

Südasiens-Informationen Nr. 6
Juli 2004

WAHLVERWANDTSCHAFTEN
Zur Verbindung von
Politik und Verwandtschaft
im indischen Wahlkampf
von Uwe Skoda

Südasiens-Informationen Nr. 6

Juli 2004

Wahlverwandtschaften

Zur Verbindung von Politik und Verwandtschaft im indischen Wahlkampf

von Uwe Skoda

Herausgeber:

suedasien.info

Südasiens-Informationsnetz e.V.

Reichenberger Straße 35

D - 10999 Berlin

Tel.: 030 – 788 95 411

Fax: 030 – 788 95 253

Email: kontakt@suedasien.net

Internet: www.suedasien.info

Spendenkonto:

Konto 7170695008

Berliner Volksbank

BLZ: 100 900 00

ISSN 1860 - 0212

Inhalt

Einleitung.....	3
Der verwandtschaftliche Diskurs	5
<i>beti</i> versus <i>bahu</i>	5
Ehefrau versus Witwe.....	11
Der politische Diskurs - <i>swadeshi beti</i> versus <i>videshi bahu</i>	12
Zusammenfassung	18
Bibliographie.....	20

Einleitung

Auf den äußerst überraschenden Wahlsieg des Congress folgte ein nicht minder eindrucksvolles politisches Drama. Die Aussicht auf eine italienisch-stämmige Premierministerin Sonia Gandhi, recht wahrscheinlich nach dem Erfolg der Congressgeführten Allianz, brachte die abgewählten Hindu-Nationalisten auf die Barrikaden. Die prominente BJP-Politikerin und Ministerpräsidentin des Bundesstaates Madhya Pradesh, Uma Bharati, trat zum Schein zurück und der ehemalige Generalsekretär der BJP, Govindacharya, kündigte eine nationale Protestkampagne gegen die *videshi babu*, die ausländische Schwiegertochter, Sonia Gandhi, an.¹ Auch Sonia Gandhi's alte Rivalin, Sushma Swaraj, wollte nicht zurückstehen und erklärte, dass sie als Zeichen der Trauer ihren Kopf rasieren werde und diese Bestattungsriten solange beibehalten werde, solange Sonia Gandhi Premierministerin sei.² Die Kontroverse um die *videshi babu* bestimmte somit erneut die politische Arena – auch noch nach dem eigentlichen Wahlkampf. Auch wenn sich Sonia Gandhi letztlich entschied, nicht das Amt des Premierministers anzutreten, erscheint die Betrachtung dieses langjährigen, von ihren politischen Feinden – insbesondere von Sushma Swaraj – immer wieder vorgetragenen Arguments bzw. des Vorwurfs an Sonia Gandhi, „nur“ eine *videshi babu* zu sein, sinnvoll, um politische Prozesse zu analysieren. Sushma Swaraj stylisierte sich dabei selbst immer wieder gern zur *swadeshi beti*, zur Tochter des eigenen Landes, und führte vor allem ihren Wahlkampf, in dem sie 1999 im Wahlkreis Bellary gegen Sonia antrat, unter diesem Leitmotiv. Insofern erhellt ein Rückblick auf den Wahlkampf 1999 auch gegenwärtige politische Prozesse, in denen Verwandtschaftskategorien im politischen Diskurs verwendet und manipuliert werden.

Während der Wahlen zum indischen Unterhaus 1999 geriet ein weitgehend unbekannter Wahlkreis, Bellary im Bundesstaat Karnataka, unerwartet ins Rampenlicht als die Congress-Präsidentin Sonia Gandhi dort überraschend kandidierte (zusätzlich später in Amethi, Uttar Pradesh) – in einem vermeintlich sicheren Wahlkreis, der seit der Unabhängigkeit immer Congress-Vertreter gewählt hatte. Als Gegenkandidatin stellte die BJP ihre hochrangige, aus Nordindien stammende Politikerin Sushma Swaraj auf – ehemalige BJP-Generalsekretärin, Gesundheits- und Informationsministerin sowie Chief Minister in Delhi (*The Hindu* 29/8, S. 20).

In der Folgezeit wurde die Auseinandersetzung zwischen Sonia Gandhi und Sushma Swaraj in Bellary, das als eine der rückständigsten Gegenden Indiens mit besonders hoher Analphabetenrate, großer Armut, schlechter Grundversorgung mit Trinkwasser, Elektrizität, Toiletten etc. gilt (*Pioneer* 19/9, S. 3; *Frontline* 24/9, S. 26-7), zur „Mutter aller Schlachten“ (*The Hindu* 29/8, S. 3; *Hindustan Times* 20/10, S. 8) hochstilisiert. Hochrangige Vertreter der regierenden Koalition unter Führung der BJP, inklusive des früheren

¹ *Times of India*, <http://www.timesofindia.org>, Zugriff: 21. Mai 2004

² *Times of India*, <http://www.timesofindia.org>, Zugriff: 20. Mai 2004

Premierministers Atal Bihari Vajpayee, des früheren Verteidigungsministers George Fernandez oder des früheren Informationsministers Pramod Mahajan, trafen in Bellary ein, um Swaraj zu unterstützen, während Sonia Gandhi vor allem Hilfe von ihrem Sohn Rahul und Tochter Priyanka erhielt, die sich neben der Mutter als äußerst populär und massenwirksam erwies (*Frontline* 24/9, S. 26-7).

Den Gegensatz zwischen sich und Sonia Gandhi stellte Sushma Swaraj den nordindischen englischsprachigen Medien zufolge als Opposition *swadeshi beti* vs. *videshi bahu* dar bzw. führte einen Wahlkampf unter diesem Leitmotiv (z.B. *The Hindu* 29/8, S. 3 & 30/8, S. 8; *Economic Times* 19/8, S. 2). Die *swadeshi* bzw. *deshi beti*, d.h. die einheimische Tochter oder Tochter des eigenen Landes, Sushma Swaraj, kämpfte demnach gegen die ausländische (*videshi*) Schwiegertochter Sonia Gandhi. So erklärte sie etwa in einem Interview mit dem *Pioneer* (25/9, S. 5) auf die Frage nach dem zentralen Thema dieser Wahlen: „*There is just one issue and that is swadeshi versus videshi - it is a national issue not confined to any particular state or region. The people feel strongly against videshi raj [Fremdherrschaft - U.S.]*“. Und in einer Wahlkampfrede in Bellary soll sie gefordert haben: „*honour the Indian woman and reject the foreign daughter in-law*“ und betonte zudem den Unterschied zwischen ihr als Ehefrau und Sonia Gandhi als Witwe (*Frontline* 24/9, S. 26-7). Demgegenüber schien aber auch Sonia Gandhi daran interessiert, immer wieder die Beziehung zu ‚ihrer‘ Familie zu betonen, d.h. der Nehru-Gandhi-Familie, in die sie als Schwiegertochter bzw. *bahu* einheiratete.

Untersucht man die beiden Kategorien, *beti* und *bahu*, so stellt man zunächst fest, dass es sich um Hindi-Verwandtschaftstermini handelt. Es wurde somit nicht in den korrespondierenden und, da Bellary in Karnataka liegt, zu erwartenden Kannada-Begriffe interagiert. Es zeigt sich hier zuallererst ein nordindischer Medien-Diskurs, in den beide Politikerinnen wohl auch aufgrund ihrer Herkunft eingebunden waren, wobei nicht sicher ist, wie verständlich beide Kategorien im süd-indischen Diskurs sind, da sich das südindische, dravidische Verwandtschaftssystem erheblich vom nordindischen unterscheidet.³ Die beträchtliche Medienaufmerksamkeit, die diesem Thema in Nordindien gewidmet wurde, scheint darauf hinzudeuten, dass es nicht nur um Bellary ging, sondern um die gebildete, englisch sprechende Mittelklasse, die in dieser Kampagne angesprochen werden sollte.

Daher sind hier zwei Ebenen zu unterscheiden – einerseits der Wahlkreis Bellary, andererseits die Öffentlichkeit in einem nationalen Rahmen. Letztlich gewann Sonia Gandhi im Wahlkreis (Vorsprung: etwa 56.000 Stimmen). Das Sushma Swaraj mehr Stimmen erhielt als die Kandidaten zusammen, die parallel bei den Bundesstaatswahlen in Bellary antraten, könnte auf eine relativ erfolgreiche Kampagne deuten. Andererseits ist die

³ Da in Südindien, im dravidischen Verwandtschaftssystem, weitgehend eine Heirat mit strukturell und räumlich nahen Verwandten, hauptsächlich der Kreuzkusine, praktiziert wird, existiert zwar eine Opposition zwischen Tochter und Schwiegertochter terminologisch, die aber insgesamt, da die Schwiegertochter eben gleichzeitig auch Nichte (Muttersbruderstochter, Vaterschwesterstochter) bzw. Kreuzkusine ist, weit weniger strikt als im Norden ist.

Relevanz dieses Themas - *swadeshi beti* / *videshi babu* bzw. im weiteren Sinne *swadeshi* / *videshi* Premierminister könnte der BJP bei ihrem Sieg auf nationaler Ebene durchaus geholfen haben. Hier soll es aber nicht um eine umfassende Wahlanalyse von Bellary gehen – inwieweit etwa der relativ hohe Anteil von Unterkasten dem Congress nutzte oder nicht⁴, sondern um den Versuch, Argumentationsmuster im Wahlkampf – lokal wie national – zu ergründen, der erstaunlicherweise zum großen Teil im Idiom der Verwandtschaft geführt wurde und dadurch, neben den bekannten dynastischen Tendenzen, auf eine enge Verbindung zwischen Verwandtschaft und Politik schließen lässt.

Was bezweckte Sushma Swaraj, indem sie sich als *swadeshi beti* darstellte? Welchen Vorteil versprach sie sich dadurch? Was bedeuten die beiden Kategorien *swadeshi beti* (Tochter) und *videshi babu* (Schwiegertochter), die im Wahlkampf in Bellary und darüber hinaus so eine zentrale Rolle spielten? Welche Implikationen sind überhaupt mit *beti* und *babu* im verwandtschaftlichen Diskurs verbunden? Es erscheint mir sinnvoll, zunächst die Semantik beider Kategorien im Kontext der Verwandtschaft zu untersuchen und die Kategorien Ehefrau und Witwe zu beleuchten, bevor auf den Einsatz der Kategorien im politischen Diskurs eingegangen wird. Am Beispiel von Sonia Gandhi wird zudem der klare Nexus zwischen Familie und Politik bzw. der Einfluss der Verwandtschaft auf die Politik deutlich. Den sich hierbei offenbarenden dynastischen Tendenzen, die allerdings weit über die Nehru-Gandhi-Familie hinausgehen, soll ebenfalls am Beispiel des vergangenen Wahlkampfes nachgegangen werden.⁵

Der verwandtschaftliche Diskurs

beti versus *babu*

Grundlegend für das Verständnis der Semantik beider Kategorien, *beti* und *babu*, in Nordindien ist vor allem die dort weitverbreitete Regel der Lokalexogamie, insbesondere der Dorfexogamie (Karve 1953; Pocock 1972; van der Veen 1972; Madan 1975; Vatak 1975; Sharma, U. 1978; Kolenda 1993)⁶, die dazu führt, dass Töchter das eigene, natale Dorf bzw. den Ort, an dem sie geboren wurden, verlassen müssen und in ein anderes, fremdes Dorf in die Familie des Ehemannes einheiraten bzw. dass die Bräute für die eigenen Söhne aus anderen Dörfern stammen. Das Dorf wird dadurch konzeptionalisiert

⁴ Ich bin mir hierbei durchaus bewusst, dass neben der Debatte, die hier dargestellt werden soll andere Faktoren die Wahlentscheidung beeinflussen.

⁵ Als Material habe ich bei meiner Analyse des politischen Diskurses zunächst englischsprachige Zeitungen und Zeitschriften aus Nordindien - genauer aus dem Raum Delhi - des Zeitraumes August bis Oktober 1999 verwandt. Zusätzlich konnte ich auf zwei, in Bellary gehaltene Reden Sonia Gandhis zurückgreifen und ein Interview mit Sushma Swaraj führen (16.10.1999). Ich bin mir dabei bewusst, dass dieses Material für dieses weitgesteckte Thema durchaus noch nicht erschöpfend sein kann und sich vor allem die Vernachlässigung von Medien in indischen Sprachen (in diesem Fall vor allem Hindi und Kannada) negativ auswirkt.

⁶ Zu den diesbezüglichen Ausnahmen zählt z.B. die Pahari-Bergregion UPs (Berreman 1963).

als „*consisting of a core of male agnates with their in-married wives and minor children*“ (Vatuk 1975: 157). Die Dorfexogamie bedingt somit eine Opposition zwischen den nach außen heiratenden Töchtern und den von außen hineinheiratenden Schwiegertöchtern, die sich in einer sprachlichen Trennung beider Kategorien in den nord-indischen Sprachen widerspiegelt (Karve 1953: 57; z.B. Madan 1975: 290 für die *Kashmiri Pandits*). Entsprechend des Übergangs vom natalen Haushalt der Eltern in den konjugalen Haushalt der Schwiegereltern werden in der Regel auch diese Haushalte – Haus der Eltern vs. Haus der Schwiegereltern – sprachlich getrennt (Madan 1975: 291; Conzelmann 1996: 237).

Die Kategorien *beti* und *bahu* werden dabei, wie Vatuk (1975: 176ff) verdeutlichte, nicht nur auf die eigenen Töchter bzw. Schwiegertöchter angewandt, sondern – entsprechend der Tendenz zur Ausdehnung von Verwandtschaftstermini in Nordindien – auch auf eine Reihe anderer Beziehungen erweitert. So schließt zum einen *beti* nicht nur die realen genealogischen Töchter ein, sondern erfasst auch die Töchter von Geschwistern sowie die Töchter der eigenen Kinder (Töchter des Sohnes und der Tochter). Sie alle können – abhängig, ob der Kontext sich nur auf die engste Familie oder etwa auf die Großfamilie oder das Dorf bezieht, als Töchter bezeichnet werden. Zum anderen bezieht sich *bahu* im engsten Sinne nur auf die Schwiegertochter bzw. Ehefrau des Sohnes, kann sich aber in einem inklusiveren Sinne auch auf alle Ehefrauen der eigenen Generation (Ehefrau des Bruders etc.), der folgenden Generationen (Ehefrau des Sohnes oder des Enkels) bzw. im weitesten Sinn auf alle Ehefrauen eines Dorfes beziehen. Die Opposition beider Kategorien wird noch zusätzlich dadurch verdeutlicht, dass von den Töchtern als ‚unsere‘ (*bamari*) bzw. ‚eigene‘ (*apni*) gesprochen wird und sie so den ‚anderen‘, ‚fremden‘ *bahus* gegenübergestellt werden.

Die Heirat beinhaltet im nordindischen Kontext nicht nur eine Transformation der Braut von *kanya* (Status als Jungfrau) zu *subagin* (Status als Ehefrau und potentielle Mutter / *mata*) (Khare 1982: 170), sondern auch den Aufbau von Bindungen an die Frauennhmer – konkret an die Familie des Ehemannes. In manchen Fällen (Raheja 1995: 28-9) findet eine Wandlung der Braut in Bezug zu ihrer natalen Familie von „eigene“ (*apni*) zu „andere“ (*dusri*) statt, d.h. unverheiratete Mädchen sind vor der Heirat mit den natalen Verwandten „körperlich“ verbunden, stehen danach aber nur noch in einer allgemeineren „Beziehung“, da die Braut jetzt eine „Substanz“ mit ihrem Ehemann verbindet bzw. sie zu dessen „körperlichen Hälfte“ wird. In anderen Fällen (Fruzzetti / Östör / Barnett 1992: 18) behält die Braut zwar eine „Blutsbeziehung“ mit ihrem Vater bzw. der natalen Familie, wechselt aber auch hier in den *gotra*, d.h. den Clan des Ehemannes in Bezug zu einem gemeinsamen Ahnen. Während neue auch rechtlich relevante Bindungen geschaffen werden, die im Hochzeitsritual durch das Umkreisen des Feuers bzw. die sieben Schritte (*saptapati*) symbolisiert werden, wodurch die Frau zur Familie des Ehemanns gezählt wird (Pandey 1969: 219), bleiben dennoch Beziehungen zum Elternhaus bestehen, d.h. eine komplette Loslösung findet nicht statt.

Die Regel der Dorfexogamie in Nordindien steht dabei in enger Verbindung mit der zentralen, sich über Heirat konstituierenden, generellen Dichotomie zwischen Frauengebern und Frauennehmern, in die die Opposition *beti / babu* eingebunden ist. Die Beziehung zwischen Frauengebern und -nehmern sollte dem Ideal der klassischen Texte nach unumkehrbar und strikt asymmetrisch, d. h. hierarchisch, sein. Den Frauennehmern wird dabei ein höherer Status zugeschrieben – entsprechend dem Konzept des *kanyadan* (der Gabe der Jungfrau), wonach ein Vater diese höchste Gabe möglichst an einen desinteressierten statushöheren Nehmer geben sollte. Mit der Gabe der Jungfrau bzw. der Tochter akzeptiert deren Familie den höheren Status der Frauennehmer, d.h. unabhängig davon, ob bereits eine Statusunterscheidung zwischen Frauennehmern und Frauengebern vor der Heirat bestanden hat, oder ob dieser Statusunterschied nur in Bezug zu einer bestimmten Heirat entsteht, so wird doch die Familie der Frauengeber als allgemein statusniedriger angesehen.

Wenn auch anfängliche Gaben von den Frauennehmern an die Frauengeber gehen können, so wird der Statusunterschied vor allem im Gabenfluss von Frauengebern – den Gebern *par excellence* – an die Frauennehmer sichtbar, der vor der eigentlichen Hochzeit beginnt und weit darüber hinaus reicht. Innerhalb dieses Gabentausches ist die Braut und Tochter aus der Sicht ihrer natalen Familie bzw. die Braut und Schwiegertochter aus Sicht der konjugalen Familie des Ehemannes die Hauptempfängerin von Gaben, die aber zum großen Teil nicht für sie selbst bestimmt sind, sondern an die Familie des Ehemannes weitergereicht werden. Demgegenüber gilt es in vielen Fällen nach der Heirat für die Frauengeber als völlig unangemessen, irgendwas – inklusive eines Glases Wasser – von Frauennehmern bzw. konkreter vom Ehemann der Tochter oder der Familie des Schwiegersohnes anzunehmen. Sollten dennoch Gaben von der Seite der Frauennehmer z.B. von der Tochter an die Frauengeber z.B. an ihre Eltern gehen, so werden sie zumeist mit Zusatz zurückgegeben. Im Gegensatz dazu werden die Frauennehmer, sofern sie etwa zu Besuch kommen, besonders gastfreundlich bewirtet, und sie erhalten zu allen Festen, anderen wichtigen Anlässen oder Zusammentreffen entsprechende Gaben, deren Umfang von der Zeit seit dem letzten Treffen oder vom Ort des Treffens abhängen kann (Karve 1953: 57-9; Vatuk 1975: 187ff; Madan 1975: 301-6; Conzelmann 1996: 233-4).

Die Hierarchisierung zwischen Frauengebern und Frauennehmern steht in Verbindung mit besonderen Regeln des Verhaltens, da Frauengeber ihren Frauennehmern neben Gaben Respekt, Ehrerbietung und Unterordnung schulden. Für Schwiegertöchter gelten dabei zusätzliche Meidungsregeln gegenüber ihren angeheirateten, älteren, männlichen Verwandten (Senior-Affinalen). So ist es angemessen für eine *babu* ihr Gesicht gegenüber dem Vater des Ehemannes, dem älteren Bruder des Ehemannes, dem Bruder des Vaters des Ehemannes und im weiteren Sinne allen älteren Männern des Dorfes oder der Kaste gegenüber zu verschleiern (*ghungat*). Die Verschleierung ist dabei nur eine Form von formalisiertem, unterwürfigem Verhalten, das eventuell durch das Verlassen des Raumes bzw. das Sitzen in einer Ecke oder in niedrigerer Position bei Anwesenheit des Vaters des

Ehemannes etc. ergänzt werden kann (Pocock 1972: 97; van der Veen 1972: 64ff; Sharma, U. 1978: 218ff).

Während sich ein unverheiratetes Mädchen bzw. eine verheiratete Tochter beim Besuch in ihrem Geburtsdorf entspannter ohne Verschleierung des Gesichtes zeigen kann, ist dies für die Schwiegertochter in der konjugalen Umgebung nicht denkbar. Die Braut kommt bereits stark verschleiert im Haus ihrer Schwiegereltern an und wird damit in gewisser Weise ‚domestiziert‘ – wie U. Sharma (1978: 221) betont. Auch wenn sie später als Mutter selbst den Haushalt kontrollieren sollte und sich im Lauf der Zeit immer weniger älteren Männern gegenüber verschleiern muss, so bleibt doch die Trennung des Verhaltens gegenüber den angeheirateten Verwandten einerseits und den natalen Verwandten andererseits bestehen und drückt erneut die Opposition zwischen konsanguinen Verwandten und affinalen Verwandten bzw. zwischen Frauengebern und -nehmern aus.

Die Stellung der Frauen im Prozess der Heirat ist somit ambivalent. Einerseits bleiben sie Töchter in Bezug zur natalen Familie, wobei diese Beziehung gerade über die Gaben aufrechterhalten wird. Andererseits werden sie in die Familie des Ehemannes integriert – zumeist schrittweise und eventuell in einem schmerzvollen Prozess der Anpassung (Conzelmann 1996: 266-7). Die Frauen verbinden als „*Janus-faced persons*“ (Dumont 1975: 213) somit zwei Gruppen, die durch Deszendenz getrennt sind und inkorporieren zwei Rollen: jede Frau ist somit kontextabhängig Tochter oder Schwiegertochter, wobei sich die Frauen dieses inneren Widerspruchs – Tochter vs. Schwiegertochter bzw. Schwester vs. Ehefrau – bewusst sind. Die Frauen sind somit nach ihrer Heirat in ein Netz von Ambivalenzen und Widersprüchen verstrickt und fühlen sich unter Umständen nirgendwo als heimisch bzw. als ‚eigene‘ (Raheja 1995: 37).

Bennett (1983: viii-ix, 124f.) hat zusätzlich auf die Verbindung zwischen dem unterschiedlichen Status einer Frau als Tochter und als Schwiegertochter und ihrer relativen rituellen Reinheit hingewiesen. Einerseits hat eine *bahu* ihren affinalen Verwandten gegenüber einen niederen Status inne und gilt als unreiner aufgrund ihrer Sexualität bzw. der engen Beziehung zur Geburt und ihrer reproduktiven Rolle. Da ihr Ansehen und damit ultimativ die Reinheit der Patrilineage, d.h. der männlichen Linie ihres Ehemannes, hochgradig gefährdet ist, unterliegt sie strenger Kontrolle bzw. ihr Verhalten besonderen Regeln. Andererseits wird einer *beti* ein hoher Status von ihren konsanguinen Verwandten zugesprochen, d.h. in dieser Perspektive erscheint sie reiner, da ihre Sexualität vor den konsanguinen Männern durch besondere Rituale geschützt wird und sie nicht in die Reproduktion ihrer natalen Familie involviert ist. Sie kann sich daher ungezwungener bewegen und genießt hier größere Freiheiten. Der Status einer Frau kehrt sich somit in Bezug zu den affinalen und konsanguinen Verwandten um.

Während männliche Agnaten, d.h. die Verwandten in männlicher Linie, zum einen affinalen Frauen, also konkret der *bahu*, einen niederen Status zuschreiben, bringen dieselben Männer den Frauen der ‚eigenen‘ Abstammungslinie, also konkret vor allem der

beti (als Tochter bzw. Schwester), rituelle Ehren und Respekt entgegen. Der Status der konsanguinen Frauen als ‚*sacred sisters*‘ ist dabei ein besonderes Ideal, das die natale Familie gegenüber ihrer Tochter / Schwester bzw. Braut durch das Waschen der Füße während der Hochzeit demonstriert bzw. das zumeist schon vor der Hochzeit – und z.T. darüber hinaus – ausgedrückt hat durch ihre Verehrung als Jungfrau in Form der Göttin Devi (Sharma, U. 1978: 221; Gellner 1991: 119). Die Beziehung der Verehrung wird später vom Bruder fortgesetzt, dem seine Schwester während eines besonderen Festivals ‚*bhai tika*‘ spirituellen Schutz anbietet und er sie im Gegenzug mit dem Berühren der Füße ehrt bzw. ihr ökonomischen Schutz offeriert (Bennett 1983: 142).

Aus der geschilderten, besonderen Konstellation für Frauen – *beti* einerseits, *babu* andererseits – können sich Spannungen zwischen Töchtern und Schwiegertöchtern ergeben. Die Tochter bzw. Schwester des Ehemanns muss, wenn sie ihre natale Familie verlässt, mit ansehen, wie eine Fremde, die Schwiegertochter bzw. Ehefrau des Bruders, ihren Platz einnimmt. Den problematischen Charakter dieses Verhältnisses hat auch Karve (1953: 57ff.) notiert, die *beti* und *babu* als ‚*natural enemies*‘ beschrieben und sich durch verschiedene Volkslieder bestätigt sah, worin ihrer Meinung nach diese feindliche Beziehung ausgedrückt würde. Die Töchter des Dorfes wachen demnach über die Schwiegertöchter und melden deren kleinste Geste an ihre Mütter, die wiederum die Schwiegermütter der *babus* sind. Bei späteren Besuchen einer verheirateten Schwester im Hause ihres Bruders wäre sie zudem ein geehrter Gast und somit nicht zur Arbeit verpflichtet, was letztlich bedeutet, dass die Ehefrau des Bruders, die *babu*, die zusätzlichen Arbeiten mit erledigen müsste.

In der Familie kommt einer *babu* – nimmt man das Prinzip der Hierarchie zwischen Ehemann und Ehefrau und das Senioritätsprinzip zusammen – die niedrigste Stellung zu (Bennett 1983: 142). Von der Schwiegertochter wird erwartet, dass sie auch die härtesten Arbeiten erledigt, woraus sich Konflikte mit der Schwiegermutter ergeben können, die den Haushalt kontrolliert und in Streitfällen dazu neigt, eher die Seite ihrer Töchter zu ergreifen. Solange noch keine Kinder da sind, muss die *babu* zudem fürchten, wegen Unfruchtbarkeit wieder zu ihren Eltern zurückgeschickt zu werden bzw. dass der Ehemann sich scheiden lässt und eine andere Frau heiratet, was das Verhältnis zusätzlich belasten kann (Kolenda 1993: 122-3).

Spannungen innerhalb eines Haushaltes können sich auch durch all zu enge Beziehungen der *babu* zu ihren Brüdern ergeben, zu denen – wie bereits angesprochen – eine Schwester generell enge Beziehung pflegt – z.B. symbolisiert durch den Namen des Bruders als Tattoo auf dem Arm der Schwester (Raheja 1995: 33-4). Als ihre Beschützer bedrohen die Brüder potentiell die Autorität des Ehemannes bzw. dessen Familie. Von einer idealen Ehefrau wird erwartet, dass sie sich in den Haushalt des Ehemannes integriert, wodurch sich die Beziehungen zu den Brüdern abschwächen. Während aber einerseits zu enge Bindungen der *babu* an ihre Brüder mit Argwohn betrachtet werden, fürchten die Schwiegereltern andererseits auch zu starke emotionale Bindungen an den Ehemann, was

ihre Stellung gegenüber dem Sohn unterhöhlen könnte. Die Rolle der *babu* innerhalb der Großfamilie wird somit als potentiell bedrohlich gesehen. Als ‚*dangerous wife*‘ steht die *babu* damit nach Bennett im Gegensatz zur ‚*sacred sister*‘. Die Schwiegertochter wird daher auch in der Praxis häufig verantwortlich gemacht für Streitigkeiten innerhalb der Familie, mangelnde Solidarität oder das Auseinanderbrechen der Großfamilie bzw. die damit verbundene Aufteilung des Besitzes unter mehreren Brüdern (Bennett 1983: 181-5; Kolenda 1993: 124; Raheja 1995: 19ff). Auch wird mehreren *babus* unterstellt, nur schwer miteinander auszukommen, da sie um das Wohlwollen ihrer Schwiegermutter ringen würden. Die *babus* werden zwar nicht generell als streitsüchtiger angesehen als ihre Männer, aber ihre Loyalität bzw. primäre Bindung liege bei ihrem Ehemann und ihren Kindern (oder den Brüdern), während der Ehemann eher zwischen seinen Eltern und Brüdern einerseits und seiner Ehefrau andererseits hin- und hergerissen ist. In der Tat dürfte das Interesse einer *babu* an der Kohäsion der Autoritätsstrukturen innerhalb der Großfamilie eher gering sein.

Zudem wird Schwiegertöchtern vielfach ein gefährlicher Einfluss auf die konjugale Familie zugeschrieben, da die *babus* angeblich Techniken der Zauberei kennen und mittels bestimmter Rituale oder Mystik ihren angeheirateten Verwandten Schaden zufügen können. Man nimmt dabei an, dass Frauen als Töchter Zauberei nicht in ihrem elterlichen Haus ausführen würden, sondern nur im Haushalt der Schwiegereltern. Insgesamt äußert sich somit ein Verdacht bzw. Misstrauen als Stereotyp eher gegen affine Verwandte, d.h. gegen Ehefrauen, Schwiegertöchter bzw. Schwägerinnen, die mittels Magie die Solidarität der männlichen Agnaten bedrohen (Bennett 1983: 129, 181ff; Sharma, U. 1978: 226). Allerdings können im Gegensatz dazu innerhalb der Großfamilie in der Praxis auch harmonische und einträchtige Beziehungen – auch zwischen Schwägerinnen – bestehen, die zusätzlich die Ambivalenz zwischen Ideal und Praxis verdeutlichen⁷.

Insgesamt bleiben die Rollen einer Frau im Laufe ihres Lebens nicht auf die der Tochter und Schwiegertochter beschränkt, sondern ihr Status wandelt sich nach der Geburt ihres ersten Kindes, insbesondere eines Sohnes, wenn sie Mutter (*mata*) wird. Erst danach kann sie sich im Haus ihrer Schwiegereltern richtig zu Hause fühlen, da sie davor noch eine Scheidung befürchten muss. Mit der Heirat ihrer Söhne oder Töchter ergibt sich zudem eine Rolle als Schwiegermutter. Dennoch sieht etwa Madan (1975: 290-1), dass die Rolle als Mutter bzw. Schwiegermutter die Rolle als Ehefrau bzw. Schwiegertochter nur teilweise überdeckt, die aber primär bedeutend bleibt. So wird die Mutter zwar im Alltag von ihren

⁷ Oder man versucht zumindest nach außen hin einträchtige Beziehungen zu demonstrieren bzw. unterwirft sich den Regeln und Idealen, um gleichzeitig die eigene Ablehnung ihnen gegenüber zu verdeutlichen. So berichtet Das (1998 [1976]: 208), dass sich bei einem Streit zwischen zwei Schwägerinnen der Ehemann formal und loyal auf die Seite seiner Schwester stellte, sich damit konform zu den Regeln und Erwartungen verhielt, aber gleichzeitig durch gewollt indiskrete Liebesbezeugungen gegenüber seiner Ehefrau ihre enge Beziehung klar machte, wenn auch unterschwellig - im „backstage“-Bereich wie Das es nennt.

Kindern als konsanguine Verwandte betrachtet, wird aber in einigen rituellen Kontexten weiterhin als Frau behandelt, die in die Gruppe gekommen ist und eben nicht als ‚eigene‘.

Ehefrau versus Witwe

Ein weiterer entscheidender Wandel des Status einer Frau tritt mit dem Tod ihres Ehemannes ein. Nach Kolenda (1992: 172) stellt Witwentum das letzte und niedrigste Stadium im Leben einer Frau dar, das auf besondere Weise mit dem Tod assoziiert wird. Während eine Ehefrau (*subagin*) als auspiziös bzw. glücksbehaftet gilt, wird eine Witwe als mit Unheil behaftet angesehen und von bestimmten Ritualen ausgeschlossen bzw. ihre Anwesenheit bei heilvollen Anlässen wie z.B. Geburten und Heiraten ist nicht unbedingt willkommen. In diesem Sinne bezeichnen etwa die *Kashmiri Pandits* Witwen auch als ‚lost women‘ (Madan 1975: 291-2). Allerdings ist auch der Status von Witwen ambivalent, da sie zwar einerseits als unglücksbehaftet gelten, aber andererseits im Gegensatz zu den vergleichsweise unreineren Ehefrauen auch als in hohem Maße rein gelten aufgrund ihrer sexuellen Enthaltensamkeit (Conzelmann 1996: 261).

Generell sollten sich Witwen jeder Art des Vergnügens enthalten, sollten nicht an bestimmten Zusammenkünften und Festen teilnehmen und besondere Essensvorschriften beachten. Die Witwe ‚was as good as dead; and yet , she, the ogress, survived, her god (i.e. her husband) being dead‘ (Sharma, A. 1988: 75). Der Zustand als Witwe implizierte eine temporäre Abwesenheit von *dharma* in Bezug zu der Familie, wofür z.T. nicht nur die Witwe allein, sondern die Familie insgesamt verantwortlich gemacht wurde (Sharma, A. 1988: 76).

Äußerlich unterscheiden sich Witwen von Ehefrauen dadurch, dass sie zumeist auf auffälligen Schmuck oder Kleidung verzichten bzw. auch verzichten müssen und vielfach zusätzlich einen Schleier tragen. Von einer traditionellen Rasur des Kopfes, wodurch Witwen besonders leicht von Ehefrauen unterscheidbar waren, wird heutzutage meist Abstand genommen. Eine weitere wichtige äußere Unterscheidung ist ein *tilak* (roter Punkt) auf der Stirn, der Ehefrauen vorbehalten bleibt. Ohne *tilak* ließ sich zumindest in früheren Zeiten das Unglück der Witwe auf ihrer Stirn ablesen. Insgesamt lassen sich Witwen allerdings nur noch in geringem Maße äußerlich von Ehefrauen unterscheiden. Unterschiedlich wird auch das traditionell in Oberkassen herrschende Verbot der Witwenheirat bewertet, dass z.T. als rückständig abgelehnt wird, z.T. aber dennoch bei vielen Oberkassen bestehen bleibt, wobei untere Kasten Witwenheirat weiterhin praktizieren (Sharma, A. 1988: 75ff; Conzelmann 1996: 262-3; Kolenda 1992: 172ff).

Der politische Diskurs - *swadeshi beti* versus *videshi bahu*

Im Wahlkampf schien Sushma Swaraj das in Indien weithin bekannte Oppositionspaar *swadeshi* / *videshi* mit dem Gegensatz *beti* / *bahu* zu verbinden. So forderte sie ihre Wähler in einer in sanskritisiertem Kannada gehaltenen Rede in Bellary auf: „*honour the Indian woman and reject the foreign daughter-in-law*“ (Frontline 24/9, S. 26-7), wobei der Journalist in diesem Zitat allerdings *swadeshi beti* als *Indian woman* übersetzt hatte⁸.

Der Begriff *swadesh*, von dem sich das Adjektiv *swadeshi* ableitet, steht im Hindi für Heimat und Vaterland, während *videsh* Ausland bedeutet bzw. *videshi* mit ausländisch und fremd übersetzt werden kann. Beide Kategorien *swadeshi* / *videshi* erinnern dabei stark an den Unabhängigkeitskampf bzw. Initiativen Mahatma Gandhis, der in der sogenannten *swadeshi*-Bewegung für einheimische (*swadeshi*) Produkte vor allem natürlich *khadi* (selbstgesponnene Stoffe) warb und damit bereits in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts ausländische (*videshi*) insbesondere britische Erzeugnisse boykottierte⁹ (Gandhi 1990 [1927]: 407ff.).

In einem nach der Stimmenauszählung geführten Interview legte Sushma Swaraj allerdings Wert darauf, sich erst als *swadeshi beti* bezeichnet zu haben, nachdem sich Sonia Gandhi als *bahu* Indiens dargestellt hatte¹⁰. Zudem sei es ihr nur um den zentralen politischen Punkt gegangen, eine Ausländerin im Amt des Premierministers zu verhindern - ein Thema, das im Hindi als *swadeshi pradhan mantri* (Premierminister) vs. *videshi pradhan mantri* bekannt wurde.

Frage: „You have portrayed yourself in this campaign as a beti versus the bahu [Sonia Gandhi]. Why did you choose these kinship terms to portray yourself?“

Antwort: „Very valid question, but I must tell you that I went to fight Sonia Gandhi on a solid political issue, but when I went there and I saw that the whole, whole plank of Sonia Gandhi was, that "I married in India" - only said 'I'm Indira Gandhi's daughter-in-law' - no political issue at all and wherever I went [...]: the only issue on which she was asking for votes was that 'I'm the daughter-in-law of Indira Gandhi' and 'I'm married in India'. The obvious answer to this question was: 'I'm made in India'. If you are married in India, you are asking for votes only on a plank that you are married in India. Then the obvious answer is 'I'm made in India'. But even then the solid political content of this issue was never diluted, because I always tell, if you say, that you are the daughter-in-law of this country I accept that, but as a daughter-in-law of

⁸ Dieser Satz aus der Wahlkampfrede von Sushma Swaraj wurde zusätzlich im Bericht in der Hindi-Version „*swadeshi beti ko puraskar, videshi beti ko thiraskar*“ wiedergegeben, die offensichtlich von der englischen Übersetzung in einem entscheidenden Punkt abweicht, da im Hindi von *videshi beti* die Rede ist, was mit *foreign daughter-in-law* übersetzt wurde. Dieser Punkt - ob Sushma Swaraj tatsächlich von *videshi beti* gesprochen hat oder ob es sich um eine Verwechslung handelt, konnte nicht endgültig geklärt werden, zumal Sushma Swaraj ihre Reden ex tempore hielt. Ich halte es dennoch für wahrscheinlich, dass sie von der *videshi bahu* sprach (vgl. auch *The Hindu* 29/8, S. 3).

⁹ Die *swadeshi*-Bewegung stand dabei in engem Zusammenhang mit der Forderung nach *swaraj* (Selbstverwaltung), die Gandhi bereits 1908 formuliert hatte und der in der Folgezeit zu einem zentralen Begriff im Unabhängigkeitskampf werden sollte - eine gewisse Ironie, dass Sushma Swaraj diesen Begriff im Namen trägt.

¹⁰ So erklärte Sonia Gandhi bereits im Februar 1998 in einer Rede: „*India embraced me and I embraced India. I'm not only the daughter of Bharat Mata but it is also the land of my subaag [Ehe - U.S.]*.“ (Sinha 1999: 65) und spielte damit auf ihren Status als *bahu* an.

Indira Gandhi you are entitled to our love and affection, as a Congress-President you are entitled to our respect, as the widow of Rajiv Gandhi you are entitled to security and protection, but if you ask for the top post of this country, then our answer is no, because that means that the 100 Millions Indians are incapable of ruling. So again I used to bring it to the political content. So the beti-bahu-thing came only when she said that 'I'm the daughter-in-law of this country', then I said then 'I'm your daughter'. So that was only that thing, but the solid political content never got diluted, but my whole poll campaign was on that.“

(Sushma Swaraj - persönl. Interview)

Die ausländische Herkunft Sonia Gandhis, die im Wahlkampf besonders stark von der BJP (u.a. *Frontline* 8/10, S. 13; „Sonia - The Unknown“, S. 18ff., 112ff. etc.), aber auch von Kreisen innerhalb des Congress thematisiert und kritisiert wurde (und schließlich zum Ausschluss einer Congress-Fraktion um Sharad Parwar, P.A. Sangma und Tariq Anwar führte), verband sich in der Kampagne von Sushma Swaraj mit dem verwandtschaftlichen Diskurs.

Die politische Debatte mit einer rechtlichen Komponente drehte sich um die Frage, ob ein Ausländer der ersten Generation, der die indische Staatsbürgerschaft erworben hat, das Amt des Premierministers inne haben dürfe bzw. welche Ämter er oder sie generell bekleiden könnte. Da in der indischen Verfassung kein Passus enthalten ist, der ausschließen würde, dass Sonia Gandhi Premierministerin werden könnte, argumentierte die BJP zunehmend moralisch und machte einen Gegensatz zwischen ‚*Indian ethos*‘ und ‚*foreign origin*‘ auf bzw. schlug ein Gesetz vor, künftig Ausländer der ersten Generation von hohen Ämtern auszuschließen.

Interessanterweise versuchte Sushma Swaraj allem Anschein nach, diesen Hauptkritikpunkt an Sonia Gandhi – nämlich ihre italienische Herkunft – im verwandtschaftlichen Idiom auszudrücken bzw. sie als *videshi bahu* hinzustellen, wobei der feine Unterschied zwischen Ausländer bzw. nichtindischer Staatsbürger einerseits und indischer Staatsbürger mit ausländischer Herkunft andererseits völlig verloren ging und sie indirekt auch xenophobe Ressentiments in Indien zu bedienen schien. Sich selbst stilisierte Swaraj dagegen zur ehrenwerten *swadeshi beti*. Wie bereits im verwandtschaftlichen Diskurs kurz angerissen, wird eine Tochter von ihrer natalen Familie geehrt und erhält Gaben (auch als Stimmen?). So verwundert es nicht, dass Swaraj in einer ihrer Reden in Bellary forderte, ‚*swadeshi beti ko puraskar*‘ (‘Ehre der einheimischen Tochter’). Es wird offenbar, dass sie dabei die Tendenz der Ausdehnung von nordindischen Verwandtschaftstermini nutzte und sich in Beziehung zur gesamten Nation setzte. *Swadeshi beti* geht in diesem Zusammenhang weit über das Dorf hinaus und bezieht in dieser Zusammensetzung ganz Indien ein, so dass die englische Übersetzung ‚*honour the Indian woman*‘ hier erklärbar wird. Gegenüber den Wählern versuchte sie somit eine verwandtschaftliche Ebene zu konstruieren, wonach die Nation letztlich ihre Familie wäre und sie als ‚eigene‘ bzw. als Tochter einen rituell hohen Status

inne hat und ihren Brüdern spirituellen Schutz bietet. Swaraj nimmt damit die Rolle einer – um Bennetts Terminus nochmals zu zitieren – ‚*sacred sister*‘ Indiens für sich in Anspruch¹¹.

Implizit ist damit auch eine gewisse Geringschätzung der *babu* verbunden, die eben als ‚fremd‘ bzw. als *videshi* gilt und der in der Familie bzw. in der Nation, in die sie einheiratet, nur eine untergeordnete Rolle und ein niederer Status zukommt. Mir scheint, dass auch einige vermeintliche, später jeweils dementierte Bemerkungen wie etwa von Pramod Mahajan (1999 BJP-Information and Broadcasting-Minister), oder von George Fernandez (1999 Verteidigungsminister), in dieselbe Richtung gehen. So verglich Mahajan Sonia Gandhi mit Monica Lewinsky, die auch demnächst Premierministerin werden könne, falls Sonia Gandhi es schafft (*The Hindu* 28/8, S. 1). Fernandez äußerte zudem in Bellary: „*What is Sonia Gandhis contribution to the nation? Yes, there is one contribution – the two children she gave birth to. She contributed two people to the 100 crore population. Is there anything else?*“ (*India Today* 13/9, S. 15, *Indian Express Magazine* 5/9, S.1). In beiden Beispielen scheint die niedere Position der Schwiegertochter, die nicht zuletzt – wie schon geschildert – mit ihrer reproduktiven Funktion in der Familie zusammenhängt, hier mitzuschwingen.

Zudem versuchte die BJP den Gegensatz zwischen Sonia Gandhi und Sushma Swaraj als einen zwischen verwitweter *babu* und verheirateter *beti* darzustellen bzw. zwischen Witwe und Ehefrau (*Frontline* 24/9, S. 26-7). Von BJP-Seite wurde Sonia Gandhi dabei auch schon mal als *kalmukhi* bezeichnet – als eine Frau, die Unglück über die Familie ihres Ehemannes bringt (*Indian Express Magazine* 5/9, S. 2), wobei man auf den inauspiziösen Charakter von Witwen anspielte. Auch wenn solche Äußerungen von Sushma Swaraj nicht bekannt sind, so schien sie dennoch symbolisch mit einem für indische Verhältnisse als besonders groß empfundenen, Markstück-großen rotem *tilak* auf der Stirn (*Times of India*, 26/8, S. 9) ihren Status als Ehefrau zu unterstreichen.

Während Sonia Gandhi sich des öfteren, wenn auch nicht durchgängig, mit leichtem Schleier (*dupatta*), u.a. als sie ihre Wahlkampfunterlagen in Bellary einreichte, in der Öffentlichkeit zeigte bzw. entsprechende Wahlkampfplakate malen ließ (Sinha 1999: 64), sind mir solche Auftritte mit Schleier von Sushma Swaraj nicht bekannt. In ihrem Auftreten mit Schleier und schlichteren Saris schien Sonia Gandhi einerseits dem traditionellen Verständnis eines adäquaten Verhaltens verwitweter Frauen entsprechen zu wollen, andererseits orientierte sie sich stark am Bild der später ebenfalls verwitweten Indira Gandhi, wobei manche in Sonia Gandhi gar die Reinkarnation von Indira Gandhi erkennen wollten (*The Hindu* 19/8, S. 1).

¹¹ Sushma Swaraj steht dabei in der Tradition Indira Gandhis, unter der der Congress nicht nur mit dem Slogan ‚*India is Indira, Indira is India*‘ antrat, sondern die auch bekannte: „*My family is not confined to a few individuals. It consists of scores of people. Your burdens are comparatively light because your families are limited and viable. But my burden is manifold because scores of my family members are poverty stricken - and I have to look after them.*“ (in Sinha 1999: 61). Sonia Gandhi scheint zudem derselben Tendenz bzgl. der Ausdehnung der Familie auf die Nation zu unterliegen (vgl. Fußnote 4).

Nicht nur äußerlich betonte Sonia Gandhi ihre Beziehung zur Nehru-Gandhi-Familie. In Bellary trat sie in Anspielung auf Indira Gandhis frühere Auftritte dort explizit mit der Losung „*Then Indira, now Sonia*“ an. In ihren Reden in Bellary hob sie immer wieder die Leistungen der Familie hervor, die sie fortsetzen wolle.

„In den letzten Tagen gab es viel Propaganda. Unsere Gegner kamen aus dem ganzen Land hierher, um mich zu beschuldigen. Aber ich habe viel Vertrauen in euren Verstand. Es ist euch doch bewusst, dass die Herzen der Mitglieder meiner Familie immer rein waren und dass sie sich immer den Armen gewidmet haben. Sie hatten große Pläne, der Weg zum Fortschritt lag klar vor ihnen. Die Politik meiner Familie war den Armen gegenüber immer großzügig und entsprechend der indischen Tradition auf das Wohl des Landes gerichtet. Deshalb haben die Leute Angst vor den Mitgliedern meiner Familie. Und deshalb kam das gesamte Kabinett nach Bellary, um eine einzige Frau zu besiegen. Aber ich habe keine Angst. Ich bin sicher, dass ihr diesen Leuten eine klare Antwort geben werdet. Ich habe volles Vertrauen in euch.“

Meine Brüder und Schwestern von Harapanahalli [Segment des Wahlkreises Bellary - U.S.], mein Herz ist voller Freude, euch zu treffen. [...] Ihr habt immer den Congress in diesem Wahlkreis unterstützt: Mutter Indira (Indira Amma), meinen Ehemann Rajiv und auch danach, in den Wahlen 1996 und 1998, habt ihr immer den Congress unterstützt.

Ich bin traurig, dass der Traum von der Entwicklung, den Indira Gandhi mit der Einführung des '20-Punkte-Programms' hatte und den mein Ehemann Rajiv mit dem Programm 'Arbeitsbeschaffung' und 'pancayati raj' hatte, von der BJP völlig vernachlässigt wurde. Um diesen Traum zu verwirklichen, bin ich heute zu euch gekommen.“

(Auszug aus der Rede in Harapanahalli / Wahlkreis Bellary / 03.09.1999)

Sie selbst bezog sich über ihren Ehemann Rajiv Gandhi sowie über Indira Gandhi, die sie höflich Mutter Indira (*Indira Amma*) nannte, in die Familie ein. Signifikant erscheint nicht nur die Häufigkeit, mit der sie von ‚ihrer Familie‘ spricht, sondern auch die Vernachlässigung aller Congress-Präsidenten zwischen Rajiv Gandhi und ihr selbst, die eben nicht zur Familie gehörten. Nicht zuletzt für ihre Familie, die – wie sie nicht müde wurde hervorzuheben – so viele Opfer für das Land gebracht hat, habe sie sich entschlossen, in die aktive Politik einzutreten: „*I could not refuse. People begged me with so much love, I had to do it for them and the family.*“ (*Outlook* 11/10, S. 27). Sie schien damit auch das Bild der guten *babu* und Ehefrau pflegen zu wollen, die mit der Hochzeit ganz Teil ihrer konjugalen Familie wird¹² und die – auch als Witwe – ihrem Ehemann gegenüber loyal bleibt und dessen Erbe bzw. die Familientradition fortzuführen sucht.

Während Sushma Swaraj Sonia Gandhi als *videshi babu* darzustellen versuchte und aus dem Gegensatz zu sich selbst als *swadeshi beti* Ansehen gewinnen wollte, versuchte Sonia Gandhi durch ihre enge Bindung an die Nehru-Gandhi-Familie Pluspunkte zu sammeln. Der Congress und dessen Präsidentin argumentierten dabei nach dem indischen Heiratskonzept, wonach mit der Heirat die *babu* ein Teil der Familie geworden ist, wodurch die Angriffe auf sie als *videshi* bestandslos würden. Congress-Anhänger schienen sich dabei darauf zu berufen, dass ‚*once a woman comes into a family she loses her own identity*‘ (*Pioneer* 30/9,

¹² „*Even my own sister never believed me when I said I was Indian. [...] It was only after Rajiv died that she finally understood me.*“ (*Outlook* 11/10, S. 27)

S. 8). Congress-Politiker wie Oscar Fernandez behaupteten gar, sie verfüge durch die Heirat in die Nehru-Gandhi-Familie über die geballten politischen Erfahrungen von vier Generationen, d.h. seit Motilal Nehru (*India Today* 18/10, S. 26). Andere bemerkten, dass sie die Art dem Volk zu dienen von der Schwiegermutter und dem Ehemann gelernt habe (*Times of India* 26/9, S. 15).

Während der Congress die Heirat Sonia Gandhis mit Rajiv Gandhi herausstellte und in allem anderen, wie etwa dem Antrag auf Staatsbürgerschaft, lediglich technische Formalitäten sah, kritisierte die BJP Sonia Gandhi als *videshi*, die für das Amt des Premierministers ungeeignet sei, vor allem auch, weil sie erst 1983 die indische Staatsbürgerschaft erworben hätte. „*She says India is in her heart but then why did she take 15 years to become an Indian after her marriage?*“, fragte etwa Sushma Swaraj in einem Fernsehinterview (*Times of India* 26/8, S. 9) und argumentierte in diesem Punkt im Gegensatz zum Congress auf der rein rechtlichen Ebene. Kritiker ließen das Heiratsargument auch deshalb nicht gelten, da es sich auf ein hinduistisches Konzept stütze, die Nehru-Gandhi-Familie aber durch Feroze Gandhi (den Ehemann Indira Gandhis) eher parsisch und durch Sonia Gandhi christlich geprägt sei (*Pioneer* 30/9, S. 8). In diesem Punkt verlaufen also der verwandtschaftliche und rechtlich-juristische Diskurs konträr zueinander, wobei einerseits die Zugehörigkeit zur Familie vom Congress andererseits zur Nation von der BJP in den Vordergrund gerückt wurde.

Neben dem Bezug zur Familie über Heirat versuchten der Congress und Sonia Gandhi die Kategorie *bahu* dadurch positiv zu wenden bzw. die Ambivalenzen innerhalb der Kategorien *beti* / *bahu* für sich zu nutzen, indem sie unterstrichen, dass es die *bahu* ist, die in der Gruppe bleibt und die *beti* diese verlässt. Dorfbewohner in Bellary, aber vor allem auch Congress-Anhänger betonten immer wieder: „*Bahu hoti hai ghar ki, aur beti paraya?*“ (*The daughter-in-law is part of the family, whereas the daughter belongs to the family she marries into* – *The Hindu* 16/9, S. 1) bzw. „*the daughter in-law comes to us while the daughter goes away*“ (*Pioneer* 30/9, S. 8; vgl. auch *Outlook* 20/10, S. 20-1). Allerdings wurde auch eine Analogie gezogen, zwischen Sonia Gandhis Eintritt in die Politik über Heirat, durch die sie in die Familie des Ehemannes wechselt, und der Erfahrung in der eigenen Gesellschaft, wonach verheiratete Töchter nicht alle Rechte in ihrem natalen Dorf verlieren, d.h. ein untergeordneter Bezug der *bahu* nach Italien somit in gewissem Maße akzeptabel zu sein schien (*Frontline* 24/9, S. 26-7).

Genauso wie die Kategorien *beti* und *bahu* ambivalent bleiben und damit im politischen Diskurs manipulierbar, so sind auch die Kategorien *swadeshi* / *videshi* nicht so eindeutig wie es auf den ersten Blick erscheint. Zwischen beiden Kategorien ist zusätzlich *pardeshi* angesiedelt, eine Kategorie, die Fremdheit und Außenseitertum charakterisiert, auch ausländisch meinen kann, aber nicht muss und damit semantisch zwischen *swadeshi* (eigen, nicht-fremd) und *videshi* (fremd, ausländisch, nicht-eigen) steht. Im Wahlkampf wurde etwa George Fernandez, der in Bihar (Nalanda) antrat, als *pardeshi* bezeichnet, da er nicht aus diesem Wahlkreis stammte. Offenbar eher zum Congress tendierende Wähler

argumentierten dabei: „*George is an outsider. We are paying him back in his own coin: he claims Sonia is a videshi, we claim he is a pardesi.*” (*Times of India* 21/9, S. 12). Ähnliches widerfuhr Sushma Swaraj in Bellary, wo der Congress in Anspielung auf ihre nordindische Herkunft versuchte, sie in diesem südindischen Wahlkreis als *pardeshi* zu charakterisieren – wenn auch, nach Swarajs eigenen Angaben, völlig erfolglos.¹³

Vorteilhaft für den Congress und Sonia Gandhi dürfte es sich zudem erwiesen haben, dass schließlich Priyanka als *beti* (Tochter von Rajiv und Sonia Gandhi sowie als *Indira ki poti* / Enkelin Indira Gandhis) präsentiert werden konnte, die zudem unbestreitbar *swadeshi* war.¹⁴ Die verheiratete Tochter Priyanka Gandhi-Vadra unterstützte ihre Mutter im Wahlkampf in Bellary, managte für sie aber vor allem den Wahlkreis Amethi in Uttar Pradesh / Nordindien, in dem Sonia Gandhi zusätzlich zu Bellary angetreten war. Besonders in Amethi, dem ehemaligen Wahlkreis von Rajiv Gandhi, der vorher von seinem früh verstorbenen Bruder Sanjay Gandhi bzw. seinem Vater Feroze Gandhi repräsentiert wurde, und im benachbarten Wahlkreis Rae Bareilly, in dem Indira Gandhi bzw. ihr Ehemann Feroze Gandhi früher angetreten waren, wurde sie als Tochter gesehen. Hier scheint eine Ausdehnung von Verwandtschaftskategorien auf den Wahlkreis bzw. die benachbarten Wahlkreise und weniger auf die Nation stattgefunden zu haben, wenn Priyanka als ‚Tochter von Amethi‘ bezeichnet wurde (u.a. *Sunday Pioneer* 3/10, S. 4). Sie schien allerdings selbst diese Tendenz zu fördern, indem sie in einer kämpferischen Rede gegen ihren ‚Onkel‘ Arun Nehru¹⁵, der in Rae Bareilly für die BJP antrat, bekannte: „*Yeh hamara kshetra hai*“ (Das ist unser Land) (*Times of India* 30/9, S. 10). Der Wahlkreis schien dabei zum Familienerbe zu werden, das weitergegeben wird wie Landbesitz. Das Hauptvergehen, das Priyanka Gandhi-Vadra ihrem Onkel im Wahlkampf anlastete, war die fehlende Loyalität des ‚Verräters‘ (*traitor*) Nehru ihrem Vater Rajiv Gandhi gegenüber und nicht ein Dissens in Fragen, die man vielleicht als politische erwarten würde (*Asian Age* 30/9, S. 1). Arun Nehru, der BJP-Kandidat, wurde wiederum unterstützt von seiner Tochter, Radhika Nehru, die ein zusätzliches Pendant in der ebenfalls aktiven Tochter des Congress-Kandidaten Satish Sharma, Sarika Sharma, fand.

Wie weit die Identifikation Priyankas mit der Tochterrolle ging bzw. geht, zeigt zusätzlich, dass ältere Frauen in Amethi ihrer ‚Tochter‘ 10Rs-Scheine bei ihren Besuchen in den jeweiligen Dörfern in die Hand drückten, wie es Brauch beim Besuch verheirateter Töchter im Haus ihrer Eltern ist – auch wenn Priyanka dies ablehnte (*Outlook* 4/10, S. 56). Die Unterstützung im Wahlkampf und vor allem die Akzeptanz Priyankas als *beti* half dabei sicherlich, die Attacken von Sushma Swaraj zu neutralisieren.

¹³ Der *pardeshi*-Vorwurf traf beispielsweise auch Uma Bharati (*India Today* 6/9, S. 37).

¹⁴ Und selbst versuchte das *videshi*-Argument ihrer Mutter gegenüber zu entkräften: „*Kya mein videshi ma ki beti lagti hoon? (Sehe ich aus wie die Tochter einer Ausländerin?)*“ (*Outlook* 4/10, S. 55)

¹⁵ Arun Nehru war *Minister of State for Home Affairs* in der Regierung von Rajiv Gandhi, saß später aber auch im Kabinett von V.P. Singh und trat bei den letzten Wahlen in Rae Bareilly gegen Satish Sharma – einen engen Freund des von Sonia Gandhi repräsentierten Zweiges der Familie – an und verlor.

Zusammenfassung

Betrachtet man den vergangenen Wahlkampf so lassen sich zwei Tendenzen erkennen, die auf eine Verbindung zwischen Politik und Verwandtschaft hindeuten. Erstens wird von Politikern versucht, eine Beziehung zu den Wählern aufzubauen und diese im Idiom der Verwandtschaft auszudrücken. Sushma Swaraj steht mit ihrem Bemühen, sich zur *swadeshi beti* zu stilisieren, exemplarisch für diese Tendenz, ist aber bei weitem nicht die einzige. So porträtierte sich Sharad Pawar etwa als *bhumiputra*, d.h. als Sohn des Landes und damit im weiteren Sinne als Inder, um ebenfalls den Gegensatz zu Sonia Gandhi zu betonen (*India Today* 27/9, S. 26). Andere Politiker wie Mayawati stellten sich im Wahlkampf als *behenji*, d.h. als Schwester, dar (*Pioneer* 26/9, S.4). Alle gemeinsam nutzten dabei die in der nordindischen Verwandtschaftskonzeption gebotene – eben auch politisch relevante – Möglichkeit der Ausdehnung von Termini, um eine Verbindung zu konstruieren. Dieses Verlangen „to place all those with whom one interacts socially into the proper kinship category“ beschrieb bereits Vatuk (1969: 96), die für Nordindien¹⁶ feststellte:

„We are dealing with a society in which the acknowledgement of existing kinship, however distant, is regarded as the norm, and in which all relatives of senior age or kin status must be referred to (and of course addressed by) the appropriate kin terms. This obligation is extended even to unrelated persons, and to those of other castes, with whom one has a social relationship of a longlasting nature.“

Verschiedene Politiker scheinen bemüht zu sein, eine solche andauernde Beziehung zu schaffen und werden dabei in den – somit teilweise fiktiven – Verwandtschaftsdiskurs miteinbezogen. Sie versuchen dabei anscheinend - wie der Fall von Sushma Swaraj belegt – sich als ‚eigene‘ / *swadeshi*, als Tochter, Sohn oder Schwester darzustellen und somit von ihren ‚fremden‘, ‚ausländischen‘, von den ‚*videshi*‘ oder ‚*pardeshi*‘ Konkurrenten, von den Schwiegertöchtern und Ehefrauen abzugrenzen. Der Verwandtschaftsdiskurs kann dabei von der Ebene der Familie und des Dorfes auf den Wahlkreis oder gar die Nation ausgedehnt werden wie die *swadeshi beti* / *videshi babu*-Kampagne verdeutlichte.

Neben der Konstruktion fiktiver Verwandtschaft im politischen Diskurs spielen zweitens in der indischen Politik reale, nahe Verwandtschaftsbeziehungen eine entscheidende Rolle. Sonia Gandhi betonte dementsprechend im Wahlkampf jeweils die Verdienste ‚ihrer Familie‘, d.h. der Familie, in die sie eingehatet hat. Sie versuchte dabei das hinduistische Konzept von Heirat, wonach die Braut Teil der Familie des Ehemannes wird bzw. in diese wechselt, zu ihren Gunsten zu nutzen. Zudem waren der Congress und seine Präsidentin bemüht, die Ambivalenzen der Kategorien *beti* und *babu* vorteilhaft für Sonia Gandhi zu deuten – die *babu* als die, die bleibt, während Sushma Swaraj sich als ‚*sacred sister*‘ hinzustellen versuchte. Zusätzlich war man bemüht, Sushma Swarajs ‚*swadeshi*‘-Anspruch mit einem ‚*pardeshi*‘-Vorwurf zu kontern, d.h. auch sie als Außenseiterin / Fremde hinzustellen.

¹⁶ Vgl. auch Yalman (1962: 555), der eine ähnliche These für Sri Lanka und Südindien vertritt.

Sonia Gandhi erscheint damit allerdings nur als prominentestes Beispiel einer weiter verbreiteten dynastischen Tendenz, die, wie sie selbst zeigt, den Eintritt von Frauen in die Politik erst zu ermöglichen scheint – als *beti* oder in diesem Fall als *babu*. Dass es sich hierbei um ein süd-asiatisches Muster handelt, das keineswegs auf Indien beschränkt ist, zeigen Beispiele der Nachbarländer (Benazir Bhutto in Pakistan, Chandrika Kumaratunga in Sri Lanka etc. – *Indian Express* 3/10, S. 1; *Sunday Observer* 3/10, S. 3).¹⁷ Wie weit solche Familienbeziehungen auch in das Parlament reichen, verdeutlicht schließlich das Beispiel von Vasundhara Raje (BJP), die 1999 anlässlich ihrer Amtseinführung als *Minister of State* zu ihrem älteren Bruder Madhavrao Scindia (damals stellvertretender Oppositionsführer des Congress) ging, um von ihm gesegnet zu werden. Politische Familien bzw. Dynastien – inklusive der königlichen Familien, die weiterhin politisch aktiv sind – müssen, entgegen der Annahme von Atal Bihari Vajpayee (*Times of India* 31/8, S. 1), somit nicht unbedingt im Widerspruch zur Demokratie stehen, sondern scheinen in der Praxis vereinbar zu sein.¹⁸

Insgesamt wurde letztlich ein politisches Thema – die Frage, ob die in Italien geborene Sonia Gandhi indische Premierministerin werden könne – weitestgehend im Idiom der Verwandtschaft diskutiert. In beiden Fällen – der ‚ehrenwerten Tochter‘ Sushma Swaraj und der ‚loyalen Schwiegertochter / Ehefrau‘ Sonia Gandhi – schienen die beteiligten Politikerinnen den traditionellen Rollenmustern, die mit diesen Kategorien verbunden sind, entsprechen zu wollen, sie zu bedienen und zu manipulieren. Auch äußerlich wurde dem Gegensatz zwischen Ehefrau und Witwe bis zu einem gewissen Maße Rechnung getragen. Gerade in dieser Hinsicht wurden beide schließlich von feministischer Seite dafür kritisiert, dass sie konservative Images präsentieren und in archaische, patriarchale Modelle bzw. Frauenrollen zurückfallen würden (*Asian Age* 2/10, S. 12; *Frontline* 8/10, S. 104; *Indian Express* 18/10, S. 3).

Die letzten beiden Unionswahlen, 1999 aber auch 2004, veranschaulichen Tendenzen in der indischen Politik – zum einen das Bemühen im Idiom der Verwandtschaft zu agieren und dynastische Bestrebungen bzw. das Diktum ‚Politik ist Familiensache‘ zum anderen – und zeigen damit den klaren Nexus zwischen Politik und Verwandtschaft in Indien. Die enge Verbindung zwischen beiden Bereichen, die anhand des Wahlkampfes in Bellary sichtbar wurde, macht aber auch deutlich, dass die Grenzen zwischen dem, was gemeinhin als Politik verstanden wird, und dem, was unter dem Begriff Verwandtschaft subsumiert wird, nicht so klar markierbar sind. Verwandtschaft erscheint neben Kaste u.a. Faktoren als

¹⁷ Dynastische Tendenzen in der Politik lassen sich allerdings auch in westlichen Ländern antreffen wie die Familien Kennedy und Bush in den USA oder die Familie Strauss-Hohlmeier in der Bundesrepublik zeigen. Insgesamt erscheint mir aber diese Tendenz in westlichen Ländern als Ausnahme und in Südasiens eher als Regel.

¹⁸ Damit möchte ich nicht implizieren, dass nicht auf theoretischer Ebene ein Widerspruch zwischen der Demokratie und dem damit verbundenen Gleichheitsanspruch einerseits und der Dynastie andererseits, mit der eine gewisse Privilegierung qua Abstammung verbunden ist, existieren kann. In der Praxis dagegen scheint beides vereinbar.

ein zentrales Element indischer Politik, wobei die Grenzen von Politik in der jeweiligen Kultur erst noch bestimmt werden müssten.

Bibliographie

- Bennett, L. (1983): *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*, New York: Columbia University Press
- Berremen, G.D. (1963): *Hindus of the Himalaya*, Bombay: OUP
- Cohn, B. (1990): *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi
- Conzelmann, E. (1996): *Heirat, Gabe, Status. Kaste und Gesellschaft in Mandi*, Berlin
- Das, V. (1998 [1976]): „Masks and Faces: An Essay on Punjabi Kinship“, in: *Family, Kinship and Marriage in India*, hg. von P. Uberoi, Delhi: OUP, S. 198-222
- Dumont, L. (1975): „Terminology and Prestations revisited“, in: *Contributions to Indian Sociology*, NS 9, Nr. 2, S. 197-215
- Fruzzetti, L. / Östör, A. / Barnett, S. (1992 [1982]): *Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage*, Delhi: OUP
- Fruzzetti, L. / Östör, A. (1992 [1982]): „Bad Blood in Bengal: Category and Affect in the Study of Kinship, Caste, and Marriage“, in: *Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage in India*, hg. von A. Östör, L. Fruzzetti, S. Barnett, Delhi: OUP
- Gandhi, M.K. (1990 [1927]): *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Ahmedabad
- Gellner, D. (1991): „Hinduism, tribalism and the position of women. The problem of Newar identity“, in: *Man*, Vol. 26 (März), Nr. 1
- Karve, I. (1998 [1953]): „The Kinship Map of India“, in: *Family, Kinship and Marriage in India*, hg. von P. Uberoi, Delhi: OUP, S. 50-73
- Khare, R.S. (1982): „From Kanya to Mata: Aspects of the Cultural Language of Kinship in Northern India“, in: *Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage in India*, hg. von A. Östör, L. Fruzzetti, S. Barnett, Delhi: OUP
- Kolenda, P. (1992 [1982]): „Widowhood among ‚Untouchable‘ Churas“, in: *Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage in India*, hg. von A. Östör, L. Fruzzetti, S. Barnett, Delhi: OUP
- Kolenda, P. (1993): „Sibling Relations and Marriage Practices: A Comparison of North, Central, and South India“, in: *Siblings in South Asia*, hg. von C.W. Nuckolls, New York: Guilford Press

- Madan, T.N. (1998 [1975]): „Structural Implications of Marriage in North India: Wife-givers and Wife-takers among the Pandits of Kashmir“, in: *Family, Kinship and Marriage in India*, hg. von P. Uberoi, Delhi (OUP), S. 287-306
- Pandey, R. (1993 [1969]): *Hindu Samskaras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi: Motilal Banarsidass
- Pocock, D.F. (1972): *Kanbi and Patidar*, Oxford: Clarendon
- Raheja, G.G. (1995): „'Crying When She's Born, and Crying When She Goes Away': Marriage and the Idiom of the Gift in Pahansu Song Performance“, in: *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion and Culture*, hg. von L. Harlan, P.B. Courtright, New York: OUP, S. 19-59
- Sharma, A. (1988): *Sati. Historical and Phenomenological Essays*, Delhi: Motilal Banarsidass
- Sharma, U. (1978): „Women and their Affines: The Veil as a Symbol of Separation“, in: *Man*, NS Vol. 13, S. 218-233
- Mishra, D.N. (Hg.) (1999): *Sonia - The Unknown*, New Delhi: India First Foundation
- Trautmann, T.R. (1998 [1979]): „The Study of Dravidian Kinship“, *Family, Kinship and Marriage in India*, hg. von P. Uberoi, Delhi: OUP
- van der Veen, K. (1972): *I Give Thee my Daughter. A Study of Marriage and Hierarchy among Anavil Brahmins of South Gujarat*, Assen
- Vatuk, S. (1969): „A Structural Analysis of the Hindi Kinship Terminology“, in: *Contributions to Indian Sociology*, NS 3, S. 94-115
- Vatuk, S. (1975): „Gifts and Affines in North India“, in: *Contributions to Indian Sociology*, NS 9, Nr. 2, S. 155-196
- Sinha, G. (Hg.) (1999): *Woman / Goddess. An Exhibition of Photographs*, New Delhi
- Yalman, N. (1962): „The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology“, in: *American Anthropologist*, 64/3, Teil 1, S. 548-75

Der Autor

Dr. des Uwe Skoda studierte Ethnologie, Politologie und Geschichte in Berlin und London und arbeitet seit 1993 zu Südasien, u.a. zu den thematischen Schwerpunkten Sozialstruktur, Verwandtschaft, Hindunationalismus, Stammesgesellschaft und Königtum sowie zu den Regionen Gujarat, Orissa und Kashmir. Er publizierte u.a. „Forever yours: Mobility and Equilibrium in Indian Marriage“ (Delhi 2002). Innerhalb des DFG-Orissa-Projektes promovierte er zu Übergängen zwischen Kasten- und Stammesgesellschaft im Hinterland Orissas dargestellt am Beispiel der Aghria – einer ins Stammesgebiet eingewanderten Bauernkaste. Zur Zeit ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der FU Berlin. Seine laufende Forschung bezieht sich auf ehemalige Kleinkönigtümer Orissas und deren Wandel im modernen Indien.

uskoda@gmx.net