beliefs need to be carefully investigated from the “interpretative” viewpoint.” (Sekine 2002: 32).

Sekine weist ebenfalls auf die Ahistorizität in Moffatts Analyse hin, welche von einem statischen, von historischen Veränderungen unberührten Modell auszugehen scheint, sowie auf eine Unterschätzung der politisch-ökonomischen Implikationen, ähnlich wie dies in der Trennung des Kastensystems von Faktoren der weltlichen Macht gegeben ist. Erstes beraubt das System seiner Fähigkeit zum Wandel, zweites übersieht Einschränkungen der Handlungsfreiheit der Harijans *aufgrund* ihrer Position (vgl. ebenda: 31). Die Mängel von Dumonts *HH* lassen sich also in anderen Worten bei Moffatt leicht wiederfinden.

Interessanterweise nutzt Deliége Ursprungsmythen der Paraiyār-s ebenso stark für sein Argument, wie Moffatt die gleichen Mythen für sein Konsensmodell zu Rate zieht. Moffatt hält die Verwendung dominanter Themen und die Erklärung der Rolle der Unberührbaren sowie den Grund ihrer niedrigen Position in diesen gegeben, während Deliége in der Tatsache, dass diese Mythen meist einen hinterhältigen Trick oder ein unverschuldetes Versehen und ähnliches als Ausgangspunkt der Misere der Gemeinschaft darstellen, ein Zeichen dafür, dass die eigene Position keineswegs von diesen akzeptiert wird, sieht (Deliège 1993: 535; 1997: 101). Dynamischer allerdings erscheint in diesem Zusammenhang jedoch erst die Interpretation von Lynn Vincentnathan (1993). Ähnlich wie Trawick (1988), die in

von den auf Feldern arbeitenden Paraiyārfrauen gesungenen Liedern¹⁵ Idiome des zynischen und sarkastischen Umgangs mit ihrer Position und mit dem Machtgebaren der sie beschäftigenden Kasten sowie versteckte Angriffe innerhalb dieser Lieder analysierte, stellt Vincentnathan fest, dass sich Paraiyār-s zwar oft derselben Sprache wie obere Kasten bedienen, innerhalb ihrer Entstehungsmythen z.B., dass sie damit aber oft etwas grundlegend anderes aussagen. Ausgehend von ihrer Studie bei Unberührbaren in Tamil Nadu argumentiert Trawick, dass ihre Informanten nicht nur Hindukonzepte wie *karma* und *dharma* nur zu einem geringen Teil übernehmen, meist diese anders verstehen und eine einfache Frage, wie; „glaubt ihr an *karma*?“ schlichtweg nicht ausreicht, um zu verstehen, wie diese gleichzeitig an Himmel (*corkkam*) und Hölle (*narakam*), und an Wiedergeburten glauben können. Fragen, die auch Sheryl Daniel (1983) dazu bewegt hatten, von einem „tool-box-approach“ zu sprechen, und die damit eine gewisse kontextabhängige Beliebigkeit implizierte. Doch müsse man anerkennen, dass zwischen Berührbaren und Unberührbaren oft grundlegend verschiedene Vorstellungen zu Konzepten wie Person, Selbst und die soziale wie religiöse Welt zu finden seien, so Vincentnathan (1993: 58-60). Sie argumentiert beispielsweise, dass ein monistisches Bild ähnlich dem, welches Marriott vorschlägt, zwar bei den obersten Kasten gefunden werden könne, ein Paraiyār allerdings zöge eher ein dualistisches System zu Rate;

„Untouchables appear to engage in dualistic thinking, at least with regard to their thinking about caste. The internal or inherent is essentially the same among all castes, is inviolable, and is susceptible only to temporary pollution; differences in behaviour and rank among castes are not explained by inherent differences, but by external causes. (...) There seems to be a concept of *culture as learned and not biologically inherited*, and that all people have a similar capacity to learn various behaviours.“ (ebenda: 60; Hervorhebung hinzugefügt.)

Und später meint sie hierzu;

„While the idiom of purity/pollution (Dumont 1970) is the symbolic language used to tell these sibling myths [die erwähnten Entstehungsmythen der Paraiyār], the structuralism of Lévi-Strauss is more useful in understanding their message. These myths are saying something about culture and nature different from the monistic approach of caste Hindus.“ (ebenda: 70)

¹⁵ Auch bei Daniel (1989: 29-30) findet sich ein Beleg für die Wichtigkeit dieser Lieder der Paraiyār als Ausdruck von Not und Leiden und deren Funktion;
 „Kallans have power
 Vellalans have wealth
 Pallans have revenge
 Parayans have song.“

Welch ein Kontrast in Bezug auf die Wahrnehmung der Strukturen ist hier doch festzustellen im Vergleich zu Vertretern der ‚models of unity‘ sowie bei vielen Theoretikern von Ideologie und Macht. Von ganz anderen Zusammenhängen geht auch folgendes Zitat aus;

„...the organs of authority harmonize to such an extent with the (economic) laws governing men’s lives, or seem so overwhelmingly superior that men experience them as natural forces, as the necessary environment for their existence. As a result, they submit to them freely, which is not to say they approve of them.” (Lukács 1971: 257)

In bezug auf die Mythen weist Vincentnathan darauf hin, dass durch sie in erster Linie die von den Paraiyār angenommene, grundlegende Gleichheit ausgedrückt wird. Um dies zu erläutern; ein Grossteil der von ihr sowie von Moffatt und Deliége interpretierten Mythen nehmen Geschwister als Hauptpersonen. Diese sind Protagonisten und Vorväter der einzelnen Kasten, in den meisten Fällen handelt es sich bei diesen um Unberühbare und Brahmanen. Neben der Existenz vieler verschiedener Varianten folgen die Entstehungsgeschichten dabei meist einer ähnlichen Logik. Auch Kenneth David (1977: 191-192) berichtet so beispielsweise einen Mythos, in dem die Unterscheidung zwischen Brahmane und Paraiyār auf einem einfachen, im wahrsten Sinne des Wortes buchstäblichen Missverständnis beruht. Diesem zufolge hatte ein Māriamman Tempel zwei Brüder als Tempelpriester (*pūcāri*). Während der Ältere von beiden fastete und ein Schweigegelübde einhielt, kümmerte sich sein jüngerer Bruder um die Tempelangelegenheiten. Besuchern erläuterte er; *nān parrayan, tampi pārppār*; ich bin derjenige, der schweigt, mein jüngerer Bruder wird sich darum (die Tempelangelegenheiten) kümmern. Diejenigen, die dies hörten verstanden; *nān paraiyān, tampi pāppār*; ich bin Paraiyār mein Bruder ist Brahmane (ebenda: 192)¹⁶. Das wichtige Element liegt hier, wie in vielen anderen Entstehungsmythen, wohl allerdings in der Tatsache, dass es sich bei den Figuren um Brüder¹⁷ handelt;

„Together these variants of the sibling myth create a logic: people (or Untouchables and Brahmins) are basically equal through a common brother or sisterhood; the differences among them are in learning, experiences and circumstances, and not in inherent qualities. Therefore, these differences can be changed.” (Vincentnathan 1993: 69).

¹⁶ Das Missverständnis liegt hier in der Ähnlichkeit der Partizipialnomen für *derjenige der schweigt* und *derjenige der die parai Trommel bedient*, sowie zwischen der Futurform der dritten Person von *pār*; sehen, sich kümmern um; und einer alten Bezeichnung für Brahmanen; *pāppār*.

¹⁷ Bedenkt man die Praxis der Altershierarchie, welche auch in den meisten indischen Sprachen zum Ausdruck kommt, so wird noch eher der Eindruck von der Unrechtmäßigkeit und dem Betrugscharakter der Position des älteren Bruders (der später zum Dalit wird) zum Ausdruck gebracht.

Dies stehe demnach in einem ausdrucksstarken Kontrast zu Vorurteilen über die Unberührbaren bei Nicht-Unberührbaren¹⁸, welche erstere für dunkelhäutig, hässlich sowie ungehobelt und faul ansehen, was alles auf inhärente Qualitätsunterschiede zurückzuführen sei (ebenda).

Allerdings finden wir auch Kastenmythen, welche eine andere Einschätzung von Gleichheit oder Ungleichheit und der Einschätzung der eigenen Stellung erkennen lassen. So lehnten die *Naṭar* ihr eigenes unberührbares Image nicht nur ab, so wie ihren negativ belegten Kastennamen *Canar*, sie kreierten sich eine Genealogie, derzufolge sie in die *varṇa* Kategorie der *Kṣatriya*-s einzuordnen sind. Hardgrave (1969) analysierte ihre Bestrebungen, sowie den vermeintlichen Erfolg, von dem sie letztlich gekrönt wurden, als sie schließlich nicht wieder als *scheduled caste* aufgelistet wurden. Die Aussage von *The Nadars of Tamilnad* ist allerdings klar; nur aufgrund ihrer außerordentlichen, ökonomischen Stellung als Produzenten und Händler von Palmschnaps waren sie in die Position geraten, ihre Forderungen anerkannt zu bekommen¹⁹.

Aus den vorausgegangenen Erläuterungen lassen sich zumindest zwei Erkenntnisse erlangen; zum einen scheint eine jeweilige zu wählende oder gewählte Taktik, unabhängig von Erfolg oder Nichterfolg in erster Linie von ökonomischen Umständen abzuhängen, wie das Beispiel der *Naṭar* nahe legt. Zum anderen implizieren die Entstehungsmythen, welche auf Idiomen von Geschwistertum und Verwandtschaft beruhen, einleuchtend, dass Unberührbare unter Umständen sehr wohl davon ausgehen, anders zu sein; diese Andersartigkeit hat aber ein entscheidendes Merkmal. Die Unberührbaren unterscheiden sich nach ihrer eigenen Auffassungen von anderen Kasten in Bräuchen, Umständen, Berufen, in ihrem Wissen und ihren habituellen Handlungen von oberen Kasten. Andererseits, und dies ist was

¹⁸ Ich halte es für ungeschickt, den Terminus *Kastenhindus* den Dalits oder Unberührbaren gegenüberzustellen. Dass auch Dalits nicht *kastenlos* sind, haben denke ich bereits viele Studien gezeigt. Auch ein höherer Anteil anderer Religionen als des Hinduismus innerhalb der Dalitgemeinschaften wie Buddhismus, Christentum oder Islam, machen eine Gegenüberstellung mit *Kastenhindus* weder terminologisch begründbar, ratsam oder rechtfertigbar.

Im Gegenzug kommt, wie ich finde, innerhalb von Ethnographien ebenfalls kaum der Fakt zum Ausdruck, dass es sich bei Gandhis ‚*harijan*‘ nicht bloß um einen euphemistischen Titel handelt, der allgemein von Dalits abgelehnt wird. *Harijan* bedeutet nicht einfach Kinder Gottes; *hari* ist sehr wohl mit dem Gott *Viṣṇu* zu identifizieren, was dieser Bezeichnung, wie ich finde, eine zum einen ambivalente Komponente, zum anderen, religiös gesehen, einen ausschließenden Charakter verleiht. So möchte ich darauf hinweisen, dass gerade im Süden Indiens ein hoher Anteil der Dalits Christen sind, welche in Bezug auf die Reservationspolitik nach wie vor diskriminiert werden, da ihnen nicht der Status SC *aufgrund* ihrer Religion zuerkannt wird.

¹⁹ Als analog hierzu muss man wohl die Behauptung vieler einflussreicher und wohlhabender *Vēḷāḷar* Tamil Nadus ansehen, die ihre Abstammung auf *bhūmidēvi* zurückführen (siehe David 1977: 185) und damit eine Erschaffung aus dem Körper von *puruṣa*; einer Art Urgiganten, sowie ihren *ṣūdra* Status ablehnen. Gleichzeitig bestärken sie damit die von ihnen argumentierte Eigenständigkeit und Einzigartigkeit im Sinne der These, die *Vēḷāḷar* seien die ‚originalen Tamilen‘, wie sie von dem Sprachpuristen Maraimalai Atikal formuliert wurde (vgl. Annamalai 1979: 49).

Vincentnathans Studie zeigt, sind für die Dalits natürlich (biologisch) gesehen alle Menschen gleich, dies scheinen die zur Debatte stehenden Mythen darzulegen. Der Unterschied ist kulturell bedingt; dies ist es, was Vincentnathan meint, wenn sie das dualistische Denken der monistischen Weltsicht der Nicht-Unberührbaren gegenüberstellt. Gleichzeitig steht hier der Diskurs der Dalits den Ansichten der Ethnosozioologen, jedoch ebenso der dumontschen Ansicht gegenüber. Sowohl die Arbeiten von Vincentnathan (1993) und Trawick (1988) zeigen, dass Unberührbare sich zwar der Sprache der Hierarchie und der dominanten Konzepte von *purity* und *pollution* bedienen, ihre Aussagen dabei allerdings in einen Gegensatz zu dominanten Diskursen der indischen Gesellschaft zu setzen sind.

Lynn Vincentnathan scheint weder Theorien im strukturellen Licht, zu denen in erster Linie Moffatts These zu zählen ist, noch die Gegentheorien, vertreten von Mencher und Gough oder Trawick, ebenso wenig wie andere kulturelle oder psychologische Ansätze für grundlegend falsche Herangehensweisen zu halten; noch deren Ergebnisse als unzutreffend; vielmehr wünscht sie selbst sich eine multidimensionale Analyse von Kaste (Vincentnathan 1993: 66). Ihre Beobachtungen zeigen nicht nur, dass eine solche dringend nötig ist. Sie implizieren gleichzeitig, dass eine Sichtweise von Kaste als ‚System‘ diese verhindert und räumen ein, inwiefern gerade Körperverständnisse hierfür eine wichtige Rolle spielen. Entgegen ethnosozioologischer Auffassung wird nicht in inhärenten Substanzen des Körpers und verschmutzender und/oder gefährlicher Substanzen, mit denen man Umgang hat, der ausschlaggebende Grund für den Status Unterdrückter gesehen. Nicht zuletzt aufgrund dieser Ansicht sowie Goughs (1956: 846-847) Betonung der natürlicheren Lebensweise der Paḷlar-s und ihrer Konzentration auf ein gesundes, erfolgreiches Leben im Diesseits, statt das Heil im Jenseits zu sehen und sich auf ideelle Konzepte und Ideologien zu richten, bedarf es verstärkter Aufmerksamkeit auf Körper und Verkörperung.

Theoretiker der Konzepte rein/unrein allerdings behandeln ein Idiom, auf welches sie Kaste und dessen Hierarchie berufen und welches auf den ersten Blick gewaltige Implikationen für Körper und diese Arbeit zu haben scheint. Die jedoch stark ‚körperlose‘ Behandlungsweise derselben soll nun dargestellt werden.

3.2. ‚Pollution‘ und Theorien zu rein/unrein

Srinivas (1978 (1952)) beobachtete bei den Coorgs (*Koṭagu*) Südindiens, drei verschiedene rituelle Zustände; rituelle Reinheit‘, *maḍi*, ‚rituelle Unreinheit‘, *polé* sowie einen neutralen Zustand, *mailigé*. In einem durkheimischen Verständnis teilte er *maḍi* und *polé* einer sakralen

Sphäre zu, *mailigé* einer weltlichen, säkularen Ebene (Srinivas 1978: 120). Ein weiterer, früher Beitrag zu Meinungen über Konzepte von Reinheit im hinduistischen Konzept stammt von H.N.C. Stevenson (1954). Dieser unterschied zwischen säkularem und rituellem Status sowie zwischen Gruppenstatus und persönlichem Status. Verunreinigt, so meinte er, kann ein Hindu permanent oder temporär, sowie extern oder intern sein. Permanent verunreinigt sei der unberührbare Wäscher aufgrund seines Berufes, temporär verunreinigt der Brahmane durch etwaige Berührung durch diesen, welche durch ein Bad neutralisiert werde. Edward B. Harper (1964) übernahm diese Einteilungen größtenteils und erläuterte zudem das Konzept der „respect-pollution“ (Harper: 181-183). Damit bezeichnete er beispielsweise die in Indien weit verbreitete Praktik der Frau, nach ihrem Ehemann dessen Reste zu essen. Damit, so Harper, absorbiere sie seine Unreinheit. Für analog hierzu hielt er das Verhältnis zwischen einem brahmanischen Tempelpriester und seiner Gottheit. Henry Orenstein (1968) unterschied dem hingegen zwischen „relational pollution“ und „act pollution“, also der Unreinheit in Bezug auf Verwandtschaft und deren Verhältnissen sowie den Verunreinigungen, die aus Kontakt mit in erster Linie als unrein geltenden Substanzen hervorrühren.

Wie bei Dumont liegt auch bei Stevenson, Harper, Orenstein und Srinivas die Betonung auf einer vereinheitlichenden, einseitigen und reduktionistischen Sichtweise. Einheitlich, so betonen alle, ist das zugrundeliegende Prinzip einer Hierarchie auf teils verschieden von diesen Forschern angeordneten Konzepten von rein/unrein und der daraus abgeleiteten sozialen Hierarchie. Mit anderen Worten, keiner von den erwähnten Theoretikern scheint eine Ablehnung dieser Werte von Mitgliedern der Gesellschaft in Betracht zu ziehen. Dieser Punkt führt uns zu der erwähnten Einseitigkeit ihrer Darstellungen; analog zu der vielfach kritisierten Voreingenommenheit Dumonts, sind auch die von den ‚*pollution-Theoretikern*‘ angeführten Darstellungen eindeutig brahmanozentrisch beeinflusst. Mögliche, multiple Sichtweisen und Ideologien werden ausgeblendet, dies zugunsten der vermeintlich an der Spitze des Systems stehenden Brahmanen. Der offensichtliche Reduktionismus lässt sich besonders an Dumonts Modell erläutern. Indem er einen ganz bestimmten Standpunkt dem System der Kasten, bzw. dem Leben oder besser dem religiös motivierten Leben gegenüber herausgreift, diesen als Struktur der hierarchisch organisierten Gesellschaft nimmt, schließt er nicht nur verschiedene Sichtweisen der Realität und Interpretationen aus, er trennt Bereiche voneinander, welche als nicht trennbar erscheinen. Dies ist, was besonders Dirks (1987: 7-10) an Dumonts Herangehensweise kritisiert; indem Dumont (und vor ihm die *pollution-Theoretiker*) eine Ideologie von rein/unrein, bei welcher es sich um offensichtlich religiös motivierte Konzepte handelt, als Implikator oder Integrator für eine soziale Stratifikation

annimmt, wird Kaste von der politisch-ökonomischen Sphäre getrennt. Dumont hält diese Ebene von der rituellen Sphäre ‚umfasst‘; *encompassed*, und daher dieser untergeordnet. Ein folgenschwerer Fehler, aufgrund dessen er die Position dominanter Gruppen, bei denen es sich oftmals nicht um Brahmanen handelt, nur als Anomalien des Systems begreifen kann. Dumont muss letztendlich zwei Dinge voneinander trennen; Status und Macht, wobei letzteres sich stets ersterem zu beugen scheint, in Dumonts Jargon; Macht wird von Status umfassen. Diese Haltung erscheint ebenso charakteristisch für die Behandlung von Unberührbarkeit und Verschmutzung als rein religiös motiviert..

Neben den drei Aspekten, Vereinheitlichung, Einseitigkeit und Reduktion, welche hier kritisiert werden, halte ich besonders im Hinblick auf Unberührbarkeit die Art und Weise des Theoretisierens der Konzepte rein/unrein für problematisch. Reinheit, Unreinheit und mit diesen, Aspekte der Unberührbarkeit werden statisch behandelt, als ob es darum ginge, ein Regelwerk des Verhaltens oder einen Index der Schwere von spezifischen Verunreinigungen und die jeweilige, passende Reaktion hierauf festzulegen. Ein System wird aufgezeichnet, semantisch, als eine Art ‚Grammatik der Verschmutzung‘ (wie in Orensteins *Toward a Grammar of Defilement in Hindu Sacred Law*) oder semiotisch (wie in Beans *Semiotics of purity and pollution*).

Wo allerdings lässt sich die dringend benötigte Verbindung zu Beobachtbarem in diesen festmachen? Gibt es eine solche? Bean (1981) beispielsweise scheint sich damit zu begnügen, aus den Aussagen von 30 Informanten zu Unmengen von Vokabeln des Kannada eine Semiotik von *purity* und *pollution* aufzustellen. Dennoch bemerkt sie, dass der Vergleich zwischen *Kurubaru* (mittelkastige Hindus) und den *Adi Karnatakaru* (Dalits) das unterschiedliche Verständnis der von ihr beleuchteten Wörter aufdeckt. So beschreiben die Dalits ihren Zustand nach harter Feldarbeit als *koḷe*; verdreckt, unordentlich; ebenso aber auch als *mailigé*, für die Kurubaru der Zustand ritueller Unreinheit, *pollution*, verursacht in erster Linie durch Menstruation und Tod (Bean 1981: 586)²⁰. Da uns diese Punkte später noch beschäftigen werden, möchte ich noch hinzufügen, dass Bean noch weitere, verwandte Verknüpfungen erkennt;

It is difficult to separate “purity” from “economic status” since there are many signifiers that are used to represent both. For example, the silk saari put on by a Brahmin woman before she prepares the morning meal may be both an expression of her “purity” and of her family’s “wealth”. (ebenda: 592).

²⁰ Man beachte alleine schon den Unterschied von *mailigé* und seiner Bedeutungen zwischen Beans Informanten in ‚Avaruru‘, Malṅāḍ und Srinivas’ Coorgs. Bei letzteren bezeichnet *mailigé* einen rituell neutralen Zustand.

Bei einer Analyse der bestehenden Studien zu Kaste und Unberührbarkeit wird deutlich, inwiefern Verallgemeinerungen dazu dienen müssen, Bilder eines Systems zu zeichnen. Meine Annahme an dieser Stelle ist es allerdings, dass soziale Beziehungen; und dies schließt selbstverständlich Unterdrückung oder Formen sozialer Ungleichheit mit ein; zu einem großen Teil verkörpert und nicht bloß durch unterschiedlichen Zugang zu ökonomischen oder symbolischen Ressourcen ausgedrückt sind. Gleichzeitig existiert eine Erfahrungsebene dieser sozialen Ungleichheit; eine Wahrnehmung oder Erfahrung von sozialen Verhältnissen kann nicht als körperlose, entmenschlichte, kognitive Realität gesehen werden. Ich hoffe allerdings gezeigt zu haben, dass eine solche phänomenologische Erfahrungsebene, welche körperliche Erfahrung mit einbezieht, weder innerhalb der dominanten Diskurse und Theorien zu Kaste im Allgemeinen noch zu Unberührbarkeit im speziellen zu finden ist. Gleichzeitig wird deutlich, wo genau in ‚traditionellen‘ Kastenstudien Handlungsmacht verankert ist. Bei folgendem Zitat von Michel Foucault handelt es sich in diesem Sinne zwar zum einen um eine wichtige und zutreffende Aussage;

“Indeed I wonder whether, before one poses the question of ideology, it wouldn’t be more materialist to study first the question of the body and the effects of power on it. Because what troubles me with these analyses which prioritize ideology is that there is always presupposed a human subject on the lines of the model provided by classical philosophy, endowed with consciousness which power is then thought to seize on. (Foucault 1980: 58)

In Bezug auf die theoretische Behandlung des Kastensystems und Unberührbarkeit aus ethnologischer Perspektive scheint mir diese Aussage zum anderen auch korrigiert werden zu müssen. Vorrausgesetzt wird in den erläuterten Abhandlungen weniger ein menschliches Subjekt auf der Grundlage klassischer Philosophie, im Zentrum stehen vielmehr Gruppen. Individuen und mit diesen, Körper sowie deren Intentionen und Emotionen sind verdächtig abwesend, dies nicht erst seit Dumont.

3.3. Über die Abwesenheit von Körpern in Studien zu Kaste und Unberührbarkeit, dessen Auswirkungen sowie mögliche Gründe

Ich denke, eine der Folgen der Vernachlässigung des Körpers und des Individuums innerhalb von Kastenstudien ist die spezifische Behandlung von *agency* in vielen von diesen. Handlungsmacht erscheint oft als vollständig den normativen Prinzipien untergeordnet, ‚Tradition‘ und ‚Bräuche‘ werden als übergeordnet dargestellt. Handlungsmacht und Spielraum scheinen dabei sozial und politisch beinahe vollständig in der Hand einer Kaste, nicht von Personen, Individuen, zu ruhen. Ein Extrembeispiel hierfür ist denke ich die

Vorstellung der britischen Kolonialherren von einer gesellschaftlichen Aufteilung der indischen Bevölkerung in ‚*martial*‘ und ‚*non-martial races*‘ sowie die Brandmarkung bestimmter ‚*criminal castes*‘ und ‚*criminal tribes*‘ (vgl. Dirks 2001: 182). Selbst das Verbrechen wurde so entpersonalisiert, Dirks bezeichnet dies als ‚*agencylos*‘; „Even crime was performed without agency; crime was a function of habit, a social occupation, an act of caste rather than an act of will“ (ebenda: 193). Dies stimmt so allerdings nicht ganz; *agency* wurde nämlich vielmehr der gesamten Kaste, bzw. einer, ihr inhärenten, determinierenden Eigenschaft zugesprochen. Insofern schien es gerechtfertigt anzunehmen, Kallars müssten aggressiv, martialisch und räuberisch sein; und zwar ohne Ausnahme. *Agency* wurde ausnahmslos dem ‚*social body*‘ zugesprochen, hierzu später mehr. Gleichzeitig kümmerte sich die Anthropometrie, eine der frühesten Formen der Anthropologie Indiens um den Körper als das Studienobjekt schlechthin. Alles in allem kommt hierin jedoch auch mehr die Überwachung und versuchte Regulierung des Körpers im kolonialen Indien im Sinne Foucaults (1979: 137) zum Ausdruck, dies zeigt auch die Entstehung des fotografischen Bandes *The People of India*, Fotografien von Indern, welche als Reaktion auf die Sepoyrebellion 1857/58 zurückgeführt werden können, welche die Bestrebungen, Archive des Wissens zwecks Kontrolle der ‚Eroberten‘ anzulegen, vorantrieb;

„For colonial ethnography, the colonized subject was first and foremost a body, to be known and controlled through the measurement and interpretation of physical subjects organized in categories by caste and gender.“ (Dirks 2001: 193).

Durch die verstärkte Aufmerksamkeit auf den Körper in der kolonialen Anthropologie Indiens und die Betonung von Barbarismus, rohen und abschaffungswürdigen Bräuchen, wurde somit die Anthropologie des Körpers, ja die gesamte Anthropologie zum Werkzeug der Rechtfertigung des Sammelns von Wissens und mehr noch zur direkten Kontrolle der Eroberten sowie zur Legitimation der kolonialen Herrschaft. Ein Punkt, auf den besonders Dirks im Sinne von Said (1989) hinweist. So waren für Risley und Thurston, Hauptvertreter der Kombination des ‚wissenschaftlichen‘ Vermessens von Menschen mit der Aufstellung rassistischer Theorien, Studien des Menschen zweiteilbar; in eine Ethnographie, sowie in eine Anthropographie (Dirks 2001: 184). Mit anderen Worten finden wir hier den cartesianischen Dualismus der Geist und Körper nicht zu vereinen mag, *par excellence* repräsentiert. Während Anthropometrie jedoch gleich aus mehreren Gründen, wie der Verbindung rassistischer Konzepte, der Pseudowissenschaftlichkeit von Messverfahren wie des

‚Nasalindexes‘ oder dessen polizeitechnischer Nutzung²¹ durch das ‚*british raj*‘, die britische Kolonialherrschaft in Indien, abzulehnen ist, sehen wir hier, was für eine Einschätzung des Spannungsfeldes Körper, Kultur und Individuum zu berücksichtigen ist. Möglicherweise aus der kolonialen Tradition heraus, ist die innerhalb dieser Arbeit behauptete Vernachlässigung des Individuums und dessen Körpers in Bezug auf Kaste erklärbar. Zum einen sind die Herkunft der Ethnologie und deren koloniale Erbschaft nicht zu leugnen. Möglicherweise führte jedoch auch die in der Anthropometrie vorherrschende obsessive Befassung mit Körpern und der von Risley angetriebenen ‚biologischen Theorie zu Kaste‘ (vgl. Pinney 1990: 257) zu einer theoretischen Entfernung in späteren Studien. Spätestens allerdings seit dem Körper in soziologischer Theorie neue Bedeutung zugeteilt wird, ist dessen Abwesenheit so nicht mehr befriedigend zu erklären. Aus diesem Grund halte ich die koloniale Tendenz, *agency* in Bezug auf Indien den Kasten zuzutragen, für in Studien der 50er bis 90er Jahre für spürbar. Unabhängig allerdings von einer möglichen kolonialen Erbschaft der Ethnologie, Kaste und Unberührbarkeit zu beschreiben, zeigt uns dieses Beispiel die Mängel auf; Handlungsmacht, Emotion und Intention erscheinen in Ethnographien oft als nicht bei Individuen, sondern ausschließlich bei Gruppen zu suchen. Ich hoffe, dass nach einer Beschäftigung mit dem Körper eine solche Haltung revidiert werden muss.

4. Körpertheorien

4.1. ‚*Anthropology of the body*‘

In diesem Abschnitt soll kurz über Formen, den Körper in Ethnologie und Soziologie zu betrachten und zu behandeln, informiert werden. Dies kommt mehr oder weniger einem historischen Abriss gleich, dessen Funktion allerdings deutlich werden soll. Diese Darstellung muss dabei zwangsläufig unvollständig und wage bleiben; dies nicht alleine bedingt durch den Mangel an Platz an dieser Stelle, sondern vielmehr durch die Vielfalt und methodologische Unterschiedlichkeit der vorliegenden Studien.

Es gibt viele Gründe dafür, dass der Körper als Fokus der Aufmerksamkeit in verschiedenen, vor allem sozialwissenschaftlichen Diskursen beliebt wurde. Foucault z.B. betonte die Zentralität der Körper für Systeme der Organisation und Disziplin, welche von Institutionen der modernen Gesellschaften eingesetzt werden, um produktive, disziplinierte, d.h. sich ein-

²¹ An Bedeutung verlor die zunächst bei Kolonialbeamten auf Begeisterung stoßende Anthropometrie, über welche allein über ein Vermessen des Körpers die Identifikation von Verbrechern möglich schien, durch die Einführung der Technik des Fingerabdrucknehmens, durch welche erstere abgelöst wurde (vgl. Dirks 2001: 187; Pinney 1990: 258).

und unterordnende Bürger und Körper; „docile bodies“; zu schaffen (Foucault 1979: 135). Er behandelte den Körper als Ziel von Praktiken, die, die Aufgabe hatten, denselben zu regulieren und zu dominieren, ihn zu kontrollieren und zu überwachen. Auch erklärte er z.B. die absolutistische Monarchie des 17. Jahrhunderts als auf den Körper des Königs fokussiert. Dieser diene der Aufrechterhaltung der Ordnung über seine Funktion als Metapher hinaus. Im Gegensatz hierzu sei jedoch ab dem 18. Jahrhundert mehr und mehr der Staatskörper zum Fokus geworden (Foucault 1980: 55).

Edward Said (1989) hatte hierzu vergleichbar aufgezeigt, dass innerhalb des Orientalismus der Körper des Anderen; der orientalische, nicht-westliche Körper ein zentrales Mittel war, einen fundamentalen Unterschied zwischen den Kolonisierten und den Kolonialherren zu argumentieren. Dabei wurden die Hygiene und die Sauberkeit, die Disziplin und die Stärke westlicher, den schwachen, unhygienischen, schmutzigen und faulen, undisziplinierten Körpern der Eroberten gegenübergestellt. Eine Legitimation fand hier also vor allem auf der Grundlage des Körpers statt.

Bereits Marcel Mauss jedoch könnte (1973)(1935)) als ein Vorstreiter dafür gesehen werden, den Körper und dessen Funktionen als zu interpretierenden Fokus für Soziologen zu nehmen. Vertreter des französischen Strukturalismus, allen voran Durkheim und Mauss, unterschieden zwischen dem physikalischen Körper, dem *tabula rasa* des Menschen (vgl. Lock 1993: 135), und dem sozialisierten Körper, dem Produkt von Kultur und Sozialisation. Der Körper war für sie ein Werkzeug; „...the first and most natural tool of man“ (Mauss 1973: 75). Mit anderen Worten sprachen diese frühen Theoretiker des Körpers diesem sowohl formende Funktionen zu, als auch die Funktion geformt zu werden. Den Körper als ‚Objekt‘ der Analyse zu sehen, geht zwar zurück bis auf die erwähnte Veröffentlichung Marcel Mauss’, ganz besondere Bedeutung kommt dem Körper und dem mit diesem verbundenen kulturellen Symbolismus erst in den Schriften Robert Hertz (1960) und Mary Douglas (1966, 1973, 1975) sowie Benthall und Polhemus (1975) zu. In *Death and the Right Hand* (1973) nimmt Hertz besonders die organische Asymmetrie speziell zwischen linker und rechter Körperhälfte, bzw. zwischen den Händen und deren körperliche Wahrnehmung als eine Quelle für deren soziale und kulturelle Symbolik. Damit erweiterte er die Diskussion um die symbolischen, metaphorreichen und determinierenden Seiten des Körpers. Er vermutete, dass körperliche Gegebenheiten, wie die organische Vorrangstellung der rechten Hand, die soziale Struktur, oder zumindest deren Metaphern bestimmen. Hertz argumentierte, dass eine leichte physische Asymmetrie von links und rechts beim Menschen biologisch determiniert zu sein scheint, dies als ein Resultat der Verknüpfung der rechten Gehirnhälfte mit der linken Körperhälfte und

umgekehrt. Die Frage, die er sich stellte war, wieso es dennoch in fast allen Fällen starke Verbindungen dieser Seiten mit Werten und gesellschaftlichen Normen oder Tabus gibt. Falls die rechte Hand, aufgrund körperlicher Asymmetrie, ohnehin von den meisten Menschen vorgezogen wird, wieso ist dann oftmals die Nutzung der Linken überdies tabuisiert? Aus diesem Grund ging Hertz davon aus, dass es sich bei der Opposition links und rechts um eine auf biologischer Determinierung beruhende, soziale Institution handelt, welche die fundamentale Opposition zwischen sakral und profan in der Gedankenwelt des Menschen zum Ausdruck bringt.

Besonders hiervon beeinflusst, nahm Mary Douglas den Körper als Ausgangspunkt für ihre umfangreichen Studien zu Körpersymbolismen und deren gesellschaftlichen Metaphern. Solche Argumentationen führten, wie Lock (1993: 136) erläutert, zu;

„... a fundamental reformulation of the problem of the body as one of semiosis, in other words, how the body functions as both a “transmitter” and “receiver” of information, in turn a function of the positioning of the individual in society.”

In Douglas Theorien kommt besonders die soziale Konstruiertheit des Körpers zum Ausdruck. Dabei sah sie den Körper zum einen als ein Symbol für soziale Systeme des Menschen, zum anderen hielt sie Vorstellungen über gesellschaftliche Zusammenhänge für über den Körper ausgedrückt. In erster Linie behandelte sie also daher den Körper als eine Metapher der Gesellschaft; dessen Peripherie oder Grenzen als sinnbildlich für die Grenzen der Gesellschaft, bzw. für deren Probleme stehen (Douglas 1973: 65). In diesem Sinne heißt es bei Veena Das;

“It is my contention here, that the moment we look at the body as a system of meanings rather than as biological substance, it ceases to be merely given. It is then, culturally created. (Das 1985a: 181)

Gerade im Falle von Krisen und der Bedrohung der Einheit oder Ordnung einer Gemeinschaft, müsse es daher zu einer verstärkten Beschäftigung mit der Wahrung der Grenzen und der Reinheit des Körpers kommen. Folgende stellen für Douglas demnach zentrale Konzepte dar; Ordnung und Reinheit; respektive Verschmutzung und Gefahr. Sie sah somit in den Hinduritualen, die sich stark mit den Peripherien des Körpers beschäftigten, wie sie es empfand (Douglas 1975: 120), den Ausdruck für die Kontrolle sozialer Gruppen und der Grenzen zwischen diesen. Insofern nimmt Douglas' Theorie sehr wohl Bezug auf soziale Systeme der Hierarchie. Ihre Einschätzung von Reinheit, Unreinheit und der Rolle des Körpers allerdings beruht auf einer rein symbolischen Behandlung aller dreien. Trotzdem darf Douglas Aussagekraft in diesem Bezug nicht unterschätzt werden. Dass der Körper in vielen Fällen zur Projektion von sozialen Ängsten und Sorgen wird, die sich teilweise in

Krankheiten ausdrücken, muss im Auge behalten werden. Besonders Veena Das' (1976) *Liminalitätstheorie*, welche sich auch auf Unberührbarkeit bezieht, baut auf Douglas' Ansichten auf. Douglas selber unterschied zwar zwischen dem physikalischen Körper (*physical body*), also dem individuell erfahrbaren und erfahrenen Körper sowie dem sozialen Körper (*social body*), den von gesellschaftlichen Zusammenhängen und Meinungen geprägten, den physikalischen und die Sichtweise auf diesen bestimmenden Umgang mit dem Körper (Douglas 1970). In der Art, allerdings, in der Douglas das Verhältnis dieser beiden zueinander beschreibt, wird klar, dass sie den *physical body*, den individuell erfahrenen Körper, den Kategorien und Positionen, welche der soziale Körper diesem zur Verfügung stellt, unterordnet, bzw. teilweise mit diesem verschmelzen lässt.

Als weiterer, entscheidender Einfluss auf die Konzentration des Körpers und speziell dessen beeinflussende und beeinflussbare Ebene innerhalb der Interaktion, sind die Theorien des Soziologen Erving Goffman zu sehen. Dieser hielt es vor allem für wichtig zu erkennen, wie gerade in alltäglicher Kommunikation und deren Interaktion soziale Regeln und Gegebenheiten präsentiert und selbst ausgehandelt werden. Seine Aufmerksamkeit richtete sich allerdings in erster Linie auf den direkten Austausch zwischen Individuen, ein Fokus galt hierbei beispielsweise Gestik und Mimik (Goffman 1969; 1983).

Die meisten Vertreter der unterschiedlichen Formen der „*Anthropology of the body*“ (vgl. Lock 1993; Scheper-Hughes und Lock 1987: 20-28) betrachten den Körper zum einen als biologische Gegebenheit, untersuchen diese allerdings in erster Linie auf seine Wichtigkeit als Bedeutungssystem oder als Metapher hin. Die in einem Sammelband zu Theorien von embodiment als ethnologisch-methodologisches Hilfsmittel wie folgt zusammengefasste Aussage, könnte als eine Kritik an den Mängeln der Tendenz dieser einseitigen Behandlung erachtet werden;

„Cultural anthropology has rarely attended to the body in its own right, as the central fact and situation of human experience. The body's rare appearances in ethnography have been as an unwitting expressor of feelings, a semaphore for thoughts, a projection screen for symbols, a material on which to cut and paint emblems of ethnicity, an object of desire or a source of shame.“ (Moerman und Nomura 1990: 1)

Allerdings bleiben in dieser Hinsicht zunächst Fragen nach Beziehungen zwischen Wissen, Praxis und Funktionsweisen von Macht innerhalb kultureller Systeme sowie deren individuelle Manipulation verschleiert, ein Punkt, den Lock (1993: 136) ebenfalls betont. Die dargestellten Studien behandeln den Körper also mehr als „good to think with“ (Scheper-Hughes und Lock 1987: 18). Während die ethnosozioologische Tendenz es, wie beschrieben vorzieht, den Körper als Substanz; „*The body as a substance*“ zu betrachten, was sich in den

Schriften Marriotts, Indens, Nicholas, Daniels oder Lambs widerspiegelt, betrachtet die ‚Anthropology of the body‘ den Körper als „*system of moral relations*“; als System moralischer Beziehungen (vgl. Das 1985a: 188)

Zusammenfassend gilt zu diesem Idiom zu sagen; es geht hier mehr um den Körper der Gesellschaft, wie besonders Douglas diesen behandelt; als Metapher für soziale Ordnungen; denn um den Körper des Einzelnen oder dessen Erfahrung. Individuelle Wahrnehmungen scheinen nicht berücksichtigt. Und, wichtiger, eine grundlegende Trennlinie existiert bei diesen symbolischen Behandlungen zwischen Natur und Kultur; zwischen dem sozialen und dem physikalischen Körper. Diese Unterscheidung wird zwar vorgenommen, unterliegt jedoch beinahe einer gewissen Beliebigkeit; „Insofar as the body is both physical and cultural artifact, it is not always possible to see where nature ends and culture begins in the symbolic equations.“ (Scheper-Hughes und Lock 1987: 19). Als beinahe grundlegend erscheint eine weitere Unterscheidung; die zwischen Körper und Geist, welche zu überwinden für *embodiment*, der ethnologischen Haltung dem Körper gegenüber, welche im Folgenden dargestellt werden soll, als epistemologische Ausgangsposition gesehen werden kann.

4.2. *embodiment* – Ethnologie und der gelebte Körper

Der Misstand, auf den Soziologen wie Turner (1992) oder Shilling (1993) noch Anfang der neunziger Jahre hinweisen mussten, nämlich auf die praktische Abwesenheit des Körpers in soziologischen Theorien, hat sich bis heute zunehmend geändert und im Gegenteil bereits eher zu einem Paradigmenwechsel in vielen Geisteswissenschaften geführt. Nachdem der Körper des Menschen zunächst entweder völlig ausgeklammert wurde, oder nur als Umstand, als Teil der Umwelt des Menschen betrachtet worden war, gelang es Turner und anderen, den Körper als zentrales Moment in Diskussionen um soziologische Theorien wieder einzubringen. Wohl besonders durch die empfundene Schwierigkeit, Emotionen, Intention, Affekt und Sexualität in soziologische Theorien des Verhaltens, unter einer Vernachlässigung des Körpers einbauen zu können, hat sich diese ausschließende Haltung gewandelt. Speziell in der Ethnologie kann diese wechselnde Einstellung dem Körper gegenüber inzwischen als eines der vorherrschenden Paradigmen wahrgenommen werden; Publikationen über Körper, Körperkonzepte, *embodiment* und damit verbundene Themenbereiche stellen einen Grossteil an zeitgenössischer, ethnologischer Literatur dar. Besonders Thomas Csordas hat hierzu durch verschiedene Arbeiten, in denen er der Phänomenologie Merleau-Pontys weitestgehend theoretisch folgt, beigetragen und beispielsweise anhand von Heilungsritualen evangelikaler Gemeinden in den USA deren Form sowie Wirkungsweise erläutert. In *Embodiment as a*

Paradigm for Anthropology (1988) beschwört er so die vermeintliche Vorrangstellung des Körpers für ethnologische Theorie und Betrachtung.

Die cartesianische Einteilung in Körper und Geist, d.h. der Dualismus, auf dem unter anderem auch die Einteilung der Wissenschaften in ‚Geistes-‘ und ‚Naturwissenschaften‘ beruht, muss als ein Faktor gesehen werden, weshalb Körper und embodiment, also die Sichtweise des sozialen Akteurs als *lived-body*, bis lange in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein eine eher marginale Rolle spielte, aber dann zu einem vergleichsweise kometenhaften Aufstieg gelang. Schon anhand der Einteilung universitärer Forschung lässt sich dieses Problem einfach darstellen. Sowohl die im deutschen Sprachgebrauch bestehende Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften sowie deren englische Entsprechungen; *social sciences* und *humanities*; zeigen, inwiefern hier eine Vereinigung von Themen, die auf der einen Seite den Menschen und dessen geistige, kognitive Welt betreffen und auf der anderen Seite Vorgänge der Natur und deren Phänomene, als grundlegend nicht vereinbar erscheint und diese eben aus diesem Grund getrennt behandelt werden. Hierin ist die Annahme gefasst, die eine Seite, nämlich die, die Vorgänge in der Natur beobachtet, sei objektiv, fuße auf wahrer Wissenschaftlichkeit, sei berechenbar, nachweisbar und allgemeingültig, während die andere, sich auf den Geist des Menschen beziehende Seite, der Mittel der Interpretation bedürfe, somit anfechtbar, vom jeweiligen Standpunkt abhängig und höchst dem Wandel der Zeit unterworfen sei. Der Körper, der zu dem Geist gehört, der innerhalb der Geisteswissenschaften den Fokus darstellt, ist dabei das Privileg der naturwissenschaftlichen Fachrichtungen Biologie und Medizin. Kultur scheint sich gemäß einer solchen Auffassung in den Köpfen der Menschen abzuspielen oder zumindest dort verankert zu sein. Auf dieser Grundlage wird dann der Körper gesehen und behandelt, als werde er gemäß Entscheidungen des Geistes, der aktiv die Welt des Menschen wahrnimmt, durch diese manövriert. Eine solche Sichtweise wurde von Marcel Mauss wie oben dargestellt exemplarisch zum Ausdruck gebracht, er sah den Körper als das natürlichste Werkzeug des Menschen. D.h. er setzte den Menschen mit seinem Geiste gleich; er sah eine Trennung zwischen dem aktiven, rein geistigen Individuum und dem durch diesen zu nutzenden, variabel einsetzbaren Körper. Eine solche Trennung, wenn in wissenschaftlicher Analyse beschrieben, trifft allerdings vielmehr auf krankhafte, auf nicht normale, gestörte Zustände zu (vgl. z.B. mit Lawrence 1997: 223). Cathy Winkler (1994: 250) schreibt z.B. in Bezug auf sexuelle Belästigung und Vergewaltigung; „Trauma dissociates the body’s feelings and senses (...) and, for traumatised people, there are contexts in which the visceral reactions are incongruent with the interpretation.“

Seit den achtziger Jahren jedoch und wohl mit dem Versuch, methodologische Dualismen wie Denken und Handeln, textliche und funktionelle Bedeutung (innerhalb von Ritualen beispielsweise), expressives und instrumentelles Handeln, und schließlich die scheinbar allem übergeordnete cartesianische Trennung von Geist und Körper zu vermeiden (vgl. Sax 2004: 363-366), wird versucht, der Vernachlässigung des Körpers als kultureller Faktor und Faktor der Kultur gerecht zu werden (vgl. Scheper-Hughes und Lock 1987; Lock 1993).

Was allerdings bedeutet dies für den Körper? Wie ist dieser mit, zugegeben gut klingenden Vorsätzen zu betrachten, wahrzunehmen und zu beschreiben? Wie kann ihm ein angemessener Platz innerhalb der Sozialwissenschaften zugeteilt werden? Paradigmen des *embodiments* sind sich hierüber insgesamt nicht sehr einig. Viele der in Frage kommenden Studien allerdings folgen der phänomenologischen Sichtweise des Körpers und der körperlich-intentionalen Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys, wie der erwähnte Csordas. Daher soll die Phänomenologie der Wahrnehmung des französischen Philosophen nun um das Konzept des *lived-body* herum, zusammenfassend dargestellt werden.

4.2.1. Maurice Merleau-Ponty und der *lived-body*

Nicht allein aus Platzmangel kann hier gar nicht erst der Versuch unternommen werden, den philosophischen Ansichten Maurice Merleau-Pontys im Ganzen gerecht zu werden. Selbst der für die vorliegende Arbeit als direkt relevant anzusehenden Theorie der Phänomenologie der Wahrnehmung kann im Folgenden in einer nur sehr vereinfachten Form Rechnung getragen werden. Dennoch birgt sie meines Erachtens wichtige Implikationen nicht nur in Bezug auf das Paradigma des *embodiments*, für welches sie mittlerweile eingehend analysiert und gebraucht wird, sondern ebenfalls in Bezug auf die sogenannten sekundären Theorien, wie Institutionen, kulturelle Wertvorstellungen, Ideologien oder Sozialstrukturen.

Merleau-Ponty sah Wahrnehmung als eine Funktion, über die das wahrnehmende Subjekt, der Mensch, die Welt und die darin enthaltenen Dinge versteht, indem er mit diesen kommuniziert. Letztere erscheinen dabei in jener Form der Wahrnehmung geprägt von Unvollständigkeit, Offenheit und Unbestimmtheit. Aus diesem Grund schien objektive Wissenschaft Merleau-Ponty unvorstellbar, da sie immer einer bestimmten Wahrnehmung notwendigerweise unterliegen muss. Dies der Grund für ihn eine solche Wissenschaft mit Gültigkeitsanspruch als „the prejudice of the world“, also ‚das Vorurteil der Welt‘ zu nennen (Merleau-Ponty 1962 (1945): 32). Die Idee oder Vorstellung eines irgendwie fixierten und wissenschaftlich begreifbaren Universums müsse vielmehr hinterfragt und auf seine

methodischen Ansätze und deren Validität hin untersucht werden. Der Fehler scheint dabei in vielen Wissenschaften in der Annahme zu liegen, Vorgänge in der Welt als von sich selbst losgelöst beobachten und beschreiben zu können (ebenda: 243). Hierbei allerdings handele es sich um einen Trugschluss. Ein wahrnehmendes Bewusstsein verhindere ein solches unvoreingenommenes Beobachten oder Teilnehmen schlichtweg. Das wahrnehmende Subjekt lebt dieser Logik zufolge nicht in der Welt ohne einfach mit bestimmten Situationen konfrontiert zu sein, und auf diese losgelöst reagieren oder diese als kontemplativer Wissenschaftler rationalisieren zu können. Der Mensch sei vielmehr *engaged* - aktiv verwickelt und engagiert in der Welt in der er sich existentiell befindet – *être au monde* (ebenda: 311). Die Wahrnehmung beginnt dabei für Merleau-Ponty durch, mit und im Körper, und eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt geschieht erst durch reflektierendes Denken. Wahrgenommene Situationen oder Objekte seien daher nie losgelöst, sondern stünden in einem ganz bestimmten Verhältnis zu dem wahrnehmenden Subjekt, dessen Lebensverhältnissen, dessen Welt und dessen Intentionen. Sie präsentierten sich immer in einem speziellen Licht und spielten eine bestimmte Rolle in und für die Situationen, in denen sich ein wahrnehmendes Subjekt aktiv befindet. Wahrnehmung wird dabei Merleau-Ponty zufolge nach bestimmten Feldern organisiert, dies in Bezug auf die Absichten eines wahrnehmenden Handelnden. Auf Grundlage solcher Ordnungen oder Organisationen der Wahrnehmung seien Verhaltensweisen, Verstehen und Vertrauen in das was Wahrgenommen wird; die Familiarität der das Subjekt umgebenden Welt; aufgebaut.

Bewusstsein ist bei Merleau-Ponty also eindeutig dem Fakt der Existenz untergeordnet, oder besser gesagt, ersteres erscheint nicht nur von letzterem abhängig, sondern auch gänzlich durch die Tatsache der materiellen Existenz definiert. Doch was ist letzten Endes die eigentliche Grundlage dieser Existenz? Merleau-Ponty zufolge ist es der Körper. Dieser liefert nicht nur die organischen und sensuellen Voraussetzungen für eine Wahrnehmung, sondern auch den oben erwähnten speziellen Standpunkt, die Platzierung oder das ‚Situiersein‘ in der Welt. Körperliche Bewegungen wie Gesten und Körperhaltungen könnten in diesem Sinne nicht als Repräsentationen oder als Ausdruck von etwas anderem gesehen werden. Der Körper stellt die Existenz des Menschen in Bezug auf seine Projektion in bestimmte Situationen ebenso dar, wie seine Reaktion auf oder seine Anpassung an solche Situationen und die Realisation bestimmter Absichten. Eine reale Logik; *logique réelle* unterliege dabei dem Handeln des wahrnehmenden Subjekts, diese folge der Einordnung nach Kategorien der Wahrnehmung, sei höchst subjektiv und nicht explizit kommunizierbar; wohl am besten als in den Körper eingeschrieben oder als verkörpert zu sehen (ebenda: 238). Merleau-Ponty

(ebenda: 139) schreibt; „The lived body ist the source of all action-perception-consciousness.“

Und weiter;

“In so far as I have a body through which I act in the world, space and time are not, for me, a collection of adjacent points. (...) The space and time which I inhabit are always in their different ways indeterminate horizons which contain other points of view. The synthesis of both time and space is a task that always has to be performed afresh.” (ebenda: 140).

Für Merleau-Ponty beginnt demnach die Wahrnehmung in, bzw. über den Körper und resultiert durch reflektierendes Denken in Objekten. Zunächst allerdings existiere keine Subjekt/Objekt Trennung, nur das ‚in-der-Welt-Sein‘;

„In perception we do not think the object and we do not think ourselves thinking it, we are given over to the object and we merge into this body which is better informed than we are about this world.“ (ebenda: 238).

Auf dieser Grundlage entwickelt er das Konzept der körperlichen Intention (*bodily intention*), welche nicht auf kognitive, gedankliche Intentionalität reduzierbar ist (ebenda: 243). Hierzu schreibt Merleau-Ponty;

„Consciousness is being towards the thing through the intermediary of the body. A movement is learned when the body has understood it, that is, when it has incorporated it into its ‘world’, and to move one’s body is to aim at things through it; it is to allow oneself to respond to that, which is made upon it independently of any representation. Motility, then, is not, as it were, a handmaid of consciousness, transporting the body to that point in space of which we have formed a representation beforehand.“ (ebenda: 138-139)

Am besten macht Merleau-Ponty, so denke ich, seine Ansichten zu Verkörperung in einer Aussage über die Beziehungen zwischen Akt und Intention, in dem speziellen, vorliegenden Fall zwischen Geste und Zorn, bzw. Wut verständlich. Zu diesem Punkt meint er;

„The gesture *does not make me think* of anger, it is anger itself (...) The sense of the gestures is not given, but understood, that is, seized upon by an act on the spectator’s part. The whole difficulty is to conceive this act clearly without confusing it with a cognitive operation.“ (ebenda: 184-185; Hervorhebung im Original)

Hieraus folgt, es muss jegliche Analyse mit dem prä-objektiven Akt der Wahrnehmung beginnen, nicht erst mit bereits konstruierten Objekten. Merleau-Ponty allerdings versichert, dass prä-objektiv nicht mit prä-kulturell gleichzusetzen ist.

Mithilfe Merleau-Pontys Modells scheint es zu gelingen, ein nicht-dualistisches Modell des Menschen und menschlichen Handelns, beruhend auf körperlicher Wahrnehmung einzuführen. Der Körper ist nicht mehr länger auf eine der beiden Seiten der cartesianischen Dichotomie Geist und Materie zu verbannen, sondern spielt die Hauptrolle auf beiden Bühnen; vielmehr vereint Merleau-Pontys Theorie beide Seiten. Besonders seine

Veröffentlichung *The Phenomenology of Perception* stellt den Versuch dar, zu präsentieren, inwiefern der Körper und dessen Umwelt in einen Bezug gesetzt sind, uns präsent sind oder erscheinen, und wie wir auf dessen Grundlage mit der Umwelt in Kontakt treten und konkret handeln, bevor eine Art sekundäre Theorie, die Theorie oder Vorstellung davon, wie die Welt ist; oder zumindest wie sie es sein sollte, hierzu entwickelt wird. Das Subjekt, welches bei Merleau-Ponty so dargestellt wird, ist nicht mehr trennbar von seinem Körper. Aktion in der Welt geschieht nicht auf der Basis eines, zumindest in cartesianischer Vorstellung angenommenen, losgelösten, kognitiven Theoretisierens über diese Welt oder deren Wahrnehmung, sondern auf Grundlage eines Wissens und Kennens der Welt und der Arten mit dieser umzugehen, welche wiederum die Wahrnehmung definiert; „Consciousness in its fundamental form is not an ‚I think that‘ but an ‚I can‘“ (ebenda: 160).

Nicht nur betont also Merleau-Ponty die Vorrangstellung des Körpers in der Ausprägung und der Entwicklung von Wahrnehmung und der darauf basierenden Sichtweise der Welt und dessen Verständnisses, sondern er erklärt sogenannte ‚höhere Formen des Verhaltens‘ oder sekundäre Theorien über die Welt, exemplifiziert durch Kunst, Wissenschaften oder Politik etc., als Entwicklungen über eine frühere, direktere Auseinandersetzung mit der Welt. Diese müssen daher als Abstraktionen dieser direkten Auseinandersetzungen verstanden werden. Merleau-Pontys Theorie fordert also geradezu dazu auf, einen Schritt zurück zu machen, in Richtung Anfang der Wahrnehmung; weg von den sekundären Theorien, hin zu dem verkörperten Umgang mit der Welt. Der Kernpunkt in seiner Argumentation liegt wohl in seiner Forderung, jegliche Analyse sozialer Phänomene oder sozialen Handelns müsse mit dem prä-objektiven Akt der Wahrnehmung beginnen, nicht erst mit bereits konstituierten Objekten. Mit prä-objektiv, ein von Merleau-Ponty häufig gebrauchter und zentraler Begriff, ist aber in keinem Fall prä-kulturell gemeint (ebenda: 80). Während dieser Punkt bei Merleau-Ponty allerdings spürbar ein Problem in seiner Argumentation darstellt, welches er selbst nicht völlig aufzulösen imstande zu sein scheint, gibt Csordas im Zuge seiner Überlegung zu der Frage, wie Aufmerksamkeit und Verstehen über die Wahrnehmung körperlich bewerkstelligt werden, eine mögliche Erklärung;

„My point is that the ways we attend to and with our bodies, and even the possibility of attending, are neither arbitrary nor biologically determined, but are culturally constituted. (...) neither attending to nor attending with the body can be taken for granted, but must be formulated as culturally constituted somatic modes of attention. (Csordas 1993: 140)

In *Somatic Modes of Attention* geht Csordas der Frage nach, inwiefern Heiler, sowohl solche, eingebettet in ‚*Pentecostal Faith Healing*‘ in Nordamerika, als auch Puerto Ricanische *espiritismo* Medien, über eine Art körperlicher Partizipation an der Krankheit ihrer Patienten

versuchen, diese zu verstehen und zu heilen. Er kritisiert die Tendenz, Wahrnehmung speziell als visuelle Aufmerksamkeit und mehr als kognitive Funktion denn als körperliches Engagement zu betrachten. Allerdings, so Csordas, seien Menschen keine isolierten Subjekte, sondern teilen stets ein intersubjektives Milieu, was dazu führe, dass Aufmerksamkeit innerhalb eines solchen nicht nur mit und über den Körper geschehe, sondern dass Aufmerksamkeit gerade auch durch Aufmerksamkeit anderen Körpern gegenüber geprägt sei (ebenda: 138-139). Csordas eigenes, ethnographisches Fallbeispiel ist hier das der Heiler einer evangelikalen Bewegung Nordamerikas, bei denen die Krankheiten der Klienten bzw. Patienten durch Körpererfahrungen, die denen der Erkrankten ähneln sollen, verstanden und diagnostiziert werden. In der Teilung des gleichen Zustandes versteht der Heiler die Krankheit seines Patienten, kann diese diagnostizieren und zu behandeln versuchen. Csordas räumt somit intersubjektiver oder ‚konsubjektiver‘ Bedeutung in Bezug auf Krankheit und Heilung einen Hauptplatz ein, dies im Gegensatz zu traditionelleren Erklärungsweisen für Ritual und Heilung. Der veränderte körperliche Zustand des Patienten wird geteilt, ein Verstehen der Krankheit und Heilungsmöglichkeiten kann somit nicht als intellektueller oder kognitiver Akt des Diagnostizierens erklärt werden, der von vorneherein bestehenden Objekten ausgelöst oder geleitet werden. Ganz besonders in Val Daniels (1984b) Studie über das Messen des Pulses als primäres Diagnosemittel für Heiler (*vaittiyar*) der tamilischen Siddhamedizin wird ein ähnliches Beispiel exemplarisch dargestellt. Ein *vaittiyar* misst und erfühlt den Pulsschlag des Patienten nicht nur, er passt zunächst den eigenen an, bevor er zu einer Beurteilung des Krankheitszustandes gelangt²². Die Bezeichnung im Tamil lautet hierbei *cāma nilai*; gleicher Zustand (Daniel 1984b: 117). Obwohl weder Csordas noch Daniel diese Bezeichnung verwenden, handelt es sich bei dem, was beide beschreiben, doch spürbar um eine Art Teilnahme oder Teilhabe;

„Likewise, in the lived world, we do not perceive others as objects. Another person is perceived as another „myself,“ tearing itself away from being simply a phenomenon in my perceptual field, appropriating my phenomena and conferring on them the dimension of intersubjective being, and so offering “the task of a true communication” (...).” (Csordas 1993: 149).

Und bei Daniel (1984b: 120) heißt es;

„...the epistemological if not empirical basis of pulse-reading in Siddha medicine provides for the possibility of neutralizing the great divide that separates physician from patient, even if only for a moment, at which time objectivity is replaced by consubjectivity.”

²² Eine Diagnosepraktik, die wir auch in Āyurveda finden (vgl. Daniel 1984b: 115). Für eine Diskussion um die Verwandtschaft, Abhängigkeit oder Eigenständigkeit von Siddha und Āyurveda siehe Zvelebil (1983) sowie Scharfe (1999).

Nimmt man ein Gegenüber wahr, so kann man zumeist mehrere Informationen 'ablesen'. Je nach Körperhaltung, Körperspannung oder Mimik und Gestik, geschieht eine ständige Einschätzung des Gegenübers, welche auf keinen Fall als losgelöst von dem beobachtenden Subjekt zu sehen ist, dies unter anderem Merleau-Pontys Vermutung, welche von Studien wie denen von Csordas oder Daniels unterstützt wird. Die Interpretation eines bestimmten Gesichtsausdrucks beispielsweise geschieht über eine Kenntnis der praktischen Aktivität oder Erfahrung. Das beobachtete Subjekt wird also in jedem Fall zunächst in einen Zusammenhang gesetzt zu dem beobachtenden Subjekt. Über diesen Schritt wird es erst möglich, durch Reflektieren das Gegenüber zu objektivieren und dieses (vermeintlich) zu verstehen. Durch eine solche, angenommene Intersubjektivität ist eine Trennung von Geist und Materie, von Körper und Bewusstsein nicht länger haltbar. Gleichzeitig unternimmt Csordas den Versuch, kulturellen Zusammenhängen einen wichtigen Platz innerhalb dieser Dynamik mit einzuräumen (Csordas 1993: 149).

Allerdings sollte sich an dieser Stelle noch die Frage stellen, wie, wenn Institutionen und Wissenschaften, Wertvorstellungen und Ideologien sowie Sozialstrukturen und Staatengebilde als Abstraktionen direkterer Wahrnehmungssituationen gesehen werden müssen, diese in der Welt erscheinen und hier als durchaus real auftreten. Merleau-Ponty sieht die Beziehungen der wahrnehmenden Subjekte zu ihrer Welt als eine dialektische. Institutionen, die historisch aufgebaut werden, müssen als Ausdruck von Zielen oder Werten gesehen werden. Deren Erschaffung allerdings geschieht einseitig; d.h. sie beinhalten nicht für alle die gleiche Bedeutung und genauso wenig für alle denselben praktischen Nutzen; im Gegenteil²³.

Der Wert Merleau-Pontys Theorie der Phänomenologie der Wahrnehmung liegt demnach zum einen in seiner Erklärung für soziale Institutionen wie dem Kastensystem als Ausdruck der körperlichen Ordnung der Welt zum Wohlergehen einiger in Form einer sekundären Theorie über die Welt, welche erklärt oder darstellt wie die Realität sein sollte; nicht wie sie es ist. Zum anderen geschieht diese Erklärung auf der Basis des Körpers, bzw. auf der Annahme, der phänomenologische Körper des wahrnehmenden Subjektes sei die Ebene, auf der die, zwar offene und unvollständige Wahrnehmung und dem auf dieser Beruhenden Kenntnis der Welt und der Umgang mit ihr zu ergründen ist. Sekundären Theorien zu folgen und anhand dieser, dritte, tertiäre Theorien, also beispielsweise soziologische Ansichten zum Kastensystem zu vertreten, ist nicht notwendigerweise bedingungslos abzulehnen. In Bezug auf eine Repräsentation, welche auf Erfahrungswerten basieren soll und welche Sichtweisen oder Wahrnehmung der Dalits wiedergeben oder verstehen soll, muss eine solche allerdings

²³ Besonders in diesem Punkt lässt Merleau-Ponty seine Beeinflussung durch Theorien Karl Marx' durchblicken (vgl. Cooper 1979; Miller 1979).

zwangsläufig ohne konkrete Aussagekraft bleiben. Diese Punkte beinhalten allerdings verschiedene Implikationen. Tatsächlich erscheint hierin eines der großen Dilemmas, welche der Betrachtung von Kastensystemen oder dem Kastensystem unterliegt;

„This leads directly to the dilemma of having to specify conditions under which persons can become objects to others and to themselves, and under which socioeconomic classes can become objects to other classes and to themselves, as opposed to being subjects of their own action. (Csordas 1993: 152)

Für ebenfalls wichtig an Merleau-Pontys Argument halte ich seine Betonung, dass in körperlicher Intentionalität, trotz seiner ablehnenden Haltung in dessen Aktionen „intellektuelle Signifikanz“ suchen zu wollen (ebenda: 110), doch eine Signifikanz, eine Sinnsuche und Sinnggebung enthalten ist; „My body has its world, or understands its world, without having to make use of my ‚symbolic‘ or ‚objectifying‘ function.“ (ebenda: 140-141). Die Existenz körperlicher Intentionalität bedeutet dennoch, dass Bewegung und Verhalten signifikant; bedeutungsträchtig sind.

„...the body, in so far as it has ‚behaviour patterns‘, is that strange object which uses its own parts as a general system of symbols for the world, and through which we can consequently ‚be at home‘ in that world, ‚understand‘ it and *find significance* in it.“ (ebenda: 237; Hervorhebung hinzugefügt)

Ein Punkt, der im vorliegenden Kontext von immenser Wichtigkeit erscheint, der jedoch ebenfalls in Studien zu Kaste und Unberührbarkeit auf fatale Weise ausgeklammert wird und auf den daher im Verlaufe dieser Arbeit noch zurückzukommen sein wird.

4.2.2. Bourdieus Theorie der Praxis und des Habitus sowie deren Wichtigkeit für Kaste und embodiment

Im Folgenden soll nun eine der Hauptthesen des französischen Ethnologen und Sozialtheoretikers Pierre Bourdieu auf vereinfachte Weise dargestellt werden. Ich hoffe dabei, trotz der Knappheit und Versimplifizierung seiner Ansichten zu den klassischen, und das Fach der Ethnologie überschreitenden Problemfeldern, der Kernaussage insgesamt gerecht zu werden und gleichzeitig die immense Wichtigkeit von dessen Beobachtungen für die vorliegende Arbeit zu demonstrieren.

Nicht nur in Bezug auf Kaste ist Bourdieus Theorie der Praxis als mögliche grundlegende Frage-, und Ausgangsstellung anzusehen, was zumindest aus Sicht der Ethnologen bislang sträflich vernachlässigt worden ist, sondern auch für die Vertreter von embodiment müssen seine Theorie der Praxis und das Konzept des Habitus als Wegbereiter gesehen werden.

Bourdieu's Theorien selbst behandeln Kultur und soziales Zusammenleben als eine Verkörperung derselben. In seiner 1977 auf Englisch erschienenen Veröffentlichung *Outline of a Theory of Practice*, hinterfragt Bourdieu zunächst die, besonders in der Ethnologie dieser Zeit vorherrschende, intellektualistische Methodik. Diese war beispielsweise geprägt vom französischen Strukturalismus durch Vertreter wie Claude Lévi-Strauss oder, mit großer Bedeutung für die Diskussion um Kaste, Louis Dumont, die davon ausgingen, dass objektiver, sozialer Realität und deren Regeln und Gesetzmäßigkeiten weniger durch die Beobachtung der sozialen Handlungen einzelner Akteure aufzuspüren sei, sondern dass diese vielmehr in festgelegten, formellen Regeln und vor allem in strukturellen Prinzipien selbst gefunden werden könne (vgl. Kolenda 1976: 581). Dies legt die Existenz gegebener Strukturen oder Ideologien²⁴ nahe, nach denen Individuen handeln und von denen sie geleitet sind. Eine sehr deterministische Sichtweise von Handlungsweisen und Möglichkeiten einzelner Individuen sowie von Kultur also, die in ihrer statischen Ausprägung zudem nichts über die Entstehung, Übernahme oder Wahrnehmung einer möglichen Struktur oder der den Handlungen zugrunde liegenden Ideologie aussagen kann. Sich diesen Sichtweisen gegenüberstellend, schlug Bourdieu vor, zu einer Theorie der Praxis zu gelangen, welche die verschiedenen Handlungsweisen einzelner Akteure erklärbar macht. Individuen entschieden sich nämlich in gegebenen Situationen durchaus sehr unterschiedlich voneinander und hätten dabei darüber hinaus vor allem kein Bild von Strukturen oder Ideologien im Kopf, denen sie folgen (Bourdieu 1977: 79). In einer solchen Annahme durch den Ethnologen aber ist, Bourdieu's Meinung zufolge, das größte Problem der meisten Ethnographien zu sehen; diese zeichnen bloß eine, bereits erwähnte, Landkarte auf, mit deren Hilfe man sich Angenommenerweise innerhalb der jeweiligen Kultur zurechtfinden soll. In Bourdieu's eigenen Worten;

„It is significant that “culture” is sometimes described as a *map*; it is the analogy which occurs to an outsider who has to find his way around in a foreign landscape and who compensates for his lack of practical mastery, the prerogative of the native, by the use of a model of all possible routes.” (Bourdieu 1977: 2, Hervorhebung im Original)

Während sich der Ethnologe allerdings als Hilfestellung, um sich ‚zurechtzufinden‘, eine ‚Karte aller möglichen Wege‘ zusammenstellt, und diese überdies noch als holistische Beschreibung der gegebenen Kultur in Form einer Ethnographie veröffentlicht, benötigt diejenige, die sich in dieser ‚kulturellen Landschaft‘ auskennt, bzw. in dieser lebt, nicht nur solch eine kognitive Karte überhaupt gar nicht, eine derartige Sichtweise würde für diese Person wohl auch gar keinen Sinn ergeben. Die größten Probleme und Fehler einer solchen

²⁴ Zum Vergleich; für Dumont (1970: 5; 35) war Ideologie ein Konglomerat aus Ideen, Vorstellungen und Werten, und die Ideologie Indiens selbst ja die des Kastensystems, bzw. die der Hierarchie.

Beschreibung einer Kultur sind wohl in ihrer statischen sowie ahistorischen Sichtweise zu sehen. Bourdieu zieht es hingegen vor, die kulturellen oder kontextuellen Situationen mit einem Spiel und dessen Regeln zu vergleichen. Als erfahrene Spieler haben die Mitglieder einer Gemeinschaft eine Art virtuose Flexibilität mit einer gegebenen Situation umzugehen, ohne sich dabei der Regeln des Spiels aktiv bewusst zu sein. Dies beinhaltet natürlich zum einen, die ‚Mitspieler‘ zu kennen, sowie eine Art ‚Sinn‘ für das Spiel entwickelt zu haben, auf deren Grundlage Spielzüge nicht nur erkannt werden können, sondern über deren Angemessenheit auch durch die Mitspieler entschieden wird (ebenda 120). Somit argumentiert er seine Vorstellung zu seiner Theorie der Praxis als ein Prozess, der nicht nach Regeln abläuft, sondern vielmehr nach momentanen Voraussetzungen, bzw. Notwendigkeiten. Auch aus diesem Grund könne ein solcher nicht mit einem zeitlosen, theoretischen Modell beschrieben werden. Praxis produziere und reproduziere soziales Zusammenleben, dies geprägt durch Strukturen der Wahrnehmung, welche auch wiederum von den momentanen und objektiven Momenten und Voraussetzungen beeinflusst werden könnten. Insofern handelt es sich um ein dialektisches Modell, welches Bourdieu aufzeichnet, um eine zirkulare Kausalität, wenn man so will.

Wichtig scheint mir allerdings, Bourdieus Theorie bereits an diesem Punkt von Ansichten der Ethnomethodologen, allen voran Garfinkel (1967), abzugrenzen, welche soziale Realität in der Interaktion, besonders in *face-to-face* Situationen ausgehandelt und festgelegt sehen wollen. Bourdieu ist im Gegenteil zu diesem ganz und gar nicht der Ansicht, soziale Realität werde in *ad hoc* Situationen geschaffen. Zwar habe der einzelne Akteur einen gewissen Entscheidungsspielraum, aufgrund des jeweiligen *Habitus* könne aber dennoch nicht von Willkür gesprochen werden. *Habitus* ist bei Bourdieu ein zentrales Konzept, welches er in erster Linie als Klassenphänomen versteht, das dazu dienen kann, die Verhaltensweisen verschiedener Individuen, die ein gewisses Maß an geteilter Erfahrung haben, zu systematisieren und zu verstehen. Der *Habitus* sei allerdings zudem historisch bedingt, ebenfalls von Dispositionen geprägt, auch körperlichen, sowie von kognitiven Strukturen (Bourdieu 1990: 55-57). Aus der Kombination der Praxis und des *Habitus* lassen sich somit körperliche Aktionen, die offensichtlich subjektiv sind, aus und mit sozialen Zwängen und Vorgaben, die als stark objektiv wahrgenommen werden, erklären. Da jedoch das Wissen der Praxis und deren Bedeutung betont werden, müsste man nicht notwendigerweise von klassen- oder dispositionsbedingtem Determinismus sprechen.

Gerade die Verbindung des Konzeptes *Habitus* mit Körper und menschlicher *agency*, Handlungsmacht erscheint hier jedoch von besonderem Interesse. Durch den von Bourdieu

angenommenen ‚praktischen Sinn‘ ist der Habitus ‚erfinderisch‘ und neigt durch gegebene Strukturen zu ‚regulierter Improvisation‘ (ebenda: 57). Trotz der Darstellung des Habitus als Einschränkung auf der einen Seite, kann selbigem also die Funktion „...[to] invent new ways of fulfilling the old functions“ (ebenda: 291), zukommen. Diese Theorie unterliegt allerdings stark materialistischen Ansätzen; Bourdieu setzt voraus, dass Handlung und *agency* Absichten des Lebens; oder besser; des Überlebens zugrunde liegen.

Kritiken an Bourdieus Theorie sind mannigfaltig, und ich will nur auf diejenige eingehen, die wohl von den meisten angeführt wird. Zwar gelänge es dem Konzept des Habitus soziale Reproduktion zu erklären, nicht aber sozialen Wandel, so die Meinung einer Großzahl an Kritikern. Sozialer Wandel werde von diesem sogar geradezu ausgeschlossen, geht man davon aus, dass die Möglichkeiten der Praxis durch andere übernommen werden, und dass jegliche Handlungen wiederum von anderen auf ihre Angemessenheit hin beurteilt werden. So gesehen sei kein beliebiges Handeln möglich, sondern abhängig von Beziehungen zu anderen und von dem bestehenden, begrenzten kulturellen Horizont.²⁵ Diese kritische Meinung ist allerdings ihrerseits wieder kritisierbar. Zum einen betont bereits Bourdieu den strategischen Charakter der Entscheidungen gemäß der möglichen Praxis. Jeder Akteur entscheide sich aus bestimmten Gründen für die von ihm als am geeignetsten erachtete Handlung. Hinzu kommt, dass diese, obwohl von ihm und von anderen als gemäß der Praxis angemessen erachtet, nicht unbedingt von allen Beteiligten als sanktionierbar gesehen werden muss. Des weiteren führte Bourdieu mit Erscheinen von *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* das Konzept „*hysteresis effect*“ (Bourdieu 1984: 142) ein, demzufolge der Habitus, während dieser ständig im Wandel begriffen ist, den Zuständen, aus denen heraus er zu erklären ist, sozusagen stets hinterherhinkt. Der Habitus ist bemüht sich den Strukturen, die er auslöst und die ihn wiederum beeinflussen, gerecht zu werden, kommt aber einen Schritt zu spät. Im indischen Kontext wird dies durch das von M.N. Srinivas (1962) geprägte Konzept der *Sanskritisierung* exemplarisch dargestellt. Spätestens sobald Dalits als brahmanisch geltende Verhaltensformen übernehmen, lassen Brahmanen von diesen ab, bzw. ordnen diesen andere Vorstellungen zu oder transformieren die eigenen Konzepte²⁶. Insofern erkennen wir nicht nur die Implikationen der sozialen Reproduktion, die der Habitus und Praxis in bezug auf Kaste bereitstellen, sondern auch die des Hysteresis Effektes.

Gleichzeitig ist eine Schnittstelle zu Theorien des *embodiments* zu finden. Bourdieus Theorie kann als Dialektik zwischen Praxis und Struktur, bzw. Habitus gesehen werden, wobei der Habitus in erster Linie aus sozioökonomischen Faktoren abzuleiten ist. Dabei internalisieren

²⁵ Diese Meinung wird unter anderen von Brubaker (1985) sowie von Wacquant (1987) vertreten.

²⁶ Dies untermauern unter anderem die Studien von Kapadia (1993; 2002) sowie von Sekine (2002: 213-220).

oder verkörpern Individuen ihre soziale Stellung oder Position innerhalb der Gesellschaft, und die jeweilige Praxis, die daraus entsteht, ist also vor diesem Hintergrund zu sehen. Inwiefern für Bourdieu der Habitus dabei jedoch weniger rational und frei entschieden und gewählt wird, zeigt sich vor allem in *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. So schreibt er hier dem Habitus zu, einen bestimmten Geschmack zu erzeugen (Bourdieu 1984: 486). Dabei handele es sich bei diesen nicht etwa um intellektuelle Bezugspunkte, sondern um in den Körper eingeschriebene, verkörperte, von der jeweiligen Klasse auferlegte, sozusagen instinktive, körperliche Reaktionen für oder gegen das, was mit dem jeweiligen Habitus kompatibel ist, bzw. diesem zuwiderläuft; „...the cognitive structures which social agents implement in their practical knowledge of the social world are internalized, embodied social structures“ (ebenda: 468). Dass unterschiedliche, soziale Klassen dazu tendieren, sich ihren Körpern gegenüber unterschiedlich zu orientieren, und dass es insofern zu unterschiedlichen körperlichen Normen kommt, ist also eine der Aussagen von *Distinctions*. Mit diesen sind jeweils spezifische symbolische Bedeutungen aber auch Werte verbunden. Bourdieu erkennt an, dass es einer gewissen Arbeit bedarf, um Körper in soziale Entitäten zu verwandeln, diese Arbeit, sowie die daraus entstehenden Entitäten allerdings sind sozial höchst unterschiedlich; beides wird in frühester Kindheit erlernt. Somit wird der Körper zu einem Index seiner sozialen Klasse, seiner Herkunft. Den Habitus sieht Bourdieu dabei als im Körper lokalisiert. Aus einer durch das entsprechende ökonomische Kapital heraus entstehenden Einschränkung der zugänglichen Waren entwickelt sich ein entsprechender Geschmack, so Bourdieu. Billige, aber ungesunde Nahrung werde beispielsweise in erster Linie von der Arbeiterklasse konsumiert und selbst von dieser bevorzugt, was wiederum interessanterweise eine Rückwirkung auf deren Gesundheit im Vergleich zu anderen Gesellschaftsschichten hat. Vor diesem Hintergrund spricht Bourdieu von dem ‚*body schema*‘; „...which is the depository of a whole world view and a whole philosophy of the person and the body“ (ebenda: 218). Dabei seien gerade diese, in den Körper inskribierten Verhaltensformen den Individuen unbewusst und aus diesem Grund auch nur durch den Ethnologen beobachtbar und nicht etwa durch Interviews erfragbar. Bourdieu nennt dies den „socially informed body“, welcher besser über diese Welt informiert scheint als wir (ebenda: 56). Hierbei handelt es sich meiner Meinung nach um einen wichtigen Punkt in bezug auf die Implikationen und Argumentation dieser Arbeit. Ich würde Bourdieu in diesem Satz allerdings leicht umformulieren; körperlich sind die betroffenen Individuen sich der jeweiligen Verhaltensformen sehr wohl bewusst; sie sind sich diesen in etwa so bewusst, wie sie sich starken, emotionalen Gefühlen beispielsweise bewusst sein können. In Interviews erfragbar ist dieses Bewusstsein tatsächlich nicht; der

Grund hierfür ist, dass diese verkörperten Aspekte des Zusammenlebens, des Verhaltens also der Kultur nicht kommunizierbar sind²⁷.

Bourdieu sieht den Körper also auch in erster Linie als Träger von symbolischem Wert, in seinen Worten, von symbolischem Kapital (ebenda: 73). Kapital beschränkt sich für ihn nicht auf Finanz- oder Produktionsmittel. Er argumentiert vielmehr die Existenz von Kapital, welches sich über Bildung oder den Körper ausdrückt, für diesen beispielsweise in Gesundheit, Kraft und Unversehrtheit manifestiert ist und welches sich im wahrsten Sinne des Wortes ‚auszahlt‘. Denn eine gegenseitige Konvertibilität ist gegeben; Bildung kann so wiederum über gesteigerte Berufschancen; Gesundheit und Kraft über eine mögliche Sportlerkarriere; in finanzielles Kapital umgewandelt werden.

Gerade auch als von integraler Bedeutung für die Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheiten sieht Bourdieu in diesem Sinne den Körper. Dessen Kontrolle ist dabei zentral für die Umsetzung und Durchführung von sozialem Status und sozialer Unterscheidung. Die Nichtkommunizierbarkeit wurde angesprochen, auch die sozialen Unterschiede erscheinen den Individuen somit vielmehr als natürlich denn als habituell konstituiert. Zum Vergleich ;

„Social differences become incorporated as ‘natural’ differences, and are misrecognized as such, and it becomes more or less automatic for people to participate in different forms of physical activity which are themselves invested with unequal social value.” (Shilling 1993: 136)

Die Beziehungen zum Körper oder zum *body schema* erscheinen allerdings fast ausschließlich klassenbedingt bei Bourdieu, und dies halte ich für einen Misstand innerhalb seiner Theorie, zumindest wenn auf den Körper bezogen. Individuelle, phänomenologische Wahrnehmung der eigenen Situation im Sinne Merleau-Pontys muss meiner Meinung nach ein größerer Platz in einer Theorie des Körpers, selbst bei einem Fokus auf soziale Beziehungen oder Ungleichheiten, wie dies ja auch innerhalb dieser Arbeit gefordert wird, gegeben werden. Bei Bourdieu wird der Körper beinahe wieder, vor allem durch Körperhaltung, Kleidung, sportliche Aktivitäten etc. zu Zeichen, zu Symbolen degradiert. Die Konzepte Habitus, *body schema*, und symbolisches/physikalisches Kapital reichen nicht aus, Verkörperung hinreichend zu erklären. Letztlich erinnern gerade die Kapitalsorten und deren gegenseitige Konvertibilität eher an Finanzmärkte denn an Realität, an handelnde, intentionale, emotionale Individuen. Gerade die Verallgemeinerung vom Individuum auf eine Gruppe von Personen

²⁷ Ein Beispiel hierfür ist die Verarbeitung von traumatisierenden Erlebnissen für Betroffene des PTSD-Syndroms (post traumatic stress disorder). Die meist lebensbedrohlichen Umstände scheinen dabei eine Weiterleitung der Erlebnisse an relevante Sprachzentren bzw. eine Verarbeitung durch diese, zu unterdrücken. PTSD-Patienten sehen sich daher schlichtweg nicht in der Lage, über ihre Erlebnisse zu sprechen. Hierbei handelt es sich jedoch keineswegs um ein Weigern; sie sind physisch – körperlich und daher schlichtweg überhaupt gar nicht in der Lage dazu (vgl. Winkler (1994); Flatten et.al. (2001)).

hin, sei es nun Klasse, bei Bourdieu, oder Kaste in Bezug auf Ethnographien Indiens, ist ja einer der innerhalb dieser Arbeit vertretenen Hauptkritikpunkte. Was in Bourdieus Analyse zu fehlen scheint, ist individueller, kontextueller Sinn, Sinngebung, Sinnverleihung, Sinnsuche unabhängig von Klassenverhältnissen. Wird dies überhaupt nicht berücksichtigt, läuft eine ethnologische Studie, welche das Spannungsfeld zwischen Individuum in Indien und Kaste zu überwinden sucht, schnell Gefahr, *agency* wieder zu stark auf Gruppen verteilt zu sehen.

Allerdings ist Bourdieus Sichtweise des Körpers zugute zu halten, dass sie die physische Grundlage sozialer Ungerechtigkeiten in den Vordergrund stellt, sowie dass der Körper als unvollendetes Phänomen dargestellt wird, welches ständigen und durchaus aktiven Veränderungsprozessen unterworfen sein kann, während es innerhalb der Gesellschaft lebt. Diese Punkte gilt es, so finde ich, aufzugreifen und dynamisch zu nutzen.

Auch das theoretische Konzept der „*bad faith community*“ (Bourdieu 1977: 173) kann für eine Kastenstudie besondere Aufmerksamkeit zukommen. In diesem und in seinem Konzept *Doxa*, „...that which is beyond question and which each agent tacitly accords by the mere fact of acting in accord with social convention (...)“ (ebenda: 169), verstärkt sich die Rolle verkörperter Praxis.

“In a determinate social formation, the stabler the objective structures and the more fully they reproduce themselves in the agents’ dispositions, the greater the extent of the field of doxa, of that which is taken for granted. When, owing to the quasi-perfect fit between the objective structures and the internalized structures which results from the logic of simple reproduction, the established cosmological and political order is perceived not as arbitrary, i.e. as one possible order among others, but as a self-evident and natural order which goes without saying and therefore goes unquestioned, the agents’ aspirations have the same limits as the objective conditions of which they are the product.” (ebenda: 165-166)

Insgesamt erscheint mir Bourdieus Theorie darüber hinaus als höchst relevant für die Themenfelder Kaste und Unberührbarkeit sowie ganz speziell der Diskussion um Konsens oder Gegenkultur.

4.3. *embodiment* als ein Paradigma?

Schon Ted Polhemus (1975) hatte in *The body as a medium of expression* argumentiert, dass durch ein Begreifen der Einstellung der Leute zu ihrem Körper, bzw. ihrem Körper gegenüber, Gesellschaften zu verstehen gelernt werden kann. Wie im Einzelnen nun jedoch der Körper, setzt man *embodiment* als ein Paradigma der Ethnologie voraus, von Ethnologen zu behandeln ist, wurde, zugegebenermaßen, bis zu dieser Stelle noch keineswegs

zufriedenstellend erklärt. Natürlich muss zum einen, wie bereits mehrfach angesprochen, die erwähnte Trennung von Geist und Körper abgelehnt werden. Noch dazu die, innerhalb derer ersterem, also der angenommenen Entität des Geistes, stets Priorität zugewiesen wurde. Beides gilt es, als eine Einheit integriert wahrzunehmen. Ein solcher Ausgangspunkt ist in der Tat für viele Ethnologen das ausgerufene Prinzip, von dem aus es gilt, zu arbeiten;

„We reject the image of a crafty thinker that inhabits a docile body and moves it to his or her advantage. For us, it is in and through the integrated mind-body that all culture and society is lived, learned and experienced. It is this integrated mind-body that uses and is supported by the natural environment, that is the medium for interpersonal communication, and that manifests such internal experiences as shamanic possession and madness. The self and the consciousness of the self are, quite literally, embodied.“ (Moerman und Nomura 1990: 1).

Im cartesianischen Dualismus selbst ist daher, so denke ich, der Ursprung von Theorien des *embodiments* zu sehen; beides, also Körper und Geist dynamisch in Theorien zu Wahrnehmung, Intention und Aktion zu vereinen, erscheint dabei als ihr oberstes Ziel. Gleichzeitig werden biologische Dispositionen nicht als grundlegend dafür angesehen, wie die Realität wahrgenommen und erfahren, bzw. wie diese in Lebenswegen und Kulturen interpretiert werden. Auch der bereits erwähnte Erving Goffman, ein möglicher Wegbereiter für den Körper als Paradigma und für Theorien des *embodiments*, argumentierte ebenfalls gegen eine biologische Determination. So hielt er es für möglich, den Eindruck, den man mit diesen bei seinem Gegenüber auslöst, direkt von der Manipulation der eigenen Körperbewegungen abhängig zu machen (Goffman 1959). Goffman prägte ebenfalls in diesem Sinn, den Begriff „*body idiom*“ (Goffman 1969). Hiermit bezeichnete er die Gesamtheit der Informationen, die ein Körper übermittelt und die durch ein Gegenüber wahrgenommen werden können. Teil dieses Komplexes der Informationen, des ‚*body idioms*‘, sind Körperverhalten wie Gestik und Mimik, spezifische Bewegungen des Körpers, das gesamte interpretierbare Verhalten, als auch Attribute wie Kleidung oder Schmuck. Vertretern des Paradigmas *embodiment* werden solche Ebenen demnach zum Hauptaugenmerk, von welchen aus Rückschlüsse auf die Teilnahme an einer kulturell definierten Welt unternommen werden. In *The Presentation of Self in Everyday Life* erklärte Goffman soziale Interaktionen und Gespräche als Vorführungen, als Performanzen, in denen Akteure danach trachten, ihre Interessen, ihre Lage, ihre Wahrnehmung durch andere, zu verbessern, indem sie sich angemessen präsentieren. Allerdings seien sie und ihre Vorführungen, bzw. Selbstrepräsentationen ständig der Gefahr ausgesetzt, zu scheitern. Er untersuchte dabei, inwiefern die Präsentation und das Verhalten an öffentlichen und privaten Plätzen über den Körper vollzogen werden. Der Fokus lag vor allem auf dem Ausdruck

sozialer Rollen und deren Beziehungen in sozialen Interaktionen. Eine wichtige Feststellung Goffmans ist dabei, dass der Umgang mit dem Körper die Beziehung zwischen der Selbstidentität eines Individuums und dessen sozialer Identität miteinander in einen Einklang zu bringen versucht. Eine grundlegende und wichtige Feststellung in Bezug auf das Verhältnis von Körper oder Verkörperung der Selbstidentität sowie der wahrgenommenen, interpretierten Identität. Diese Behauptungen Goffmans beruhen zu einem großen Teil auf der von ihm angenommenen Beeinflussbarkeit, oder Kontrollierbarkeit (*manageability*) des Körpers (Goffman 1983: 15). Gerade hierin allerdings liegt wohl ein Schwachpunkt seiner Arbeit. Zum einen produziert diese Ansicht einen Dualismus im cartesianischen Stil, der innerhalb dieser Arbeit umgangen werden soll; den Körper als formbares Objekt, als Knetmasse des rationalen Geistes, des eigentlichen Individuums zu sehen, erscheint problematisch und erinnert stark an eine maussche Sichtweise des Körpers als Werkzeug des Menschen. Zum anderen werden makrostrukturelle Zusammenhänge vernachlässigt, welche erst die jeweiligen Arten einer Kontrollierung des Körpers erklärbar machen würden. Doch der hier dargestellte Punkt soll in erster Linie dazu dienen, gleichzeitig ein Problemfeld von embodiment zu zeigen, sowie einen Punkt zu beschreiben, an dem sich die ‚Geister scheiden‘. Gerade die Frage um das Spannungsfeld zwischen den Polen der Beeinflussbarkeit des Körpers durch ein (wie auch immer geartetes) Individuum oder Selbst und die Herrschaft des Körpers (nicht notwendigerweise im biologisch determinierenden Sinne), lässt die cartesianische Trennung allzu oft wiederauferstehen, gefährdet die besten ethnologischen Vorsätze und stellt viele Theoretiker vor Probleme. Um es kurz zu machen; die Hauptfragen sind hierbei, wo liegt die Handlungsmacht des Körpers und wie funktioniert diese; wird sie aktiv/bewusst oder passiv/unbewusst vollzogen? Es handelt sich in diesem Punkt um eine Art methodologischen und epistemologischen Scheideweg für Vertreter von embodiment. Vor diesem Hintergrund, so mein Gefühl, scheiden sich in der Tat die Geister der ethnologischen Theorie des embodiment²⁸.

Es gilt klarzustellen, dass sich wenige, allgemeingültige Richtlinien erkennen lassen. Der Vorstreiter Csordas erkennt dies und bemüht sich dennoch um definierende Festlegungen;

„...the body is a biological, material entity, while embodiment can be understood as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and the mode of presence and engagement in the world. (...) the paradigm of embodiment means not that cultures have the same structure as bodily experience, but that embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world.” (Csordas 1993: 135)

²⁸ Zugegeben, es existieren eine ganze Reihe anderer Probleme und Punkte, über die gestritten wird. Aus Gründen der Relevanz für diese Arbeit beschränke ich mich daher im Moment auf das Dargestellte.

Dieses Zitat bringt gleich mehrere wichtige Implikationen in Bezug auf eine Analyse von Kaste unter größtmöglicher Berücksichtigung des Körpers als theoretischer und methodologischer Grundlage mit sich. Zum einen scheint die ‚methodologische Unbestimmtheit‘ den Forscher in keiner Weise festzulegen; jeder Aspekt in dem Wahrnehmung und der Körper eine Rolle spielen, kann als Ausgangspunkt bzw. als Punkt von Interesse gesehen werden. Zum anderen, und in diesem Fall wichtiger, dient die verkörperte Erfahrung oder Wahrnehmung als initiatives Erlebnis, menschliche Aktion und Intention zu untersuchen. Allerdings gilt es, wie Csordas anmerkt, ethnologische Studien, die den Körper als Untersuchungsfeld haben, in zwei Richtungen mit grundlegend verschiedenen Ausgangspunkten zu unterscheiden. Während die angesprochene Sichtweise, die den Körper als existentielle Grundlage von Kultur sieht und von dem phänomenologischen Körper als *lived body* ausgeht, diesem dabei dem Körper eine Vorrangstellung für Erfahrung und Interaktion zuschreibt und beispielsweise von Csordas in Bezug auf ethnologische Theorie vertreten wird, stellt der Körper, ethnologisch gesehen, traditionell vor allem eine Quelle für Symbolismus und als Mittel zum Ausdruck dar, wie dies im Vergangenen unter dem Idiom der ‚Anthropology of the body‘ zusammenfassend dargestellt wurde. Im Gegensatz zu dieser muss der Körper, beschrieben als *lived-body*, jedoch als mehr gesehen und analysiert werden als eine Metapher, oder ein Feld für Metaphern und Symbole, mehr als ein „... arsenal of logic that sustains the basic ideas of society.“ (Masao 1990: 219).

Entgegen einer Untersuchung des Körpers als Quelle für Symbolismus, nimmt eine Phänomenologie des Körpers *embodiment* als existentielle Grundlage, in der das Selbst und Kultur verankert sind. Als methodologischer Ausgangspunkt wird dabei der *lived-body* genommen, d.h. der Körper, der auf ganz bestimmte Weise in der Welt verankert und engagiert ist, und über den die Wahrnehmung dieser erfolgt. Es handelt sich also um einen Schritt weg von der Betrachtung des Körpers als Objekt, hin zu einer Betrachtung als Subjekt der Studie (vgl. Merleau-Ponty 1962: 352). Bei beiden Standpunkten haben wir es allerdings mit komplementären Untersuchungsweisen zu tun, welche sich nicht gegenseitig ausschließen. Sie müssen sogar konstruktiv ergänzt werden, will man komplexe Wechselwirkungen zwischen Körpern von Individuen und Gesellschaft und Kultur angemessen analysieren.

Scheper-Hughes und Lock (1987) nehmen eine Unterscheidung zwischen drei verschiedenen, sich auf den Körper beziehenden Themen vor. Ausgehend von Douglas‘ (1973) Trennung zwischen dem *physical* und dem *social body*, führen sie die Kategorien *individual body*, *social body* und *body politic* ein (Scheper-Hughes und Lock 1987: 7-8). Während erstere

epistemologisch gesehen der Phänomenologie eines Merleau-Pontys entspricht (*individual body*), sind der zweiten Kategorie Theorien des Strukturalismus und des Symbolismus zuzuordnen (*social body*), und letztere kann als vor allem von poststrukturalistischen Strömungen beeinflusst gesehen werden (*body politic*), was in erster Linie in den Schriften Foucaults zum Ausdruck kommt. So ist z.B. die Kontrolle oder Überwachung von Körpern in Sozialsystemen ein Themenfeld, welches besonders von ihm geprägt wurde. Er versuchte in poststrukturalistischer Manier, Diskurse und Taktiken sowie Praktiken zu erklären, durch die Körper diszipliniert und bestimmte Verhaltensweisen normalisiert, während dabei gleichzeitig andere pathologisiert werden (Foucault 1979). Allerdings handelt es sich bei den drei genannten Kategorien um Bezeichnungen für verschiedene Ansatzweisen, welche wiederum nicht als sich gegenseitig ausschließend gesehen werden sollten;

„We are forced to resort to such fragmented concepts as the bio-social, the psycho-somatic, the somato-social as altogether feeble ways of expressing the myriad ways in which the mind speaks through the body, and the ways in which society is inscribed on the expectant canvas of human flesh.“ (Scheper-Hughes und Lock 1987: 10)

Der phänomenologischen Herangehensweise Merleau-Pontys folgend, haben verschiedene Ethnologen darauf hingewiesen, inwiefern viele Theorien über den Körper stark reduktionistisch an diesen herangehen. Der Körper oder verkörperte Erfahrung selbst bleibt dabei höchstens ein Zeichen, ein Symbol oder eine Metapher für etwas anderes. Eine solche Herangehensweise geht von einem zu passiven Körper aus, der sich entweder auf die Repräsentation bestimmter kognitiver Merkmale beschränkt, oder sich Gegebenheiten oder Veränderungen anpassen muss. Michael Jackson (1983) argumentiert beispielsweise im Gegensatz zu solchen Standpunkten, inwiefern körperliche Praktiken als eine Vermittlung der persönlichen Realisation sozialer Werte gesehen werden können. Erkennbar sei ein Feld zwischen kreativer Freiheit, den Körper in mimetischer oder gestischer Nutzung einzusetzen und vorgegebenen Möglichkeiten hierfür innerhalb einer Kultur. Jackson (1983: 328) kritisiert ebenfalls in diesem Sinne die Sichtweise von Kultur als einer „superorganischen Entität“, als einer Sache unabhängig von Menschen, von Existenzen. Gerade die Präsenz und die Repräsentanz von Körpern in Kulturen wird, um dies zu umgehen, zu einem Hauptfokus.

Doch für viele Forscher wird der Körper ebenfalls zu einem Mittel zum Zweck. Sugawara (1990: 81) geht in diesem Sinne von der Existenz eines „*proto-body-schemes*“ aus. Hiermit bezeichnet er den Umstand dass, egal wie fundamental kulturelle Unterschiede erscheinen mögen, der Besitz eines Körpers unabhängig hiervon geteilt wird. Er sieht die Möglichkeit, fremde Kulturen tatsächlich zu verstehen, über ein körperliches Verständnis derselben;

„The proto-body-scheme can be represented as a bundle of directional characteristics toward the surroundings which are intrinsically embedded in our biological body. For instance, the mouth opens to eat food or to emit vocal sounds, the finger stretches to point at something, and the genital organ swells in the presence of an object of sexual desire. These are undoubted facts which constitute our lived experience.” (ebenda)

Allerdings muss man notwendigerweise unterscheiden, welches Essen auf welche Weise gegessen wird, welche Merkmale und Eigenschaften der Sprache (bzw. den vokalen Klängen, die geäußert werden) zukommen²⁹, welche Bedeutung ein zeigender Finger hat, und was, je nach Kontext, exakt ein Objekt des sexuellen Verlangens darstellt. Sugawara allerdings scheint eine solche körperliche und; wichtiger; von Menschen universell geteilte Grundlage als unabdingbare, ethnologische Vorraussetzung zu halten;

„...unless we premise a fundamental ground of common experience, or a proto-body-scheme, shared by all of us, we cannot even start to describe, using our mother tongue, the ways of bodily co-presence in other cultures.” (Sugawara 1990: 81)

Über den Körper zu lernen heißt, ihm zufolge, zu verstehen lernen.³⁰

Ein genereller Ansatzpunkt für viele Ethnologen, welche die Verkörperung von Kulturen betonen oder in den Körper eingeschriebene Aspekte des Lebens und Handelns analysieren wollen, bezieht sich also auf eine Art ‚gemeinsamen Nenner‘. Einen Körper zu haben bedeutet somit, zu verstehen, was es bedeutet einen Körper zu haben und mit diesem umzugehen, wie dies in der Vorstellung des proto-body-schemes exemplifiziert wird. Für viele andere Ethnologen und Sozialwissenschaftler hingegen erscheint das Spannungsfeld zwischen Emotion und Intention als Ausgangspunkt der Überlegung. Lyon und Barbalet (1994) argumentieren, dass Körper und Repräsentationen von Körpern in theoretischen Abhandlungen von Sozialwissenschaften als passiv und untergeordnet dargestellt werden. Eine Sichtweise, die phänomenologische Zusammenhänge, also embodiment als methodologischen Ausgangspunkt einbeziehen würde, könnte in diese Wissenschaften integriert werden, um somit Emotion und Intention erfassen zu können. Auch Rosaldo (1984: 143) sprach von „*embodied thought*“ und versuchte in ihrer Studie die Wichtigkeit von Emotionen damit zu erklären, dass diese nicht einfach kognitiv erklärt werden können. Diese

²⁹ *tamilttāy* – der ‚Mutter Tamil‘ – gemeint ist die Personifikation der Sprache Tamil - kommt so beispielsweise ein einzigartiger Status zu; ihr sind viele Tempel gewidmet, jeder Schultag beginnt für Schüler sowie für Lehrer mit der Hymne an die Mutter Tamil - gleiches gilt für Mitglieder des Parlamentes von Tamil Nadu. In ihrer faszinierenden Studie *Passions of the Tongue. Language Devotion in Tamil India*, über die Feminisierung und Deifizierung einer Sprache, beschreibt und analysiert Sumathi Ramasamy die Verehrung, die der ‚Mutter Tamil‘ von ihren ‚Kindern‘ entgegengebracht wird.

³⁰ Eine gegenteilige Meinung hierzu scheint Veena Das (1985a) zu vertreten. Sie argumentiert die kulturell determinierte Art von Gefühlen, Körpern und beispielsweise sexueller Empfindungen, welche schwer oder nicht kommunizier- oder erlernbar sind.

Vorstellung ist ganz im Sinne Merleau-Pontys, für den eine Geste, ein Gesichtsausdruck nicht die Darstellung; die Repräsentanz; von etwas anderem sind, sondern das Gefühl selbst. Becker (1994) allerdings bezieht demgegenüber Stellung, insofern sie embodiment nicht notwendigerweise für ein absolut individuellen bzw. individualisierten Vorgang hält, was für sie jedoch Emotion und, zum Teil, Intention voraussetzen würde. Auffallend ist also in erster Linie die Uneinheitlichkeit der Herangehensweise an den Körper. Für manche Theoretiker ist der Körper als der Sitz der Emotionen zu sehen, der Platz, an dem Unordnung oder Ordnung des Geistes am besten erkennbar wird, für manche ist er in erster Linie ein Feld der Metaphern. Während für die Einen in gewisser Weise aktive Formung von Körpern im Vordergrund steht, ist embodiment für Andere ein eher passiver, unbewusster Vorgang. Beides allerdings schafft wieder Dualismen. In der Frage nach der Art, diese zu überwinden, scheinen sich in Bezug auf Verkörperung in der Tat die Geister zu scheiden. Auch Lock spricht dies und die offensichtliche Pluralität der Sichtweisen auf den Körper an;

„Paradoxically, since closer attention has been paid to bodily representation, the body has become more elusive, fluid, and uncontrollable. Many researchers who have attempted to theorize and grapple with epistemology have become progressively eclectic in their efforts to portray the body in its infinite complexity while becoming increasingly aware that the “problem” of the body will not be settled (...).” (Lock 1993: 134)

Die verschiedenen Ansatzpunkte von embodiment teilen diese Charakteristika. Möglich ist es z.B., Körper innerhalb von Ritualen sowie deren Funktion und Einsatzweise zu beleuchten. Bell (1992) argumentiert so die Existenz eines *ritual sense*, welcher in Personen verankert sowie den rituellen Handlungen Logik zu verleihen imstande sein kann und welcher letzten Endes verkörpert, also in den Körper eingeschrieben ist³¹. Auch Theorien zu Performanz sind stark von solchen Ansichten des embodiment geprägt;

“We understand all the various phenomena we discuss – language, interaction, communication, ritual, culture, society, performance – to be thoroughly somaticized.” (Moerman und Nomura 1990: 1).

Den Körper als Index von Attributen zu sehen für Geschlecht, Alter, Kaste, rituellen Status sowie für über Körper kommunizierte Beziehungen zu betrachten, ist gleichfalls beliebt. Handlungen durch den Körper, wie Form und Ablauf von Begrüßungen, deren Manipulation, etc., genießen besondere Aufmerksamkeit. Im indischen Kontext sind so *namaskāra*, eine Form der Begrüßung, die Praktik des zu Füßen Werfens (*śāṣṭāṅka namaskāra*) und natürlich die spezielle Bedeutung von Berührungen, über welche soziale Zugehörigkeit und

³¹ Gerade die spezielle Funktionsweise eines Rituals sieht sie dabei darin gegeben, dass das angemessene Verhalten nicht kognitiv bewertet oder entschieden werden muss, sondern intuitiv stattfindet.

Abgrenzung, oder besser Gleichheit und Ungleichheit verkörpert scheinen, zu nennen. Gerade auch gesellschaftlich definierte Positionen und Personen fallen besonders durch körperliche Praktiken und Präsentationen des Körpers auf. Man bedenke in diesem Zusammenhang die Person des Asketen oder unverheirateter/verheirateter oder verwitweter Frauen. Ebenso erscheinen hierin Praktiken der Kommensalität oder *satī* und ähnliches als ausdrucksstark;

„All the characteristics of the body such as looks, clothes, ornaments, and poses serve to index gender and age, the most basic attributes from which humans can never be exempt.“
(Sugawara 1990: 85)

Handlungen, die durch den Körper vollzogen werden wie *namaskāra*, eine Begrüßung des Gegenübers, oder womöglich gar ein zu Füßen Werfen, welches wiederum verschiedenste kontextuelle Bedeutungen annehmen kann, sind Attribute von gegenseitigem, sozial bedeutungsschwerem Umgang, welche bislang zu wenig betrachtet wurden. Gerade Berührung kommt eine herausragende Bedeutung zu besonders, jedoch, so würde ich behaupten, nicht nur im Kontext Indiens, wo dies von der Praktik des Berührens des Knies oder des Fußes, was gleichbedeutend mit einer Entschuldigung gesehen werden kann, bis hin zur Praktiken der Unberührbarkeit untermauert wird. Gleichzeitig finden wir im indischen Kontext eine derartige Fülle an Personen, deren Status, Bedeutung, Lebensweise und Alter auf solch eindeutige Weise mit körperlichen Umgangsformen verbunden sind, dass es verwundert, weshalb Sichtweisen des *embodiments* für Kastenuntersuchungen, welche ja für eine ganze Bandbreite an Forschern die Essenz Indiens ausmacht und für welche ein Verstehen Indiens nur über ein Verstehen von Kaste möglich ist, praktisch abwesend sind.

Über gewisse grundlegende Punkte hinaus *embodiment* klar zu definieren, fällt jedoch überaus schwer. Dies liegt an der Verschiedenheit der Herangehensweisen an den Körper, die diesen als organische, gelebte *agency* betrachten. Diese Pluralität der Körper oder der Ansichten darüber, was *embodiment* ist, darf allerdings weder verunsichern noch als Mangel gesehen werden. Im Gegenteil; zum Ausdruck gebracht wird die Vielschichtigkeit von Körpern und Menschen und dies erscheint als geradezu angemessen (vgl. Lock 1993: 134).

Zusammenfassend muss allerdings ein weiteres mal die Uneinheitlichkeit von Studien zu *embodiment* betont, sowie die grundlegende Faustregel in Erinnerung gerufen werden; Sprechen, Handeln und sonstige kulturell geprägte Sichtweisen oder Formen des Lebens können nicht als rein kognitiv inspirierte Vorgänge verstanden oder beschrieben werden.

Zwar hat sich die sogenannte ‚Anthropology of the body‘ unter anderem mit sozialen Phänomenen wie dem des Kastensystems beschäftigt und ist dabei zu verschiedenen, akzeptierten wie umstrittenen Thesen über dieses gelangt, wie z.B. repräsentiert in Douglas’

Arbeit, welche von Das (1976) in ihrer *Liminalitätstheorie* mit Bezug auf Unberührbarkeit aufgegriffen wurde. Im Vergleich hierzu scheinen sich Vertreter von embodiment allerdings verstärkt gerade mit Gesundheit, Krankheit und Heilung zu beschäftigen, weniger mit sozialen Phänomenen oder mit gesellschaftlicher Stratifizierung. Interessanterweise erscheinen also nicht nur die bestehenden Kastenstudien als *körperlos*, d.h. der phänomenologische oder existentielle Körper ist hier meist untergeordnet dargestellt worden, sondern allgemein scheinen sich auch Forschungen, die auf dem *lived-body* als methodologischen oder epistemologischen Ausgangspunkt beruhen, in erster Linie auf Krankheit und Heilung zu beschränken, erscheinen also im Umkehrschluss als eher ‚kastenlos‘ und sehr auf Individuen konzentriert. Entweder weist uns dieser Punkt auf eine Unvereinbarkeit beider Ansatzpunkte hin, oder aber, und dies soll angenommen werden, auf eine Chance, beide Aspekte zu bereichern. Wie im ersten Abschnitt beschrieben, wird Kaste und speziell Unberührbarkeit oft als soziales, geteiltes, bzw. als ein zwischen Konsens und Ablehnung zu suchendes Phänomen beschrieben, während die individuelle Erfahrungsebene nur in Romanen und Biographien zum Ausdruck gebracht werden. Dass beide nicht separat voneinander verstanden werden können, sollte allerdings keine überraschende Sichtweise sein.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, bestimmte positive Aspekte einer phänomenologischen Sichtweise auf den Körper, eine die den Körper ‚ernst nimmt‘ zu beleuchten, um damit deren möglicherweise positive Beeinflussung von einer Betrachtung von Kaste trotz einer mangelnden Studie an dieser Stelle zu antizipieren.

4.4. Feldforschung, Distanz und der Körper

Ich habe argumentiert, inwiefern die Distanz gegenüber dem eigentlichen Studienobjekt, der Kaste, bzw. Unberührbarkeit, in welcher der intellektualistische Standpunkt zu erkennen ist, den Körper als analytische Kategorie und als Objekt und Subjekt der Studie in Bezug auf Kaste verdrängen konnte. Die von Bronislaw Malinowski entwickelte, ethnologische Praxis der teilnehmenden Beobachtung, vielleicht die wohl einzige wahre und eigene Methode ethnologischer Forschung hat mit Distanz allerdings nichts zu tun. Schließlich war es die Entwicklung von der Studie einer fremden Ethnie aus der Bequemlichkeit des Sessels oder der Bibliotheken heraus, über die Beobachtung und Befragung aus der Halbdistanz heraus, hin zur Methode des Lebens mit und unter den Menschen, welche die methodologische Evolution dieses Faches darstellt. Sinn und Zweck sowie die Vorteile der teilnehmenden

Beobachtung liegen auf der Hand. Ein Aspekt scheint dabei jedoch trotzdem oft übersehen zu werden.

Michael Jackson (1983) sah sich beispielsweise während seines ersten Forschungsaufenthaltes wiederholt in der Situation, auf Fragen nach Sinn und Zweck der von ihm beobachteten Initiationstänzen bei den *Kuranko* im Norden Sierra Leones von seinen Informanten für ihn völlig unbefriedigende Antworten zu erhalten. So wurde ihm stets versichert, dass die auftretenden Tänzer und die am Fest der Initiation der pubertierenden Mädchen Beitragenden schlicht und einfach das taten, was angemessen und der Brauch war. Sie waren sich einig, dies erfülle ausschließlich den Zweck, alle Anwesenden an dieser Gelegenheit teilhaben zu lassen und alle Teilhabenden zu erfreuen (Jackson 1983: 331). Für Jackson waren dies jedoch, ethnologisch und wissenschaftlich gesehen, höchst unzureichende Antworten. Er schloss aus den Performanzen, deren Zeuge er wurde, trotz der Aussagen der Kuranko, eine Aufführung von verschlüsselten, unbewussten Symbolen und die Darstellung von Zuständen, die Austragung und Verhandlung von Sorgen, Problemen und sozialen Widersprüchen. Jackson gibt in diesem Zusammenhang zu;

„...I (..) applied a method of analysis that reduces ‘acts to words and gives objects a specific vocabulary.’ And while admitting ‘that ritual often makes language redundant’ and makes questions superfluous, I proceeded to paraphrase the ritual movements and translate its actions into words (...). (ebenda: 331)

Trotz der eigenen Überzeugung, dass es keine Verbindung zwischen der Durchführung des Rituals bei den Kuranko und der eigenen analytischen Fragestellungen geben kann, unternahm Jackson den Versuch, nach einer Art systematischen Theorie des Wissens, oder einem tieferen Verständnis, nach deren semantischen Funktionsweise und deren symbolischen Bedeutung zu suchen. Allerdings fiel ihm später ein, nie eine der Informantinnen nach dem Grund gefragt zu haben, wieso sie ihr Feld bestelle oder wieso sie die Ernte daraufhin einbringe. Dieser Vergleich mag unpassend erscheinen; Jackson jedoch war aufgefallen, dass die Kuranko keinen Unterschied zwischen pragmatischer Arbeit und ritueller Aktivität zu machen schienen (ebenda: 332). Jacksons Lehre hieraus, sowie die Moral, die er versucht weiterzugeben, ist auf die Tendenz hinzuweisen, dem eigentlichen Geschehen; der Welt des Geschehens; zu fern, zu distanziert zu sein;

„My bourgeois conception of culture as something ‘superorganic’, something seperable from the quotidian world of bodily movements and practical tasks, had led me to seek the script, the director and the interpretation in a rite which had none.” (ebenda)

Jedoch schließt eine solche, auf den versteckten oder unbewussten Zielen und Intentionen beruhende Investigation in die abstrakten Funktionen eines Rituals, die augenscheinlich

wichtigen Körperbewegungen und den Einsatz des Körpers innerhalb der Initiation bei den Kuranko aus. Diese Funktionen des Körpers gehören nicht zur Domäne des Diskurses oder des Glaubens, wie Jackson feststellen musste, sondern eher zu einem Umfeld der praktischen Aktivität (ebenda: 333). Bedarf es bei einem solchen Prozess weder verbalen noch konzeptionellen Wissens, und beruht dieser vielmehr auf einer Art somatischen oder ‚kinästhetischen‘ Verständnisses sowie auf körperlicher Absicht, und beruhen diese auf einer praktischen Mimesis, welche die Teilnehmer erst das Ritual begreifen lässt, sie integriert und an ihm teilnehmen lässt, im Sinne Bells (1992), so scheint es entweder vermessen oder gänzlich unmöglich, dieses in Kategorien des konzeptionellen Wissens pressen zu wollen. Daher sieht Jackson es von vorneherein zum Scheitern verurteilt, Verhalten und Handlung, Emotion oder Intention durch strukturelle, kognitive Funktionsweisen erklären zu wollen. Es ist allerdings dies der Punkt, den zu ergreifen und mit dem zurechtzukommen, die ethnologische Methode der teilnehmenden Beobachtung wie geschaffen erscheint. Der Ethnologe soll Teil des Prozesses der Mimesis werden, er lernt, über Beobachtung und, noch wichtiger, Teilnahme, ein Nachvollziehen der Aktionen. Er soll lernen, den Anderen in sich selbst zu erkennen (vgl. Jackson 1983: 336). Und um Merleau-Ponty (1962: 185) an dieser Stelle erneut zu Rate zu ziehen; „It is as if the other person’s intention inhabited my body and mine his (...)“. Interessant erscheint mir auch folgende Passage bei Jackson;

“It is because actions speak louder *and* more ambiguously than words that they are more likely to lead us to common truths; not semantic truths, established by others at other times, but experiential truths which seem to issue from within our own Being when we break the momentum of the discursive mind or throw ourselves into some collective activity in which we each find our own meaning yet sustain the impression of having a common cause and giving common consent.” (Jackson 1983: 339)

Dieses Zitat spricht nicht bloß in einem das hier vertretene Argument für eine Teilnehmende Beobachtung an, sondern es greift einen immens wichtigen Aspekt auf, der ein spezielles Verständnis von Kultur mit sich bringt. Die kognitiven Landkarten (vgl. Bourdieu 1977: 2), die ein Grossteil der Ethnologen von ihren Ethnien auf der Grundlage ihrer Forschungsaufenthalte zeichnet, werden Kulturen in erster Linie nur auf sehr eindimensionale Weise gerecht. Kulturen sind nicht statisch; nicht ahistorisch; nicht auf nur eine Art und Weise interpretierbar und nicht von Existenzen losgelöst. In diesem Punkt kommen hier Jackson und Val Daniel über verwandte, jedoch unterschiedliche Wege zum selben Ergebnis; „...I emphasize the communicative act in order to underscore the proposition that culture is public. This is, however, not to say that it may not exist in someone’s head as well (...)“

(Daniel 1984a: 13)³². Kultur ist kein Bausatz von Symbolen und Metaphern welche auf Papier nachgezeichnet werden können und somit allgemein verständlich gemacht und anderen vermittelt werden kann. Kultur existiert stets auch höchst partikularistisch; ein spezieller Fall, ein Symbol etc. muss nicht für jedes Individuum gleich erscheinen; dies wäre eine eher unwahrscheinliche Vorstellung. Vor diesem Hintergrund können die Landkarten im Sinne Bourdieus einer Kultur nichts anderes als die Rolle einer Orientierungshilfe grober Art für den Außenseiter spielen. Jackson drückt dies gut aus;

„Inasmuch as bodily praxis cannot be reduced to a semiotic, bodily practice can always be open to interpretation; they are not in themselves interpretations of anything. If we construe anthropological understanding as principally a language game in which semiotic values are assigned to bodily practices, than we can be sure that to the extent that the people we study make nothing of their practices outside of a living, we will make anything of them within reason. But if we take Anthropological understanding to be first and foremost a way of acquiring social and practical skills without any *a priori* assumptions about their significance or function, then a different kind of knowledge follows.“ (Jackson 1983: 339)

Abstraktion, in die sich Ethnologen zumeist für ihre Ethnographien flüchten, wird dem, was sie beobachteten oder besser dem an was sie teilhaben oder teilhatten; an was sie im Idealfall teilnahmen; nicht gerecht und viele der Ethnologen fühlen diese Kluft. Was Jackson unternahm, war, entgegen den traditionellen Darstellungsweisen, geordnet nach linguistischen Modellen, Mustern sozialer Ordnung und Organisation, Rollen, Institutionen und Strukturen symbolischer Bedeutung, die Kurankogesellschaft anhand der kollektiven Interaktion und Bewegung innerhalb ihres Umfeldes und ihrer Körperbewegungen zu beschreiben (vgl. ebenda: 339). Von übergeordneter Rolle kann in solch einem Fall dabei die körperliche Teilnahme stehen. Theorien zu embodiment erkennen im Allgemeinen diese Chance der Konzentration auf den Körper. Es ist die Chance, den Körper ernst zu nehmen und gleichzeitig die körperlichen Erfahrungen nachzuvollziehen. Thomas Ots spricht in diesem Sinne, anstatt von Teilnehmender Beobachtung, von „*experiencing participation*“ (1994: 134); erfahrender Teilnahme oder teilnehmender Erfahrung. Gemeint ist auch bei ihm, eine Kultur im Laufe einer Feldforschung, welche die körperliche Distanz überwindet, begreifen zu lernen. Auch bei Unni Wikan (1991) bekommen wir eine ähnliche Ansicht vermittelt. Sie sieht ebenfalls die Gefahr rein kognitiver Darstellung und warnt vor; „...dissecting a process of knowing, splitting it off from its ontological base, as if lived experience could be reduced to a way of thinking or even the latter reigned supreme.“ (ebenda: 285). In diesem Sinne fordert sie dazu auf, die situative, gelebte Erfahrung der Informanten als Ausgangspunkt zu

³² Daniel jedoch sieht somit Kultur als in dem kreativen Akt des Kommunizierens lokalisiert (Daniel 1984a: 47).

nehmen,; „...the lived experience, which (...) combines both the „dreary“ and „the intensely meaningful““ (ebenda: 291; Hervorhebung im Original). Vergleichen wir dies erneut mit Jackson (1983: 341);

„...to participate bodily in everyday practical tasks was a creative technique which often helped me grasp the *sense* of an activity by using my body as others did. This technique also helped me break my habit of seeking truth at the level of disembodied concepts and decontextualised sayings. To recognise the embodiedness of our Being-in-the-world is to discover a common ground where self and other are one. For by using one's body in the same way as others in the same environment, one finds oneself informed by an understanding which may then be interpreted according to one's own custom or bent, yet which remains grounded in a field of practical activity and thereby remains consonant with the experience of those among whom one has lived. While words and concepts distinguish and divide, bodiliness unites and forms the grounds of an empathic, even a universal, understanding.“

Die meisten Studien zu Kaste und Unberührbarkeit allerdings betonen nicht Universalismus sondern die Unterschiedlichkeit Indiens in diesem Punkt³³. In embodiment scheint die Möglichkeit gegeben, extreme Varianten kulturellen Relativismus zu überwinden. Meine These in diesem Abschnitt ist darüber hinaus, dass ein Grund für die Abwesenheit des phänomenologischen *lived-body* sowie die Marginalisierung des Körpers in all seinen Formen aus der Distanz des Forschers zu dem Objekt Kaste und im speziellen zu Unberührbarkeit herrührt. Diese Distanz scheint vielleicht verständlich, liest man die Einleitung zu Michael Moffatts (1979: xxiii-xliii) Studie. Einem umfangreicheren Verständnis von Kaste und Unberührbarkeit steht diese Distanz allerdings letztendlich im Wege. Abstand zu wahren, mag aus mehreren Gründen für das ethnologische Unterfangen, die Lebenswelt der Dalits verstehen zu rechtfertigen sein, im Hinblick auf die an dieser Stelle vertretene Argumentationsweise; an dieser Lebenswelt teilhaben zu lernen; ist Distanz jedoch gänzlich ungeeignet. Eine räumliche und oder kognitiv distanzierte Haltung muss dabei zu irreführenden Konzepten und Ergebnissen leiten. Viel mehr als dies zeigen die Studien Dumonts, der pollution-Theoretiker und gleichfalls Moffatts in Bezug auf das Problemfeld Unberührbarkeit meiner Meinung nach nicht auf, kontrastiert man sie mit Theorien des embodiment. Die von ihnen geprägten Ideen und Betrachtungsweisen gilt es, um einen Ansatzpunkt zu bereichern, den Jackson erläutert;

„Against the tendencies to explain human behaviour in terms of linguistic models, patterns of social organisation, institutions or roles, structures of the mind or symbolic meaning, I have

³³ Zumindest scheint dies auf Dumont und *HH* zuzutreffen. Natürlich sind auch in dieser Diskussion ‚Universalisten‘ zu finden, wie z.B. innerhalb der erwähnten ‚caste school of race‘ oder aber A.M. Hocart (1968 (1950)).

endavoured to advance a grounded view which begins with interactions and movements of people in an organised environment, and considers in detail the patterns of body praxis which arise therein. (Jackson 1983: 339)

Fairerweise muss klargestellt werden, dass es problematisch sein kann, diese Distanz zu überwinden. Dies ist es, was Moffatts Studie und insbesondere seine Einleitung eindrucksvoll zeigen. Parangudi, den Ort seines ersten Forschungsaufenthaltes, musste er verlassen, da gerade die mangelnde Distanz, die Direktheit und Unmittelbarkeit auf gewaltsame Weise eine Intimität mit sich brachten und einen Druck auf Moffatt ausübten, welche sich für ihn als buchstäblich ungesund herausstellte.

Gleichzeitig steht die vorliegende Arbeit gänzlich ohne eine Forschung da. Was also an dieser Stelle kritisiert, bzw. gefordert wird, beruht demnach auf reiner Spekulation. Oder anders; ein Maß wird von mir angelegt, dem ich selbst nicht gerecht werde. Und dennoch; teilnehmende Beobachtung ist und bleibt das ethnologische Mittel *par excellence*. Selbst ungeachtet der bestehenden Studien zu Unberührbarkeit erscheint eine solche Teilnahme als unumgänglich, nicht zuletzt im Hinblick auf Körper als Fokus der Analyse. Unabhängig allerdings von der Rolle, die dem Körper in einem interpretativen Verständnisansatz zum Phänomen Kaste verliehen werden soll, bleibt es notwendig, Merleau-Pontys ‚*être-au-monde*‘ ein ethnologische Prinzip des ‚*être-chez-les-autres*‘ als Analogie entgegenzusetzen. Ich kann nicht umhin, Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung in diesem Punkt als verwandt mit den Grundprinzipien ethnologischer Feldforschung zu sehen;

„What I communicate with primarily is not “representations” or thought, but a speaking subject, with a certain style of being and with the “world” at which he directs his aim. Just as the sense-giving intention which has set in motion the other person’s speech is not an explicit thought, but a certain lack which is asking to be made good, so my taking up of this intention is not a process of thinking on my part, but a synchronizing change of my own existence, a transformation of my being. (Merleau-Ponty 1962: 194).

Und Michael Jackson schreibt ebenfalls in diesem Sinne zu embodiment und Feldforschung;

„To break the habit of using a linear communicational model for understanding bodily praxis, it is necessary to adopt a methodological strategy of joining in without ulterior motive and literally putting oneself in the place of another person: inhabiting their world. Participation thus becomes an end in itself rather than a means of gathering closely-observed data which will be subject to interpretation elsewhere after the event.” (Jackson 1983: 340)

Egal wie man Feldforschung einschätzt und welchen Platz man hierbei dem Körper, körperlicher Intentionalität oder verkörpertem Verstehen beisteuern will, wir erkennen eine grundlegend unterschiedliche Haltung im Vergleich zu den zu Beginn dieser Arbeit vorgestellten Theoretikern. Eine körperlich distanzierte, da räumlich und kognitiv

distanzierte, da möglicherweise brahmanozentrische Art, Kaste zu theoretisieren, steht embodiment als dem Versuch, Körperlichkeiten und individuelle Wahrnehmung zu verstehen, diametral gegenüber.

Die dominante Kastenbehandlung enthüllt eine Betonung abstrakter, entkörperter (*disembodied*) Ideen, welche losgelöst sind von Handelnden sowie von Situationen. Dies führt zu einer Sichtweise von Werten und Vorstellungen, welche von Kontexten losgelöst ist. Laurence Kirmayers folgendes Zitat im Rahmen einer sehr allgemeinen Kritik des Körper/Geist Dualismus scheint in diesem Zusammenhang einige Hauptproblemfelder zu enthüllen, welche ebenfalls innerhalb Studien zu Kaste enthalten sind;

„...[a] radical abstractionism and relativism that negate the meaning of the individual, lending themselves to totalitarian modes of thinking in which the suffering body is subordinated to philosophical or political ideals.” (Kirmayer 1992: 324)

Aus diesem Grunde halte ich es zumindest für nötig, individuellem Erfahrungswert innerhalb des sozialen Zusammenlebens in Indien, welches als stark auf Kaste fokussiert erscheint, einen Platz einzuräumen. Sarah Lamb (1997: 281) erkannte ebenfalls Defizite in der ethnologischen Methode, das Konzept der Person in südasiatischen Kontexten zu analysieren;

„...one conspicuous deficiency of earlier work on South Asian personhood was its relatively slight attention to processes of change over the life course. Early models of personhood had been concerned largely with caste, kinship, economics, and politics, and thus primarily with middle-aged adults.”

Ob und inwiefern allerdings eine solche Forderung überhaupt Sinn macht, muss und kann nur eine Einschätzung zu indigenen Kategorien des Körpers und des Geistes beweisen.

Eine weitere, mittlerweile sehr häufige Ausprägung von embodiment, welche in erster Linie in medizinethnologischen Studien, und hierbei vor allem in der Subdisziplin der *critical medical anthropology* zum Tragen kommt, und die gerade für Diskussionen, die diese Arbeit aufwirft von Interesse sind, soll im folgenden Abschnitt eingeführt werden.

4.5. Der Körper und Agency

Eine Absicht der Theoretiker von embodiment ist es, dem Körper innerhalb von Studien zu Handeln, Wahrnehmung etc. wieder einen angemessenen Platz zukommen zu lassen. Die Überzeugung ist dabei, dass diesem eine wichtige Funktion zukommt. In anderen Worten; in den Körper eingeschrieben finden wir Handlungsmacht; *agency*. Ebenfalls interessant erscheinen in diesem Punkt Performanztheorien. Sax beschreibt beispielsweise, wie innerhalb von Vorführungen des *pāṇḍav līlā*, einer Aufführung des indischen Epos *Māhābhārata*,

Identitäten präsentiert, repräsentiert aber ebenfalls kreiert und öffentlich gefestigt werden; „...pāṇḍav lilā does not merely reflect the “selves“ of those who participate in it but actively creates them.“ (Sax 2002: 5). Aufmerksam zu betrachten sind in einem solchen Unterfangen die Auseinandersetzungen von Personen mit ihrer Umwelt, mit den sozialen Gegebenheiten und ihren aktiven Umgang hiermit;

“...we should not assume that the conventional program which governs the repertoires or patterns of bodily action indicates the *a priori* attributes of the interactant as a kind of ‘fate’ by which any individual is blindly driven and directed to behave in a particular way. Rather, an individual dimly perceives the configurations of his or her own unconscious attitude as a member of a given society, which is continuously expressed and indexed through the programs of the body. Based on this perception, an individual sometimes can violate or even play with the program itself. That is, in bodily co-presence an individual is not simply locked into certain *a priori* attributes, but he will voluntarily commit himself to the attributes, or demonstrate his ability to play a role appropriate to the attributes.” (Sugawara 1990: 90)

Man könnte sagen, wie bereits angedeutet, Kultur kreiert den Körper. Allerdings kommt ebenso dem Körper eine aktive Rolle in Bezug auf das Formen der Kultur zu, es handelt sich also, wie Sugawara (ebenda: 103) vorschlägt, um ein dialektisches Verhältnis zwischen beiden. Ein interessanter Punkt, der direkt mit diesem, genannten zusammenhängen dürfte, liegt in möglichen Diskrepanzen zwischen Sprache und Körperaktivität beispielsweise. Gerade innerhalb von Interaktion und Kommunikation und besonders bei auftretenden Diskrepanzen zwischen körperlicher Bewegung wie Gestik oder Mimik und linguistischen Äußerungen, werden von den Beteiligten offensichtlich den mit dem Körper verbundenen Handlungen größere Bedeutung zugemessen. Ein Punkt, der von ethnologischen Linguisten unterstützt wird (vgl. Goffman 1983; siehe ebenfalls Blacking 1977: 21);

“...an anthropology of the body rests on a conviction that feelings, and particularly fellow-feeling, expressed as movements of bodies in space and time and often without verbal connotations, are the basis of mental life.” (ebenda)

Bei Sugawara heißt es zu solchen Diskrepanzen;

„Thus, when one perceives a discrepancy between the verbalized actualities and the actualities which are totally lived by the body, one tries to attain a more accurate interpretation of reality, depending on ‘evidence of the body.’ The desire to find ‘evidence of the body’ accelerates the idiomatization of bodily actions, and, conversely, the crystalization of bodily actions into idioms promotes enthusiasm for collecting evidence from the body.” (Sugawara 1990: 102-103)

So werden häufig die Beziehungen zwischen diesen untersucht, wobei letzterer oftmals Priorität zugeordnet wird. Idiome des Widerstandes in den Liedern der Paṛaiyārfrauen, welche

Trawick (1988) analysierte, bei gleichzeitiger körperlicher Beugung den Ansprüchen und der Ausnutzung ihrer Arbeitskraft gegenüber, sind hierbei zu nennen. Ebenfalls das Gegenteil; körperlicher Widerstand, bei gleichzeitiger sprachlicher Unterordnung etc. müssen untersucht werden. Als weitere mögliche Beispiele sind Interpretationen von Besessenheit, oder Nutzung der angemessenen Anredeformen zu nennen.

Eine übergeordnete Rolle scheint dem Körper also mittlerweile in vielen Untersuchungen zu Widerstand und Rebellion, oder einfacher, als Agent, als mit Handlungsmacht ausgestatteter Entität zuzukommen. Der Körper entwickelt sich dabei zu einem der Hauptfaktoren, Möglichkeiten, jedoch ebenso Einschränkungen von Handelnden zu suchen;

“It should be assumed that the agent is always trying to invent new idioms, re-interpreting available materials through the ongoing interaction. Only when we are witnesses, from such a point of view, to the actual scene where both the body and the language are generated, may we obtain a clue to extricate ourselves from the ‘ethnographic stereotype’ of culture as different from ours.” (Sugawara 1990: 103)

Inzwischen wird so beispielsweise gerade von Ethnologen, die embodiment ernst nehmen, körperliche Verweigerung und Trance, Besessenheit etc. nicht mehr bloß pathologisiert, marginalisiert oder exotisiert, sondern als Bestandteil oder als wesentliches Mittel des Ausdrucks von Ablehnung, sozialer Unterdrückung, der Enthaltung oder des aktiven oder passiven, bzw. intentionalem oder unintentionalem Widerstandes behandelt. Lock drückt dies folgendermaßen aus;

„The body, imbued with social meaning, is now historically situated, and becomes not only a signifier of belonging and order, but also an active forum for the expression of dissent and loss, thus ascribing it individual agency. These dual modes of bodily expression – belonging and dissent – are conceptualized as culturally produced and in dialectical exchange with the externalized ongoing performance of social life.” (Lock 1993: 141)

In diesem Sinne wird auch eine Verkörperung von Krankheit in ethnologischer und medizinsoziologischer Theorie mehr und mehr als Performanz behandelt (vgl. Scheper-Hughes 1994; Scheper-Hughes und Lock; 1987). Viele Krankheiten oder Krankheitsvorstellungen werden so einerseits in manchen Fällen zum Ausdruck sozialer Not oder Unterdrückung, zum anderen überkommt diese Vorstellung von Krankheit als kulturell definierter sozialer Performanz die Unterscheidung zwischen Körper und Geist, eine Vorstellung, welche die Medizinethnologie voranbringen konnte. Krankheit und Phänomene wie Besessenheit werden so als direkter Widerstand oder als teilweise sozial geduldete Formen von Reaktionen auf soziale Widersprüche gesehen (vgl. z.B. Scheper-Hughes (1988); Ong (1987). Viele Studien konzentrieren sich geradezu auf den Körper als das Feld, auf dem

Diskurse ausgetragen werden. Sei es über gesellschaftliche Ordnungen oder über persönliche Leiderfahrungen und den Umgang hiermit;

„The individual body should be seen as the most immediate, the proximate terrain where social truths and social contradictions are played out, as well as a locus of personal and social resistance, creativity, and struggle.” (Scheper-Hughes und Lock 1987: 31)

In der angenommenen Funktion von Krankheiten und außergewöhnlichen, körperlichen Zuständen sieht Lock so beispielsweise ein Mittel des Aufbegehrens oder der sozialen Kritik, welches sie als „cultural performance“; kulturelle Performanz bezeichnet (Lock 1993: 135).

Auch im indischen Kontext finden wir erneut eine Bandbreite an körperlichen und verkörperten Praktiken. Besonders mit religiöser Bedeutung verbundene Handlungen und Haltungen des sogenannten *hookswingings*, *kāvāṭi*, oder des Laufens über glühende Kohlen, welche mit bhakti, einer speziellen religiösen Verehrung, in einer engen Verbindung stehen, bieten sich für eine Interpretation geradezu an.

Gerade auch der Körper der Frau erscheint im indischen Umfeld als extrem gefährdet und machtlos im Vergleich zu dem des Mannes. Nutzung, Kontrolle sowie Regulierung desselben erkennen wir hier erneut auf der Grundlage des Körpers. Zu nennen ist auch hier beispielsweise die bereits durch die britische Kolonialherrschaft verbotene Praktik der *satī*, des Verbrennens einer Witwe auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes. Ebenfalls Aspekte und Konzeptionen zu Übergangsstadien im Leben von Frauen und den mit diesen verbundenen Riten spielen in diesem Hinblick eine große Rolle. Zum einen wird Geschlecht stark über den jeweiligen in Frage kommenden Körper definiert und konstruiert, dies legt z.B. Cecilia Busbys (1997) Studie nahe. Frauen scheinen dabei allerdings allgemein viel stärker einer Konstruktion und einer Regulierung von außen unterworfen zu sein als Männer, wie Emily Martin (1987) dies unter anderem argumentiert. In Indien wird so die Potenz oder das Erwachsensein eines Mannes nie in dem Maße, in dem dies bei der Frau geschieht, angezweifelt. Während bei ihm das gereifte Aussehen eines jugendlichen Mannes genügt, ist die angenommene Reife und die damit verbundene Stellung als Frau, Mutter etc. in besonderer Form von ihrer Pubertät abhängig (vgl. Kapadia 1995: 93; Busby 1997: 266)³⁴. Auch legen einige Studien nahe, dass eine verstärkte Kontrolle der Frau ein Zeichen oder

³⁴ Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass entgegen der Interpretation des Alters und des damit verbundenen Status einer jugendlichen Person in Indien anhand biologischer oder äußerer Umstände, dieselben in vielen Gesellschaften Europas und Amerikas in erster Linie über das entsprechende Alter eingeschätzt und behandelt werden. So legt das Sozialgesetzbuch in Deutschland die Kategorien Kind, Jugendlicher und Erwachsener anhand festgelegter Altersgrenzen fest, nach denen diese bewertet werden und nach denen ihnen etwas erlaubt oder verboten wird. Während dies in Indien per Gesetz ebenso ist, scheint mir gerade in Deutschland dessen gesellschaftliche Annahme und Übernahme sehr viel ausgeprägter, als dies in Indien der Fall ist.

zumindest ein Mittel beabsichtigter sozialer Mobilität ist (vgl. Kapadia 1995: 169; 1993). Und gerade Konzepte von Reinheit und Unreinheit scheinen oft besonders auf das Verhalten der Frauen projiziert zu werden.

Im Vorangegangenen wurde argumentiert, dass die vorherrschende Art und Weise, Kaste und Unberührbarkeit zu theoretisieren dazu führt, *agency* zu entpersonalisieren und dass Methoden des *embodiments* in dieser Hinsicht fruchtbarere Ansatzmöglichkeiten bieten. Aus diesem Grund liegt es nahe, diesen Aspekt von *embodiment* hervorzuheben, wodurch deutlich wird, dass der wissenschaftlich sensible Umgang mit verkörperter Kultur in diesem Zusammenhang zu neuen Erkenntnissen führen könnte.

Bei Fragen nach dem Körper und vor allem nach *agency* handelt es sich um ein immens wichtiges Feld für Paradigmen des *embodiments* sowie für ethnologische Fragestellungen seit Ende der achtziger Jahre allgemein (vgl. Ortner 1984). Ich denke, gerade für Kaste und die zu Beginn dieser Arbeit dargestellten Betrachtungsweisen von Unberührbarkeit in der Ethnologie, können von dieser Position aus entscheidende und zumindest klärende Aspekte eingebracht werden. Dies gilt es, im Folgenden näher zu erläutern. Denn gerade in Bezug auf Diskussionen um kulturellen Konsens oder Widerstand, vertreten durch Moffatt und Mencher scheint dieser Ansatz fruchtbare Anregungen zu liefern. Zunächst jedoch muss sich dem In(Dividuum) Indiens zugewendet werden.

5. Kaste und *embodiment*

5.1. Indien und das (In)Dividuum

Hierbei handelt es sich um eine Diskussion, die innerhalb dieser Arbeit nun lange genug herausgezögert wurde, und welche aufgrund der bereits behaupteten These, Kasten- und Unberührbarkeitsstudien vernachlässigen ebenjenes Individuum, nicht weiter außen vor gelassen werden darf. Allerdings handelt es sich meiner Ansicht nach auch um eine, in ihrer bisherigen Ausprägung teilweise fruchtlose Diskussion, da von den Vertretern der unterschiedlichen Ansichten hierzu meist von verschiedenen Definitionen oder Vorstellungen was nun genau ‚Individuen‘ ausmacht, ausgegangen und daher oftmals ‚aneinander vorbei geredet‘ wird. Dies soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

Gerade die Ethnosozioologen beschwören immer wieder, dass Personen in Indien und Südasien allgemein nicht als „bound and self contained individuals“, gesehen werden dürfen, sondern vielmehr als „connected *substantially* with the other people, places, and things of their lived-in worlds“ (Lamb 1997: 280; Hervorhebung im Original). Dies beruht letztendlich auch auf

Marriotts „dividuals“, ein Konzept, geprägt durch die indigenen Vorstellungen zu Substanzen, deren *codes* und deren Transformabilität durch Transaktion (Marriott 1990: 17; Marriott und Inden 1977: 232). Entscheidende oder, besser, grundlegende Substanzen werden durch die körperlichen und geistigen, bzw. feinstofflichen Substanzen der Eltern eines jeden Dividuums gegeben, infolge des Austausches der Körpersubstanzen im Laufe der Erzeugung. Jedoch ebenfalls durch das Essen, das dieses ständig aufnimmt sowie durch die Substanzen der Erde des Ortes wo es aufwächst und lebt, wird dieses geprägt (vgl. Daniel 1984a: 162-181; 278-287). Auch durch sexuelle Handlung und sogar ebenfalls alltäglichen Kontakt, wie durch Berührung, unterliegt die Person somit ständig Transformationen, aus welchem Grund den Ethnosoziologen zufolge unmöglich von *Individuen* gesprochen werden könne.

Während ebenfalls Dumont (1970: 8) die Abwesenheit von Individuen, bzw. die Unkenntnis dieses Konzeptes für Indien argumentiert hatte, welches er einzig in der für ihn asozialen oder außersozialen Person des Asketen repräsentiert sah, zogen es auch Shweder und Bourne (1984) vor, das Konzept der Person als interkulturell verschieden zu porträtieren. Diese beiden stellten dabei dem egozentrischen Individuum des Westens, für welches Autonomie ein Gut, geradezu ein Ideal darstellt, die soziozentrische Person Indiens, welche in erster Linie in soziale Netze und Verpflichtungen eingebunden ist, gegenüber. In Bezug auf hinduistische Vorstellungen zu Konzepten der Gesundheit und des Körpers vertritt auch der indische Psychologe Desai eine ähnliche Ansicht, wenn er schreibt; „Instead of the ego-boundaries of an individual, Hindus erect social and geographic boundaries.“ (Desai 1989: 115).

Als Vertreter der These, es gäbe tatsächlich ein Individuum nach annähernd westlicher Vorstellung mit Wünschen, eigenen Ansichten etc., ist vor allem Mattison Mines zu nennen. In verschiedenen Untersuchungen versuchte er, individuelle Autonomie einzelner Akteure anhand von deren Lebenslinien zu porträtieren (Mines 1988; 1994). Speziell in seinem Artikel *Conceptualizing the Person. Hierarchical Society and Individual Autonomy in India* geht er dem Stereotyp der Unterordnung des Individuums in südasiatischen Gesellschaften entgegen, indem er verschiedene Lebensgeschichten referiert, in denen durchaus persönliche Zielsetzungen in die Tat umgesetzt werden; dies besonders mit zunehmendem Alter der Informanten. In einer anderen Studie wendet er Konzepte ähnlich dem des ‚*big man*‘³⁵, auf Südindien an (Mines und Gourishankar 1990), um hiermit die Anwesenheit von Individualität, Kreativität und persönlicher Intentionalität innerhalb von Machtpositionen

³⁵ Dieses Konzept wurde und wird besonders von Ethnologen für Melanesien und Polynesien angewandt, um in einer Person gebündelte Führerschaft, welche auf individueller Macht und Eigenständigkeit beruht, zu definieren. Jedoch sehen Mines und Gourishankar selbiges in dem tamilischen Konzept von *periyar* oder *periyavar*, was nichts anderes heißt als ‚Großer‘ und mit *māhātma* gleichgesetzt werden kann, repräsentiert (Mines und Gourishankar 1990: 761-762).

aufzuzeigen In *Leadership and Individuality in South Asia. The Case of the South Indian Big-man*, wird so beispielsweise die Machtrolle und Individualität des *kānci cankarāccarya*; des Vorstehers und spirituellen Führers des *maṭam*, des Klosters in Kanchipuram, Tamil Nadu beleuchtet³⁶. Ein Ergebnis ist auch hier für ihn, dass speziell mit zunehmendem Alter eine stärkere Durchsetzung derselben zu verzeichnen ist und dass im tamilischen Konzept von *taṇittuvam* Individualität in diesem Punkt durchaus gefunden wird. Tatsächlich unterstreichen Lambs (1997; 2000) Analysen bengalischer Konzepte des Körpers und der Person im Spannungsfeld des Alterns und der Witwenschaft in erster Linie, dass Personen gerade mit zunehmendem Alter dazu tendieren, ihre sozialen Bindungen zu lockern, oft individuelle Intentionen dabei verfolgen und dass dies, speziell im Hinblick auf die von ihr beobachteten Witwen und Männer mit besonderem Fokus auf den Körper geschieht. So ist gerade anhand diesem der Status der Person abzulesen. Lamb beschreibt die sozialen Beziehungen als *aged* und *gendered* (ebenda: 23); *embodied* könnte man wohl ebenso sagen.

Doch wir haben es hier mit einem unaufgelöstem Problem zu tun; einerseits wird gerade durch ethnozoziologische Studien Unterschiedlichkeit betont, gestützt durch Konzepte wie ‚*context-sensitivity*‘, ‚*particulars*‘ oder ‚*substance codes*‘. Gleichzeitig wird *agency* entpersonalisiert und das Individuum aus Indien verbannt. Betrachten wir noch einmal Dumont. Dieser spricht in *HH* gleich zu Beginn von der Einheit der Menschheit; „unity of mankind“ (Dumont 1970: 2); gleichzeitig allerdings betont er die Unterschiedlichkeit Indiens. Wie vereint Dumont dies? Er erläutert, Kaste lehre uns das soziale Prinzip der Hierarchie, während wir selbst, sprich Gesellschaften des Westens, allen voran Europa und Nordamerika dem gegenteiligen Prinzip zusprechen; der Gleichheit. Insofern sieht er trotzdem Indien als eine Form des Universellen (ebenda: 3). Ideologie sieht er als ein Konglomerat aus Ideen, Werten und Glaubensvorstellungen an (ebenda). In der Diskussion um das Individuum ist am stärksten Dumonts exotisierende Sichtweise spürbar. Zwar hielt auch Geertz (1984: 126) das Individuum westlicher Imagination für eine „...rather peculiar idea within the context of the world’s cultures“. Doch speziell im Kontext der Ethnographien Indiens ist, so denke ich, das Problem vor allem zweigeteilt; Zum einen wird eine distanzierte und distanzierende Haltung Indien gegenüber zum Ausdruck gebracht. Während zum anderen diejenigen, die Individualität als fundamental ‚westliches‘ Konzept sehen, dies entweder als Einbindung in soziale Zwänge und Umstände erklären (Dumont 1970; siehe ebenfalls Daniel 1984a), oder

³⁶ Der *kānci cankarāccarya* wurde 2004 wegen des dringenden Verdachtes, den Manager des *maṭam*; einen potentiellen Konkurrenten um die Führungsposition innerhalb des Klosters; ermordet haben zu lassen, verhaftet. Aufgrund schwerer Proteste über die Grenzen Tamil Nadus hinaus musste er allerdings trotz erdrückender Beweislast wieder freigelassen werden. Ein weiteres Beispiel der (individuellen) Macht dieser Person.

dies vor allem den indigenen körperlichen Konzepten zuschreiben (Marriott 1990; Lamb: 1997; 2000), konzentrieren sich Studien, welche die Anwesenheit von Individualität beschwören, beinahe ausschließlich auf persönliche Intentionen, Ziele und Machtpositionen. Mit anderen Worten, wir haben es mit unterschiedlichen Herangehensweisen zu tun, die, natürlich, verschiedene Blickpunkte und verschiedene Individuen beleuchten. Eine Aussage Lambs scheint mir diese Erkenntnis zu untermauern und einen Ausweg anzubieten;

„One can, like the Bengalis I knew, have a clear sense of a differentiable self that *includes* bodily and emotional ties with others. Indeed, these ties make up the very stuff of who and what a (distinct and differentiable) person is.” (Lamb 2000: 39 Hervorhebung hinzugefügt)

Die beiden diskutierten Ebenen scheinen also durchaus vereinbar. In diesem Sinne hoffe ich, embodiment als geeignete Methode darzustellen, das gespannte Verhältnis zwischen diesen aufzulösen; Körper, Intentionalität und Gemeinschaft zu vereinen. Denn allem Anschein nach zeigt sich die angesprochenen Dualismen ebenfalls in der Diskussion um In(Dividuen) Indiens.

Bleibt nur die Frage bestehen, ob ein solcher Ansatz überhaupt gerechtfertigt ist. Janice Boddy (1995) gelingt eine sehr nützliche und gerechtfertigte Kritik an Paradigmen des embodiment. Eine ihrer Aussagen lautet, dass falls Kultur ‚embodied‘ wäre, dann handelte es sich um einen höchst individualisierten, materiellen Prozess. Kultur allerdings werde von Menschen geteilt (ebenda: 134). Sie hält den durch embodiment, ihrer Ansicht nach, überbetonten Individualismus für ein Resultat der ‚modernen‘ Konsumgesellschaften, welche sich auf atomistische Körper konzentrieren und in denen Körper ein materielles wie konzeptuelles Feld geworden sind, kommunale Streitigkeiten auszutragen, so z.B. Diskussionen um Abtreibungen oder um Sexualität. Ich halte Boddys Kritik insofern für außerordentlich wichtig, als sie auf vermeintlich schwer zu vereinende Konzepte der Individualität und der gemeinsamen Teilung kultureller Aspekte hinweist. Beide Seiten müssen als Säulen des sozialen Zusammenlebens gesehen werden, welches zu analysieren die Leitfrage lautet; wie werden kulturelle Zusammenhänge (individuell) wahrgenommen, angenommen oder abgelehnt, (also verstanden) und wiederum höchst individuell ausgedrückt, weitergegeben? In diesem Zusammenhang können verschiedenen Konzepte des embodiment und einer Konzentration, Aufmerksamkeit, Wahrnehmung; allerdings auch Ausdruck kultureller Zusammenhänge über den Körper zu verstehen; von immensem Wert sein. Insofern halte ich Merleau-Pontys Theorie zur Wahrnehmung auf Grundlage einer Phänomenologie für hilfreich.

Ein weiteres Mal möchte ich die Unterschiedlichkeit der beschriebenen Individuen betonen. Trotz einer ausgeprägteren Soziozentrik einer Person darf dennoch nicht persönlicher

Erfahrungswert und individuelle Wahrnehmung und Interpretation geleugnet werden. Einer jungen Frau beispielsweise, die gezwungenermaßen verheiratet werden soll und sich letztendlich diesem Entschluss ihrer Familie beugt, ist keinesfalls Individualität abzusprechen. Sie wird selbst ihre Situation empfinden und wahrnehmen, interpretieren und zu einem Entschluss kommen. Wenn dabei der gesellschaftliche Druck sie zum beugen zwingt, bedeutet dies keineswegs die Abwesenheit eines Individuums, das ist, was wir aus Merleau-Pontys Theorie lernen können, was Dumonts *HH* jedoch verschleiert.

Gerade im indischen Kontext erscheint die Diskussion um die Existenz oder Nichtexistenz von Individuen eher durch dessen Nichtexistenz geprägt. Erneut möchte ich auf einen bereits angesprochenen Widerspruch hinweisen; Individualität in Bezug auf Kaste scheint aus ‚wissenschaftlichen‘ Kastenstudien verbannt worden zu sein, während sie in Biographien oder Autobiographien, meines Erachtens, oft stark zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Freeman 1979; Pama 2000; 2005; Viramma 1997). Allerdings haben sich Ethnologen allgemein eigentlich schon lange auf das Individuum ‚ingeschossen‘. Studien wie die von Margaret Trawick (1990) laufen sogar eher Gefahr als Darstellung einer mikroskopierenden Entwicklung des Faches gesehen zu werden. Dies liegt in der Tendenz, zunächst eine Kultur zu beschreiben, dann nur noch über ein bestimmtes Dorf oder über eine bestimmte Kaste etwas aussagen zu wollen, (oder zu können) und letztlich sich auf eine Familie, ja auf einzelne Personen zu konzentrieren. Es zeigt sich die Entwicklung weg von einer Tradition, die Renato Rosaldo ansprach;

„In this tradition, culture and society determined individual personalities and consciousness; they enjoyed the objective status of systems. Not unlike a grammar, they stood on their own, independent from the individuals who followed their rules.” (Rosaldo 1989: 32)

Einen ähnlichen, grammatikartigen Charakter von Studien zu Kaste und speziell von Unberührbarkeit habe ich im Vergangenen bereits argumentiert. Insofern scheint es mir angebracht, Dinge zu vereinen, die vorzugsweise getrennt voneinander behandelt wurden, um dann zu behaupten, dass eine oder das andere existiere schlichtweg nicht. Eine, die Studie vereinfachende und reduzierende Methode, wie ich finde. Es gilt also zum einen, ethnosozologisch sensibel, indigene Kategorien zu Körper, Selbst und Individuum mit intentionalem Handeln, phänomenologischer Wahrnehmung und sozialen Gegebenheiten zusammenzubringen. In Lambs Aussage, soziale Beziehungen seien ‚aged‘ und ‚gendered‘, also von Alter und Geschlecht abhängig, und insofern körperlich; verkörpert; erkennen wir dabei möglicherweise die Vorteile von embodiment in diesem Zusammenhang;

„Focusing on the body becomes a way both to move away from overarching totalizations and *at the same time* to provide something apparently tangible, experienced, and “real” to hang on to and study.” (Lamb 2000: 10; Hervorhebung im Original)

Sarah Lamb betont in diesem Zusammenhang besonders, inwiefern Identität in Bengalen stark auf körperlichen Vorstellungen und Bildern beruht. Altern wird so beispielsweise vor allem als kühlender und trocknender Prozess beschrieben (*cooling; drying*); zur gleichen Zeit körperliche, emotionale, spirituelle *und* soziale Prozesse. Dabei scheinen die Körper ihrer Informantinnen nicht auf ihre eigenen körperlichen Grenzen beschränkt, sondern weitere Körper und Substanzen sind mit inbegriffen; „Properties of one person’s body existed in others’ bodies, in the places they lived, and in the objects they owned and handled (...)“ (ebenda: 13). Vor allem gegen eine Einteilung und Unterscheidung von Mann und Frau innerhalb sich diametral gegenüberstehenden, auf physikalischen Kategorien, binären Oppositionen beruhenden Systemen, argumentiert Lamb. So zeigt sie eindeutig, inwiefern Frauen, welche allgemein in Bengalen als eher ‚*offen*‘ und ‚*heiß*‘ charakterisiert werden, einen Wandel durchlaufen. In der Zeit nach ihrer Pubertät als am ‚*heißesten*‘ und ‚*offensten*‘ betrachtet, ‚*kühlen*‘ und ‚*trocknen*‘ sie im Alter. Sie werden in dieser Beziehung mehr wie Männer (ebenda: 15). Angenommene, körperliche Prozesse mit immensen, sozialen Auswirkungen.

Keine der bestehenden Studien allerdings; argumentiert sie nun mit Individuen oder starken sozialen Zwängen unterliegenden soziozentrischen Personen; kann weder ausschließen, dass persönliche Wahrnehmung, Intention oder Kreativität sehr wohl existent sind, noch dass diese ebenso stark oder schwach individualisiert sind wie in westlichen Gesellschaften. Der Körper kann also zu einem Fokus des Interesses für Fragen nach der Erfahrung und Interpretation von Machtverhältnissen, deren Annahme und Ablehnung werden. Wie dies geschehen kann, scheint in der Art, über den Körper zu sprechen, ihn wahrzunehmen, ihn zu gebrauchen und ihn zu leben zu liegen.

Hieraus folgt, dass nun zumindest zwei Schritte fortzufahren an dieser Stelle möglich sind. Einerseits müssen bestehende, indigene Konzepte zu Selbst, Geist und Körper erläutert und diskutiert werden, in einen Zusammenhang mit sozialen Gegebenheiten, mit Verwandtschaft und nicht zuletzt Kaste gesetzt werden, um eine Angemessenheit der hier dargestellten Forderungen evaluieren zu können. Andererseits aber, um einige mögliche Resultate aus einer Vorgehensweise, die embodiment berücksichtigt, unter Umständen zu antizipieren, können weitere Ergebnisse aus bestehenden Studien zu Körper und Intention sowie deren Ergebnisse, mit dem was bekannt ist, also mit den Ansichten und Theorien, die in Kastenstudien vertreten sind, verglichen werden. Ich habe mich dazu entschieden, mich für den Rest dieser Arbeit

letzterem zuzuwenden. Der Grund hierfür ist, dass eine ethnologische Feldforschung für das zuerst genannte Unterfangen von größerer Bedeutung erscheint und daher aufgrund dieses Mangels weiter theoretisch vorgegangen werden soll.

5.1.1. Individuum und Körper; Sinn, Angemessenheit und persönliche Symbole

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit ist ebenfalls Obeyesekeres (1981) Studie von Interesse, da sie direkten Bezug nimmt auf die Diskussion um Teilung von Kultur. Hierfür unternimmt er den Versuch, Webers Ansatz, für den Kultur als die menschliche Tendenz zu sehen ist, der Existenz eine Bedeutung zu verleihen (Weber 1949: 81; vgl. ebenfalls mit Geertz 1973: 5), mit außerhalb der bewussten Erfahrung liegenden Prozessen zu verbinden, also mit dem vorrangigen Blickfeld der Psychoanalyse. Dabei kommt es ihm darauf an, beides, also sowohl die Kultur, als auch einzelne Individuen zu vereinen. Dies unternimmt er, indem er kulturelle oder öffentliche Symbole (*public symbols*) in individuellen bzw. persönlichen Symbolen (*personal symbols*) sucht (Obeyesekere 1981: 2). Dies soll den Ansatz der Psychoanalyse, welche allzu oft kulturelle Zusammenhänge außer Acht lässt, mit ethnologischer Arbeitsweise verbinden, deren Mangel oft darin liegt, dass sie der Kultur das Individuum in der Form, wie es im vorangegangenen Abschnitt umrissen wurde, unterordnet. Auf dieser Grundlage argumentiert Obeyesekere, dass sich komplexe, persönliche Erfahrungen in öffentlichen, allgemein verständlichen Symbolen kristallisieren. Daher operierten Symbole, wie z.B. verfilztes Haar eines *sadhu*, simultan auf der Ebene des Psychologischen wie auf der des Kulturellen. Persönliche Symbole müssten somit in einen Lebenszusammenhang des jeweiligen Individuums und in den institutionellen Kontext, in den diese gebettet sind, gesetzt werden (ebenda: 13). Impliziert wird eine Sinnggebung, bzw. Sinnsuche innerhalb dieses Prozesses. Auch Bryan Turner scheint dies auf eine ähnliche, ebenfalls sehr ‚Webersche‘ Weise zu verstehen;

„...all reality is socially constructed, as a consequence of Man’s incompleteness, but human beings require stable meanings and cannot live in permanent awareness of the socially constructed and precarious nature of everyday reality, and they are forced to clothe these certainties with permanent significance.” (Turner 1992: 117)

Eine Frage muss allerdings an dieser Stelle lauten; handelt es sich bei verfilztem Haar in diesem Zusammenhang um ein reines Symbol? Im Sinne von embodiment handelt es sich um mehr; eher um den Ausdruck der Existenz, bzw. um die Existenz selbst, denn um Symbolik. Allerdings erscheint Obeyesekere demgegenüber sensibel. Sein Ansatz ruft gar Csordas’

Theorie der somatischen Aufmerksamkeit in Erinnerung und ist nahe an der Annahme eines proto-body-scheme;

„If informant and anthropologist are both constituted of the same “essence” (their human nature), may we not react to stimuli, at least occasionally, in the same way as our informants? May not my personal projections help me understand what goes on in the minds of others? For, irrespective of cultural differences or similarities, we are at least similar in nature in that we are culture creators, and symbol makers, though the content of our symbol systems may differ.” (Obeyesekere 1981: 9)

Dies drückt verschiedenes aus; einheitliche Bedeutungssysteme werden teilweise abgelehnt, denn die Interpretation muss nicht notwendigerweise richtig sein im Sinne zweier Subjekte. Ein einheitliches System, welches jedoch den Versuch einer universalen Erklärung unternimmt, muss zwangsläufig mindestens eine der möglichen Ebenen vernachlässigen. Es handelt sich hierbei, Obeyesekere zufolge, um die Ebenen des öffentlichen Symbols, welches privat interpretiert wird und welches in dieser privaten Form wiederum öffentlich wahrnehmbar ist.

Um was es in diesem Abschnitt geht, ist folgendes; individuelle Erfahrung, Intention und Empfindung, welche, wie argumentiert in soziologischen Studien zu Kastensystemen unterrepräsentiert sind, sollen analysiert werden. Der Körper und dessen Wichtigkeit und dessen, durch embodiment zu begreifende, *agency* wurden hierfür als Fokus ausgewählt. Studien zeigen, Status und spezielle Situationen sind ablesbar, argumentiert wird oft ein Sinngaben, oder zumindest das Suchen nach einem solchen. In Bezug auf Kaste und speziell Unberührbarkeit erscheint mir dies als interessanter Ausgangspunkt. Gleichzeitig zeigen Studien wie die Obeyesekeres, inwiefern Verkörperungen, wie etwa repräsentiert in den verfilzten Haaren des Asketen gleichzeitig öffentliche Bedeutung und Interpretation sowie private, individuelle Wahrnehmung und Sinn zukommen. Dies sind wiederum Implikationen, welche theoretische Analysen eines ‚Systems der Kasten‘, vergleichbar zu einer Grammatik oder Semiotik nicht zu begreifen imstande sind. Unter anderem dies soll im Folgenden diskutiert werden.

5.2. Der Körper im Spannungsfeld zwischen Widerstand, Konsens und Gegenkultur

5.2.1. *Spirits of Resistance*

Aihwa Ongs Studie (1987) beinhaltet mehrere interessante Implikationen in Bezug auf die Argumentation dieser Arbeit. Sie untersuchte die sich unter dem Einfluss von kapitalistischen Produktionsweisen verändernden und oft kollidierenden Geschlechterrollen sowie deren

Diskurse. Ihre Frage war, ob und wie innerhalb dieser Widerstand stattfinden kann, sowohl gegen Geschlechterkonstruktionen als auch gegen die bestehenden und ebenfalls im Wandel begriffenen Machtbeziehungen. Anhand der Diskussion um das Problem des häufigen Besessenwerdens vieler Arbeiterinnen innerhalb von Fabriken durch verschiedene Geister; *hantu* oder *datuk*;, kommt sie zu bemerkenswerten Aussagen sowohl für mögliche Gründe dieses Phänomens, als auch über Machtbeziehungen, Widerstand gegen diese durch die Leidtragenden bzw. Unterdrückten oder deren scheinbare Komplizität; deren Beihilfe an ihrer eigenen Unterdrückung.

Auf den ersten Blick scheint die Arbeit in den Fabriken den jungen Frauen aus den *kampung*, den Dörfern, in erster Linie neue, unbekannte Freiheiten und Unabhängigkeit zu bringen. Beispielsweise durch Geldverdienst, Eigenständigkeit in Bezug auf die Wahl der Heiratspartner (Ong 1987: 199) oder die Möglichkeit, in den Städten einkaufen zu gehen (ebenda: 197). Die ständige Ausbeutung in Form unzumutbarer Arbeitsbedingungen und der konstante Produktionsdruck gepaart mit einer Kontrolle durch ‚unsichtbare‘ Machtbeziehungen (ebenda: 220), mit denen Ong den öffentlichen Blick, den Vergleich mit der traditionellen Geschlechterrolle bezeichnet, führt allerdings zu großen Spannungen. Freiheiten auf der einen Seite, unmenschliche Arbeitsbedingungen auf der anderen, führen zu Widersprüchen. Zwar erklärt Ong vor diesem Hintergrund die häufig auftretenden Vorfälle von Besessenheit der Fabrikarbeiterinnen in gewisser Weise funktionalistisch. Ihre Interpretation geht allerdings in entscheidender Weise über die Sichtweise, bei Geisterbesessenheit handele es sich ausschließlich um ein Mittel, mithilfe dessen öffentliche Aufmerksamkeit auf Unterdrückung oder andere Notstände gelenkt werden sollte, hinaus³⁷;

„In the following cases, spirit imageries reveal not only a mode of unconscious retaliation against male authority but fundamentally a sense of dislocation in human relations and a need for greater spiritual vigilance in domains reconstituted by capitalist relations of production.” (ebenda: 207)

Vielmehr scheint es sich also um einen Ausdruck der erwähnten Widersprüchlichkeit im Leben der jungen Arbeiterinnen zu handeln. Wenn auch ausgelöst durch die körperlich harten,

³⁷ Es handelt sich um eine weit verbreitete, funktionalistische Ansicht, in Besessenheit Protest, Widerstand und Kritik an untergeordneter gesellschaftlicher Position, geradezu exemplarisch durch Frauen verkörpert, zu sehen. Besonders I.M. Lewis (1972) vertritt diese Ansicht in *Ecstatic Religions*. Bis zu einem gewissen Punkt ist diese Position womöglich nur begrenzt bestreitbar, wie ja auch Ongs Argumentation bisweilen anzeigt, allerdings muss diese Ansicht meiner (und Ongs) Meinung nach um verschiedene Aspekte erweitert werden. Kapadias Forschung (1996) hierzu macht klar, dass nicht jeder Fall von Besessenheit gleich behandelt werden darf. So existieren in Indien zahllose Fälle ‚institutioneller Besessenheiten‘, welche in erster Linie mit Prestige verbunden sind und oft als Ausdruck von Macht und Machtverhältnissen gesehen werden müssen. Gleichzeitig teilen diese Besessenheitszustände dieselben körperlichen Symptome wie die des vermeintlichen Widerstands.

menschlich unakzeptablen, kapitalistischen Arbeitsbedingungen, müssen diese Reaktionen offensichtlich nicht als revolutionär, anti-kapitalistisch geprägt gesehen werden;

„In the factories, consciousness of mistreatment *as human beings (manusia)* by particular foremen or the “management” (*majikan*) was partial and discontinuous; there was no coherent articulation of exploitation in class or even feminist terms.” (ebenda: 196, Hervorhebung im Original)

Denn auch ihr Protest richte sich nicht in erster Linie auf das ‚Kapital‘ wie Ong mehrfach betont, sondern vielmehr gegen die Missachtung ihrer Würde;

„...culturally-specific forms of protest and retaliation in the corporate arena were directed ultimately not at “capital“ but at the transgression of local boundaries governing proper human relations and moral justice.” (ebenda 202)

Man kann sagen, dass die neue Produktionsweise, oder besser gesagt die Arbeit in mehrfacher Hinsicht in den Diskurs um die angemessene Rolle und Verhaltensweise der Frau in teilweise aggressiver Form eingreift. Daher ist die Besessenheit der Arbeiterinnen nicht als klassenkämpferisches Mittel, sondern mehr als der Situation angemessenes Ausdrucksmittel zu sehen; “These nomadic tactics, operating in diverse fields of power, speak not of class revolt but only of the local situation.” (ebenda: 213) Und weiter beschreibt Ong die Besessenheit mehr als viel persönlicherer Umgang, als gleichzeitig individualisierte und gemeinsame Reaktion auf die Ablehnung ihrer Menschlichkeit und Würde innerhalb der Fabriken;

“...instances of individualistic conduct, acts of defiance, and violent incidents were scattered tactics to define and protect one’s moral status; as such they confronted the dehumanizing aspects embedded within capitalist relations of production. At issue is not a conscious attack on commodity relations but rather the self-constitution of a new identity rooted in human dignity.” (ebenda.)

Für Ong ist diese spezielle Form des Widerstandes auf die nicht-kapitalistische Weltsicht der jungen Frauen zurückzuführen (ebenda: 202). Einerseits werde diese Naivität im Hinblick auf die ausbeuterischen Produktionsweisen und die Bezahlung von den Unternehmen geschickt genutzt, um die Kontrolle zu verstärken, andererseits nutzten die Arbeiterinnen kulturell spezifische Formen des Protestes und Widerstands, um ihre unmenschliche Behandlung als Dinge direkt, jedoch oft unbewusst und ohne zu große Risiken eingehen zu müssen, zu kritisieren. Positive Aspekte, wie sich ausweitende Freiheiten durch Unabhängigkeit, werden von kapitalistischer Reifikation und Verneinung der Menschlichkeit der Arbeiterin umfassen. Insofern sehen die jungen Frauen sich in einem doppelten Spannungsverhältnis. Erklärungsversuche, die Geisterbesessenheiten als Übermüdung oder Unterernährung oder

schlichtweg Nichtzusammenarbeit abtun zu wollen, so die Reaktion vieler Unternehmen (ebenda: 205-207), scheint allerdings in keinem Falle ausreichend. Trotzdem stellten solche vermeintlich medizinisch sensiblen Diagnosen oder Erklärungsmodelle immer häufiger die Sichtweise der Vorkommnisse von Besessenheit dar. Dies schlägt sich so z.B. im sprachlichen Gebrauch des pseudowissenschaftlichen *panyakit hysteria* nieder, anstatt von tatsächlichen Geistern zu sprechen (ebenda: 209).

Selbst wenn die Besessenheit durch Geister für die Arbeiterinnen eine Möglichkeit darstellen sollte, versteckte Angriffe, selbst körperlicher Art auf die männlichen Arbeiter durchzuführen, so schaffen sie es doch in keiner Weise die Autorität der männlichen Aufseher tatsächlich in Frage zu stellen; im Gegenteil, wie Ong beobachtet (ebenda: 207; 209). Ihre ‚ritualisierte Rebellion‘ (ebenda: 210) führe vielmehr dazu, die Beziehung, in der die männlichen Aufseher ihre Macht über die Arbeiterinnen ausspielen können, zu verstärken. Zu einem gleichen Effekt führe die Pathologisierung der Besessenheit nach biomedizinischem Vorbild, welche die jungen Frauen als schwach und daher zu kontrollieren darstellt. Es resultiert daraus nicht nur, dass vermeintlicher Widerstand hier sogar die bestehenden Machtbeziehungen verstärkt, sondern auch, dass diese sehr viel komplexer sein können (oder vielleicht notwendigerweise sehr viel komplexer sein müssen) als dies simple Betrachtungen von Macht als Diskurs zwischen Unterdrücker und Unterdrücktem greifen können. Ong gelingt es, diesen Punkt zu erkennen.

“The *hantu* symbolism, shifting in and out of their consciousness, spoke not of an ideology of class struggle but of the right to be treated *as human beings*. Spirit attacks were indirect retaliations against coercion and demands for justice in personal terms within the industrial milieu.” (ebenda: 220)

Ongs Studie zeigt somit, inwiefern Geschlechterrollen; *gender* innerhalb der Wechselbeziehung zwischen Struktur und Handlungsmacht zwischen Familie, dem kapitalistischen Arbeitsverhältnis, dem Islam und der weiteren Gesellschaft „dekonstruiert“ und „rekonstruiert“ werden;

„Their struggles to pose new questions and redefine the meaning of morality represented a quest for self-determination against agencies of power and capital which treat human beings like raw resources, disposable instruments, and fractured sensibilities.” (ebenda: 221)

Während dies über den Körper geschieht, ist jedoch kein eindeutiges Ziel oder Erreichen eines solchen erkennbar; Der Widerstand der malaysischen Arbeiterinnen, dies wird bei Ong

deutlich, dient nicht wirklich ihrer Emanzipation bzw. einer Verbesserung ihrer ökonomischen Stellung oder ihrem Status als Frau. Im Gegenteil.

5.2.2. *nervoso*

In diesem Punkt sehr verwandt erscheinen mir Implikationen Nancy Scheper-Hughes' umfangreicher Forschung in einem brasilianischen Slum, einer *favela*, in Alto do Cruzeiro. In ihrer Monographie *Death Without Weeping. The Violence of everyday life in Brazil* (1992) beschreibt sie das Leben der Bewohner desselben, welche unter den härtesten körperlichen Umständen überleben müssen. Sie untersucht das Phänomen des *nervoso*, für ihre Informanten eine Art Nervenkrankheit verschiedenster Ausmaße und Erscheinungsformen, welches Scheper-Hughes jedoch als ein Idiom interpretiert (Scheper-Hughes 1992: 32), mit welchem die Leute der *favelas* über ihre Notlagen und speziell über den Hunger, unter dem sie zu leiden haben, reflektieren;

...*nervoso* concerns the tragic experience of individuals with the body politic, as peoples unmet needs are transformed – medicalized and psychologized – into something other than what they really are.” (Scheper-Hughes 1988: 448)

Im Hunger müsse der ausschlaggebende Grund für alle Missstände gesehen werden, so argumentiert sie, allerdings werde gerade dieser von ihren Informanten nicht direkt erkannt. Stattdessen komme es zu einer medizinischen Behandlung des als Nervenkrankheit anerkannten Syndroms *nervoso*. Der Effekt ist simpel aber für ihre Informanten gefährlich; „...much of the potential for creative acts of resistance are safely transformed into passive (and medicated) forms of „breakdown.“ (ebenda: 429). Dennoch sieht sie durchaus das Idiom *nervoso* als eine Form des Widerstandes, als Idiom der Abwehrhaltung. Die Bewohner Alto do Cruzeiros nehmen ihre Notlagen nicht bloß wahr, sie verbinden sie auch mit den sozialen Gegebenheiten in Brasilien, der Verteilung von Macht und Geld, sowie mit den für sie unmenschlichen Arbeitsweisen und den mit diesen verbundenen geringen, sprichwörtlichen Hungerlöhnen.

Im Falle von *nervoso* argumentiert Scheper-Hughes also für eine Sichtweise desselben als ‚Metapher als Krankheit‘ und weniger als ‚Krankheit als Metapher‘ (ebenda). Nicht zuletzt durch Funktionsweisen der Biomedizin, welche als unter kapitalistischen Strukturen funktionierendes Medizinsystem zu betrachten ist, wie ihre Analyse eindrucksvoll belegt, aber auch durch solche Personen, die sich in speziellen Machtpositionen befinden, wie Politiker

oder die praktizierenden Ärzte, werde *nervoso* als Ausdruck des Leidens, des Hungerns verneint. Stattdessen geschehe eine Individualisierung dieses, auf kollektiven Bedürfnissen beruhenden Ausdrucks der Slumbewohner, indem er als *psychologisches* Problem des Einzelnen erklärt und gleichzeitig in gewisser Weise ausgenutzt werde, indem eine medizinische Behandlung der Symptome erfolgt, welche die Ursachen gänzlich ausschließen. Ähnlich Ongs Untersuchung wird deutlich, inwiefern Formen des Widerstands, bzw. Reaktionen auf Unterdrückung, nicht bloß scheitern können, sondern sich überdies noch in das Gegenteil, in ein für die Betroffenen gefährlichen Diskurs verwandeln können. Hierzu sind einige Erklärungen nötig. Scheper-Hughes lässt keinen Zweifel daran, dass sie *nervoso* als eine Form des Widerstandes interpretiert. In einer einfachen Analogie stellt sie dar, dass ihre Informanten nur diesen einen relativ sicheren Weg haben, das System zu kritisieren; als körperlich hart arbeitende Personen manipulierten sie unbewusst ihre Körperpraxis und entzogen sich somit von nun an harter Arbeit³⁸. Nicht zuletzt aufgrund des massiven Überangebotes billiger Arbeitskräfte, diese könnten beinahe beliebig ausgetauscht und ersetzt werden, verliere diese Taktik jedoch an ihrer eigentlichen Kraft. Zudem führe die Medikalisierung von *nervoso* zum einen zu einer Art stigmatisierten Individualisierung, darüber hinaus glaubten sie dem biomedizinischen Diskurs über ihr Leiden (ebenda: 441-443), und gäben somit für die medikamentöse Behandlung ihrer Symptome einen Großteil ihres Geldes aus, anstatt für Essen, welches sie dringender bräuchten. Anstelle des benötigten Essens wirken solche teuer erworbenen Vitaminpillen und Schlaftabletten eher giftig. Auch in der Selbstwahrnehmung erkennen wir eher selbstzerstörerische Momente;

„On the one hand, *nervos* [sic] speaks to a profound form of mind/body alienation, a collective delusion such that the cane worker and his family members (almost like the North American anorexic) simply fails to see in his withered and trembling limbs, in his bloated belly, the signs of his body's starvation. What he sees is a body that he rejects as weak (*fraco*) and worn out (*acabado*). He will even describe himself at times as *inutilizado*, useless, a zero. He is blaming the victim: himself.” (ebenda: 442).

Das Zugeständnis, den Hunger als größtes Problem der Plantagenarbeiter bekämpfen zu müssen, käme für die Politiker einem politischen Selbstmord gleich, da ihre Macht oft aus eben jenen Plantagen herrührt. Drei Ebenen formen also im Falle von *nervoso* die „*bad faith*“

³⁸ Hunger, bzw. Unterernährung sieht Scheper-Hughes dabei als biologische Ursache, als Grund, weshalb der Körper leidet. Die Form des Leidens, *nervoso* ist derart manifestiert, dass deren Manifestation einen spezifischen, soziokulturell interpretierbaren Sinn ergibt. Daher nennt sie ihre Herangehensweise *critical-interpretive medical anthropology*. (siehe Scheper-Hughes 1992: 7).

community“ im Sinne Bourdieus (1977: 173). Politiker, Mediziner und Betroffene selbst tragen alle hierzu bei.

5.2.3. Widerstand?

Im Bezug auf den hier zur Diskussion stehenden ‚Widerstand‘ scheint es offensichtlich mehrere Probleme zu geben. Zum einen wird in keinem der erwähnten Beispiele Bewusstheit oder Unbewusstheit eines solchen tatsächlich explizit angesprochen. Weder bei Ong noch bei Scheper-Hughes wird die Frage, ob die Art des Widerstandes; Besessenheit durch Geister, bzw. Betroffenheit durch *nervoso*; als bewusste oder unbewusste Form oder Taktik gesehen werden kann, zur genüge ausdiskutiert. In diesem Punkt muss zwangsläufig Skepsis bei vielen aufkommen, die sich fragen, ob überhaupt unbewusster Widerstand möglich ist. Ein weiteres Problemfeld ist das zwischen Aktivität und Passivität. Scheper-Hughes sieht so beispielsweise das Scheitern des Widerstandes ihrer Informanten in der Transformation von *nervoso* durch Medikalisierung, welches aus diesem Idiom der Verweigerung eine passive Form des Zusammenbruchs macht (Scheper-Hughes 1988: 429). Der Widerspruch an dieser Stelle scheint mir schlichtweg in der vermeintlichen Annahme zu liegen, Widerstand oder Rebellion gegen etwas müsse zielgerichtet und auf dieses orientiert sein. Der Umstand, dass die scheinbar zu erkennende Form der Rebellion beinahe einer Komplizität gleicht, bereitet beiden Ethnologinnen spürbar Probleme. Definiert man Widerstand jedoch als jegliche Form des Ausdrucks oder Lebens, also sowohl aktiv als auch passiv; bewusst wie unbewusst; welche sich gegen jegliche andere Form des Ausdrucks oder Lebens stellt, so sind diese beiden Probleme, wenn auch recht vereinfacht, vorerst aus dem Weg geräumt. In diesem Sinne scheint also die bloße Vorstellung von einer Gruppe, die auf die Strasse geht, um gegen etwas zu protestieren, schlichtweg zu knapp gefasst. Über diese hinaus stellt sich allerdings die Frage, ob eine Aktion, Haltung oder wie auch immer gearteter Ausdruck als Widerstand gelten kann, wenn im Laufe dieser Aktion, Haltung oder Ausdruck die anzuprangernden Zustände oder die Entwicklungen, gegen die es sich zu stellen gilt, nicht tatsächlich effektiv angeprangert oder bekämpft werden. In den beschriebenen Fallbeispielen führt der dargestellte Widerstand (sofern es sich um einen solchen handelt) nicht zu dem (erhofften, bzw. angenommenen) gewünschten Effekt. Ganz im Gegenteil; die Besessenheit durch Geister der Arbeiterinnen in malayischen Fabriken führen nicht zu einer Verbesserung der Produktionsverhältnisse, der Arbeitsumstände oder ihrer Stellung als Frau in der Gesellschaft. Im Gegenteil werden sie in der Fabrik eher strenger überwacht und beaufsichtigt, der

öffentliche Diskurs um *panyakit hysteria*; Geisterhysterie; konstruiert die betroffenen jungen Frauen eher als fragile Personen, die aufgrund ihrer Dörflichkeit mit der Urbanisierung und der ‚modernen Welt‘ konfrontiert, unangemessen reagieren. Ähnlich, jedoch mit scheinbar schlimmeren Ausmaßen, der Fall in Brasilien. Eigentliche, körperliche und kollektive Probleme werden nicht erkannt oder verheimlicht und verschwiegen. Gleichzeitig wird, durch die allgemeine Akzeptanz eines offensichtlich völlig unpassenden biomedizinischen Diskurses über die Nervenkrankheit *nervoso*, nicht nur viel wahrscheinlichere Ursachen wie Hunger und daraus resultierende Unterernährung geleugnet und verschleiert, durch eine Individualisierung, Psychologisierung und Medikalisierung wird die Lage für die Bewohner der *favelas* erst noch dramatisch verschlimmert.

Kann also unter solchen Umständen ernsthaft von Widerstand ausgegangen werden? Kann man in Geisterbesessenheit oder in *nervoso* Formen körperlichen Widerstandes erkennen, obwohl sie den vermuteten Zielen zuwiderlaufen? Falls ja, müssten dann nicht sogar die von Michael Moffatt als Replizierung bezeichneten Verhaltensweisen als Widerstand anerkannt werden? Kommen wir nun zurück zu der erwähnten Diskussion um Konsens oder Gegenkultur.

Sekine (2002: 327; 330) zieht es vor im Hinblick auf die von Moffatt als Replizierung erkannten Verhaltensweisen der Harijans von „*self-aggrandizement*“; Selbsterhöhung; zu sprechen. Viele solcher Strategien, welche die Besserung der eigenen Position in Angriff nehmen, bzw. offensichtlich darauf ausgelegt sind, Lebensumständen sowie verschiedenen Positionen einen Sinn zu verleihen, arbeiten ironischerweise gerade wieder gegen die Stellung der Dalits insgesamt und für ein rigides Kastensystem, wie z.B. die Übernahme brahmanischer Werte von rein/unrein darlegen (vgl. ebenda: 334; siehe ebenfalls Beteille 1996: 91-93)³⁹. Dies zeigt uns also, dass wir entweder nicht von Konsens, Widerstand, Gegenkultur, oder ‚disjunction models‘ sprechen dürfen, oder dass wir, wollen wir solche Konzepte beibehalten, Ziel und Effekt, Absicht und Ergebnis, bewusst unbewusst, etc, auseinanderreißen müssen⁴⁰, wollen wir Strategien oder Arten, mit der jeweiligen Situation umzugehen, angemessen verstehen. Die Realität erscheint für Ong durchaus komplizierter;

„It has become fashionable in recent years to handle power in terms of given unities and opposition: monopoly of power versus the powerless, domination versus resistance, exploitation versus protest. Anthropologists have yet to find descriptive forms, beyond “naive”

³⁹ Ein Aspekt, der ja auch Srinivas' Konzept der Sanskritisierung scheinbar fundamental zugrunde liegt.

⁴⁰ Dichotomien, die wieder verdächtig an Descartes und die Trennung von Körper und Geist erinnern.

functionalism or imputed “false consciousness,” to consider people’s complicity in, and transformation of, their own transformation.” (Ong 1987: 217)

Um Situationen und Lebensumstände von Gruppen wie den Dalits verstehen zu wollen, kann es daher nicht ausreichen, sich bloß auf die scheinbare Übernahme bestimmter Konzepte und Praktiken oder die vermeintliche Ablehnung von anderen Vorstellungen zu konzentrieren, nicht-interpretativ noch dazu, wie dies speziell Moffatt unternimmt. Selbst im Falle einer erfolgreichen Besserung der eigenen Position; einem ‚self-aggrandizement‘; durch eine Gruppe von Dalits, scheint dies auf Kosten von anderen Gruppen zu gehen;

„What constituted their misery was not solely what Bourdieu terms *misères de condition* (misery of condition) (...), caused by being confined in a social position of discrimination. I saw with my own eyes that they were also suffering from *misères de position* (misery of position), as they were anxious not to lose to their immediate neighbour Harijan C.” (Sekine 2002: 2)

Wie lassen sich solch widersprüchliche Zusammenhänge erklären? In gewissem Sinne gibt auf die Frage nach Konsens oder Gegenkultur, wie sie von Moffatt aufgeworfen wurde, Maurice Bloch (1986) einen Hinweis auf eine mögliche Antwort. Er ging er der Frage nach, aus welchem Grund sich bei den *Merina* Madagaskars viele Frauen zum Teil aktiv an den Zeremonien der Beschneidung von Mädchen beteiligen, wobei durch diese sowohl Gewalt gegen sie ausgeübt, als auch ihre untergeordnete Stellung dargestellt und erneuert wird. Sich zu beteiligen, so Bloch, bedeutet in diesem speziellen Fall für die Merinafrauen ebenfalls an den Vorteilen, an den ‚Früchten‘ des Rituals, wenn auch eingeschränkt, doch zumindest teilhaben zu können (Bloch 1986: 173-174). In den Konzepten Bourdieus ließe sich dies in etwa wie folgt erklären; wer kein soziales Kapital, in dem vorliegenden Fall durch das Ritual repräsentiert, besitzt, versucht seine Position bzw. sein ökonomisches oder symbolisches Kapital so zu manipulieren, dass es einen möglichst großen Nutzen bringt. Für die von Moffatt behauptete Replizierung der Strukturen bei den Harijans würde dies bedeuten, dass je nach Fall sogar eine Selbstdegradierung, bzw. eine teilweise Akzeptanz der untergeordneten Fremdwahrnehmung geschieht, wenn es dabei gelingt, sich zumindest einer anderen Position gegenüber selbst positiv definieren zu können. Gerade aufgrund mangelnden ökonomischen Kapitals manipulieren die Dalits ihr soziales Kapital durch den ihnen entgegengebrachten, vergleichbaren Praktiken, selbst wenn dies eine Art Selbstdegradierung mit einschließt, denn diese bringt ihnen in ihrem Fall zumindest ein Minimum an sozialem Kapital⁴¹. Allerdings

⁴¹ Wieder ist die Realität weitaus weniger einfach wie theoretische Erklärungsversuche. Durch Quotenregelungen, welche verfassungsmäßig und gesetzlich geregelt sind und welche dazu dienen sollen Dalits,

erscheint mir diese Sichtweise, welche zumindest Moffatts Ansichten erweitern würde, dennoch bei weitem zu eindimensional, um sich mit ihr, will man kontextgebundene Strategien und Sinnggebung verstehen, zufrieden zu geben. Gerade auch im Falle der Beschneidung wirkt diese Erklärung zu statisch. Dies erinnert an eine Beobachtung Veena Das' zu, wie sie es nennt, ‚*female patriachs*‘, Frauen, welche die Stimmen der Männer reproduzieren;

„The blessings showered by old women on brides are blessings showered by „female patriachs“ for old women may often speak on behalf of men. In fact, if women did not internalise the voices of men and speak like patriachs themselves, the social order could not be maintained. *Coercion and force can never ensure the authority of the rule as an internal voice.*“ (Das 1985b: 4; Hervorhebung hinzugefügt.)

Auch wenn es sich eigentlich um die Perspektive eines dritten handelt, internalisiert die Frau diese Sichtweise auf den eigenen Körper, in diesem speziellen Fall die Ansicht, ihre Aufgabe sei es, möglichst viele Söhne zu gebären und übernimmt und verinnerlicht diese Pflicht, sich unterzuordnen, dies zumindest Das' Ansicht.

Ich halte die, all diesen Beobachtungen zugrundeliegenden Implikationen in Bezug auf jegliche Kastenstudien für eminent wichtig; Machtbeziehungen gehen eindeutig über einfache Oppositionen hinaus, sei es rein/unrein, auspiziös/inauspiziös, center/peripherie, Distanz/Nähe oder Kapital/Abhängigkeit von Kapital. Eine Opposition zwischen Nicht-Unberührbaren und Unberührbaren oder Unterdrückern und Unterdrückten und ebenfalls eine Unterscheidung zwischen Widerstand und Konsens fällt in diese Kategorie. Gleichzeitig muss eine solche Beobachtung ebenfalls in Bezug auf vermeintliche Ideologie bzw. ideologisch determinierte und legitimierte Machtbeziehungen wichtige Implikationen ausüben; ein Grossteil an Kastenstudien, die eine Froschperspektive zu vertreten versuchen⁴², stellen eine Ideologie des Systems als von oben vermittelt dar. Auch ein Grossteil der Kritiken an Dumont funktioniert ausschließlich auf dieser Grundlage. Ihr Problem liegt in erster Linie darin, spezielle Formen offener Replizierung und Konsens sowie Komplizität erklären zu müssen. Daher sollte für eine Theorie der Praxis zu plädieren sein, um die komplexen, wechselseitigen Strukturen analysieren zu können. Folgendes Zitat erscheint ebenfalls in diesem Licht;

„Thus, ideological domination operated not necessarily as a coherent system of statements issued from above, but rather through a complex series of mechanisms whereby meaning was coded and mobilized in the daily activities of *kampung* folk: in development projects, school

oder besser als staatliche Unterstützung benötigend anerkannte Gruppen, in Bezug auf Ausbildung und Beruf zu helfen, sehen sich viele Dalits in einem Widerspruch. Self-aggrandizement im Sinne einer Sanskritisierung würde so beispielsweise nicht unbedingt helfen, auf eine der Listen (daher SC; *scheduled castes*; aufgelistete Kasten) mitaufgenommen zu werden.

⁴² Vergleiche mit Das und Uberoi (1974: 40)

programs, welfare services, party politicking, and religious practice. The dominated were generally in complicity with the fruits of their labor; there was no inevitable resistance from below, informed by an apparent logic of struggle against capitalism or the state. (...) problems of land hunger, official corruption, and unequal distribution of the spoils of “development” did not undercut state legitimacy, and demands for justice were couched in personalized terms, within the field of local power relations.” (Ong 1987: 218)

Hierbei handelt es sich um wichtige Implikationen. Und um einen der Gründe für mich, die Aufmerksamkeit weiter auf individuelle Wahrnehmung von Kaste und deren Zusammenhänge zu lenken. Vielleicht weniger um zu zeigen, wie diese *wirklich* ist, sondern um zu zeigen, wie dieses untersucht wird, und worin hierbei die Mängel liegen. Untersuchungen, welche sich auf Unberührbarkeit und damit verbundene Verhaltensweisen in Bezug auf Ablehnung oder Annahme; Widerstand oder Konsens; konzentrieren, sind also nicht in der Lage, die komplexen Machtstrukturen zu erfassen und laufen, trotz ihrer distanzloseren Herangehensweise mit einem ‚Blick von unten‘ (vgl. Mencher 1974) Gefahr, persönliche Bedeutungsebenen, welche offensichtlich eine wichtige Rolle spielen, außer Acht zu lassen. Auch sie vernachlässigen individuelle Erfahrungswerte, dies ist repräsentiert in der oppositionellen Gegenüberstellung von Widerstand und kulturellem Konsens, wie ich im vergangenen Abschnitt dargestellt zu haben hoffe.

5.3. Yellamma und Māriamma; Göttinnen und ihre Leute

5.3.1. Jōgappa und jōgamma

Leider beziehen sich die im Vorangegangenen angesprochenen Studien zu Körper und *agency* in Besessenheit oder Idiomen des Widerstandes nicht auf Indien und auch nicht auf soziale Systeme, wie ein solches für die indische Gesellschaft oft als grundlegend angenommen wird. Noch bedauerlicher erscheint es mir, dass selbst oder gerade mit Bezugnahme auf Unberührbarkeit ähnliche Ergebnisse teilweise vergebens zu suchen sind. Die Analysen, die im Folgenden diskutiert werden sollen, halte ich aber dennoch für wichtig in diesem Zusammenhang. Dabei soll das Dargestellte als ein möglicher Ansatzpunkt gesehen werden, den Umgang mit Körpern sensibel zu embodiment zu behandeln. Nicht zuletzt aus diesem Grund erscheint ‚Kaste‘, bzw. das Studienobjekt, dessen wissenschaftliche Einschätzung zu Beginn dieser Arbeit umrissen wurde, dabei als absent.

Nicholas Bradford (1983) analysierte einen Kult im Norden Karnatakas, der sich dadurch auszeichnet, dass *Yellamma*, die zentrale Göttin dieser Region, ihre Anhänger, Männer wie

Frauen, permanent und mit immenser sozialer Tragweite für diese besetzt, besessen macht, bzw. gefangen nimmt. Bei Yellamma handelt es sich um eine höchst zweideutige und, trotz ihrer Göttlichkeit, für die Menschen gefährliche Gottheit, ein wiederkehrendes Bild des Hinduismus (vgl. Brubaker 1977). Bradford (1983: 307) beschreibt Yellamma in diesem Sinne als „erotic-ascetic“, ähnlich Śiva verkörpere sie sowohl erotische als auch asketische Züge; beides stelle sie somit in gewissem Sinne außerhalb der gesellschaftlich normierten Zustände⁴³. Sie kann mit der Göttin *Rēṇukā* identifiziert werden, deren Mythos uns später noch beschäftigen wird. Ein spezifisches Merkmal Yellammas Interaktion mit den Menschen liegt darin, dass sie diese infiziert, oder fängt; *kādāta* auf Kannada (ebenda: 309). Interessant erscheint mir in diesem Zusammenhang die etymologische Erklärung, die Bradford zu *kādāta* liefert;

„Kādāta is a compound of two words, *kādu* and *āta*, and of several related ideas. *Kādu* means forest or wilderness, territory outside human settlements. And in this sense it is appropriate that it should appear as part of the word for the cremation and burial grounds which lie outside Indian villages – *hollagādu*, *sudagādu*. The Verb *kādu* also means to trouble or annoy, hence also *kata*, the name for trouble especially associated with the gods, and *kataka*, a marauder or hunter. *Āta*, from the verb *ādu*, is the common word for play, sports, games, theater – but it also connotes the more abstract notion of movement, and in particular of dancing (thus *nātya*) and swing (*tugādu* and *jōlādu*).“ (ebenda)

Worum genau handelt es sich allerdings bei Yellammas *kādāta*? Ungewöhnliche oder gehäuft auftretende Todesfälle werden ebenso als *kādāta* interpretiert, wie zu geringer Regenfall und Ernten. Solche, als Unglücksfälle wahrgenommenen Ereignisse tendieren dazu, sich schließlich auf eine Person des betroffenen Haushaltes zu fokussieren; zunächst leidet diese unter körperlichen Symptomen wie Schlaflosigkeit, ungewöhnlichen Empfindungen in den Extremitäten, Gleichgewichtsstörungen sowie verschiedenen Hautkrankheiten. Bradford erwähnt ebenfalls das Wachsen verfilzten Haares (*jedi*) sowie den Verlust sexueller Potenz oder Probleme mit der sexuellen Identität als mögliche Symptome. Als Grund für solche Symptome wird allgemein eine Überhitzung des Körpers gesehen, hervorgerufen durch ein Ungleichgewicht der Winde des Körpers oder beispielsweise durch übermäßige sexuelle Aktivität. Wer allerdings solche Symptome als durch Yellamma gegeben erkennt, ist ein „Träger Yellammas“; *yellammāna hottāvaru* (ebenda: 311). Hierbei kann es sich sowohl um Frauen (*jōgamma*) als auch um Männer (*jōgappa*) handeln. Diese Personen werden als

⁴³ Dies erinnert an Wendy O’Flahertys Studie (1973) zur Mythologie und Ikonographie Śivas.

Formen Yellammas gesehen, und daher so angesprochen und entsprechend behandelt. Auch für ihre geschlechtspezifischen Bezeichnungen liefert Bradford interessante Etymologien;

„These honorific titles are linguistically, and I think conceptually, linked with several specific verbs of motion in Kannada (*jōgadu*, to wander or swing; hence *jōkāli*, a swing; *jōgala*, to lullaby, rock to sleep). *Jōgamma* and *jōgappa* are not normally housebound, but peripatetic, at least for part of the year; and most *jōgappa* dance, solo, a unique erotic dance.” (ebenda: 311)

Bei beiden Kategorien handelt es sich um außergewöhnliche und teilweise außerhalb der Gesellschaft stehende Personen. Bradford spricht im Falle der *jōgappa* von *Transgenderism*. Bei diesen handelt es sich um Männer, welche Frauen werden, bzw. sich als Frauen kleiden, und sich wie Frauen benehmen. In Bezug auf Kleidung wechseln sie diese nach einer Initiation im wichtigsten Tempel Yellammas in Karnataka, in *Saundatti*, sie wechseln vom weißen *Dhoti*, dem Beinkleid der Männer, zum bunten *Sari* der Frauen. Entsprechend legen sie sich einen Frauennamen anstatt ihres Geburtsnamens zu. Halten sie sich innerhalb eines Dorfes auf, so beteiligen sie sich an den Arbeiten der Frauen (ebenda 311-312). Ihr Verhalten, ihr gesellschaftlicher Status sowie ihre Akzeptanz sind auch insofern dem der *hijras* zu vergleichen, dem panindischen Phänomen Transsexueller (siehe Nanda 1990), mit der Ausnahme, dass bei den *jōgappa* keine Geschlechtsoperation stattfindet; es wird als die Kraft, als der Charakter sowie als das Privileg der Göttin allein angesehen, Geschlecht und Sexualität der Menschen zu ändern. (Bradford 1983: 310).

Die Frauen, welche von Yellamma in Besitz genommen werden, stellen in gewissem Sinne ein Gegenbild zu den *jōgappa* dar. Ihre primären Aspekte sind kalt, weiß und asketisch im Sinne Brenda Becks Studie (1969) zu Farben und Hitze in südindischen Tempelritualen. Damit stehen sich *jōgamma* und *jōgappa* strukturell betrachtet diametral gegenüber. Zum einen repräsentieren die weiblichen Männer die rote, heiße und erotische Seite der Göttin, zum anderen ist ihre Verwandlung durch die Göttin, die vom männlichen Geschlecht⁴⁴, hin zur Verkörperung der weiblichen Seite der Göttin auf Erden. Die *jōgamma* verkörpern hingegen allein durch ihre Art sich zu kleiden und sich zu benehmen eher männliche, asketische und asexuelle Aspekte Yellammas. Ähnlich wie im Falle der *jōgappa* handelt es sich um Personen, die unter bestimmten Umständen zu leiden haben, Bradford führt so das Verlassenwerden durch den Ehemann, Unverheiratetbleiben oder Witwenschaft als Hauptgründe an (Bradford 1983: 317). Ebenso wechseln sie im Laufe ihrer Initiation ihren Sari gegen Dhoti, Jackett und sogar Turban. Da *jōgamma* im Gegensatz zu *jōgappa* allerdings

⁴⁴ Oder zumindest in vielen Fällen von den nicht besonders ausgeprägten männlichen Geschlechtsmerkmalen oder einer verwirren Sexualität, wie Bradford meint (ebenda: 312-313), womit er wohl seine Ansicht zum Ausdruck bringen will, bei den *jōgappa* handele es sich ausschließlich um homosexuelle Männer.

keinen neuen, männlichen Namen erhalten und eine Rückkehr zu ihrem vorherigen Status und ihrer Kleidung ebenfalls möglich ist, sieht Bradford in diesem Punkt einen grundlegenden Unterschied gegeben;

„It would be tempting to see such *jōgamma* as transformed “male women,” on a par with and opposed to female men. I am inclined, however, to regard such women as ascetic women rather than male women, and their wearing of male dress as an indication of asceticism rather than a transformation of gender. (...) [T]he limited male characteristics they take on (...) are an indication of asexuality and coolness in relation to the aroused sexuality of ordinary married female adults and young widows.” (ebenda: 318)

Eine solche Ansicht würde eben auch durch Lambs Studien (1997; 2000) unterstützt. Bradford scheint allerdings in erster Linie seine Unterscheidung zwischen den ‚transgenderites‘ und den asketischen Frauen aufgrund der vermuteten sexuellen Identität ersterer im Gegensatz zu letzteren zu ziehen;

„Whatever they may be sexually, in no sense are the *jōgappa* to be regarded as incomplete, ambiguous, half-male/half-female; they symbolize that aspect of *sakti* which Hershman (1977: 281) has summarized as “those feminine elements which violently defy the confines of male control.” If there is any ambiguity about the *jōgappa* it is that their sacredness is reinforced by taboos surrounding them, for as well as being shockingly sexy they are also associated by ordinary people with homosexuality, a subject so taboo that there is no word for it in the vernacular.” (ebenda: 319)

Womöglich muss diese Unterscheidung, je nach Blickwinkel jedoch nicht getroffen werden. Ich denke, verschiedene Beobachtungen gilt es, in diesem Zusammenhang zu wiederholen. Zum einen scheint sowohl den *jōgappa* als auch den *jōgamma* ein initiativer negativer Umstand gemeinsam. Familiäre Probleme oder weltliche Schicksalsschläge wie Todesfälle oder ökonomische Schwierigkeiten sind ebenso zu nennen, wie mögliche Probleme der sexuellen Identifikation. Zwar werden beide Kategorien von Personen gesellschaftlich akzeptiert oder wurden dies noch 1981, zur Zeit Bradfords Feldforschung, obwohl bereits per Regierungsdekret unternommen werden sollte, zumindest schon einmal den unangenehmen Gerüchten der Praxis der Tempeldēvadāsis entgegenzuwirken⁴⁵. Dass den hier beschriebenen Personen allerdings Ausnahme- und Außenseiterpositionen zukommen, schließt ersteres nicht aus. Allerdings bedienen sich diese den bestehenden Symbolismen des Hinduismus, wenn

⁴⁵ Bei *dēvadāsi*-s handelt oder handelte es sich um Tänzerinnen und Prostituierte innerhalb von Tempeln. Offiziell wurde Amt und alles was zum Dēvadāsītum gehörte, bereits durch die britische Kolonialadministration gesetzlich untersagt.

auch in offensichtlich verkehrter Form⁴⁶. Dem augenscheinlichen Rollentausch, der mit bestimmten, teils sehr unterschiedlichen Umständen einhergeht oder das Resultat aus diesen ist, wird mittels akzeptierten Rollen und Symbolismen, welche als heilig und daher unantastbar anzusehen sind, somit nicht nur eine Bedeutung verliehen, sondern dieser wird ebenfalls öffentlich gemacht. Außerdem geschieht überdies eine Art Legitimierung. Bradford tut sich aller Ansicht nach schwer, beide Phänomene unter einen Hut zu bringen. Im Falle der *jōgappa* spricht er von „Transgenderism“, welchen er als durch homosexuelle Neigungen seitens der jungen Männer inspiriert sieht. Für die *jōgamma* sieht er Asexualität oder ein Schwinden der Sexualität im Alter als mögliche Gründe. Auffällig ist seine generelle Nichtbeachtung der offensichtlich problematischen, initiativen Voraussetzungen, welche die Betroffenen sozial und ökonomisch in eine Extremposition und in ein sozial angespanntes Verhältnis zu sich und ihrer Umwelt stellen, für die Interpretation, zu der er gelangt. Ruft man etymologische Zusammenhänge der Bezeichnungen für rituelle Vertreter Yellammas in Erinnerung, so zeigt sich, inwiefern Vorstellungen eines Außen einem Innen gegenüberstehen; *kādu*. Tanzen oder Spielen; *ātu*; und die unstete, umherziehende Lebensweise der *jōgamma/jōgappa* wird dem normalisierten Ablauf gegenübergestellt. Zwar wird das Gefangensein durch die Göttin durchaus als Schicksal oder Schicksalsschlag gesehen und bezeichnet, auch handelt es sich hierbei um mehr als unangenehme Prozesse, wie eine Verbindung mit verschiedenen Krankheiten und Hautkrankheiten in erster Linie nahe legen. Auch trotz oftmals anfänglichen Widerstandes seitens der Familie einer Betroffenen wird dieser Umstand angenommen und, wichtiger, gesellschaftlich zumindest akzeptiert (ebenda: 320).

5.3.2. *dēvadāsi*

Eine weitere, mit dem Yellamma-Kult involvierte Kategorie an Personen sind die bereits erwähnten *dēvadāsi*, Dienerinnen oder Tänzerinnen Gottes. Während es sich hierbei um ein panindisches, jedoch schwerpunktmäßig im Süden verbreitetes Phänomen handelt oder handelte, so kennt man in diesem Kontext darüber hinaus noch die Bezeichnungen *basavi* und *sūle*. Bringen die ersten beiden Bezeichnungen die Verbindung der Frauen mit dem Tempel und ihrer speziellen rituellen Verbindung zum Ausdruck, zeigt *sūle*; Prostituierte, eine weitere Funktion und Aufgabe an. Tempeldēvadāsi werden als mit der Gottheit verheiratet angesehen,

⁴⁶ Dies erinnert an Gabriella Eichinger-Ferro Luzzis Artikel *The female Lingam* (1980), in welchem sie gerade diesen Umkehrungen nachgeht, sie wieder in einen Zusammenhang zum ‚mainstream‘ Hinduismus zu setzen versucht und dies als ein dem Hinduismus inhärentes Merkmal erklärt.

im Falle Yellammas mit deren Ehemann, *Jamadagni*. Insofern werden sie selbst Yellamma genannt und ihnen kommen spezielle Pflichten sowie Privilegien zu (ebenda: 315). Während *dēvadāsi* speziell den Tempelpriestern sexuellen Dienst nicht verweigern können, so zumindest Bradford (ebenda), kommen ihnen zudem wichtige Funktionen innerhalb der Tempel und der anfallenden Rituale zu. Gleichzeitig halten sie eine zwar zweideutige, jedoch geachtete Stellung inne. Sie sind die Ehepartner der Gottheit, ihre Kinder erhalten den Namen einer solchen, werden als Söhne und Töchter *Jamadagnis* gesehen und kein als biologischer Vater in Frage kommender Mann darf diese als solche betrachten oder Rechte auf sie erheben. Mit einer, allerdings entscheidender Ausnahme; die Familie der *dēvadāsi* darf den ältesten Sohn als ein Mitglied ihrer Familie betrachten. Auf diese Weise ist ihr Fortbestehen gewahrt. Wie und welche Mädchen oder jungen Frauen werden allerdings *dēvadāsi*?

„A temple *dēvadāsi* usually inherits her position through affinal kinship, although the particular individual concerned will also have been tempted, perhaps cajoled, into accepting her position by the lure of material security without loss of status. Some *dēvadāsi* will have been given up to a deity by a family in trouble (*kādāta*); if the family deity is Yellamma, then the girl is likely to be offered to *Jamadagni*.“

Und Wichtigerweise fügt Bradford hinzu;

„Dedicating young, childless widows, or unmarried mothers is clearly seen as a way of attenuating the hardship to which such women and their immediate kin would otherwise be subjected. (...) Any daughter who cannot be married off, for one of a variety of reasons, is likely to end up a *dēvadāsi*.“ (ebenda: 316)

Es ist bezeichnend, dass alle *basavi*, oder *dēvadāsi* dieser Region aus der Unberührbarenkaste der *Mādar*, der Lederarbeiter, stammen.

Zwar ist es nicht ganz einfach, sowohl im Falle von *jōgappa*, *jōgamma* und *dēvadāsi* ähnlich in Bezug auf indigene und oder soziale, ethnologische Interpretation, Sichtweise oder deren Implikationen zu argumentieren. Dies liegt denke ich an der Schwierigkeit in der Behandlung der institutionalisierten Prostitution. Allerdings gibt es, denke ich, zumindest minimale Gemeinsamkeiten, was institutionalisierte, sozial sanktionierte Möglichkeiten oder Strategien betrifft, mit problematischen Ausnahmesituationen nicht nur umzugehen, sondern taktisch das Beste aus dieser zu machen, einen der Ausnahmesituation entsprechenden Ausnahmeweg zu gehen, bei gleichzeitiger, zumindest teilweiser Integration annehmbarer sozialer Kategorien und Rollen. Gemeinsam ist wiederum die initiative Notlage (*kādāta*). Im Gegensatz zur mehr individuellen Situation der *jōgappa/jōgamma* scheint es sich bei den *dēvadāsi* um Probleme einer ganzen Gruppe; zumeist einer Familie zu handeln. Das Resultat der Praktik des

Dēvadāsītums zeigt, dass es sich lohnt, eine Tochter dem Tempel, bzw. der Gottheit zu übergeben. Auf keinen Fall sollen hier religiöse Aspekte und Konnotationen vollständig ausgeschlossen oder ökonomischen Aspekten untergeordnet werden, doch scheint es klar zu sein, dass wir es hier mit einer Art und Weise des Umgangs mit der Unmöglichkeit oder Schwierigkeit einer Verheiratung, welche im panindischen Kontext als nahezu obligatorisch gesehen werden kann, zu tun haben. Und in diesem Punkt findet sich ebenfalls, wie dargestellt, eine Parallele zu *jōgappa/jōgamma*.

5.3.3. Diskussion

Ich denke, verschiedene Vermutungen können an diesem Punkt angestellt werden. In einem ersten Schritt könnte der Yellamma-Kult, ja Yellamma selbst und speziell das Konzept des *kādāta*, des Gefangenwerdens durch die Göttin, in einem Ansatz ganz ähnlich dem Nancy Scheper-Hughes, als Idiome schwieriger und belastender Lebensumstände, bzw. mit einem Umgang hiermit verstanden werden. Und hier sehen wir eine Gemeinsamkeit in den verschiedenen Aspekten von *jōgamma*, *jōgappa* und *dēvadāsi*. Alle drei kommen, dies bestätigt Bradfords Forschung, aus Kontexten extremer sozialer Spannungen. Je nach Kontext und Geschlecht handelt es sich dabei entweder um ökonomische Notsituationen; mangelnde Ernte, unerwartete Todesfälle, gehäufte oder ausbleibende Geburten, dies besonders im Falle der *jōgamma*. Ebenfalls schwierige soziale Positionen, welche durch den Tod des Ehemannes hervorgerufen werden, was nicht nur die eigene Stellung und Bedeutung gefährdet, sondern unter den meisten Umständen von anderen familiären Kontakten abhängig macht, treffen ebenso in besonderem Maße für diese zu. Familiäre oder soziale Spannungen, welche die eigene Sexualität bzw. die sexuelle Identität betreffen, was zu einer furchteinflössenden Spannung zwischen normierten und sozial nicht sanktionierten Gefühlen führen könnte, müssen wohl besonders im Falle der *jōgappa* als auslösend angesehen werden.

Bradford selbst erwähnt darüberhinaus richtigerweise, dass es kaum plausible Gründe gibt, im dravidischen Verwandtschaftssystem eine Heirat abzulehnen; dass allerdings von Yellamma in Anspruch genommen zu sein, einen solchen triftigen Grund darstellt, muss von besonderem Interesse sein. Ökonomisch bedrückende Umstände, welche ganze Familien in die Notlage versetzen, keinen geeigneten Ehepartner für ein Mitglied finden zu lassen, spielt ja auch besonders im Falle der *dēvadāsi* die größte Rolle. *Kādāta* könnte in diesem Sinne als Ausdruck einer solchen angespannten und höchst schwierigen Position gesehen werden.

Darüber hinaus wird durch dieses eine gewisse Öffentlichkeit erreicht; zunächst vermitteln bestimmte körperliche Symptome, im Falle Yellammas besonders Hautkrankheiten, deren Anwesenheit. Dieser, ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr von der Hand zu weisenden Anwesenheit, wird im Laufe einer Initiation innerhalb eines der Göttin gewidmeten Tempels mittels entsprechender Kleidungs- und Namensgebung Ausdruck verliehen. Die Ausnahmeposition der Betroffenen wird dadurch nach außen hin noch stärker dargestellt, oder besser, dieser entsprechend gehandelt. Dabei wird sich existierender Symboliken bedient, wie der zwar doppeldeutigen Göttin, die gleichzeitig gnädig aber furchteinflößend, Krankheit bringend aber ebenfalls Heilend ist, freie Sexualität lebend aber ebenfalls asketisch und kühle Aspekte verkörpert. Metaphern, die wohl die zwiespältige, unangenehme doch unumgängliche Situation der Betroffenen gut zu bezeichnen im Stande sind.

Khare, der ebenfalls das Verstehen der eigenen Lebensumstände und der damit einhergehenden Nutzung des Körpers durch unberührbare Frauen zu erforschen suchte, schreibt im Zusammenhang zu der angesprochenen Ambiguität oder Ambivalenz, welche die Göttinnen mit (weiblichen) Dalits generell zu teilen scheinen;

“Untouchable women are found particularly dangerous for their threatening sexuality and dangerous magical powers. (...) then they are also known to cure, heal, and avert misfortune. (...) The Untouchable woman, this way, renders her defiled *body* a powerful weapon; it is, in a local phrase, “a forbidden fruit [for uppercaste men].” (Khare 1995: 155; Hervorhebung im Original)

Bei dem Kult von Yellamma handelt es sich im Sinne einer solchen Sichtweise gleichzeitig um den Ausdruck der Ausnahmeposition der erwähnten Personen innerhalb der Gesellschaft. Dabei kommt diesem Wörtchen „innerhalb“ besondere Bedeutung zu. Yellamma selbst ist unbestreitbar eine der beliebtesten Göttinnen Karnatakas, welche als völlig in die religiöse Welt integriert zu sehen ist. Die vermeintliche Außenposition von den *jōgappa/jōgamma* wird durch Yellamma, welche ebenso außerhalb der Konventionen und der brahmanozentrischen Werte steht, in die Gesellschaft integriert, zumindest soweit dies möglich ist; im Sinne des Kultes wird ihnen eine rituelle und innerhalb ihres Kultes sogar notwendige Rolle zugeteilt.

Nicht zuletzt aufgrund der Knappheit der Darstellung des Kultes und der betreffenden Kategorien an Personen darf das Argument an dieser Stelle wohl jedoch nicht zu weit vorangetrieben werden. Allerdings scheint es beinahe so, als ob wir es hier mit Strategien oder besser mit Arten des Umgangs mit bestimmten Situationen zu tun hätten, für welche die individuelle und doch mit öffentlicher Bedeutung und Tragweite ausgestattete Transformation von Existenzen, welche eindeutig über den Körper geschieht, eine wichtige Rolle spielen. Im Falle der *dēvadāsi* sehen wir leider einen Ausdruck der schwachen Stellung der Frau

innerhalb der indischen Gesellschaften, welche mehr zu einem Spielball wird, denn zu einer aktiv handelnden Person. Im Falle der *jōgappa* und *jōgamma* allerdings sehen wir Personen, die einen Weg suchen, nicht nur sinnvoll mit ihrer Situation umzugehen, sondern dies vor einem gesellschaftlich sanktionierten Hintergrund wagen. Auf der Grundlage ihrer Körper wird dies erkennbar. In gewissem Sinne haben wir es, so denke ich, mit ‚*unantastbaren Körpern*‘ zu tun. Dass der sozial sanktionierte Weg dabei für all diese Kategorien eine derart große Rolle spielt, mag die Soziozentrik dieser Individuen betonen, eine persönliche, nichtöffentliche Bedeutungsebene der Wahrnehmung schließt dies allerdings wiederum nicht aus, im Gegenteil.

5.3.4. *Māriyamman*

Ich denke aus zwei Gründen kann von den mit Yellamma verbundenen Kategorien und Personen zu dem in Tamil Nadu weit verbreiteten Kult um die Göttin *Māriyamman* übergeleitet werden. Zum einen werden auch mit letzterer ganz spezielle Kategorien von Leuten verbunden, denen zugleich Ausnahmepositionen und Funktionen innerhalb der tamilischen Gesellschaft zukommen. Zum anderen teilen beide, Yellamma und *Māriyamman* interessanterweise eine gemeinsame Entstehungsmythe; sie sind praktisch identisch; dies über ihre geteilte Identifikation mit der Göttin *Rēṇukā*. *Māriyamman* und ihre Kraft werden allgemein mit der Gesundheit der Dorfbewohner assoziiert (vgl. Bharati 1999: 194). In telugusprachigen Regionen ist sie bekannt als *Poleramma* und als Yellamma in Karnataka. In all diesen Gebieten ist sie die Göttin der Cholera und anderer Krankheiten⁴⁷. Zwar bestehen verschiedene Berichte über zum Teil recht unterschiedliche Ursprungslegenden, diese teilen allerdings bestimmte Grundelemente.⁴⁸ Etymologisch gesehen gibt es ebenfalls verschiedene Ansichten, immer jedoch wird die erste Silbe *māri*; tam. Regen; als ihre Eigenschaft, die Hitze zu kühlen und daher Epidemien zu heilen hervorgehoben. Auch *māri*⁴⁹; (sich) geändert habend; scheint hierbei von Bedeutung. In Tamil Nadu ist *Māriyamman* ebenfalls als *Ellaiyamman* bekannt, als Göttin der Dorfgrenze, da *ellai* Begrenzung bedeutet⁵⁰. Bei dem

⁴⁷ Bharati nennt *Māriyamman* auch „goddess of illness“ – Göttin der Krankheit (Bharati 1999: 205).

⁴⁸ Vergleiche z.B. Moffatt 1979: 248-250; Beck 1981: 107-109; Bharati 1999: 205-206.

⁴⁹ *Māri* ist das Verbalpartizip von Tamil *māru*; (sich) ändern; verwandeln; anpassen.

⁵⁰ Bradford (1983: 307) übersetzt Yellamma in seiner Studie als „Mutter aller“. Im Tamil und Kannada macht dies, so mein Empfinden, ebenso Sinn (*ellām*; alle), wie „Göttin der Dorfgrenze“. Zum Vergleich folgendes Zitat „...where Dyāmavva [welche identisch ist mit Yellamma] is there also will Durgavva be, the caste deity of an untouchable caste of tanners. Such goddesses are regarded as *ugra* – fierce and hot – and they normally reside on the perimeter of or just outside village settlements. The goddesses are there to protect villagers against attack

von Bharati (ebenda: 205) berichteten Mythos handelt es sich um eine von mehreren Standardversionen, in welcher Śīva, in der Form des Brahmanen Jamadagni und *Pārvatī* als Rēṇukā sowie ihr Sohn, *Parasurāma* wichtige Rollen spielen;

„For Jamadagni’s prayer, Renuka used to bring water from [a] river by shaping the river sand into a pot. This was possible by the virtue of her *karpū* (chastity). One day while she was leaning forward to dip the pot, she saw the reflection of the divine messenger (Gandarva) of the gods passing overhead. She admired his handsomeness and felt a desire for sexual pleasure. Because of her mere thought on Gandarva she could not make the pot out of the river sand, and finally she lost her chastity.”

Jamadagni allerdings ahnt, was sich abspielte und befiehlt seinem Sohn, dessen Mutter zu köpfen. Parasurāma gehorcht, köpft hierbei allerdings ebenfalls eine Cakkiliyaṅfrau, eine Unberührbare, welche Rēṇukā in ihrer Angst umarmt. Nachdem Jamadagni hierauf gewährt, der Mutter erneut das Leben zu schenken, vertauscht der verwirrte Parasurāma den Kopf seiner Mutter und den Leib der Cakkiliyaṅfrau und vereint beide zu einer Person; *Māriyamman*.

Egnor, welche sich in ihrer Studie (1980) zu tamilischen Konzepten wie dem des zitierten *karpū* und *śakti* zuwendet, widmet sich ebenfalls einem Medium dieser Göttin, Sarasvati, wodurch sie die spezielle Stellung, die diesen beiden zukommt, beleuchtet;

„At one point the goddess, speaking through Sarasvati, narrated to me her own life history. She said that she had been a good married woman, but because of a trivial slip was unjustly accused of unchastity by her husband. Her husband sent her son to kill her, and she fled through the jungle until an untouchable woman offered her refuge. Her son caught and beheaded them both, then realizing his crime, put the heads back on the bodies, but the head of the “good” woman was put on the untouchable woman’s body, and vice versa. Thus the two women were inseparably united, and united also in their suffering. This united pair – the head of one woman, the body of another – became the goddess, *śakti*.” (Egnor 1980: 13)

Ebenfalls charakterlich und in ihrer Verbindung zu niedrigen Kasten also steht *Māriyamman* Yellamma allein strukturell durchaus nahe. Sie hat darüber hinaus Eigenschaften, sich ihre Leute zu suchen. Diese können in erster Linie als ihre Orakel und Tempel angesehen werden;

from outside; but being themselves of the outside, they may also turn against their protégés if they feel they have been neglected or polluted by them. Some bodily disorders are regarded as being caused by attack from the outside, especially in the form of winds. Informants use synonymously the phrases “a ghost (*devva*) has attacked me” and “a wind (*gāli*) has entered my body.” (Bradford 1983: 310) Ebenfalls in der Etymologie *Māriyamman*s finden wir multiple Erklärungen. Ein Umstand der, so denke ich, nur die Ambivalenz beider Gottheiten angemessen unterstreicht.

„Māriamman herself, though in many respects one of the class of “high gods,” is regarded as restless in the same way, always moving, never at a peace, having only a body of wind, hence seeking rest in the earthen bodies that people make for her and in the bodies of her mediums.”
(ebenda: 24)

Man beachte hierbei ebenfalls die starken Parallelen in der beschriebenen Charakteristik im Vergleich zu denen, welche die oben zitierte Etymologie Yellammas liefert. Diese ist gekennzeichnet durch ständige Bewegung, Unruhe und Wind. Interessant erscheint auch Egnors Analyse der Bedeutung von śakti; Kraft; Energie. Ihre Analyse basiert auf Lebensgeschichten, in denen Konzeptionen dieser Kategorie zum Ausdruck kommen⁵¹. Auf diese Weise bleibe der scheinbare Widerspruch zwischen Aktion und Idee/Vorstellung überwunden, wie Egnor (ebenda: 2) versichert. Im Grunde handelt es sich bei all diesen Lebensgeschichten um strukturell vergleichbare Abläufe; gerade aus dem Leiden der Frauen, welches sie annehmen und leben, und welches sie in ihr Leben sinnvoll einzubauen scheinen, ziehen sie ihre spezielle Kraft und Fähigkeiten; śakti. Zwei Informantinnen Egnors stehen dabei in einem besonderen Verhältnis zu der Göttin Māriyamman. Lakshmis und Sarasvatis Schicksal ist dadurch vergleichbar, dass beide gutgläubig Männern folgten, dabei ihre Familie hinter sich ließen, aus diesem Entschluss jedoch nur Leid ernteten, da eben jene Männer sie schlecht behandelten und schließlich auf sich alleine gestellt und mit der Verantwortung, sich um die Kinder kümmern zu müssen, zurückließen (ebenda: 4-6, 11-13). Lakshmi, die aus wohlhabenden Verhältnissen stammte, sieht sich mit der Pockengöttin verbunden, mit der sie glaubt, spezielle Kräfte zu teilen, wie in die Zukunft zu sehen, oder mächtige Verwünschungen sowie Segnungen auszusprechen. Aus diesem Grund wird sie als Person reinen Herzens angesehen, gleichzeitig jedoch gefürchtet. Bei Sarasvati, welche einer unberührbaren Kaste angehört, handelt es sich um eine Priesterin, bzw. um ein Orakel der Göttin Māriyamman. Nachdem ihr fünf Töchter geboren wurden, was mit schlechten Vorzeichen sowie mit finanziellen Engpässen gleichzusetzen ist, und schlechter Behandlung durch ihren Ehemann, kam die Göttin und infizierte sie mit einer ihrer Krankheiten; Tuberkulose. Māriyamman allerdings war es auch, die sie heilte. In vielen Beiträgen über diese Göttin werden dabei besonders Pocken als ihr Mittel gesehen, ihre Priesterinnen auszuwählen und als eine Art, von Māriyamman besessen zu sein (ebenda: 12)⁵². Das Erscheinen der Göttin bei Sarasvati scheint dabei eindeutig mit den äußeren Umständen in

⁵¹ Es handelt sich dabei um fünf verschiedene Lebensgeschichten. Vier sind die von tamilischen Frauen, während eine, die eines Mannes ist, in der dessen Frau die wichtigste Rolle spielt.

⁵² Beck (1981: 97) berichtet sogar davon, dass Māriyamman unter anderem in Mythen selbst oft als Pockenopfer dargestellt oder wahrgenommen wird.

deren Leben zusammenzuhängen, so ereignete es sich inmitten der größten finanziellen Notlage, in deren Verlauf Sarasvati ihren Selbstmord plante, dass Māriyamman sie mit Pocken infizierte. Gerade das Auftreten einer Krankheit scheint eine Voraussetzung zu sein;

„Sarasvati regards smallpox – a disease now extinct in Madras – as a form of possession by the goddess, and it is not unlikely that when smallpox was prevalent contraction of this disease was regarded as an ordeal necessarily preceding an individual’s entering into a shamanistic relationship with the goddess.” (ebenda: 12)

Krankheiten wie Pocken oder Tuberkulose (und im Falle Yellammas ebenso verschiedene Hautkrankheiten) sind also auf untrennbare Weise mit dieser Göttin, ihrer Kraft und den von ihr Auserwählten verbunden. Vergleichen wir hierzu ein Zitat bei Bharati, so sehen wir, dass gerade diesen Krankheiten keineswegs ausschließlich negative Konnotationen zugeteilt sind;

„If anyone gets *ammai* (smallpox), it is considered that Māriāttā [Māriyamman] has come and she is in “bloom”. The person who has the smallpox will never term it as a disease, but same is referred to as *ammai vāttu irukkutu*. This means that the pearls appeared on the body due to the presence of Māriāttā.” (Bharati 1999: 206)

Vielmehr kann etwas Positives im ‚Befall‘ durch die Göttin und insofern in ihrer Krankheit gesehen werden.

Im Falle Sarasvatis zeichnet sich die Beziehung zwischen ihr und der Göttin besonders durch Forderungen letzterer ab, welche sie zu erfüllen hat. Hierzu zählt der Verzicht auf Körperpflege und Sex, außerdem darf sie für niemanden kochen (Egnor 1980: 12). Gleichzeitig wird von den Medien der Göttin allgemein erwartet, dass sie arm sind, dies kann zur selben Zeit als Vorbedingung für ein Infrage kommen als Orakel, sowie als Mittel und einzige Möglichkeit gesehen werden, aktiv bzw. in ihrer Vermittler- und Beraterrolle anderen zu helfen. Hierbei handelt es sich um einen wichtigen Punkt; den Orakeln mag die Fähigkeit gegeben sein, anderen zu helfen; das Leiden anderer zu beenden. Ihr eigenes Leiden allerdings zu beenden ist ihnen nicht gegeben. Ihr Leiden und ihr Leben sind in der Hand der Göttin. In vielen Fällen werden so Armut und niedriger, oftmals unberührbarer Status als Bedingung gesehen, auf eine solche Weise mit der Göttin in Kontakt zu treten. Im Umkehrschluss ist Māriyamman jedoch auch als eine Art Göttin der Niedrigsten zu sehen. Die Verbindung von Māriyamman und unberührbaren Gruppen ist somit klargestellt. Auch Becks (1981) Studie über ein südindisches Tempelfest der Göttin zu Ehren unterstützt diesen Punkt. Im Verlauf ihrer rituellen Hochzeitsfeierlichkeiten für ihre Vermählung mit einem Dämon, spielen Paṛaiyār-s eine herausragende Rolle. Zunächst stellt Beck fest, dass gängige Stereotypen Unberührbare als dämonengleich darstellen, dies aufgrund ihres niedrigen Status,

ihrer oft dunkleren Haut, und ihrer vermuteten sexuellen Freizügigkeit (Beck 1981: 125). Dabei erwähnt sie eine interessante Version ihrer Mythologie die erklärt, wen sie im Laufe des Hochzeitsfestes heiratet;

„Long ago, Īśvarī (Pārvatī) implanted herself in the womb of a Brahman woman and was born as a baby girl. When this girl was five years old she went to school. In the same school a PaRaiyā (untouchable) boy was studying. The boy fell in love with her and when she was ten he went to her parents' home to ask for her hand. They consented (without asking questions), and the marriage took place. Then the groom took the girl to his house. There the girl's parents saw an assortment of large drums hanging on the wall. They were very angry, but could do nothing since the wedding had already taken place. So her parents gave the couple their blessings and left for home. Afterwards the girl, contemplating the fact of her marriage to such a man, became angry. Looking up at her husband in anger, she caused his body to become engulfed by fire. He asked her to stop the burning, but she replied that he must never enter her house, even though he be her husband. She cursed him to have his body reduced to ashes by fire. Where those ashes fell she caused margosa (*vēppa*) trees to grow. In this form he was told to always stand outside her home.

Zum einen erklärt ihre Entstehungsmythe, wie gesehen, ihre Verbindung mit einer unberührbaren Frau, zum anderen konzentriert sich auf diese ihre Aufmerksamkeit, wie vor allem Egnors Studie zeigt. Sie hilft in erster Linie den unberührbaren, armen und unterdrückten Frauen;

„The wealthy and well-educated think they have no need for religion, (...) and the goddess will not enter them, or heal them when they grow ill. Only the poor and downtrodden have the necessary purity of heart and belief for the goddess to aid them. During possession, especially, the mediums emphasize their low status. Sarasvati adopts gruff, uncivilized mannerisms, scratches herself, burps and rolls around in the dirt of the floor.” (Egnor 1980: 13)

Es ist interessant zu sehen, dass alle Frauen in den von Egnor berichteten Lebensgeschichten leiden (*pāṭu*). Trotzdem bleiben alle Frauen ihren Ehemännern treu, obwohl diese sie schlecht behandeln. Gerade aus dem offensichtlichen Paradox scheinen ihre Konzeptionen von śakti allerdings abgeleitet. Und gerade aus dem Leiden heraus wird śakti offensichtlich erst möglich gemacht, und sogar in einen proportionalen Zusammenhang gesetzt;

„...for each woman the possession of extraordinary śakti came as a *consequence* of her subordinate status, or more accurately, as a consequence of the suffering that that suffering entailed. (ebenda: 14; Hervorhebung hinzugefügt)

Hierbei handelt es sich um eine immens wichtige Erkenntnis, denn offensichtlich gelingt es Egnor gar, eine mögliche Erklärung zu liefern, inwiefern śakti mit Weiblichkeit verbunden

wird und warum Frauen generell mehr śakti zukommt als Männern. Dies kann als Resultat ihrer gesellschaftlichen Unterdrückung gesehen werden. Doch wie gesagt; den betreffenden Frauen ist nicht die Fähigkeit gegeben, ihr eigenes Leiden zu bekämpfen. Da aus ebendiesem ihr spezifisches śakti resultiert, wird gleichzeitig soziale Unterdrückung durch sie in gewisser Weise sanktioniert. Wir befinden uns insofern wieder am Scheidepunkt zwischen Rebellion ohne (positiven) Effekt; Widerstand oder Konsens.

Es zeigen sich erneut die Schwierigkeiten einer einfachen, bzw. dualen Erklärungsweise zwischen Widerstand und Konsens. Schon eher moralische Überlegenheit ist es, was die betroffenen Frauen aus ihrer Notlage ziehen können. Und doch;

„This moral superiority, however, is precisely what makes the power they lay claim to not magical or anti-structural but religious in character, with the full weight of social sanction behind it.” (ebenda: 16)

Kann man also in diesem Falle von Rebellion dieser Frauen gegen bestehende Ordnungen, bzw. zumindest in ihren ganz speziellen Fällen von Rebellion gegen die sie unterdrückenden Personen und Ordnungen sprechen? Egnor tut dies. Sie fügt jedoch hinzu; „But the rebellion in many instances increases the suffering (...) and this in turn augments the moral power of the sufferer.“ (ebenda: 16). Sie erklärt dies so, dass mit der vermeintlichen Macht, bzw. mit der moralischen Überlegenheit, die Unterdrückung selbst verbunden ist. Durch anhaltende, moralische Überlegenheit und durch die Aufrechterhaltung der Stellung der Orakel wird ebenso die Position nicht wirklich verbessert, eher das Gegenteil ist der Fall.

Wichtig für eine mögliche Behandlung von Māriyamman̄ als Idiom ist es zu bedenken, - Māriyamman̄ ist śakti. D.h. die Kraft, die ja auch die Frauen haben oder erlangen ist die Göttin, bzw. ihre Kraft, ihr Tun;

„...śakti, like our word “power” is often defined as the ability to act, to make others act, to make things happen, and as action itself. Of the goddess Mariamman, Sarasvati says, “Whatever you want to have happen, she will make it happen. If you believe that she can do it, she will do it.”” (ebenda: 22)

Ebenfalls interessant erscheint, inwiefern Sarasvati ihr Erlebnis von śakti als sehr körperlich beschreibt. Hier fühle ich mich sogar stark an Csordas' Theorie der körperlichen Aufmerksamkeit (1993) erinnert;

„But what she [Māriyamman̄] is to Sarasvati at the time of possession is, in Sarasvati's words, a “feeling,” which spreads throughout her body, which dances, which calls to other feelings in other people.” (ebenda: 21)

Brenda Beck (1981) sieht das von ihr beschriebene Heiratsfestival Māriyamman̄s als eine Gegebenheit 'sozialer Inversion'. Parallel zu einer Interpretation des europäischen Karneval

als ein Ventil sozialen Unmutes, in dessen Verlauf planmäßig der Widerstand und das Aufbegehren des Volkes in einer liminalen Phase geleitet und somit für die bestehende Ordnung, welche nur temporär in Frage gestellt oder ausgesetzt ist, ungefährlich darstellt, kann eine solche Haltung gesehen werden. Von besonderem Interesse in Bezug speziell auf Ausgangspunkte und die Implikationen dieser Arbeit scheinen mir auch hier die körperlichen Aspekte, welche dabei im folgenden Zitat zum Ausdruck kommen;

„Reports of similar festivals from elsewhere strengthen the impression one has of the importance of reversing normal behaviour patterns during this critical eighth day period. In Andhra a special untouchable person, called Matangi, is allowed to shout insults at Brahmans, for example. She can even spit at them, without rebuke, during this unique period. Still further to the north, ethnographers have reported a disregard of caste barriers to a most unusual degree during the goddess' annual festival. (...) crowds of men and women mill around so that their bodies touch one another. The abandonment of ordinary sexual and caste norms at this time is said to surpass even the great festival of Hōḷi, where reversals of behaviour are well known. In another area there is said to be no untouchability on the day of the goddess' festival. (Beck 1981: 117)

Im Vorangegangenen wurde die Stellung der Leute der Gottheiten betrachtet. Erwähnt allerdings wurden ebenfalls deren Arbeit als Orakel und Medien, sowie deren Hilfe für Kleienten, Patienten. Patricia Lawrence schreibt in ihrer Studie (1997) zum Umgang der schwierigen Situationen innerhalb der durch LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) kontrollierten und von Krieg gefährdeten Gebieten im Osten Sri Lankas, in welchen Kulturen um die *Amman* Göttinnen und deren Orakeln primäre Wichtigkeit zukommen. Gleichzeitig sind es die Körper, die nicht nur ein Hauptaugenmerk der ‚Behandlungen‘ durch die Medien, sondern ebenfalls eines der zentralen Mittel, dies zu erreichen, darstellen;

„Intense devotional enactments involving the body in resurgent *Amman* cult rituals entail dissolution of the prior sense of the body and self – in a local world altered by terror – and give back a renewed and reaffirmed body-self imbued with locally meaningful social identity. In these enactments the body is a social agent, and the meaningful agency of the *Amman* is ritually constituted so as to the body-self – a healing process for survivors of torture who have been subjected to pain over which they have had no control.” (Lawrence 1997: 223)

Patricia Lawrence sieht demnach in der Praktik des Orakelbefragens, (*vāḱku solluratu*) die Möglichkeit für vom Krieg gezeichnete Personen gegeben, besonders infolge traumatischer Erlebnisse, wie dem Verlust von Familienangehörigen, den *social body* und den *individual body* im Sinne Scheper-Hughes' und Locks erneut miteinander zu vereinen. Anzunehmen, ein

solches miteinander in Bezugsetzen, oder Miteinandervereinen sei ausschließlich in den von Lawrence beschriebenen Extremsituationen gegeben (in der überdies die Funktion der Orakel als eine veränderte, durch die Umstände des Krieges transformierte, dargestellt werden muss), erscheint mir jedoch als fehlgeleitet. Notwendig ist dieser Prozess immer, egal in welcher Lebenslage. In der Situation der Dalits muss ein solcher Prozess ebenfalls von besonderer Wichtigkeit sein; allerdings ist eine derartige Sichtweise in bisherigen Studien offensichtlich zu kurz geraten.

Den Orakeln und den Patienten scheint es um eine Wiedervereinigung von Geist und Körper zu gehen, besser um Hilfe, welche sich darauf bezieht, dem Leben einen neuen Sinn zu geben, oder aber einfach Angemessenheit in ihr Leben einzubringen;

„It is not surprising (...) that in this traumatised population, the embodied mind and the mindful body are drawn toward familiar *Amman* practices which centre upon reappropriation and reintegration of the body and the self.” (ebenda: 226)

Die Orakel (*kaṭṭaṭikaḷ* oder *teyvam āṭumakkaḷ*) verkörpern eine spezifische Form von *Amman* (beispielsweise *Kāḷiyammaṅ*), deren Gestik und Bewegungen durch diese ebenso fließen, wie deren Sprache, bzw. Aussagen. Unter den Umständen des Krieges in Sri Lanka und speziell dem Verschwinden unzähliger Tamilen durch Verschleppungen, welche in Verhören und Folter mit häufigen Todesfällen enden, erhalten durch sie Angehörige von solchen Verschwundenen und Verschleppten oder ebenfalls von Emigranten die Möglichkeit, sich nach Leben oder Tod der Vermissten zu erkundigen. Die Orakel durchlaufen dabei oft die Erfahrungen derer, nach denen sich ihre Klienten erkundigen. Lawrence bringt dabei in ihrer Interpretation folgendes zum Ausdruck;

„Voicing the incoherent sounds of the tortured, representing injury on behalf of those silenced, oracles transform absence into presence, giving pain a place in the world. It often seems that oracles are not attempting to make sense of unacceptable social suffering – but rather are trying to find a voice to express unresolved grief in an altered world where the rule is to ‘keep quiet’ (*maunamāka irukkavum*, or *amaitiyāka irukkavum*) about broken connections in the closest circle of human relationships.” (ebenda: 232-233)

Dass die Orakel hier die Aufgaben von Heilern übernehmen und dass sie sich um die Sorgen ihrer Klienten kümmern, scheint klar, vom Vermitteln eines Sinnes bzw. einer Sinngebung, kann hier wohl weniger gesprochen werden als von einem Umgang oder einem Zurechtkommen mit der jeweiligen Situation. Angemessenheit; *appropriateness* – was ja in

Āyurveda ebenfalls zugrunde liegt, erscheinen hier als wichtig⁵³. Auch Veena Das (1994) hat in diesem Zusammenhang angezweifelt, dass unter allen Umständen dem Leiden wirklich eine Bedeutung oder ein Sinn durch die Leidenden zugeteilt und gefunden werden muss. Vielmehr macht Lawrences Studie darauf aufmerksam, dass die Patienten schlichtweg Hilfe einer besonderen Art benötigen;

„...it ist the work of *Amman* oracles to speak, and through moments of acknowledgement of pain and loss, to embody and interpret the profound injury of war. In the immediate aftermath of arrests and abductions, the *Amman*'s oracles calm family members, and during *sakti* ritual, through the mimetic courage of oracles, local histories of violent events are expressed. In an historical moment when dissent is impossible – amidst fear, displacement, and unnatural death – it has become the work of the *Amman* to overcome political silencing, to embody memory, and to reconstitute a diminished world.” (Lawrence 1997: 236)

Hierin sehen wir, denke ich, ebenfalls wichtige Implikationen für die Bedeutungen der Personen von jōgamma und jōgappa sowie für die Orakel Māriamman's.

Die verschiedenen, zum Abschluss dieser Arbeit dargestellten Studien sollten in diesem Kontext mehr einen möglichen Ausblick und in Frage kommende Blickwinkel antizipieren und vorschlagen. Ich habe darüber hinaus darauf verzichtet, Interpretationen ebenjener zu weit voran zu treiben, da mir dies auf der Grundlage von Interpretationen dritter nicht bloß zu wage, sondern schlichtweg unangemessen erscheint. Allerdings, so hoffe ich zumindest impiziert zu haben, zeigen die existierenden Studien, dass innerhalb der Spannungsfelder zwischen Konsens und Widerstand, Körper und *agency*, Individuum und Gesellschaft, embodiment, ohne dieses bereits festlegend definiert zu haben, fruchtbare Ergebnisse liefern dürfte, welche einfache, reduzierende Oppositionen und Dualismen zu überwinden in der Lage ist.

⁵³ Siehe hierzu beispielsweise Zimmermann (1983). Folgendes Zitat untermauert diese Aussage; „...ideas of “equality” (Skt. *samatā*), “medium” (Skt. *sādhāraṇa*), and more generally, of agreement, appropriateness, conformity or congruence (Skt. *sāmīya*, *upaśaya*, *ucitva*, etc.) have definitely prevailed in Ayurvedic medicine, where humours, rasa-s and the medicinal properties of drugs constitute various sets of contrary powers that must be counterbalanced by each other. Thus Caraka rightly defines the human body as sama-yoga-vāhin, “the vehicle of congruous articulations” (...). Medicine is the art of establishing harmonious *yoga* or *saṃyoga*, “junctions” or “articulations,” between man and his environment, through the prescription of appropriate diets and regimens. (Zimmermann 1983: 17; Hervorhebung hinzugefügt)

6. Schluss

Innerhalb dieser Arbeit sollte erst gar nicht versucht werden, eine irgendwie objektive, allgemeine, bzw. allgemeingültige und eindimensionale Darstellung von Kaste oder dessen zugrundeliegendem ‚System‘ zu liefern. Im Gegenteil handelt es sich vielmehr um eine der hier zu treffenden Aussagen, dass ein solches Unterfangen nur schwer möglich erscheint. Schließlich existiert das ‚System‘ ja nicht ohne oder losgelöst von den Wahrnehmungen derer, die sich innerhalb desselben befinden. Aus diesem Grunde mag allerdings der Eindruck entstanden sein, Kaste sei als Untersuchungsobjekt im Laufe dieser Arbeit mehr und mehr verloren worden. Zu Recht, betrachtet man dies aus der Perspektive der zu Beginn dargestellten Studien und ihrer Sichtweisen.

Im Vorrangegangenen war es zunächst das Hauptanliegen, die entpersonalisierte, das Individuum, welches lebt und fühlt, also den *lived-body* übersehende Haltung vieler Ethnologen dem Studienobjekt Kaste gegenüber zu erläutern. Probleme eines entpersonalisierten Umgangs mit Kaste sehen wir deutlich in der heutigen Politik Indiens. Dadurch, dass in der Konstitution B.R. Ambedkars der Plan für einen Sozialstaat enthalten ist, lag es nahe, durch ein Kreieren der Reservationspolitik für ökonomische Hilfe und eine Aufwertung der Dalits per Gesetz und Regierungsentschlüsse zu sorgen. Diese betreffen so z.B. das staatsfinanzierte Bauen von Häusern, die Versorgung mit Trinkwasser und die Bereitstellung von Ausbildungs- sowie Arbeitsplätzen innerhalb der Verwaltungs- und Regierungseinrichtungen. Dieses Erbe Ambedkars - die Reservationen - allerdings, konzentrieren sich fast ausschließlich auf säkulare Ebenen. Die angesprochene Aufwertung bezieht sich auf Berufe und Ressourcen, eine religiöse Aufwertung, bzw. eine gesellschaftliche Anerkennung der Dalits wird durch sie überhaupt nicht in Angriff genommen (vgl. K.C. Das 2004: 2). Dabei wird auch gerade der Kampf der Dalits gesellschaftlich falsch eingesetzt; gerade so, als ginge es diesen ausschließlich um Reservationen und um gute Jobs. Dies führt gleichzeitig wiederum zu Spannungen, viele Nicht-Dalits sehen Reservationen als Angriff auf ihre Möglichkeiten. Gleichzeitig führt die Regelung über Quoten, welche ganze Gruppen betreffen, nur zu einer vertikalen Mobilität, nicht zu einer horizontalen Mobilität, welche eine ganze Dalitgemeinschaft betreffen würde. D.h. durch den Erwerb einer guten Schulbildung erhalten Einzelne die Chance, einen besser bezahlten Beruf auszuüben. Der Prozess ist insofern also langsam und betrifft zunächst einzelne Personen oder Familien im Gegensatz zu einer horizontalen Mobilität, der

Aufwertung der Gesamtheit der Dalits⁵⁴. Im politischen Umgang Indiens mit Kaste und Unberührbarkeit sehen eine nur scheinbare Bafassung mit Individuen aber eine Analogie zu ihrer frühen oder traditionellen soziologischen und ethnologischen Behandlung.

Während M.K. Gandhi nicht in Kaste das größte Problem sah, sondern einzig in Praktiken der Unberührbarkeit, hielt Jawaharlal Nehru Kaste primär für ein wirtschaftliches Problem. Sobald sich Indien ökonomisch modernisiert haben würde, so glaubte dieser, würden soziale Diskriminierungen praktisch von selbst verschwinden. Ambedkars Position hingegen war noch klarer; für ihn konnte und durfte es nichts anderes geben, als die vollständige Ausrottung des Systems aller Kasten. Obwohl eine Diskussion der Reservationspolitik innerhalb dieser Arbeit leider aus Platzmangel keine Rolle spielen durfte, sei hierzu zumindest eines gesagt. Allein die Übernahme des Begriffes SC (*scheduled castes*) und seiner jeweiligen Schwestertermini zeigt, inwiefern die Regierung Dalits, als separate, eigene Gruppe oder Kaste erkennt und als solche behandelt. Ganz entgegen den Bestrebungen Ambedkars arbeiten insofern wohl heute viele seiner Umsetzungen. Innerhalb einer zum Teil neu geschaffenen Einheit, unter der Bezeichnung SC entsteht beispielsweise eine starke Zusammengehörigkeit⁵⁵. Gleichzeitig gilt es aber aufgrund der Kriterien, als SC anerkannt zu werden, sich von anderen Gruppen abzugrenzen. Für eine Auflösung der Rigidität der Kasten führt die Regelung der Quoten auf Grundlage einer Anerkennung des SC-Status einzelner Gruppen also keineswegs. Kaste wird politisch im zeitgenössischen Indien nicht geschwächt, im Gegenteil. So scheinen sich heute Angst und Vorurteile auf der Grundlage der positiv diskriminierenden Politik zu bilden, OBCs (*other backward castes*)⁵⁶ z.B. fürchten die Quoten für die SCs und sind oft politisch deren ärgste Gegner; Abneigungen, die nicht weiter mit Aspekten durch die Dichotomie rein/unrein erklärbar sind (vgl. Racine und Racine 1998: 7). Im gleichen Licht ist die Rolle der ‚*pressure groups*‘ oder ‚*vote banks*‘ in Indien insbesondere bei politischen Wahlen zu sehen. Kaste wird und wurde hier in steigendem Maße miteinbezogen, so stimmen oft ganze Kastengruppen gleich ab. Wahlkampf geschieht somit auf Kastenebene und ein Kandidat einer Kaste erhält mit großer Sicherheit einen hohen Stimmenanteil aus seiner eigenen Kaste (vgl. Beteille 1996 (1965): 157). Und diese Entwicklung ist nicht einmal ausschließlich als negativ zu bewerten. Auszuschließen sind

⁵⁴ Als Beispiel einer zumindest angestrebten, wenn auch nicht vollständig erreichten horizontalen Mobilität könnte man wohl die von Ambedkar vorgeschlagene Massenkonzersion zum Buddhismus bezeichnen. Ziel war es hierbei nicht nur, sich vom Hinduismus, der als Quelle der Kasten gesehen wurde loszulösen, sondern auch allen Dalits gleichermaßen gesteigerten Selbstwert zu verleihen.

⁵⁵ Sax 2004: 365 spricht in diesem Zusammenhang über die Dalits als die wohl größte Leidensgemeinschaft.

⁵⁶ Bei den *other backward castes* handelt es sich wie bei den SCs um aufgelistete Gemeinschaften, welche ebenfalls aufgrund ökonomischer Rückständigkeit in den Genuss staatlicher Unterstützung kommen sollen, jedoch aufgrund geringerer Rückständigkeit, verglichen mit SCs, in geringerem Maße. Oft handelt es sich um Kastengruppen, welche den Dalits in vielen Belangen (ökonomisch, finanziell, kulturell) sehr nahe stehen.

natürlich Abhängigkeits-, Schuld- und Patronageverhältnisse, in denen beispielsweise ein Landbesitzer Kasten, die in der Vergangenheit und oder heute von ihm in irgendeiner Form abhängig sind, dazu bewegen kann, nach seinen Vorstellungen abzustimmen. Ansonsten dürfte die Rolle der ‚pressure groups‘ und der Rolle der Kasten innerhalb der indischen Politik zu einem Faktor der Demokratisierung geworden sein, wie dies Rajni Kothari (1967) beispielsweise beschwört. Allerdings handelt es sich hierbei um eine Demokratie, aufgebaut und abhängig von (Kasten-)Gruppen.

Es folgt daraus also, dass von einer Nichtexistenz von Kasten oder etwa der Unwichtigkeit derselben keine Rede sein kann. Dies darf, trotz einer angestrebten Entkräftigung der Sichtweise derselben als System, ebenfalls nicht die Aussage der vorliegenden Arbeit darstellen. Vielmehr war es das Anliegen, auf bestimmte Stereotypen der Ethnologie, Kaste und Unberührbarkeit zu untersuchen, hinzuweisen, sowie deren Mängel hierbei aufzudecken. Vorgeschlagen, um diese möglicherweise zu vermeiden, wurde in diesem Sinne, den Körper und mit diesem, persönliche, individuelle Erfahrungswerte über Theorien des *embodiments* in ethnologische Studien mit einzubringen.

Die Schwierigkeit, die dieser Arbeit allerdings zugrunde liegt ist, dass die *emische* Sichtweise scheinbar umgangen; kurzgeschlossen wird. So spielen Körper allgemein und Konzepte zu *embodiment* eine Rolle, während Fragen danach, was es bedeutet, in indischen Kontexten einen Körper zu haben und ein Körper zu sein, völlig ausgeklammert wurden. Dieser Problematik bin ich mir völlig bewusst. Das Argument sollte hier in erster Linie allerdings sein, rigiden mentalen und körperlichen Determinismus abzulehnen. Vielmehr gilt es, zu einer sensiblen Interpretation intentionaler Lebensweisen und deren Manifestationen und Verkörperung zu gelangen, *ohne* dabei kontextuelle oder kulturelle Zusammenhänge auszuschließen. Dieses Argument wurde dabei vor dem Hintergrund, meiner Ansicht nach, fehlgeleiteter und irreführender Diskussionen über das Kastensystem und Unberührbarkeit, über Widerstand, Gegenkultur und Konsens und *agency* gemacht. Ich hoffe, vor diesem Hintergrund wird dies akzeptabel wenn auch diskussionswürdig erscheinen, denn die Wichtigkeit von indigenen Kategorien zu Körper, Geist und Selbst erscheint mir als grundlegend, wie ebenfalls die ethnozoziologische Maxime insgesamt. Allein aufgrund mangelnden Platzes an dieser Stelle, sowie aufgrund einer fehlenden eigenen Feldforschung hierzu bleiben diese Aspekte weitestgehend außen vor. Die Zentralität des Körpers als eine Metapher für die Gesellschaft wird oft betont. Die Bedeutung, die in die Benutzung des Körpers ‚eingeschrieben‘ ist, wird allerdings auch als subjektive Erfahrung internalisiert. Dies zu betonen, stand daher zunächst im Vordergrund.

Eine unterschiedliche Art Maxime scheint sich durch einen Großteil des Publikationenschungels zum Thema Kaste und teilweise zu Indien allgemein zu ziehen; ein Verständnis Indiens sei nur über ein Verständnis des Kastensystems möglich, oder; wer Indien begreifen will, der müsse begreifen, wie das System der Kasten funktioniert, heißt es in diesen oft oder wird zumindest impliziert. Ich denke, hier muss ein Konzept wieder an den richtigen Platz gerückt werden; wer Kaste verstehen will, muss Indien begreifen; und im Sinne dieser Arbeit; muss die Menschen begreifen. Dies allerdings ist leider allzu oft keine Maxime der zahllosen Theoretiker, ungeachtet der Disziplin in der sie schreiben, und ungeachtet ihrer theoretischen Ausrichtung. Nimmt man die hier beschriebenen Vorsätze an, Kaste zu betrachten, so muss man in diesem Sinne die oft als positiv angesehene, distanzierte Haltung ihr gegenüber aufgeben. Ich befürchte, Distanz hat zu wenig mehr geführt, als zu einer Mythisierung und Exotisierung des allzu fremden Indiens. Ich würde es jedoch gerne mit A.M. Hocart (1968 (1950) halten, für den Südasien gerade nicht grundlegend anders oder exotisch war. Außerdem gibt es, so vermute ich, einen Punkt der Gemeinsamkeit zwischen der Art, wie eine Phänomenologie des Merleau-Ponty den Körper sieht, und wie Ethnologie heute, zurecht, weitestgehend verstanden wird. Dem *being-in-the-world* des gelebten Körpers steht in der ethnologischen Feldforschung der Feldforscher gegenüber. Dieser bleibt nicht mehr in der Sicherheit der Archive und Bibliotheken, aus welchen er Daten zusammenträgt und diese interpretiert. Die ethnologische Evolution von der Forschung aus der Distanz über die Halbdistanz hin zu Forschungen, die zumindest den Versuch unternehmen soll, den ‚native’s point of view‘ einzunehmen, muss als *being-in-the-world-of-the-other* verstanden werden. Wird eine, mittlerweile als ‚klassisch‘ zu bezeichnende Feldforschung unternommen, so ist der Ethnologe vor Ort und präsent, körperlich.

Sich auf den Körper zu konzentrieren, bedeutet natürlich keineswegs, all die aufgeführten Probleme automatisch umgehen zu können. Murphy Halliburton (2002) weist auf eine spezielle Tendenz innerhalb moderner Ethnographien über den Körper der ‚Anderen‘ hin; trotz des als positiv zu erachtenden Trends der letzten drei Dekaden, menschliche Erfahrung weniger als mentale Repräsentation zu betrachten, sieht Halliburton hierin erneut eine Dichotomie kreiern. Eine Art ethnologischer *Romantizismus* stellt das westliche Selbst, welches durch den Dualismus Körper/Geist geprägt ist, verkörpert, Körper und Geist vergleichsweise in einen Einklang gebracht habenden Entitäten der ‚Anderen‘, der fremden Ethnien gegenüber. Ein veränderter Orientalismus im Sinne Saids also. Halliburtons Studie allerdings beschäftigt sich mit Patienten in Anstalten für psychisch gestörte Personen in Kerala und lässt diese zu anderen Ansichten gelangen. Ein Fazit hieraus kann es also sein,

dass es notwendig ist, sich der Betrachtung der lokalen, kulturellen und historischen Orientierung solcher Phänomene zuzuwenden, anstatt Wir/die Anderen oder vergleichbare ‚alles oder nichts‘ Dichotomien zu produzieren.

Ein Ergebnis dieser Arbeit ist es, dass Modelle von Kaste sowie von der südasiatischen Person dazu tendieren, zu statisch und de-individualisiert; entpersonalisiert zu sein und gleichzeitig, zumindest zu einem großen Teil, auf einer Überbetonung der Unterschiedlichkeit zwischen Ost und West beruhen. Eine Fokussierung auf den Körper alleine mag in diesem Punkt kein Wundermittel darstellen, wie Halliburton warnt, doch gepaart mit einer distanzlosen Betrachtungsweise scheint hierin zumindest ein methodologisch geeignetes Werkzeug gefunden, um indigenen Konzepten ‚nachfühlen‘ zu lernen.

Im Vergangenen wurde ebenso argumentiert, dass der Körper als eine integrale Komponente menschlicher *agency*; von Handlungsmacht gesehen werden muss. Durch und mit unseren Körpern handeln wir; gleichzeitig sind Bewusstsein oder beispielsweise unser Sprachzentrum Teil unseres Körpers, also auch von diesem begrenzt. Chris Shilling (1993: 9) schreibt hierzu; “Indeed, it is impossible to have an adequate theory of human agency without taking into account the body. In a very important sense, acting people are acting bodies.”

Ich denke, eine Analyse von Kaste unter Einbeziehung des Paradigmas *embodiment* löst bis zu einem gewissen Punkt die Frage, die sich Dumont stellte, als er *HH* in Angriff nahm; handelt es sich um ein soziales oder um ein religiöses System? Zumindest versuchte er, beides in gewisser Weise voneinander zu trennen. Dies funktioniert allerdings nicht. Eine Untersuchung von Kaste und Körper zeigt, inwiefern beide Kategorien (k)eine Rolle spielen müssen.

Für das Vorgehen dieser Arbeit sollte B.R. Ambedkar ernst zu nehmen versucht werden, denn seine berühmte Aussage; „...caste system is not only a division of labour, it is also a division of labourers.“ (1968 (1948): 37), mag vielzitiert, jedoch zu wenig reflektiert worden zu sein. Kastenstudien neigen zur Verallgemeinerung. Sie neigen ebenfalls dazu, zu entpersonalisieren. Schon die Behandlung desselben als System legt dies natürlich einerseits nahe. Eines der größten Probleme bei der Behandlung von Kaste ist dabei, dass bei diesem Phänomen, bedingt durch mehrere Faktoren, nicht von einem einheitlichen Konzept zu reden ist. Schon historisch und regional gesehen handelt es sich um kein stabiles Konzept, sondern ist ständigen Änderungen unterworfen; Aspekte, die im Vergangenen nicht gewürdigt wurden, in Publikationen zum Thema allerdings schon. Persönliche, individuelle Erfahrungen kommen demgegenüber allerdings fast ausschließlich innerhalb von Biographien und Autobiographien zum Ausdruck, welche einerseits recht selten sind, andererseits vornehmlich

Einblick in das Leben der sogenannten *creamy layer*, also in die Geschichte solcher Dalits geben, welche zumeist von Quotenregelungen profitiert und ihre Lebensumstände aktiv geändert haben (vgl. Freeman 1979: 3). Kaste als soziales, kulturelles oder religiöses System zu behandeln, macht einen Einbezug individueller Erfahrungswerte verständlicherweise schwer. Während ich allerdings solche Analysen für sehr wertvoll auf unterschiedlichste Weise halte, sehe ich dennoch individuelle Aspekte, persönliche Strategien und Formen des Lebens sowie kontextuelle Sozialisation und Habitus vernachlässigt. Natürlich ergibt das Gesamte, bzw. das Gesamtbild ein System, dessen Bedeutung allerdings, will man dem Ganzen eine solche zuordnen, stets abstrakt bleibt, denn diese ist zusammengesetzt aus unterschiedlichen individuellen Bedeutungssystemen, welche zum Teil hoch personalisiert und kontextualisiert sind. Ich denke nicht, dass dies als Kapitulation gegenüber soziokulturellen Zusammenhängen gesehen werden muss; im Gegenteil. Es gilt vielmehr, diese individuellere Ebene mit einzubeziehen, und ich hoffe mit einer Konzentration auf den Körper einen Schritt in diese Richtung versuchen zu können. Gleichzeitig hoffe ich zeigen zu können, inwiefern ein solcher in Bezug auf Kaste sehr wohl Sinn macht. Zum einen aufgrund der scheinbaren Vernachlässigung des Körpers innerhalb theoretischer Analysen des Konzeptes Kaste und des persönlichen Umgangs in Bezug auf Konsens und Widerstand, sowie in Bezug auf einer von mir angenommenen, integralen Position desselben in diesem Zusammenhang. So erscheint dieser Punkt geradezu exemplarisch durch den Terminus (sowie natürlich zugrundeliegende Praktiken) von ‚Unberührbarkeit‘ und körperliche Handlungen des rituellen Badens, etc. dargestellt. Selbst in den Studien, welche Kastensysteme behandeln, erscheint die ‚Körperlichkeit‘ dieses Systems jedoch als seltsam absent. Zu oft fokussiert sich die Aufmerksamkeit innerhalb derselben auf kognitive Konzepte und auf Ideologien. Sehr schnell bewegt man sich aber, dies ist denke ich auf jeden Fall zu sagen, diskutiert man Konzepte von rein und unrein oder Reinheit und Verschmutzung, auf ein generelles Problem der Frage nach Ursache und Effekt zu. Eine Frage lautet so z.B. oft; handelt es sich bei der höchst verunreinigenden Tätigkeit des *tōṭṭi*, des Latrinenreinigers oder Totenpriesters, oder des Māhābrahman in Teilen Nordindiens, um die Ursache dessen rituellen Stellung, oder um dessen Effekt? Ist in diesem Zusammenhang das spezifische Karma des Betroffenen als Erklärung für dessen Stellung zu sehen? Es liegt auf der Hand, dass es sich hierbei um ein nicht aufzulösendes Rätsel handelt, einer Frage um Henne und Ei, deren Ausgangspunkt kaum zu enträtseln ist. Insofern erscheint es mir fruchtlos, Grammatiken von Verschmutzung aufzustellen, wenn dabei nicht persönliche Erfahrung, individuelle Verarbeitung und Umgang

mit diesen analysiert werden. Dies sind Ebenen, welche zumindest zu verstehen versucht werden können und daher für ein ethnologisches Unterfangen sehr viel mehr Sinn ergeben. Behandelt man Kaste als System, so vernachlässigt man das Positioniert-sein. Berücksichtigt man allerdings dieses, erhält man wohl auf der einen Seite teilweise extrem individuelle oder individualisierte Ansichten und Perspektiven, auf der anderen wird somit die Darstellung jedoch lebendig und wird Kaste; zumindest aus mindestens einer Perspektive heraus; lebendig. Von der Ansicht, es gäbe ein System; oder um es deutlicher zu machen; es gäbe *ein* System, muss man sich genauso verabschieden wie von Vorstellungen des kulturellen Konsenses. Moffatt und Dumont gingen in diesem Sinne davon aus, ein gewisses kulturelles Substrat ziehe sich durch alle Gesellschaftsbereiche und Schichten Indiens (und zwar die Einstellung gegenüber dem Kastensystem, um genau zu sein) und mit diesem verbundene Werte seien allgemeingültig. Sie argumentierten dies in kastenvergleichender Perspektive. Diese Arbeit allerdings geht nicht nur davon aus, dass die Einstellung der eigenen gesellschaftlichen Position gegenüber höchst unterschiedliche Perspektiven nicht nur dieser Position gegenüber mit sich bringen *muss*, sondern dass dies auch eine höchst partikularistische Einstellung der Gesellschaft selbst gegenüber impliziert. Diskussionen um kulturellen Konsens oder Widerstand, so die Überzeugung dieser Arbeit, konnten nur aus der systemischen, auf einer entweder zu teilenden oder abzulehnenden Haltung demselben gegenüber entstehen.

Der Behandlung kommt, wie argumentiert, ein verheerender Reduktionismus zu. Ein schematisches Darstellen der indischen oder hinduistischen Gesellschaft als in ein System der Kasten gegossen, resultiert dabei gleichzeitig aus einer Ausklammerung des Körpers, setzt eine solche jedoch auch ebenfalls teilweise voraus. Insofern denke ich ist es wichtig, hierauf ein Augenmerk zu legen. Ich sehe in dem Spannungsfeld zwischen dem Körper, Habitus und Praxis im Sinne Bourdieus einen Punkt, an dem das Konzept Kaste, und mit diesem verbundenen Untersuchungsgegenstände wie Unberührbarkeit nicht ausreichend beobachtet wurden.

Dass die Praxis der Unberührbarkeit diskriminierende Elemente enthält, kann nicht bestritten werden. Dass solche Praktiken in vielen verschiedenen kulturellen Kontexten vorherrschen allerdings ebenfalls nicht. Diese ohne weiteres miteinander zu vergleichen, wäre allerdings ebenso eine Verallgemeinerung wie die ‚modernistische‘, nach westlich geprägten Sozialreformen schreiende Sichtweise, auf Unberührbarkeit, welche unverkennbaren *Exotismus* enthält. Es gilt hier wohl in erster Linie einen Mittelkurs zwischen Universalisierung und Relativierung einzuschlagen. Mit Auswirkungen oder der Sichtweise

des Exotismus meine ich an dieser Stelle den empörten Aufschrei angesichts der unmenschlichen Bedingungen unter denen die Dalits Indiens zu leben haben (und die ich nicht abstreiten will), deren Ausgangspunkt allerdings leider zu oft die Meinung zu sein scheint, es mit einem typisch orientalischen, auf jeden Fall aber sehr exotischen und ‚unmodernen Phänomen‘ zu tun zu haben, welches mit den in der ‚modernen Welt‘ hochgehaltenen Werten nicht das geringste zu tun hat. Solche Sichtweisen haben nicht die Möglichkeit, dieses Phänomen emisch zu erfassen; ob ihre reformerischen Forderungen auf dieses positiv einwirken können ist zweifelhaft. Es gilt in der Analyse von Unberührbarkeit, das eigene, diskriminierende Selbst nicht zu vergessen. Universalismus dürfte bis zu einem gewissen Punkt helfen, dies zu verhindern. Das Spannungsfeld zwischen Universalismus und Relativismus in der Ethnologie ist bis zu einem gewissen Punkt als eine übergreifende Frage für diese Arbeit zu sehen und soll am Ende ein weiteres Mal aufgegriffen werden. Was Dumont mit seiner strukturellen Analyse tut, ist letzten Endes nichts anderes als Indien zu exotisieren; der individualistische, mit und durch egalitäre Werte aufgeklärte Westen steht bei ihm dem in feudalistischen Strukturen gefangenen, die Gemeinschaft über das Individuum stellende Indien, in welchem totalitäre Hierarchie geprägt durch die Opposition rein/unrein alles umfängt. Die strukturelle, binäre Opposition, die diese dumontsche Sichtweise umfängt, ist letzten Endes kaum mehr als die in höchstem Maße exotisierende Dichotomie zwischen dem Westen und Indien; Orientalismus in Reinform.

Doch als wichtiger erscheint es näher an das Eigentliche zugelingen; an die Existenz der Menschen. Es gilt, nicht so sehr ein Bild von Kultur zu zeichnen, denn von Existenz, dem Leben. Dies übersehend, scheinen viele Ethnologen nach Regeln und Systemen Ausschau zu halten. Doch was, wenn diese nicht zu finden sind? Unni Wikan schreibt, nach „Kultur“ suchend, doch in erster Linie geprägt von der Armut ihrer Informantinnen in Kairo;

“And I looked above, as if expecting to find it dangling in the air. But all I saw were cracks in the ceiling and the paint coming off and so my mind set again on poverty while “culture” exited after its brief entrance – too stylish, over-dressed, unfit for the occasion.” (Wikan 1991: 290).

Wikan schreibt ebenfalls; “There is a proverb that says: “If the tool you have is a hammer, it’s tempting to treat everything as it were a nail.” (ebenda: 292). Dies sollte uns darauf aufmerksam machen, sich ebenfalls nicht von Körpern zu sehr beschränken zu lassen, egal was untersucht werden soll. Gleiches jedoch muss vor allem für Kaste gelten.

7. Literaturangaben

- Ambedkar, Bhim Rao. 1968 (1948). *The Untouchables*. New Delhi: Amrit Book Company.
- Annamalai, E. 1979. Movement for Linguistic Purism. The Case of Tamil. In E. Annamalai (Hg.), *Language Movements in India*. Mysore: Central Institute of Indian Languages.
- Babb, Lawrence A. 1990. Social Science inside out. *Contributions to Indian Sociology*. 24 (2): 201-213.
- Beck, Brenda. 1969. Colour and Heat in South Indian Ritual. *Man*. 4: 553-572.
----- 1981. The Goddess and the Demon. A local South Indian Festival and its wider context. *Puruṣārtha*. 5: 83-136.
- Becker, Anne, E. 1994. Nurturing and negligence. Working on other's bodies in Fiji. In Thomas Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 100-115.
- Bean, Susan S. 1981. Toward a semiotics of "purity" and "pollution" in India. *American Ethnologist*. 8 (3): 575-595.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Benthall, Jonathan. und Ted Polhemus, (Hgs.), 1975. *The Body As a Medium of Expression*. New York: E.P. Dutton.
- Berreman, Gerald D. 1971. The Brahmancial View of Caste. *Contributions to Indian Sociology*. 5: 16-23.
----- 1965. *Behind many Masks. Ethnography and Impression Management in Himalayan Village*. Ithaca: The Society for Applied Anthropology.
- Béteille, André. 1996 (1965). *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bharati, Bhakthavatsala S. 1999. *Coromandel Fishermen. An Ethnography of Paṭṭaṇavar Subcaste*. Pondicherry: Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.
- Blacking, John. 1977. Towards an anthropology of the body. In *The anthropology of the body*. John Blacking (Hg.), London: Academic Press, 1-25.
- Bloch, Maurice. 1986. *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boddy, Janice. 1995. The body nearer the Self. *American Anthropologist*. 97 (1): 134-137.
- Bouglé, Célestin. 1971 (1908). *Essays on the caste system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
----- 1984. *Distinctions. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul.
----- 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

- Bradford, Nicholas J. 1983. Transgenderism and the Cult of Yellamma. Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. *Journal of Anthropological Research*. 39 (3): 307-322.
- Brubaker, Richard, D. 1977. Lustful Woman, Chaste Wife, Ambivalent Goddess. *Anima*, 3(2): 60-62.
- Brubaker, Rogers. 1985. Rethinking Classical Sociology. The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*. 14 (6): 745-775.
- Busby, Cecilia. 1997. Permeable and Partible Persons. A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 3 (2): 261-278.
- Cooper, Barry. 1979. *Merleau-Ponty and Marxism. From Terror to Reform*. Buffalo, N.Y.: University of Toronto Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. 18 (1): 5-47.
 ----- 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*. 8 (2): 135-156.
- Daniel, Sheryl. 1983. The tool box approach of the Tamil to the issues of moral responsibility and human destiny. In Charles Keyes and E.V. Daniel (Hgs.), *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press.
- Daniel, E. Valentine. 1984a. *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press.
 ----- 1984b. The Pulse as an Icon in Siddha Medicine. *Contributions to Asian Studies*. 18: 115-126..
 ----- 1989. Two dispositions towards the past. One Sinhala, two Tamil. In H.L. Seneviratne (Hg.), *Identity, Consciousness and the Past. The South Asian Scene*. Social Analysis, Special Issue Series, 25: 22-41.
- Das, K.C. 2004. *Indian Dalits. Voices, Visions and Politics*. Delhi: Global Vision Publishing House.
- Das, Veena. 1976. The Uses of Liminality. Society and Cosmos in Hinduism. *Contributions to Indian Sociology* (NS). 10 (2): 245-263.
 ----- 1985a. Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture. In Richard Burghart und Audrey Cantline (Hgs.), *Indian Religion*. London: Curzon Press.
 ----- 1985b. The Body as Metaphor. Socialisation of Women in Punjabi Urban Families. *Manushi*. 28: 2-6.
 ----- 1994. Moral orientations to suffering. Legitimation, power, and healing. In Lincoln C. Chen, Arthur Kleinman und Norma Ware (Hsg.), *Health and Social Change in International Perspective*. Boston: Harvard University Press. 140-141.
- Das, Veena und Uberoi, Jit Singh. 1971. The Elementary Structure of Caste. *Contributions to Indian Sociology*. (NS) 5: 33-43.
- David, Kenneth A. 1977. Hierarchy and equivalence in Jaffna, north Sri Lanka. Normative codes as mediator. In ders. (Hg.), *The new wind. Changing identities in South Asia*. 179-226. The Hague, Paris: Mouton.
- Dirks, Nicholas B. 1987. *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- 1992. Castes of Mind. *Representations* Winter 37. 56-78.

- 2001. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. New Jersey: Princeton University Press.
- Deliège, Robert. 1992. Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India. *Man*. (NS) 27 (1): 155-173.
- 1993. The Myths of Origin of the Indian Untouchables. *Man*. (NS) 28 (3): 533-549.
- 1997. *The World of the 'Untouchables'. Paraiyars of Tamil Nadu*. Delhi: Oxford University Press.
- Desai, Prakash. N. 1989. *Health and medicine in the Hindu tradition. Continuity and cohesion*. New York: Crossroad.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1973. *Natural Symbols*. New York: Pelican.
- 1975. *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dumont, Louis. 1970 (1966). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1986 (1957). *A South Indian Subcaste*. Delhi: Oxford University Press.
- Egnor, Margaret. 1980. On the meaning of śakti to Women in Tamil Nadu. In Susan Snow Wadley (Hg.), *The Powers of Tamil Women*. Syracuse, New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University. 1-34.
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella. 1980. The female Lingam. Intechaneable Symbols and Paradoxical Associations of Hindu Gods and Goddesses. *Current Anthropology*. 21 (1): 45-46.
- Flatten, G., Hofmann, A., Liebermann, P., Wöller, W., Siol, T. und Petzold, E. 2001. *Posttraumatische Belastungsstörung, Leitlinie und Quellentext*. Stuttgart: Schattauer.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.
- Freeman, James, M. 1979. *Untouchable. An Indian life history*. London: Allen & Urwin.
- Galtung, Johan. 1969. Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*. 6 (3): 167-191.
- 1990. Cultural Violence. *Journal of Peace Research*. 27 (3): 291-305.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1984. From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding. In ders. (Hg.), *Local knowledge. Further Essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books. 55-70.
- Goffman, Erving. 1959. *Behaviour in public places. Notes on the social organization of gatherings*. New York: Free Press.
- 1969. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- 1983. The interaction order. *American Sociological Review*. 48: 1-17.
- Gough, Kathleen. 1956. Brahmin Kinship in a Tamil Village. *American Anthropologist*.

- 58: 826-853.
- 1960. Caste in a Tanjore Village. In E.R. Leach (Hg.), *Aspects of Caste in Southern India, Ceylon, and Northwestern Pakistan*. New York: Cambridge University Press. 11-60.
- 1973. Harijans in Thanjavur. In Kathleen Gough und Hari P. Sharma (Hg.), *Imperialism and Revolution in South Asia*. New York and London: Monthly Review Press. 222-245.
- Halliburton, Murphy. 2002. Rethinking Anthropological Studies of the Body. Manas and Bōdham in Kerala. *American Anthropologist*, N.S., 104(4): 1123-1134.
- Hardgrave, Robert L. 1969. *The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Harper, E.B. 1964. Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion. *Journal of Asian Studies*. 23: 151-197.
- Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. London: Cohen & West.
- Hocart, A.M. 1968 (1950). *Caste. A Comparative Study*. London: Methuen & Co.
- Imayam. 1994. *kōvēru kaḷutaikaḷ*. Madras: Kriyā.
- Jackson, Michael. 1983. Knowledge of the Body. *Man* (NS) 18: 327-345.
- Kadetotad, N.K. 1966. Caste Hierarchy among the Untouchables of Dharwar. *The Eastern Anthropologist*. 19: 205-214.
- Kannan, M. und Gros, F. 2002. „Tamil Dalits in search of a literature“ In *South Asia Research*. 22 (1): 21-65.
- Kapadia, Karin. 1993. Marrying Money: Changing preference and practice in Tamil marriage. *Contributions to Indian sociology*. (NS) 27 (1): 25-51.
- 1995. *Siva and her Sisters. Gender, Caste, and Class in rural South India*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- 1996. Dancing the Goddess. Possession and Class in Tamil South India. *Modern Asian Studies*. 30 (2): 423-445.
- 2002. Translocal Modernities and Transformations of Gender and Caste. In dies. (Hg.), *The Violence of Development. The Politics of Identity, Gender and Social Inequalities in India*. New Delhi: Kali for Women, 142-179.
- Khare, R.S. 1995. The Body, Sensoria, and Self of the Powerless. Remembering/”Re-Membering” Indian Untouchable Women. *New Literary History*. 26: 147-168.
- Kolenda, Pauline. 1967. Regional Differences in Indian Family Structure. In Robert Crane (Hg.), *Region and Regionalism in South Asian Studies*. Durham: Duke University Program in Comparative Studies on Southern Asia Monograph Series, no. 5. 147-225.
- 1976. Seven Kinds of Hierachy in Homo Hierarchicus. *Journal of Asian Studies*. 35 (4): 581-596.
- Kothari, Rajni. 1967. The Congress System in India. In *Party System and election Studies*. Bombay: Allied Publishers. 1-18.
- Kirmayer, Laurence. 1992. The body’s insistence on meaning. Metaphor as presentation and representation in illness experience. *Medical Anthropology Quarterly*. (NS). 6: 323-346.

- Lamb, Sarah. 1997. The Making and Unmaking of Persons. Notes on Ageing and Gender in North India. *Ethos* 25 (3): 279-302.
- 2000. *White Saris and Sweet Mangoes. Ageing, Gender and Body in North India.* Berkeley: University of California Press.
- Lawrence, Patricia. 1997. The Changing *Amman*. Notes on the Injury of War in Eastern Sri Lanka. *South Asia*, 20: 215-236.
- Lewis, I.M. 1971. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Hammondswoth: Penguin.
- Lock, Margaret. 1993. Cultivating the body. Anthropology and Epistemologies of bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*. 22: 133-155.
- Lukács, G. 1971. *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics.* London: Merlin Press.
- Lyon, M.L. und Barbalet, J.M. 1994. Society's body. Emotion and the "somatisation" of social theory. In Thomas Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 48-68.
- Marriott, McKim. 1955. *Village in India.* Chicago: University of Chicago Press.
- 1969. 'Review' of Louis Dumont, Homo Hierarchicus : Essai sur le système des castes, *American Anthropologist*. 71 (6): 1166-1175.
- 1990. Constructing an Indian ethnosociology. In McKim Marriott (Hg.), *India through Hindu Categories.* New Delhi: Sage, 1-39.
- 1992. Alternative Social Sciences. In John MacAloon (Hg.), *General education in the Social Sciences. Centennial reflections.* Chicago: University of Chicago Press, 262-278.
- Marriott, McKim und Inden, Ronald B. 1977. Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems. In Kenneth A. David (Hg.), *The New Wind. Changing Identities in South Asia.* The Hague, Paris: Mouton. 227-238.
- Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body.* Milton Keynes: Open University Press.
- Mauss, Marcel 1975 (1935). Techniques of the body. *Economy and Society*. 2 (1): 70-88.
- Mencher, Joan P. 1974. The Caste System Upside Down, or the Not-So-Mysterious East. *Current Anthropology*. 15: 469-493.
- Merleau-Ponty, 1962 (1945). *Phenomenology of Perception.* Übersetz. Colin Smith, London: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, James. 1979. *History and Human Existence. From Marx to Merleau-Ponty.* Berkeley: University of California Press.
- Mines, Mattison. 1988. Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. *American Anthropologist*. (NS) 90 (3): 568-579.
- 1994. *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India.* Berkeley: University of California Press.
- Mines, Mattison und Gourishankar, Vijayalakshmi. 1990. Leadership and Individuality in South Asia. The Case of the South Indian Big-man. *The Journal of Asian Studies*. 49 (4): 761-786.

- Moerman, Michael und Nomura, Masaichi. 1990. Introduction. In dies. (Hgs.), *Culture Embodied*. Osaka: Senri Ethnological Studies 27, 1-4.
- Moffatt, Michael. 1979. *An Untouchable community in South India. Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.
- 1990. Deconstructing McKim Marriott's ethnosociology: An outcaste's critique. *Contributions to Indian sociology*. (NS) 24 (2): 215-236.
- Muthaiah, I. 1996. An Ethnographic Note on *Parai*. *PILC Journal of Dravidic Studies*, 6 (2): 247-249.
- Nanda, S. 1990. *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.
- Obeyesekere, Gananath 1981. Medusa's hair. An essay on personal symbols and religious experience. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Flaherty, Wendy, D. 1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. London: Oxford University Press.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Orenstein, Henry. 1968. Toward a Grammar of Defilement in Hindu Sacred Law. In M. Singer und B.S. Cohn (Hgs.), *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Ortner, Sherry, B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1): 126-166.
- Ots, Thomas. 1994. The silence body – the expressive *Leib*. On the dialectic of mind and life in Chinese cathartic healing. In Thomas Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 116-138.
- Pama. 2000. *Karukku*. Chennai: Macmillan
- 2005. *Sangati. Events*. New Delhi: Oxford University Press.
- Parry, Jonathan. 1974. Egalitarian values in a hierarchical society. *South Asian Review* 7, 95-124.
- 1980. Ghosts, greed and sin. The occupational identity of the Benares Funeral Priests. *MAN*, (NS) 15 (1): 453-473.
- Pinney, Christopher. 1990. Colonial Anthropology in the 'Laboratory of Mankind'. In C.A. Bayly (Hg.), *The Raj. India and the British 1600 – 1947*. London: National Portrait Gallery
- Quigley, Declan. 1993. *The interpretation of caste*. Oxford: Clarendon Press.
- Racine, Jean-Luc und Josiane. 1998. Dalit Identities and the Dialectics of Oppression and Emancipation in a Changing India. The Tamil Case and Beyond. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 18 (1): 5-19.
- Raheja, Gloria. 1988. *The Poison in the Gift*. Chicago: Chicago University Press.
- Ramanujan, A.K. 1990. Is there an Indian way of thinking? An informal essay. In McKim Marriott (Hg.), *India through Hindu Categories*. New Delhi: Sage, 41-58.
- Ramasamy, Sumathi. 1997. *Passions of the Tongue. Language Devotion in Tamil India*

- 1891 – 1970. Berkeley: University of California Press.
- Randeria, Shalini. 1989. *Carion Corpses. conflict in categorizing untouchability in Gujarat*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Rosaldo, Michelle, Z. 1984. Toward an Anthropology of self and feeling. In Richard Shweder und Robert LeVine (Hgs.), *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 137-158.
- Rosaldo, Renato 1989. *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Said, Edward. 1989. Representing the Colonized. Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*. 15 (2): 205-225.
- Sarkar, Tanika. 2001. *Hindu Wife, Hindu Nation. Community, Religion, and Cultural Nationalism*. Delhi: Permanent Black.
- Sax, William S. 2002. *Dancing the Self. personhood and performance in the Pandav lila of Garhwal*. Oxford: Oxford University Press.
- 2004. Heilrituale der Dalits im indischen Zentral-Himalaya. In Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk (Hgs.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 363-379.
- Scharfe, Hartmut. 1999. The Doctrine of the three Humors in traditional Indian Medicine and the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine. *Journal of the American Oriental Society*. 119 (4): 609-629.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1988. The Madness of Hunger. Sickness, Delirium and Human Needs. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 12: 429-458.
- 1992. *Death Without Weeping. The Violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- 1994. Embodied Knowledge. Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. In R. Borofsky (Hg.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York. 229-239.
- Scheper-Hughes, Nancy und Margaret M. Lock. 1987. The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. 1 (1): 6-41.
- Sekine, Yasumasa. 2002. *Anthropology of untouchability. "impurity" and "pollution" in a south Indian society*. Osaka: Senri ethnological studies, 61.
- Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.
- Shweder, Richard, A. und Bourne, Edmund J. 1984. Does the Concept of the person vary cross-culturally? In Richard Shweder und Robert LeVine (Hgs.), *Culture Theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. 158-199.
- Srinivas, M.N. 1955. The Social System of a Mysore Village. In McKim Marriott (Hg.), *Village India. Studies in the little community*. Chicago: University of Chicago Press..
- 1962. A note on Sanskritization and Westernization. In M.N. Srinivas (Hg.), *Caste in Modern India: and Other Essays*. London: Asia Publishing House.
- 1978 (1952). *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Bombay: Media Promoters and Publishers.

- Stevenson, H.N.C. 1954. Status Evaluation in the Hindu Caste System. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 84: 45-66.
- Sugawara, Kazuyoshi. 1990. Interactional Aspects of the Body in Co-presence. Observations on the Central Kalahari San. In Michael Moreman und Masaichi Nomura (Hgs.), *Culture Embodied*. Osaka: Senri Ethnological Studies 27. 79-122.
- Tambiah, Stanley J. 1973. From Varna to Caste through Mixed Unions. In Jack Goody (Hg.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trautmann, Thomas, R. 1981. *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trawick, Margaret. 1988. Spirits and Voices in Tamil Songs. *American Ethnologist*. 15 (2): 193-215.
 ----- 1990. *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Bryan S. 1992. *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.
- Vincentnathan, Lynn. 1993. Untouchable concepts of person and society. *Contributions to Indian sociology*. 27 (1): 53-82.
- Viramma, Josiane und Jean-Luc Racine. 1997. *Viramma. Life of an Untouchable*. London: Verso.
- Wacquant, L. 1987. Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist. An enquiry into Pierre Bourdieu's Sociology. *Australian and New Zealand Journal of Sociology*. 23 (1): 65-88.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Wikan, Unni. 1991. Toward an Experience-near anthropology. *Cultural Anthropology*. 6 (3): 285-305.
- Winkler, Cathy. 1994. Rape Trauma. Contexts of Meaning. In Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yamaguchi, Masao. 1990. The Foot in Japanese Culture. In Michael Moerman und Masaichi Nomura (Hgs.), *Culture Embodied*. Osaka: Senri Ethnological Studies, 27.
- Zimmermann, Francis. 1983. Remarks on the Conception of the body in Ayurvedic Medicine. In Beatrix Pfeleiderer und Günther D. Sontheimer (Hgs.), *South Asian Digest of Regional Writing. Sources of Illness and Healing in South Asian Regional Literatures*. 8: 10-26.
- Zvelebil, Kamil. 1983. The Ideological Basis of the Siddha Search for Immortality. In Beatrix Pfeleiderer und Günther D. Sontheimer (Hgs.), *South Asian Digest of Regional Writing. Sources of Illness and Healing in South Asian Regional Literatures*. 8: 1-9.