

MERET HESSE

POESIE ZUR SELBST- BEHAUPTUNG UND ANFECHTUNG

DIE BEDEUTUNG ALTERNATIVER MEMORIES FÜR DAS
HANDLUNGSVERMÖGEN VON DALIT DICHTERINNEN.
EINE ANALYSE AUSGEWÄHLTER GEDICHTE VON INDISCHEN DALIT
AUTORINNEN.

GISCA Occasional Paper Series



Number 13, 2017, ISSN: 2363-894X

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at Göttingen University, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Jovan Maud

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Jelka Günther

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Hesse, Meret. 2017. Poesie zur Selbstbehauptung und Anfechtung: Die Bedeutung Alternativer Memories für das Handlungsvermögen von Dalit Dichterinnen. Eine Analyse ausgewählter Gedichte von indischen Dalit Autorinnen. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 13. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-13

This paper was originally submitted as a BA thesis to the Faculty of Social Sciences, Georg-August University, Göttingen, 2016. It was supervised by Prof. Dr. Elfriede Hermann and Dr. Jovan Maud.

© 2017 by the author

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-13

Title page image: Twitter Post by @FeminismInIndia with the hashtag #dalitwomenfight (accessed 20.06.2017).

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	5
2. Theoretische Verknüpfung von Handlungsvermögen und Alternativem Memory	8
2.1 Memory und Identität in Gesellschaft(en)	8
2.2 Alternative Memories: Widerstand durch Erinnerung	9
2.3 Handlungsvermögen und Alternative Memories	11
3. Die diskriminierende Gesellschaftsstruktur des hinduistischen Kastensystems	14
3.1 Higher Caste, Lower Caste, Outcaste	15
3.2 Kategorie ‚Dalit‘	16
3.3 Besondere Situation von Dalit Frauen im Kastensystem	18
4. Verflechtungen von Alternativem Memory, Kastensystem, Handlungsvermögen und Dalit Frauen	19
5. Analyse von Gedichten von Dalit Autorinnen	23
5.1 Quellenlage	24
5.2 ‚Narration‘ von Meena Kandasamy	26
5.3 ‚Nishidda Charitha‘ von Challapalli Swaroopa Rani	28
5.4 ‚Gavini Daati Ra‘ von Vijay Kumari	30
5.5 ‚Dalituralu‘ von Darisi Sasi Nirmala	32
5.6 Analytisches Ergebnis	33
6. Fazit	36
Über die Autorin	38
7. Literaturverzeichnis	39

Meret Hesse

POESIE ZUR SELBST- BEHAUPTUNG UND ANFECHTUNG

DIE BEDEUTUNG ALTERNATIVER MEMORIES FÜR DAS HANDLUNGSVERMÖGEN
VON DALIT DICHTERINNEN.
EINE ANALYSE AUSGEWÄHLTER GEDICHTE VON INDISCHEN DALIT AUTORINNEN.

ABSTRACT

Ausgehend von der Darlegung der dreifachen Diskriminierung der Dalit Frauen in der indischen Gesellschaft, durch Gender, Kaste und Klasse, wird in dieser Arbeit das Handlungsvermögen von Dalit Dichterinnen betrachtet. Dafür werden fünf Gedichte von den Dalit Dichterinnen Meena Kandasamy, Challapalli Swaroopa Rani, Viljay Kumari und Darisi Sasi Nirmala mit dem Konzept des Alternativen Memory betrachtet und analysiert, inwiefern sich in den Gedichten das Handlungsvermögen von Dalit Frauen zeigt.

Building on the explanation that Dalit Women are thrice discriminated within Indian society, through Gender, Caste and Class, this paper examines the agency of Dalit Women Poets. With help of the concept of Alternative Memory this work therefore looks at five poems of Dalit Women Poets Meena Kandasamy, Challapalli Swaroopa Rani, Viljay Kumari and Darisi Sasi Nirmala to analyse how and in which moments the agency of Dalit Women shines through.

1. EINLEITUNG

Trotz des Menschenrechtsanspruches auf Gleichberechtigung der Geschlechter und dessen internationaler Anerkennung als Entwicklungsziel haben Frauen bis heute in keinem Land der Erde die gleichen (Über-)Lebens- und Entwicklungschancen wie Männer (Thorn 2005:31).

Frauen werden in jeder Gesellschaft diskriminiert, haben nicht die gleichen Chancen und Rechte wie Männer und sind alltäglichem Sexismus oder gar sexueller Gewalt ausgesetzt. Geschlecht bzw. Gender¹ ist eine allumfassende Diskriminierungskategorie, doch wirken gesellschaftlich immer mehrere Formen von Diskriminierung gleichzeitig.² Am Beispiel der Dalit Frauen³, die in der Literatur häufig als ‚dreifach Marginalisierte‘ beschrieben werden, wird dies besonders deutlich. Erste tiefgreifende Ebene der Diskriminierung der Dalit Frauen ist ihr Frau-Sein. Dazu kommt das in Indien vorherrschende Kastensystem, in dem die ‚Dalit‘ unterdrückte, gesellschaftlich ausgegrenzte Gruppen sind. Dritte Diskriminierungskategorie ist die ökonomische Klasse, die, wie sich später zeigen wird, stark mit dem Kastensystem verknüpft ist.

Es ist nicht zu ermessen, was diese dreifache Diskriminierung für Dalit Frauen im Alltag bedeutet und das Ausmaß der (sexuellen) Gewalt, wirtschaftlichen Abhängigkeiten und Armut, dem Dalit Frauen ausgesetzt sind, lässt sich nur erahnen. Noch schwerer scheint deshalb die Frage nach dem Handlungsvermögen dieser Frauen, die oftmals nur als wehrlose Objekte wahrgenommen werden. Doch Dalit Frauen kämpfen: #dalitwomenfight⁴.

¹ Der Begriff *Gender* bezeichnet das soziale Geschlecht im Unterschied zum biologischen Geschlecht (sex).

² „Im politischen Kontext bezeichnet „intersectionality“ Konzepte, welche sich auf vielfältige Problemlagen und Formen von Diskriminierungen und Herrschaftsverhältnisse richten, denen bestimmte Gruppen in besonders hohem Maße ausgesetzt sind“ (Uni Bielefeld 2011).

³ Der Begriff ‚Dalit‘, der so viel bedeutet wie *brechen* oder *darauf getreten*, ist eine selbst gewählte Bezeichnung von Gruppen, die durch das Kastensystem marginalisiert und erniedrigt werden. Auf den Begriff Dalit wird in Kapitel 3 genauer eingegangen.

⁴ Die Seite *Dalit Women Fight* auf dem Mikroblogdienst Twitter “[...] is the voice of Dalit women fighting for their rights“ (<https://twitter.com/dalitwomenfight?lang=de>). Unter dem Hashtag #dalitwomenfight tauschen sich Dalit Frauen über ihre Erfahrungen aus und organisieren ihren ‚Kampf‘ mit dem Ziel: „[...] to end caste apartheid in this lifetime“ (Twitter: Dalit Women Fight @dalitwomenfight).

Sie organisieren sich, setzen sich zur Wehr und kratzen auf unterschiedlichste und kreative Weise – laut wie leise – am bestehenden Kastensystem und dem Patriarchat.

Ein Mittel dieses „Kratzens“ ist dabei die Erinnerung an die Vergangenheit. Erinnerung kann auf vielfache Weise geschehen: So können sich Menschen in Gesellschaft, sowohl an gemeinsam erlebte Momente, als auch an eine nicht selbst erlebte Vergangenheit, kollektiv erinnern oder sich individuell persönlicher Erlebnisse besinnen. Prozesse gemeinschaftlichen Erinnerns oder Gedenkens werden in den Gesellschaftswissenschaften als *Soziales und Kollektives Memory* bezeichnet. Dieses Memory⁵ kann Gesellschaften und gesellschaftliche Gruppen sowohl verbinden als auch spalten (vgl. Connerton 1989, Halbwachs 1980). Einerseits sind geteilte Erinnerungen, bzw. die Übereinkunft über eine Version der Vergangenheit, zentral für die Entstehung einer kollektiven Identität (Gongaware 2003), andererseits, so Michel Foucault (1977), ist Memory ein umkämpftes Thema, wenn es darum geht, Macht zu erlangen, aufrecht zu erhalten oder andere Gruppen zu unterdrücken (vgl. Olick und Robbins 1998:126). So auch im Fall der Dalit Frauen. Wie sich später zeigen wird, müssen sie, um ihre marginalisierte Situation anzufechten, auch das kollektive Memory der indischen Gesellschaft in Frage stellen. Dies kann durch das Schaffen neuer Memories geschehen. Dieses Anfechtungspotential von Memory soll in dieser Arbeit mit dem Konzept des Alternativen Memory verdeutlicht und analysiert werden. Alternatives Memory bezeichnet Formen des Erinnerns und Gedenkens, die einen Gegenentwurf zu den dominanten gesellschaftlichen und/oder politischen Narrativen bieten. Sicherlich sind die möglichen Formen Alternativer Memories zahlreich und so vielfältig wie Gesellschaften selbst, daher soll in dieser Arbeit der Fokus auf einer konkreten Form liegen: Gedichten von Dalit Frauen.

Ziel dieser Arbeit ist es, die Gedichte von Dalit Dichterinnen als Form Alternativer Memories zu begreifen und zu analysieren, in welchen Momenten ein Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen zu erkennen ist.

Dafür werden im zweiten Kapitel zunächst theoretische Grundlagen und Konzepte geklärt, um zu verdeutlichen, wie Memory in Gesellschaften wirkt, wie aus einem geteilten Memory eine kollektive Identität entstehen kann und welche Rolle Memory für gesellschaftlichen und politischen Widerstand spielt. Daran anschließend wird aufgezeigt, was unter dem Konzept des Alternativen Memory verstanden wird und welche Bedeutung dieses im Kontext von Widerstand und Anfechtung hat. Außerdem wird Ortner's Konzept von Handlungsvermögen (*agency*) vorgestellt und in Bezug zu Widerstand und Alternativen Memories gesetzt.

Im dritten Kapitel wird die besondere Situation der Dalit Frauen innerhalb des indischen Kastensystems herausgearbeitet. Dafür wird zunächst auf den Ursprung der hinduistischen Kastenstruktur eingegangen und die hierarchische Einteilung, die sich aus dieser ergibt, dargelegt. Darüber hinaus wird die Kategorie ‚Dalit‘ eingeführt und ihre Konstruktion aus der geteilten Unterdrückungserfahrung nachgezeichnet. Auf Grundlage dieser Ausführung kann schließlich ein Verständnis der Situation der Dalit Frauen in Indien erlangt und verstanden werden wie die Faktoren Kaste, Klasse und Gender dabei zusammenwirken.

Das vierte Kapitel befasst sich mit den Verflechtungen zwischen den beiden vorhergegangenen Theorie- und Kontextkapiteln. So werden die Konzepte von Alternativem Memory und Handlungsvermögen in Zusammenhang mit der Situation der Dalit Frauen im Kontext des Kastensystems gebracht. Hauptsächlich werden hier die Werke von dem indischen Historiker und Ethnologen Badri Narayan (2001; 2006; 2008; 2012) von Bedeutung sein, der sich mit der soziokulturellen Geschichte marginalisierter Gemeinschaften in Nordindien beschäftigt und die Beziehung zwischen kollektivem Memory und anfechtenden Narrativen sowie der Identitätsbildung von Gemeinschaften untersucht. Sein Interesse liegt zudem auf der Konstruktion kultureller Geschichte durch alternative

⁵ Im Folgenden wird der englische Begriff ‚Memory‘ synonym für die deutschen Begriffe ‚Gedächtnis‘, ‚Erinnerung‘ (oder ‚Gedenken‘) verwendet.

Memories von ‚Lower Castes‘ und subalternen⁶ Gemeinschaften. Dadurch wird zum einen deutlich werden, welche Alternativen Memories sowohl innerhalb des Kastensystems, als auch über das Kastensystem selbst bestehen. Zum anderen wird sich zeigen, wie diese für die Dalits wirken und welches Potential der Anfechtung ihrer unterdrückten Position sich daran erkennen lässt. Diese Verflechtungen zeigen auf, warum die Analyse der Gedichte als Erkenntnisgewinn für die Fragestellung – in welchen Momenten der Gedichte ein Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen zu erkennen ist – erachtet wird.

Im fünften Kapitel werden vier Gedichte der englischsprachigen Dalit Dichterin Meena Kandasamy sowie von den Telugu⁷ Dalit Dichterinnen Challapalli Swaroopa Rani, Vijay Kumari und Darisi Sasi Nirmala in Hinblick auf den dargestellten Zusammenhang von Alternativen Memories und der besonderen Position der Dalit Frauen analysiert. Die Auswahl der Lyrik erfolgte thematisch, wobei das verbindende Element der Gedichte die darin geäußerten Gewalterfahrungen ist, welchen Dalit Frauen in besonderem Maße ausgesetzt sind. Außerdem werden sich die Grenzen dieser Arbeit zeigen, die darin liegen, dass über den Großteil der Gedichte wenige bis keine Hintergrundinformationen verfügbar sind und auch Informationen über den sozialen Kontext, in dem die Gedichte wirken, offen bleiben. Aus diesem Grund wird im fünften Kapitel außerdem kurz auf Gayatri Chakravorty Spivaks Kritik an politischen Diskursen der Repräsentation Subalternen eingegangen, die sie in ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (1988) äußert. Dieser Aufsatz soll die Begründung stützen, warum eine Analyse von Gedichten von Dalit Autorinnen als wichtig erachtet wird, auch wenn es an Originalquellen und Hintergrundinformationen zu diesen Gedichten, Dichterinnen und ihrem Kontext mangelt.

Jedoch wird – mit Spivaks Kritik im Hinterkopf – nicht versucht, für diese Frauen zu sprechen, sondern vielmehr die Gedichte der Dalit Frauen für sich sprechen zu lassen und diese in Hinblick auf den aufbereiteten theoretischen und kontextuellen Hintergrund hinsichtlich des Handlungsvermögens der Dalit Dichterinnen zu analysieren und zu interpretieren.

In der Analyse im sechsten Kapitel wird deutlich werden, dass die Gedichte auf sehr unterschiedliche Weise, jedoch ausnahmslos, als Alternative Memories bezeichnet werden können und sich das Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen vielmehr in den Intentionen zeigt, die diese mit den Gedichten verfolgen, als in offensichtlich widerständigen Momenten.

⁶ Der Begriff ‚subaltern‘ ist bezeichnend für das generelle Merkmal der Unterdrückung, sei es in Bezug auf Klasse, Kaste, Alter, Gender oder andere (Begrich und Randeria 2012:76). Auf subalterne Gemeinschaften wird in Kapitel 5.1 genauer eingegangen.

⁷ Telugu ist eine Sprache der dravidischen Sprachfamilie und wird in Südindien, hauptsächlich in Andhra Pradesh, gesprochen.

2. THEORETISCHE VERKNÜPFUNG VON HANDLUNGSVERMÖGEN UND ALTERNATIVEM MEMORY

In den folgenden Unterkapiteln werden zunächst Konzepte und Begrifflichkeiten von Memory geklärt und deren Bedeutung für Identität und Gesellschaft aufgezeigt. Anschließend wird das Konzept des Alternativen Memory vorgestellt und in Bezug zu widerständigem Erinnern gesetzt. Außerdem wird das Konzept von Handlungsvermögen nach Sherry B. Ortner eingeführt und sein Zusammenhang zu Widerstand aufgezeigt.

2.1 Memory und Identität in Gesellschaft(en)

Gesellschaften und gesellschaftliche Gruppen werden durch Soziales und Kollektives Memory verbunden (z.B. Connerton 1989, Halbwachs 1980), jedoch ist Memory, wie Foucault (1977) verdeutlicht, immer stark mit Macht verknüpft. Die Kontrolle über Memory bzw. über hegemoniale Erinnerungsdiskurse können bestimmte gesellschaftliche Gruppen marginalisieren und unterdrücken.

Maurice Halbwachs verwendete in diesem Zusammenhang, als einer der ersten Wissenschaftler, den Begriff ‚Soziales Gedächtnis‘ und unterschied dabei zwischen autobiographischem, historischem und kollektivem Gedächtnis. Diese unterscheiden sich in dem Sinne, ob die Ereignisse von uns selbst erlebt wurden (autobiographisch), allein historische Aufzeichnungen betreffen, zu denen wir keinen praktischen Bezug mehr haben (historisch), oder aber jene aktive Vergangenheit betreffen, aus der wir unsere Identitäten konstruieren (kollektiv) (vgl. Olick und Robbins 1998:111). Gegenwärtig sind

sich Wissenschaftler*innen⁸ zudem einig, so Catell und Climo (2002), dass jedes Memory sozial ist und selbst individuelles Memory als Teil von Sozialem Memory gesehen werden kann (2002:12). Auch kann Memory, so schreiben Hodgkin und Radstone (2006), zu einem sozialen und gesellschaftlichen Besitz werden, der von Generation zu Generation weitervererbt werden kann (2006:10). Jedoch darf nicht vergessen werden, dass es, so Halbwachs, doch immer Individuen sind, die sich erinnern – auch wenn sie dieses Erinnern häufig in Gemeinschaft tun (vgl. Olick und Robbins 1998:111). Deshalb besteht Halbwachs auch darauf, von Memory nicht als einem einheitlichen Phänomen zu sprechen:

Just as society is made up of a multiplicity of social groups, so the social memory is made up of a multiplicity of collective memories (zit. n. Baker 1985:156).

An diesem Zitat wird ebenso deutlich, dass Halbwachs Kollektives Memory als Plural versteht, welcher ebenfalls aus den vielen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen hervorgeht. Das zeigt, dass miteinander geteilte Memories effektive Kennzeichnungen sozialer Abgrenzung und somit auch der Identität sein können (Wood 1994:126, zit. n. Olick und Robbins 1998:111).

Wie Olick und Robbins (1998) deutlich machen, indem sie sich auf Jan Assman (1992) beziehen, kann Soziales Memory demnach als verbindendes Gefüge von Gesellschaften betrachtet werden, das sich durch bestimmte Praktiken, wie Gedenken und Gedenkfeiern, das Errichten von Denkmälern, oder in Form von Mythen äußert (1998:105f.). Und auch Connerton (1989) vermerkt hinsichtlich ‚social memory‘, dass bestimmte Vorstellungen von Vergangenheit eine bestehende soziale Ordnung legitimieren und schließt daraus, dass deshalb implizit alle Teilnehmer*innen jeglicher sozialen Ordnung ein gemeinsames Memory teilen (1989:3).

Jedoch verbindet Memory Gesellschaften nicht nur. Memory, bzw. die (politische) Kontrolle über dieses, kann bestimmte gesellschaftliche Gruppen auch unterdrücken, andere privilegieren und so die Gesellschaft spalten. So konstruieren soziale Gruppen, wie Catell und Climo (2002) mit Connerton (1989) und Halbwachs (1925;1950) darlegen, ihre eigenen Vorstellungen über die Welt nicht durch persönliches Memory, sondern mit Hilfe von vereinbarten Darstellungen der Vergangenheit, die sie durch Kommunikation konstruieren (2002:4). Daraus kann geschlossen werden, dass die Gruppe ein Maß an kollektiven Erinnerungen teilen muss, damit es zu einer Einheit bzw. zu einer kollektiven Identität in einer Gruppe kommen kann. Das schreibt auch Gongaware (2003) in seiner Studie *Collective Memories and Collective Identities* (2003:486) und bezieht sich darin auf Wissenschaftler*innen (u.a. Jasper 1997), die Kollektives Memory untersuchen und darauf hinweisen, dass Gruppen ihre Einheit durch das gemeinschaftliche Konstruieren kollektiver Erinnerungen erreichen (2003:485). Weiter schreibt Gongaware mit Bezug auf die eben genannten Wissenschaftler*innen, dass für kollektive Identitäten zudem das Selbstbild der Gruppe in Bezug auf die Unterscheidung zu anderen Gruppen, die Abgrenzung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern sowie in Bezug auf angemessene Aktivitäten oder Verhaltensweisen, wichtig sind (2003:486).⁹

2.2 Alternative Memories: Widerstand durch Erinnerung

[...] if one controls people's memory, one controls their dynamism (Foucault 1977, zit. n. Olick und Robbins 1998:126).

⁸ In den Formulierungen in dieser Arbeit soll berücksichtigt werden, dass es neben Frauen und Männern auch andere Geschlechterkategorien gibt. Um dies sichtbar zu machen, wird im Folgenden das Gender-Sternchen verwendet.

⁹ Auf die Konstruktion kollektiver Identitäten wird in Kapitel 4 kurz eingegangen.

Die Hoheit über das (Soziale) Memory ist, wie Foucault (1977) erörtert, sehr umkämpft, wenn eine oder mehrere Gruppen versuchen Macht zu erlangen, zu institutionalisieren oder zu behalten. Bei Anfechtungen jeglicher Art ist es deshalb für die Aufrechterhaltung der Selbstbestimmung und der eigenen Dynamik einer Gruppe wichtig, die Behauptung über dieses Memory zu behalten, es zu kontrollieren und zu verwalten, um die eigene Selbstbestimmung und Dynamik aufrecht zu erhalten (vgl. Baker 1985:134). Und auch Connerton (1989) argumentiert, dass hierarchische Machtstrukturen durch die Kontrolle des gesellschaftlichen Memorys bedingt werden (1989:1). Connerton stellt hier beispielsweise die Frage nach der Legitimation von Datenspeicherung und bezeichnet diesen Informationsbesitz als politische Kontrolle. Doch haben politische Organe und gesellschaftliche Gruppen auch andere, nicht digitale Möglichkeiten, gesellschaftliches Memory zu kontrollieren. So sei hier zum Beispiel auf Verbote bzw. die Vorherrschaft bestimmter Nachrichtendienste oder thematisch kontroverser (Museums-)Ausstellungen verwiesen.

Welche Möglichkeiten haben also Menschen in Gesellschaften und Gruppen, sich solchen Kontrollen und Machtdemonstrationen zu widersetzen? Dass Erinnerung hier nicht nur Mittel von Machtausübung und Kontrolle ist, sondern auch Mittel zur Wiederbehauptung und Anfechtung sein kann, beschreibt Connerton (1989) schon am Beispiel der Französischen Revolution:

[...] if there is anywhere you would not expect to find social memory at work it must surely be in times of revolutions. But one thing that tends to be forgotten about the French Revolution is that like all beginnings it involved recollection (1989:3-4).

Memory ist somit politisch und bietet immer Raum für Auseinandersetzungen über die Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (vgl. Hodgkin und Radstone 2006:5).

Die Anfechtungen von Memory können als ‚Countermemory‘ (Olick und Robbins 1998:126) oder Alternative Memories¹⁰ bezeichnet werden. Sie können gesellschaftlich gesehen aus den oberen wie unteren Schichten sowie aus dem Zentrum und der Peripherie erfolgen und dabei die dominanten Geschichtsdiskurse herausfordern.¹¹

Somit können ‚Alternative Memories‘ als Gegensatz zu den dominanten Erinnerungsdiskursen einer Gesellschaft verstanden werden. Allerdings ist auch zu sagen, dass es den Dualismus zwischen Dominanten Memories und Alternativen Memories geben muss, damit die Alternativen Memories überhaupt als solche zu erkennen sind und als solche wirken können. Zudem ist fraglich, ob sich Memories immer nur in diesem Dualismus bewegen müssen, ob Memories also immer entweder dominant oder alternativ sind. Wird etwas als ‚alternativ‘ bezeichnet, in diesem Fall Memories, muss der Fokus – um dieses verstehen zu können – ebenso auf dem Dominanten liegen, also auf den Memories, gegen die die Alternativen Memories abgegrenzt werden.¹²

Alternative Memories stellen neben oppositionellen Anfechtungen jedoch auch (bisher) ungehörte Narrative dar. So kann etwas auch als Alternatives Memory bezeichnet werden, wenn eine Gruppe oder Perspektive zu Wort kommt, die unterdrückt und bisher aus

¹⁰ In dieser Arbeit wird die Bezeichnung Alternative Memories verwendet, da diese nicht so sehr den Anfechtungscharakter von Memory hervorheben, wie es der Begriff ‚Countermemory‘ tut. Der Begriff kann auch für ein Memory stehen, das neben einem ‚dominanten‘ Memory existiert, ohne dieses direkt anzufechten.

¹¹ Alternative oder Dominante Memories können durch ganz unterschiedliche Medien (mündlich, schriftlich, visuell, etc.) und Genres zum Ausdruck kommen. Zum Beispiel können sie in Form von Gedichten, Liedern, autobiographischen Romanen, mündlich erzählten Geschichten, Bildern, Gedenkmärschen etc. geäußert werden.

¹² Dass diese Abgrenzung verschwimmen kann zeigt das Beispiel der Alternative Memories, die von der Bahujan Samaj Party (BSP) zur politischen Mobilisierung genutzt wurden, um sich gegen die (vermeintlich) dominanten, brahmanischen Memories zu wenden und durch ihre Popularität bei den Dalits später ebenfalls als dominante Memories bezeichnet werden konnte. Daraus zeigt sich, wie veränderlich diese Abgrenzung ist und wie es immer stark darauf ankommt, worauf sich das Memory bezieht.

den offiziellen Diskursen ausgeschlossen war. Zum Beispiel war dies bei feministischen Historiker*innen lange der Fall (Olick und Robbins 1998:126).

Bold et al. (2002) definieren zwei gegensätzliche Kategorien, die mit den Kategorien Dominante, bzw. Alternative Memories verglichen werden können. Zum einen das ‚hegemonic cultural memory‘, welches sie als hegemoniale Aufzeichnung offizieller Geschichte erklären und zum anderen das ‚cultural countermemory‘, welches sie als antihegemoniales, oppositionelles oder widerständiges Erinnern beschreiben (Bold et al. 2002:130). Wie Bold et al. (2002) am Beispiel des Diskurses über systemische Gewalt an Frauen erklären, liegen die Herausforderung für oppositionelles Erinnern darin, die individuellen Erinnerungen der Frauen an die Gewalt, die sie erfahren haben, in ein kollektives Memory zu überführen und so ihre Forderungen nach einer Veränderung der Zukunft durchzusetzen (2002:129). Da hegemoniale Memories häufig über aktives Vergessen funktionieren, so Bold et al. (2002), müssen antihegemoniale Memories folglich aktives Erinnern fördern, um durch das aktive Gedenken an die Vergangenheit eine Veränderung der Zukunft zu bewirken (2002:130). Gleichermaßen ist es notwendig, zu erkennen, dass aus dem kulturellen Gegenerinnern – als einem Prozess des aktiven Erinnerns – folgt, dass nicht mit der Vergangenheit abgeschlossen oder darüber hinweggekommen wird (2002:130). Aktives Erinnern erhält die problematischen Themen aufrecht und sorgt gleichfalls dafür, dass sie nicht von der politischen Agenda verschwinden (2002:135). Deshalb liegt hier ein wichtiger Schlüssel für den Erfolg von Anfechtungen, die mit Alternativen Memories arbeiten. Sie müssen diese Version der Gegendarstellung präsent und dominant machen und dürfen die Vergangenheit nicht ‚ruhen‘ lassen.

Unter diesem Aspekt können auch die Gedichte betrachtet werden, die in dieser Arbeit analysiert werden. So kann die Vermutung aufgestellt werden, dass die Dalit Autorinnen mit den Gedichten, die alle vordergründig Gewalterfahrungen von Dalit Frauen thematisieren, ein Vergessen der Gewalttaten verhindern und ein aktives Erinnern fördern wollen. Aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, in dieser Arbeit eine Analyse von Gedichten über Gewalterfahrungen von Dalit Autorinnen, die aus den oben beschriebenen Gründen als Form Alternativer Memories betrachtet werden können, vorzunehmen, um zu untersuchen welche Intention mit diesen verfolgt wird und inwiefern diese widerständiges Potential oder Handlungsvermögen bergen.

2.3 Handlungsvermögen und Alternative Memories

Die eingangs aufgestellte These, dass die Gedichte über Gewalterfahrung der Dalit Frauen ein Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen ausdrückt und somit als Alternatives Memory und Widerstand gegen die Herrschaft des Patriarchats und der Upper Castes gesehen werden kann, soll mit Sherry B. Ortner's Konzept von Handlungsvermögen (*agency*) (u.a. 2006) untersucht werden.¹³ Dafür wird zunächst Ortner's Konzept von Handlungsvermögen an sich, als auch in Bezug zu Widerstand dargelegt und dieses in Kapitel 4 mit der Idee Alternativer Memories verknüpft.

¹³ Es ist bewusst, dass für das Konzept von *agency* im Deutschen die Bezeichnungen ‚Handlungsvermögen‘, ‚Handlungsmacht‘ oder ‚Handlungsfähigkeit‘ gebraucht werden können. Für diese Arbeit erscheint jedoch die Verwendung des Begriffs ‚Handlungsvermögen‘ angebracht, da mit diesem sowohl die ‚Fähigkeit‘ zum Handeln, als auch die ‚Macht‘ zum Ausdruck kommen soll, die die Akteure durch ihre Handlungen besitzen und die in bewusst intendierten Projekten ausgeführt werden können.

Agency

[...] all humans have a capacity for agency, but the specific forms it takes will vary in different times and places (Ortner 2006:136).

Um *Handlungsvermögen* zu definieren, nähert sich Ortner dem Konzept mit drei Komponenten an: Zum einen mit der Frage der ‚Intentionalität‘, sprich, ob Handlungsvermögen Intentionen inhärent sind oder nicht (1); des Weiteren mit der Frage nach einer Gleichzeitigkeit von Universalität und kultureller Konstruiertheit von Handlungsvermögen (2) sowie mit der Beziehung zwischen Handlungsvermögen und Macht (3) (2006:134).

So kann die Intentionalität in Handlungsvermögen (1) sowohl die bewussten Teile und Pläne, diffuse Ziele und Ideale, als auch Wünsche, Sehnsüchte und Bedürfnisse betreffen, die entweder tief vergraben oder aber auch bewusst wahrgenommen werden können. Kurz gesagt ist Intentionalität für Ortner ein Konzept, in das alle Handlungen, die sich kognitiv und emotional an einen Zweck richten, also zweckgebunden sind, eingeschlossen werden sollen (2006:134).

Ortner beschreibt die generelle Übereinkunft der Theoretiker*innen, dass Handlungsvermögen gewissermaßen universell und Teil fundamentaler Menschlichkeit ist (2), mit William Sewell (1992), der ausdrücklich sagt, dass „a capacity for agency [...] inherent in all humans [is]“ (1992:20, zit. n. Ortner 2006:136) und weist mit Alessandro Duranti darauf hin „[that] all languages have grammatical structures that seem designed to represent agency“ (2004:467, zit. n. Ortner 2006:136). Gleichzeitig, so Ortner, besteht Zustimmung darüber, dass Handlungsvermögen immer kulturell und historisch konstruiert ist und unter verschiedenen Machtregimen immer unterschiedlich geformt, genährt oder verkümmert wird (2006:136-137).

Zum Thema ‚Macht‘ bringt Ortner erneut Sewells Artikel *Agency* ein, in dem er über Fragen von Macht reflektiert und zitiert ihn mit einem Abschnitt über Machtunterschiede und die Weisen, in denen diese die Fähigkeiten der Menschen für sowie Formen von Handlungsvermögen beeinflussen:

It is [...] important [...] to insist that the agency exercised by different persons is far from uniform, that agency differs enormously in both kind and extent. What kinds of desires peoples can have, what intentions they can form, and what sorts of creative transpositions they can carry out vary dramatically from one social world to another [...]. Structures [...] empower agents differentially, which also implies that they embody the desires, intentions, and knowledge of agency differentially as well. Structures, and the human agencies they endow, are laden with differences of power (Sewell 1992:20-21 zit. n. Ortner 2006:138).

Demnach ist Handlungsvermögen für Sewell alles andere als einheitlich und unterscheidet sich stark bezüglich der inneren Intention oder der Wünsche der Personen, aber auch in Bezug auf die äußeren Strukturen, die voll von Machtunterschieden sind, die Personen unterschiedlich ermächtigen können. Diese strukturellen Machtunterschiede und ihr Einfluss auf Handlungsvermögen sollen im Verlauf dieser Arbeit die Analyse und Interpretation der Gedichte unterstützen.

Ortners Konzept der ‚serious games‘ (1996a, 1999a) begreift soziales Leben als ein ‚ernsthafte Spiel‘, in dem komplexe Formen sozialer Beziehungen, insbesondere Machtbeziehungen, sowie komplexe Dimensionen der Subjektivität sozialer Akteure, im Fokus stehen. Im Besonderen bezieht sich Ortner dabei auf jene sozialen Formen, die ‚Intentionalität‘ und Handlungsvermögen einbeziehen (2006:129):

[...] while all social actors are assumed to “have” agency, the idea of actors as always being engaged with others in the play of serious games is meant to make it virtually impossible to imagine that the agent is free, or is an unfettered individual (2006:130).

Somit ist für Ortner's Konzept der ‚serious games‘ die soziale Einbettung der Akteure von zentraler Bedeutung. Die Akteure sind demnach immer in (mindestens) zwei Formen eingebunden:

On the one hand the agent is always embedded in relations of (would-be) solidarity [...]. On the other hand the agent is always enmeshed within relations of power, inequality, and competition (2006:130-131).

Auch wenn Ortner Beziehungen aus Solidarität, wie sie u.a. familiäre und freundschaftliche Beziehungen bezeichnet, nicht ignorieren will, hebt sie die Allgegenwärtigkeit von Macht und Ungleichheit im sozialen Leben als wesentlichen Punkt für die Definition der ‚serious games‘ hervor (2006:131). Hier zeigt sich, wie stark Handlungsvermögen und soziale Machtbeziehungen miteinander zusammenhängen. Deshalb soll es im Folgenden um Handlungsvermögen als Form von Macht bzw. Widerstand gehen.

Handlungsvermögen und Widerstand

[...] agency and social power in a relatively strong sense are very closely linked (Ortner 2006:137).

Ortner erläutert, dass *Handlungsvermögen*, in Folge der Entstehung von sozialen und politischen Bewegungen in den 1970er Jahren, häufig mit ‚resistance‘ gleichgesetzt wurde. Doch merkt sie mit Laura Ahearn (2001) an, dass „oppositional agency only one of many forms of agency [is]“ (Ortner 2006:137). Handlungsvermögen ist also nicht nur widerständig, sondern kann sich auch in anderen, subtileren Formen äußern.

So sieht Ortner Handlungsvermögen doch auch als gleichermaßen relevant sowohl für Herrschaft als auch für Widerstand. Menschen in Machtpositionen haben demnach – berechtigterweise oder nicht – „a lot of agency“ (Ortner 2006:144). Jedoch, merkt Ortner an, verfügen auch die Unterdrückten über bestimmte, manchmal sogar sehr bedeutende Kapazitäten, Einfluss auf Ereignisse zu nehmen. In diesem Fall bezeichnet Ortner Widerstand als eine Form von ‚power-agency‘ (2006:144). In vielen Fällen sind die eindrucklichsten Beispiele für die Beziehung zwischen Handlungsvermögen und Macht im Bereich von Genderbeziehungen zu finden sind, da hier bestehende Machtunterschiede und Ungleichheiten oft besonders deutlich zutage treten (2006:139).

Demnach gilt es, später bei der Analyse auf diesen Umstand zu achten, um die feinen Momente von Handlungsvermögen zu erkennen, die möglicherweise nicht als Widerstand in Augenschein treten. Doch soll der widerständige Aspekt von Handlungsvermögen auch Beachtung finden, da das Konzept der Alternativen Memories ebenfalls widerständige und anfechtende Aspekte enthält.

3. DIE DISKRIMINIERENDE GESELLSCHAFTSSTRUKTUR DES HINDUISTISCHEN KASTENSYSTEMS

Seit mehreren Jahrhunderten ist die indische Gesellschaft durch das Kastensystem strukturiert. Der Ursprung und die Entstehung des Kastensystems sind umstritten und bis heute nicht eindeutig geklärt¹⁴. Auch wenn die Einteilung der Gesellschaft in Kasten laut Gesetz seit der Unabhängigkeit¹⁵ als abgeschafft gilt und kein Mensch mehr aufgrund seiner Kaste diskriminiert werden darf, privilegiert diese hierarchische Form der gesellschaftlichen Strukturierung noch immer einige wenige Kasten und gesellschaftliche Gruppen über andere (Narayan 2006:20). Die Legitimation dieser Hierarchie wird auf einige religiöse Hinduschriften zurückgeführt, wie beispielsweise die Manusmriti¹⁶, die die Einteilung der Gesellschaft als göttlich gegeben erklären und damit nachweislich die heutige Gesellschaftsstruktur und viele bis heute bestehende Praktiken, Regeln und Gesetze beeinflussen (Webster 2009:4).

Nachfolgend wird die Struktur des indischen Kastensystems erläutert, um darzustellen, wie gesellschaftliche Stigmatisierung und Diskriminierung aus dem Kastensystem resultieren.

¹⁴ Zur Diskussion über die Entstehung des Kastensystems siehe zum Beispiel Webster, John C. B. (2009): *The Dalit Christians. A History*. Indian Contextual Theological Education Series, Vol. 4. Delhi: ISPCK.

¹⁵ Indien erreichte 1947 die Unabhängigkeit von der britischen Kolonialmacht, die seit 1858 ihre Herrschaft auf dem indischen Subkontinent durchgesetzt und ausgebreitet hatte. 1950 trat die indische Verfassung in Kraft, die erstmalig das Konzept der ‚Unberührbarkeit‘ abschaffte und die Benachteiligung aufgrund von Kaste unter Strafe stellte.

¹⁶ Die Manusmriti/ Manusmitri, auch *Laws of Manu* genannt, sind hinduistische Schriften die vermutlich irgendwann zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 3. Jh. n. Chr. verfasst wurden. Sie gelten als hinduistische Gesetzbücher, die überlieferte *dharma*, Pflichten, Regeln und Tugenden festhält.

3.1 Higher Caste, Lower Caste, Outcaste

Zunächst gilt anzumerken, dass das Kastensystem, bezogen auf den indischen Subkontinent, in seiner Ausprägung höchst divers ist und sich regional stark unterscheidet.¹⁷

Das Kastensystem besteht, den alten hinduistischen Schriften zufolge, aus vier Hauptkasten, *varnas*, sowie zahlreichen Unterkasten, *jātis*. Häufig werden die beiden Begriffe, *varna* und *jāti*, mit dem Begriff ‚Kaste‘ gleichgesetzt. Wie Webster (2009) deutlich erläutert, wurde die hierarchische Klassifizierung von Kasten, basierend auf den Berufen und dem ‚Grad der Verschmutzung‘, ebenfalls aus den Manusmriti übertragen (Webster 2009:4).

Demnach stehen Menschen, die in die Kaste der *Brahmanen* geboren wurden, auf der höchsten Stufe und können Berufe als hinduistische Priester, Wissenschaftler und Lehrer ausüben. Unter der brahmanischen Kaste befinden sich die *Kshatriyas*, die ursprünglich als Herrscher und Kämpfer bekannt waren, in jüngerer Zeit aber auch als Verwaltungsbeamte arbeiteten. Auf dritter und vorletzter Stufe stehen die *Vaishyas*, die häufig als Viehtreiber, Landwirte, (Kunst-)Handwerker oder Verkäufer tätig waren. Auf unterster Stufe des *varna*-Systems befinden sich die *Shudras*, die meist als einfache Arbeiter und Dienstleister beschäftigt waren. Dies zeigt, wie stark Kaste und Klasse miteinander verknüpft sind und woher diese Verschränkung kommt.

Ohne die vier *varna*-Begriffe zu verwenden, kann die Gesellschaft grob in Upper Castes, Lower Castes und Outcastes¹⁸ eingeteilt werden. Die Gruppen der beiden oberen *varnas*, der *Brahmanen* sowie der *Kshatriyas*, werden aufgrund ihrer privilegierten Position im Kastensystem grob als Upper Castes beschrieben, während die Gruppen der *Vaishyas* sowie der *Shudras* zu den Lower Castes zählen, da diese in der Hierarchie des Kastensystems benachteiligt werden. Es gibt allerdings auch Gruppen, die außerhalb des *varna*-Systems stehen, die sogenannten Outcastes oder *Panchamas*. Dazu zählen sowohl die Scheduled Castes (SC)¹⁹ und Scheduled Tribes (ST) sowie die ehemals als *Harijans* oder Untouchables bezeichneten Gruppen der Dalits²⁰ (Subramaniam 2007:4-5). Jedoch erschufen die Hindu-Schriften wie die Manusmriti nicht nur eine hierarchische Gesellschaftsordnung, sondern legten obendrein Regeln fest, die bestimmte Gruppen – vor allem Frauen, Lower Castes und Outcastes – als unrein klassifizierten und so eine Grundlage und Legitimation für die bis heute bestehende gesellschaftliche Diskriminierung darlegten (Rao 2010:50).

Die Männer der Brahmanenkaste sowie die Upper Caste Männer profitieren am meisten von dem Kastensystem, denn alle Regeln und Gesetze der Manusmriti privilegieren diese und legitimieren ihre Herrschaft über die niedrigeren Kasten. So ist hier auch oft die Sprache von einem ‚brahmanisch kulturellen Code‘, der die Unterdrückung niedriger Kasten legitimiert (Narayan 2006:21).

Wie durch die oben erwähnten hinduistischen Manusmriti deutlich wird, hängt die Entstehung sowie das Bestehen des Kastensystems stark mit dem Hinduismus zusammen. Demnach kann das Verhältnis des Kastensystems und des Hinduismus als symbiotisch bezeichnet werden, da das eine nicht ohne das andere bestehen kann und entstehen konnte. Allerdings gilt hier noch einmal hervorzuheben, dass das Kastensystem zwar im

¹⁷ Die Terminologie der Kaste ist komplex, so sind die Kastennamen regional verschieden, genau wie die relative Mehrheit oder Minderheit der einzelnen Kasten. Und, auch wenn von einem hinduistischen Kastensystem gesprochen wird, so ist Kaste und Unberührbarkeit nicht begrenzt auf Hindus, sondern wird auch von den Gemeinschaften indischer Christen, Muslime und Sikhs praktiziert (Turner 2014).

¹⁸ Es ist bewusst, dass die Bezeichnung und Einteilung der Kategorien ‚Outcaste‘ problematisch ist und keine Selbstbezeichnung der einzelnen, betroffenen Gruppen darstellt. Jedoch ist die Zahl der einzelnen Kastennamen unermesslich und würde die Verständlichkeit und die Lesbarkeit der Arbeit beeinflussen. In Kapitel 3.2 wird die Definition der politischen Kategorie ‚Dalit‘ vorgenommen, die dieser Problematik begegnen soll.

¹⁹ Der Begriff ‚Scheduled Castes‘ wurde zuerst 1928 von den Kolonialbehörden verwendet und ersetzte 1935 den Begriff ‚Depressed Classes‘, wobei es keine vereinbarte Definition gab, die Kasten in diese Kategorie platzierte und lediglich Aspekte wie die historische Position bestimmter Kasten, die ihnen den Zugang zu Tempeln verweigerte oder ihnen u.a. vorschrieb separate Brunnen zu verwenden, beschrieb (Paik 2011:226-227).

²⁰ In Kapitel 3.2 wird mehr zur Kategorie ‚Dalit‘ sowie zu den Begriffen ‚Harijan‘ und ‚Unberührbare‘ gesagt.

Wesentlichen durch hinduistische Schriften begründet wurde und wird, jedoch ebenso von anderen religiösen Gruppen, wie Muslimen, Christen oder Sikhs durch endogame Heiraten praktiziert und weitergeführt wird.

Allerdings ist Kaste nicht der einzige Marker, durch den gesellschaftliche Macht und Diskriminierung ausgedrückt wird. So werden Menschen nicht nur zwischen den hierarchischen Kasten in der Gesellschaft diskriminiert, auch aufgrund von Klasse werden Gruppen innerhalb ihrer Kasten diskriminiert und marginalisiert. Aus diesem Grund können Kaste und Klasse kaum getrennt voneinander betrachtet werden, da diese Systeme gemeinsam in der indischen Gesellschaft agieren (Narayan 2012:35-36). Aufgrund der Relevanz für diese Arbeit und der wichtigen Rolle, die der Faktor Gender im stark patriarchalen Kastensystem spielt, wird selbigem im nächsten Kapitel besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

3.2 Kategorie ‚Dalit‘

Lange Zeit war es gängige Praxis, Lower Castes, die Menschen auf der untersten Stufe der Kastenhierarchie, als ‚Untouchables‘ (Unberührbare) zu bezeichnen. Mohandas Karamchand Gandhi, der weithin als Mahatma Gandhi bekannt war und selbst den Upper Castes angehörte, verweigerte sich diesem Begriff, den er als degradierend empfand, und prägte 1933 den Begriff ‚Harijan‘ (people of god) um damit „men of God abandoned by society“ zu beschreiben (Rao 2010:15). Viele Lower Castes, darunter Bhimrao Ramji (B. R.) Ambedkar²¹, empfanden diesen Begriff jedoch als noch größeren Affront und drückten ihre Wut gegen diese Bezeichnung aus. So entgegnete Ambedkar einem Unterstützer der Congresspartei:

Don't call me Harijan! That name is an affront to our self-respect. As soon as I hear the name Harijan I am on fire from head to toe, and I get so angry I start shaking (Kardak und Pagare 1978, zit n. Paik 2011:225).

Der Begriff Harijan wurde von vielen Lower Castes aufgrund von Paternalismus stark abgelehnt und dafür kritisiert, dass er lediglich das Mitleid der beherrschenden Upper Castes auslöste, den Untouchables jedoch keinen Raum bot, ihrer Situation zu entkommen (Paik 2011:226). Ambedkar verachtete den Begriff Harijan sogar so sehr, dass er ihm die Bezeichnung ‚Untouchable‘ (allerdings mit großem ‚U‘) vorzog, da dieser Begriff, zwar ebenfalls ‚a bad name that repels and stinks‘ sei, jedoch wenigstens die bestehenden Übel adressierte (Paik 2011:226).

Der Begriff, der in dieser Arbeit anstelle der Begriffe ‚Untouchable‘ und ‚Lower Caste‘ verwendet wird, ist ‚Dalit‘, der für viele dieser Gruppe eine selbst gewählte Bezeichnung darstellt. Das Wort ‚Dalit‘ kommt aus dem Sanskrit von der Wortwurzel *dal*, die so viel bedeutet wie *zerteilen* oder *brechen* und als Adjektiv so viel wie *amputiert*, *daraufgetreten*, *geteilt*, *gebrochen*, *zerstört* oder *von denen über ihnen zerrieben* (Narayan 2006:33–34). Dalits sind demnach Gruppen, die sich selbst zur Kategorie der Dalit hinzuzählen, weil sie in der Gesellschaft marginalisiert, unterdrückt und erniedrigt werden.

Wer den Begriff ‚Dalit‘ zuerst verwendete, ist unklar, Rao (2010) spricht zum Beispiel davon, dass B. R. Ambedkar 1928 den Begriff erstmals verwendete und das Dalit-Sein als Erfahrung von Isolation, Marginalisierung und Stigmatisierung charakterisierte (2010:15), die von der sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Dominanz der

²¹ B.R. Ambedkar (1892-1956) war Gelehrter, Kommentator und Modernisierer des Hindu Gesetzes sowie leitender Redakteur der Indischen Verfassung. Außerdem spielt er bis heute als Dalit-Anführer eine wichtige Rolle im populären Geschichtsbewusstsein der Dalits, wird bis heute als Vaterfigur des Anti-Caste-Struggles gefeiert und gilt als Ikone des Dalit Kampfes. Außerdem prägte er eine Reihe von politischen Redensarten, die die negative Identität der ‚Unberührbaren‘ höchst effektiv in politisches Potential und Agency der Dalit umwandelte (Rao 2010:15).

Brahmanischen Ideologie der Upper Castes ausgebeutet wird (Paik 2011:228). Andere, wie beispielsweise Narayan (2006), führen den Marathi Sozialreformer und Revolutionär Mahatma Jyotirao Phule an, der den Begriff ‚Dalit‘ bereits im 19. Jahrhundert verwendet haben soll, um die ‚Outcastes‘ und ‚Untouchables‘ als ‚unterdrückte und gebrochene Opfer des indischen Kastensystems‘ zu beschreiben (2006:33–34).

‚Dalit‘ ist heute der am häufigsten verwendete Begriff um all jene, die aus dem ursprünglich vier-gliedrigen Hindi Kastensystem fallen, die ehemals ‚Unberührbaren‘, zu beschreiben. Mit der Dalit Panther Bewegung²² bekam der Begriff in den 1970er Jahren einen radikalen neuen Sinn der Selbstidentifikation und ließ ein neues oppositionelles Bewusstsein erkennen (Rawat 2016).

Wie Narayan (2008) erklärt, ist Dalit nicht als bloße Beschreibung, sondern vielmehr als Identifikation und Selbstbezeichnung zu verstehen, die das Wissen über die eigene Unterdrückung ausdrückt (2008:171). Somit umfasst der Begriff ‚Dalit‘ alle gesellschaftlichen Gruppen, die nicht in der Hindu Kastenhierarchie eingeschlossen sind und durch das Kastensystem diskriminiert werden (Narayan 2006:33–34).²³ Folglich eint die kollektive Erfahrung von Diskriminierung und Marginalität die Dalit als Gruppe.

Jedoch muss auch auf die politische Instrumentalisierung eingegangen werden, die mit der Entstehung der Kategorie ‚Dalit‘ einhergeht. Dazu passt beispielsweise die Strategie der Bahujan Samaj Party (BSP), die für die politische Mobilisierung auf die Bewusstmachung von der Geschichte von Ausbeutung von Dalits durch Upper Castes setzte und mit Hilfe von billig veröffentlichten Broschüren über Kastengeschichten, -legenden und -mythen den Stolz der Dalit auf die eigenen kulturellen Ressourcen förderte (Narayan 2012:65).

So entwarf die Bahujan Samaj Party (BSP) die politische Kategorie ‚Dalit‘ gezielt unter Verwendung bestimmter Mythen und Geschichten. Die historische Debatte über das uralte Indien sowie über die Manusmriti stellte dabei einen Kernpunkt dar. Kanshi Ram, Gründer der BSP, bemerkte:

Alleged Hindu culture is the cultural translation of norms codified by Manu. This country is run by the Constitution but rules laid down by Manu (zit. n. Narayan 2001:118).²⁴

Mit diesem Zitat drückt Ram seine Wut darüber aus, dass die von Manu festgelegten Regeln und Gesetze noch immer das Land beherrschen und die ‚vermeintliche Hindu-Kultur‘ ausmachen.

Im politischen Sprachgebrauch ist Dalit oft an *bahujan* gekoppelt, was so viel wie ‚Mehrheit‘ bedeutet. Dalit-*bahujan* bezieht sich auf einen politischen Diskurs, der Lower Castes, Dalits, Bauern, Adivasis, Frauen und gelegentlich Muslime miteinschließt.²⁵ *Bahujan* wurde so zu einer Art der politischen Mobilisierung der unterschiedlichsten Kasten und Gemeinschaften unter einer Identität (vgl. Turner 2014).

Der Begriff ‚Dalit‘ definiert zudem die historischen Strukturen und Praktiken von Enteignung, die Menschen praktisch als Dalit kennzeichnen. Zugleich identifiziert Rao (2010) die Dalits mit dem Begriff aber auch als Menschen, die diesen Strukturen zu entfliehen versuchen und indexiert die Subjekte demnach als revolutionäre Agenten (2010:15).

²² Die Dalit Panther Bewegung (1972-1979) wurde von einigen jugendlichen Dalits gegründet und wird in Bezug auf seine erzielten Verbesserungen für die Scheduled Castes als einmalig betrachtet (Murugkar 1991:206).

²³ Allerdings gilt es an dieser Stelle zu betonen, dass es unter den Scheduled Castes auch Gruppen gibt, die dem Begriff ‚Dalit‘ andere Bezeichnungen vorziehen. Beispielsweise hat die Gruppe der *Mahar* in Maharashtra als erstes vor allen anderen Scheduled Castes den Begriff für sich angenommen, während Gruppen wie die *Charmakar Matang*, oder die *Dhor* dem Begriff ‚Dalit‘ ihre eigenen Kastennamen vorziehen (Paik 2011:218).

²⁴ Für das Zitat ist keine Jahreszahl angegeben. Der Politiker Kanshi Ram lebte von 1934 bis 2006 und gründete 1984 die Bahujan Samaj Party.

²⁵ Badri Narayan beschreibt, dass heute um die 6000 Kasten und Gemeinschaften in der Kategorie der Dalit-Bahujan eingeschlossen sind (2008:172).

3.3 Besondere Situation von Dalit Frauen im Kastensystem

A Brahman, Kshatriya, or Vaishya Man can sexually exploit any shudra woman (Manusmitri IX.25) (Mahey 2003:150).

Wie in diesem Zitat deutlich wird, legten die Manusmriti nicht nur die Grundlage für Kastendiskriminierung, sondern auch für die Diskriminierung aufgrund von Gender, indem die Frauen – genau wie die Lower Castes – als unrein und beschmutzt konstruiert wurden (Rao 2010:50). Dazu schreibt Mahey (2003) in einem Artikel, dass selbst das Töten einer Dalit Frau von einem Brahmanen in den Manusmriti ausdrücklich als Kavaliersdelikt gerechtfertigt wird und mit dem Töten eines Tieres gleichgesetzt behandelt wird (2003:150). Die sexuelle Gewalt, die den Dalit Frauen von den Upper Caste Männern angetan wird, kann somit als Kastengewalt bezeichnet werden (Rao 2010:235). Deshalb ist es verständlich wenn Grey (2005) argumentiert, dass das Patriarchat und Kastenunterdrückung untrennbar miteinander verbunden sind (2005:143). Ein weiterer Aspekt dieses Patriarchats wird durch eine Aussage von Anupama Rao verdeutlicht, die sagt, dass „Kaste [...] der Effekt sexueller Regulation“ sei (Rao 2010:235). Damit zeigt sie auf, dass das Kastensystem und die Überlegenheit einiger Kasten über Jahrhunderte nur dadurch bestehen konnte, dass sexuelle Beziehungen zwischen und innerhalb der Kastengemeinschaften kontrolliert wurden. Dabei wurde vor allem die weibliche Sexualität stark kontrolliert, da die Reproduktionsfähigkeit der weiblichen Körper und die weibliche Sexualität eine Gefahr für die ‚Reinheit‘ der Frauen oder das Patriarchat darstellt. Deshalb, so schreibt Rao (2010:235) weiter, ist die sexuelle Ökonomie von Kaste komplex: Nicht alle Männer können alle Frauen als potentielle Sexualpartnerinnen betrachten, so geben die Manusmriti den Upper Caste Männern das Recht, Lower Caste und Dalit Frauen sexuell auszubeuten, da deren Sexualität und Reproduktionsfähigkeit die Überlegenheit der Upper Castes und des Patriarchats nicht in gleichem Maße bedroht.

Zu diesen zwei Formen der Diskriminierung der Dalit Frauen im Kastensystem kommt noch der Faktor Klasse hinzu, der, wie oben beschrieben, untrennbar mit dem Kastensystem verbunden ist. So kam die Vorsitzende der National Federation of Dalit Women (NFDW), Ruth Manorama dazu, die Dalit Frauen als ‚the thrice discriminated‘ zu bezeichnen und erklärte sie deshalb zu den am stärksten ausgebeuteten Mitgliedern der indischen Gesellschaft (Hardtmann 2011:216). Zum einen sind sie, ebenso wie die Dalit Männer, der Kastenunterdrückung durch die Upper Castes unterworfen, zweitens ist ein Großteil von ihnen von Armut betroffen und geht deshalb schweren körperlichen Arbeiten nach oder ist klassenorientierter Unterdrückung, durch die landbesitzenden Upper Castes, unterworfen und drittens erfahren sie als Frauen patriarchale Unterdrückung und sexuelle Gewalt durch Männer aus allen Kasten, inklusive ihrer eigenen (Turner 2014). Allerdings betont Manorama sogleich, dass die Dalit Frauen dabei nicht einfach als passive Opfer, sondern auch als aktiv handelnde Subjekte wahrgenommen werden müssen und nicht auf ihre ‚Schwäche‘ reduziert werden dürfen.

Trotzdem ist die besondere Problematik der Situation der Dalit Frauen zu erwähnen, wenn ihr Handlungsvermögen betrachtet werden soll. So schreibt Mahey (2003) in ihrem Artikel über den Status von Dalit Frauen im indischen Kastensystem, dass dieses System vernichtende Auswirkungen auf den Bildungsstatus sowie auf den sozialen und ökonomischen Status der Dalit Frauen habe (2003:149). Aber auch die jahrhundertelange, gesellschaftliche Stigmatisierung und die Verinnerlichung der (eigenen) ‚Unberührbarkeit‘, ist von großer Bedeutung.

4. VERFLECHTUNGEN VON ALTERNATIVEM MEMORY, KASTENSYSTEM, HANDLUNGSVERMÖGEN UND DALIT FRAUEN

Im Folgenden wird ein Bezug zwischen oben dargelegter Theorie und beschriebenem Kontext hergestellt, um die Verflechtungen aufzuzeigen, die zum Verständnis der Analyse im nachfolgenden Kapitel beitragen sollen. Außerdem werden konkrete Beispiele für Alternative und Dominante Memories aufgezeigt, um darzustellen, was unter ihnen zu verstehen ist bzw. wie durch diese ein Handlungsvermögen stattfinden kann.

Betrachtet man, wie innerhalb des indischen Kastensystems mit Geschichte umgegangen wird, so fällt auf, dass Geschichte dabei eigentlich im Plural zu verstehen ist. So haben zum Beispiel verschiedene Kasten ihre eigenen Kastengeschichten und Erzählungen und außerdem, so erläutert Narayan (2012), gibt es keine einheitlichen lokalen Memories an die Geschichte (2012:2). Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen verfügen demnach über verschiedene rivalisierende und anfechtende Narrative ihrer Erinnerungen an die erlebte Vergangenheit. Weiter schreibt Narayan, dass ebenso die Erzählungen und Memories über Geschichte fragmentiert und anfechtend sind, da sie, je nach Standpunkt der Erzählenden, aus unterschiedlichsten Variationen bestehen. Die Narrative über die historische Geschichte und die Erinnerungen an die Vergangenheit beinhalten demnach die kollektiven und individuellen Bestrebungen dieser Menschen (Narayan 2012:1). So haben Dalits andere Bestrebungen als Upper Castes und erinnern die Vergangenheit unterschiedlich, da auch ihre Erfahrungen unterschiedlich von Marginalisierung geprägt sind (2012:1-2). Viele Upper oder Middle Castes haben ihre eigenen Kastengeschichten, die sogenannten *caste puranas*, die einen privilegierten sozialen Raum für die höheren Kasten schaffen, der es ihnen erlaubt ihre Philosophie zu legitimieren (Narayan 2006:41).

Aber auch die verschiedenen Dalitkaste haben ihre ganz eigenen Kastenerzählungen als geschriebene Versionen ihrer mündlichen Überlieferungen (Narayan 2008:172). Wie Narayan erläutert, formt das Erschaffen solcher Erzählungen die Identitäten von Gemeinschaften (2001:15).

Diese Erzählungen entstehen meist über bestimmte Mythen, die Narayan hier als ein Mittel kollektiver und sozialer Memories versteht, sozusagen als Auslöser, die Memories hervorzurufen (2001:16).

Dalits now claim ownership of historical knowledge about themselves and assert their own interpretations of such knowledge and material (Narayan 2008:170).

Zudem, so Narayan, wurden Erzählungen über die Unterdrückung und Ausbeutung der Dalits verbreitet, was die persönlichen Memories über die erlebte Unterdrückung verstärkt und bewusst macht (2012:64). Durch diesen Prozess konstruieren Kasten und Gemeinschaften ihre Identitäten durch das Erinnern und Gedenken an die Vergangenheit im Kontext der gegenwärtigen Situation (2001:18).

Dafür müssen also zum einen Memories über das Kastensystem, als auch jene die sich gegen dieses richten und die Kategorie Dalit konstruieren, aufgedeckt werden, sowie solche Memories, die den Dalit Frauen eine kollektive Identität verschaffen.

In diesem Kapitel soll nun konkret der Fokus sowohl auf die Dominanten, als auch auf die Alternativen Memories gelegt werden, um die es im Kontext von Dalit Frauen konkret geht.

Diesen Dualismus nehme ich für die Analyse der vorliegenden Thematik zur Hand, jedoch sei darauf hingewiesen, dass Memories nicht starr sind und in der Realität vielseitiger und vielschichtiger sind und sich nicht lediglich im Dualismus ‚Dominant-Alternativ‘ bewegen. Auch sei gesagt, dass die Bezeichnungen Dominante bzw. Alternative Memories nicht normativ zu verstehen sind und die eine Form nicht ‚wahrer‘ ist als die andere. Diese Arbeit soll nicht bewerten, welche Memories der ‚realen‘ Vergangenheit am nächsten kommen und welche nicht. Hingegen soll die Bedeutung Alternativer Memories als Form des Handlungsvermögens für die Gruppe der Dalit Frauen untersucht werden.

Wie Narayan (2006) darlegt, erschufen die Brahmanen seit der frühen Zeit der indischen Gesellschaft²⁶ eine brahmanische Denkart als normativen Bezugsrahmen, mit dem sie historische Geschichte und Erzählungen interpretierten, komponierten und definierten (2006:40). Häufig bezogen sie sich dabei auf epische Schriften und alte religiöse Texte wie zum Beispiel die *Veden* (2006:40; 2008:177). Den Dalits wurde in dieser brahmanischen Denkart und Darstellung der Geschichte seit jeher lediglich eine minderwertige Position eingeräumt, die sich bis heute in der alltäglichen Unterdrückung und Marginalisierung ausdrückt.

Um diese unterdrückenden historischen Konstruktionen anzufechten, komponierten die Dalits ihre eigenen Geschichten in unterschiedlichsten Formen und konstruierten Symbole, mit denen sie ihren Selbstrespekt erlangen wollten (Narayan 2006:40). Dabei verwendeten die Dalits häufig die bestehenden Geschichten der Upper Castes, gegen die sie sich wendeten, und formten diese um, indem sie die Geschichten mit lokalen Dalit Helden versahen und somit Alternatives Memory schufen (2008:177). Diese von den Dalit (um-)geschriebenen Geschichten werden auch als Dalit Literatur bezeichnet, die eine jüngere literarische Form darstellt, der eine revolutionäre Qualität zugeschrieben wird (vgl. Joshi 1986:86). Jedoch betont Joshi (1986), dass diese Literatur sich hauptsächlich an die Dalits selbst wendet und die Intention verfolgt, nicht nur für die Dalits zu sprechen, sondern auch zu ihnen (ebd.). Dabei ist die Dalit Literatur ebenfalls ein wichtiges Mittel für die Schaffung einer kollektiven Dalit Identität: Mit den Erzählungen über das historische Leiden und die Erniedrigung der Dalit wird ihr eine zentrale Bedeutung zugeschrieben und damit, wie Rao (2010) erklärt, eine strukturelle Negativität in positiven politischen Gehalt umgewandelt (2010:16).

So schreibt Narayan über den befreienden und ermächtigenden Effekt dieser selbst geschaffenen Erzählungen:

²⁶ Vermutlich bezieht sich Narayan hier auf die spätvedische Zeit (ca. 900–600 v. Chr.).

Different from academic 'history', these stories liberate marginalized groups of Indian society and enable them to enter into the meaningful domain of knowing, inventing, creating and telling a past that is able to dialogue with the present (2006:41).

In den letzten Jahren gewann Dalit Literatur an Bedeutung und wurde in Verbindung mit 'testimonio'²⁷ gebracht, was der Wissenschaftler George Yudice als eine Form des Narratives beschreibt:

the witness portrays his or her own experience as an agent (rather than a representative) of a collective memory and identity. Truth is summoned in the cause of denouncing a present situation of exploitation and oppression or in exorcising and setting aright official history (zit. n. Turner 2014).

Den erlebten Erfahrungen einer gegenwärtigen Situation wird demnach mehr Wahrheit und Potential zur Anfechtung zugeschrieben. Für Feminist*innen und Dalit-Bahujan Aktivist*innen geht es zudem darum, wer die Kontrolle über diese Wissensproduktion hat und vor allen Dingen, was als gültiges Wissen erachtet wird. Aditya Nigam verknüpft deshalb ausdrücklich die Wissensproduktion von Dalits und von Frauen:

Dalit histories, dalit accounts of the past, like feminist ones, raise a fundamental question about the possibility of the 'knowing subject' who stands outside the so-called object whose history she writes and about whom this subject 'produces knowledge' [...] (zit. n. Turner 2014).

Die Wissensproduktion über die Geschichte und Erfahrungen der Dalit könne demnach nur stattfinden, wenn dies durch die Dalit selbst stattfindet, da nur diese die Erfahrung der Unterdrückung teilen (Turner 2014). Dies zeigt sich ebenfalls am Beispiel der Dalit Dichterinnen und ihren Gedichten über Gewalterfahrung. Die Dichterinnen können als Subjekte ihre erlebten Erfahrungen äußern und dadurch gleichzeitig die gesamte Gruppe der Dalit Frauen ansprechen.

Memories wie diese sind für den Prozess der Identitätsbildung von Gruppen und Kasten häufig nützlich, da Identität ein sozial konstruierter und kontinuierlicher Prozess ist, der abhängig von selektiven Erfahrungen der Differenz ist (Narayan 2001:84). Wie bereits erwähnt, haben die Dalit Frauen ihre Identität durch ihre Erfahrung der Differenz in Abgrenzung zur dominanten, vornehmlich Upper Caste Frauenbewegung sowie zur überwiegend männlich-patriarchalen Dalit Bewegung erschaffen. Jedoch war der Prozess der Identitätsbildung durch die Dalit Bewegung, in der verstärkt eine Dalit-Identität konstruiert wurde, ebenfalls von großer Bedeutung für die Dalit Frauen. Erst durch diese kollektive Identität verstanden sie sich als Dalit und konnten, infolgedessen, ihre Differenz, sowohl zur Dalit Bewegung, als auch zur Frauenbewegung, erfahren und artikulieren.

Im Folgenden werden vier Gedichte von Dalit Autorinnen, als Form Alternativer Memories, analysiert. Auf Grundlage von Ortner's (2006) Konzept von Handlungsvermögen wird untersucht, inwiefern sich in den Gedichten ein Handlungsvermögen der Dalit Frauen zeigt. Dafür soll zunächst kurz die Verbindung zwischen den Konzepten von Alternativen Memories und Handlungsvermögen hergestellt werden.

In diesem Fall ist die Intentionalität von Handlungsvermögen relevant, da davon ausgegangen werden kann, dass die Dalit Autorinnen mit dem Schreiben von Gedichten ein Ziel verfolgen, wie zum Beispiel die Erinnerung an ihre Gewalterfahrungen öffentlich zu machen, also Alternative Memories zu äußern. So zeigt sich ihr Handlungsvermögen in der Schaffung Alternativer Memories.

So schreibt die Dalit Dichterin Rani in ihrem Artikel *Dalit Women's Writing in Telugu*, dass Gedichte von Dalit Frauen, aufgrund der besonderen Perspektive, aus der sie geschrieben wurden, viel mächtiger sind und größeren Einfluss haben als die Gedichte

²⁷ Der Begriff 'testimonio' gilt als eine Form biographischer Aufzeichnung und kommt aus den sogenannten lateinamerikanischen 'atrocities narratives' (vgl. Turner 2014).

von Dalit Männern oder Upper Caste Dichter*innen. Sie bezeichnet die Gedichte von Dalit Autorinnen als Waffe, mit welcher die jahrhundertealte Unterdrückung durch den Brahmanismus bekämpft wird (1998:21-22).

Für die Analyse dieser Arbeit wurden Gedichte über Gewalterfahrungen ausgewählt, da Dalit Frauen unter einer Bandbreite an Gewalt leiden. Angefangen bei Beleidigungen, Anschuldigungen der Sittenlosigkeit, über Prügel und verschiedene Formen sexueller Belästigung, bis hin zu Gruppenvergewaltigungen (Grey 2005:137), durch die ihre besonders erniedrigende und demütigende Situation zutage tritt. So erklärt Rawat (2016) mit einer Aussage von Guru Gopal (1995),

that caste identity plays a significant role in the humiliation and violation of Dalit women's bodies and takes on a severe and intense form that cannot be explained by existing frameworks of patriarchy, class, and psychological factors (Rawat 2016:7).

Indes wird deutlich, dass Gewalterfahrungen von Dalit Frauen durch ihre dreifach diskriminierte Position, durch die Verschränkung von Klasse, Kaste und Gender, geprägt sind.

Die Gedichte sollen nun in Bezug auf den dargestellten Zusammenhang von Alternativen Memories und der besonderen Position der Dalit Frauen interpretiert werden, um anhand dessen Momente von Handlungsvermögen der Dalit Frauen in den Gedichten zu lokalisieren.

5. ANALYSE VON GEDICHTEN VON DALIT AUTORINNEN

Die vorliegenden Gedichte stammen aus zwei verschiedenen Quellen. Drei Gedichte sind dem Artikel *Dalit Women's Writings in Telugu* von Challapalli Swaroopa Rani (1998) entnommen, welche selbst eine Dalit Dichterin ist. In ihrem Artikel führt sie sowohl Gedichte von anderen Dalit Dichterinnen als auch eigene Gedichte an. Die aus diesem Artikel ausgewählten Gedichte wurden von Rani sowie von den Autorinnen Vijay Kumari und Darisi Sasi Nirmala verfasst. Die zweite Quelle ist der englischsprachige Gedichtband *Touch* von der bekannten Dalit Dichterin Meena Kandasamy (2006), die ihre Gedichte ausschließlich auf Englisch veröffentlicht.

Es ist nicht bekannt, ob diese Gedichte nur in Print- bzw. Textversion erschienen sind oder ob diese in dem Kontext und im sozialem Umfeld in dem sie gelesen werden, auch anderweitig, z.B. mündlich, verbreitet werden. In Printversion sind die Gedichte ausschließlich den alphabetisierten Personen vorenthalten, was in Hinblick auf die hohe Analphabetenrate – besonders unter den Dalit Frauen (vgl. Kapitel 3.3.) – die Frage aufwirft, wen die Gedichte erreichen und erreichen sollen. Es könnte angenommen werden, dass die Gedichte weniger an die Gruppe der Dalit Frauen gerichtet sind, sondern vielmehr als Mittel fungieren, den Unfrieden mit der eigenen Situation auszudrücken.

Auch wenn sich die ausgewählten Gedichte sowohl in ihrer Form, Sprache und Thematik, als auch in ihrem Entstehungskontext und ihrer Popularität stark unterscheiden, so liegt ihnen doch allen ein Grundthema zugrunde: Die Gewalterfahrung von Dalit Frauen, sei es aufgrund von ihrer Kaste, Klasse oder ihres Gender.

Bevor im Folgenden vier Gedichte interpretiert werden, soll zunächst ein kritischer Blick auf die Quellenlage der Gedichte gerichtet werden.

5.1 Quellenlage

Bei der Recherche zu Gedichten von Dalit Frauen zeigte sich schnell, wie schwer es ist, an (Original-) Gedichte von Dalit Autorinnen zu kommen. Zwar sind sowohl Berichte und Artikel über Dalit Literatur und Dalit Gedichte, als auch Gedichte über Dalit Frauen im Internet leicht zu finden. Gedichte zu finden, die von Dalit Autorinnen selbst verfasst wurden, ist jedoch kompliziert. Einzig der Artikel Dalit Women's Writings in Telugu von Rani (1998), der in der indischen wissenschaftlichen Zeitschrift *Economic and Political Weekly* erschienen ist und in dem Rani sowohl dutzende Telugu-Dalit-Autorinnen aufzählt als auch deren Gedichte abdruckt, war leicht zu finden. Jedoch war über diese genannten Dichterinnen und ihre Gedichte selbst über englischsprachige Suchanfragen im Internet nichts zu erfahren. Ausschließlich die englischsprachigen Gedichte von Meena Kandasamy waren sowohl durch Webseiten wie poemhunter.com als auch durch online leicht verfügbare pdf-Dokumente ihrer Gedichtbände *Touch* (2006) und *Ms Militancy* (2010), problemlos zu beschaffen. Die anderen drei Gedichte waren lediglich in dem Artikel von Rani (1998) zu finden, in welchem sie allerdings – trotz des Titels Dalit Women's Writings in Telugu – nur in bereits ins Englische übersetzter Form zu finden waren.

Problematik

Aufgrund der Prägnanz der (Nicht-)Verfügbarkeit dieser Quellen drängte sich Gayatri Chakravorty Spivaks Frage „Can the Subaltern Speak?“ (1988) auf.

Obwohl die Thematik der Subalternität nicht den Fokus dieser Arbeit darstellt, soll mit einem Artikel von Begrich und Randeria (2012) über Subalternität sowie mit einem Artikel von Miriam Nandi (2012) kurz auf die von Spivak artikulierte Problematik – die Stimme der Subalternen – eingegangen werden. Das Verständnis dieser Problematik soll dabei helfen, die (Un-)Sichtbarkeit der Dalit Dichterinnen besser einzuordnen und zu verstehen.

Die Subaltern Studies, die Anfang der 80er Jahre als Projekt eines Historiker*innenkollektives entstanden und sich als „Intervention in die Geschichtsschreibung Indiens“ verstanden, gaben den Postkolonialen Geisteswissenschaften eine neue Richtung (Begrich und Randeria 2012:75). Dabei wurde der Begriff ‚subaltern‘, wie Begrich und Randeria (2012) mit Guha (1982) darlegen, bezeichnend „for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in any other way“ (2012:76). Hier zeigt sich die Ähnlichkeit mit der Kategorie ‚Dalit‘, die sich ja ebenfalls durch die Unterdrückungserfahrung, im Speziellen durch die Kastenunterdrückung, definiert. Aus dieser Erfahrung der Unterordnung hatte sich, so Begrich und Randeria (2012), ein ‚subalternes Bewusstsein‘ entwickelt, das als Ursache für die ‚politische Eigenständigkeit‘ der Subalternen interpretiert wurde und erklärte, warum sich die Absichten und Strategien der subalternen Klassen von den Interessen der Eliten unterschieden. Auch dieser Aspekt bestätigt sich mit Blick auf die Kategorie der Dalit, da diese sich ebenfalls eigenständig mobilisieren und ihre eigenen Interessen und Absichten verfolgen.

Gayatri C. Spivak gehört zu den Gründungsfiguren des Postkolonialismus und interessiert sich vor allem für globale wirtschaftliche Zusammenhänge und Ausbeutungsverhältnisse (Nandi 2012). Dabei legt sie ihren Fokus auf

den Gegensatz zwischen der hervorragend ausgebildeten indischen Oberschicht und dem unterprivilegierten, häufig nur rudimentär gebildeten unteren Drittel der indischen Bevölkerung, insbesondere auf die Geschlechterverhältnisse und zunehmend auch auf die Differenzen zwischen der im Westen höchst erfolgreichen anglophonen indischen Literatur und den muttersprachlichen indischen Literaturen [...] (Nandi 2012:121).

Dieser von Nandi (2012) formulierte Fokus Spivaks hilft dabei die Ungleichheit zwischen den Upper Castes und den Dalits zu beleuchten und stellt darüber hinaus die besondere Ausbeutungssituation der Dalit Frauen im Kastensystem dar. Außerdem kann mit diesem Fokus der offensichtliche Popularitäts- bzw. Sichtbarkeitsunterschied zwischen Gedichten von Dalit Autorinnen, die auf Englisch und verfasst wurden und denen die in indischen Sprachen – wie hier in Telugu – geschrieben wurden, beleuchtet werden. Da es vor allem bei den Telugu Dichterinnen und Gedichten an Hintergrundinformationen und Originalquellen mangelt, kann Spivaks Kritik, dass nur die anglophonen Gedichte im Westen Gehör finden, als bestätigt angesehen werden. Auch deshalb sollen in dieser Arbeit die Gedichte der in Telugu schreibenden Dalit Dichterinnen einbezogen werden.

In ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (1988) schreibt Spivak über die Gefahren universalistischer Sprache, durch die in politischen Diskursen koloniale Strukturen weitergeführt würden (vgl. Nandi 2012:123-124). Die Frage ihres Arbeitstitels kann rhetorisch verstanden werden, denn Spivak kommt zu dem Schluss, dass das ‚Subalterne Subjekt‘ nicht sprechen kann, da es zu einem Sprechakt nicht genüge, die Stimme zu erheben – denn das tun die Subalternen Spivak zufolge sehr wohl –, jedoch sei es für den Sprechakt unerlässlich, auch Gehör zu finden (vgl. Nandi 2012:123). So ist, wie Nandi betont, die Essenz von Spivaks Kritik, dass sich die einst kolonialen Strukturen in den heutigen politischen Diskursen fortsetzen und dabei selbst kritische Intellektuelle „die ‚andere Frau‘ auf paradoxe Weise zum Schweigen bringen [können], indem sie ihr einen ‚freien Willen‘ zuschreiben“ (2012:124). Was Nandi hier mit Spivak deutlich macht, ist der Umstand, dass Fremdzuschreibungen – selbst wenn es sich um die (vermutlich gut gemeinte) Zuschreibung eines ‚freien Willen‘ handelt – den Subalternen/ Frauen selbst ihre eigene Stimme nehmen können.

Auch sei kurz auf die Problematik verwiesen, die mit fehlenden Hintergrundinformationen zu Gedichten und Autorinnen einhergehen kann. Dazu gehört zum Beispiel das Risiko von Übersetzungsfehlern bei ins Englische übersetzten Gedichten oder die Möglichkeit, dass mit konkreten Informationen zum persönlichen Hintergrund der Telugu-Autorinnen sowie zum Entstehungs- und Verbreitungskontext ihrer Gedichte auch die Inhalte der Gedichte anders hätten verstanden werden können. Freilich ist die Ursache für die fehlenden Hintergrundinformationen auch darin begründet, dass sich für diese Arbeit aufgrund vorhandener sprachlicher Möglichkeiten auf englischsprachige Quellen beschränkt werden musste. Dennoch fällt auf, dass die Dichterin Kandasamy, die auf Englisch schreibt, über eine sehr starke Internetpräsenz verfügt. So hat sie neben einem *Facebook*-Profil²⁸ und einem (aktiv genutzten) *Twitter*-Account²⁹ auch eine eigene Homepage³⁰ und schrieb für den indischen feministischen Blog *Ultra Violet*³¹. Des Weiteren gibt es auf dem Videoportal *Youtube* einige Videos von ihr, in denen sie ihre Gedichte vorliest oder an Vorträgen/ Diskussionsrunden über Gewaltverbrechen an Dalits teilnimmt³². Ihre Gedichte selbst sind nicht auf ihrer Homepage zu finden, dort wird lediglich auf die veröffentlichten Gedichtbände verwiesen. Zudem verlinkt sie von ihrer Homepage die Videos in denen sie ihre Gedichte vorliest³³. Dies ist hervorzuheben, da die Gedichte somit nicht nur in Printversion verfügbar sind, sondern auch angehört und angesehen werden können. Ob dies die analphabetisierten Gruppen der Dalit Frauen erreicht, sei aufgrund der englischen Sprache der Gedichte und der Möglichkeit zu Internetzugang dahingestellt. Außerdem sind darauf zahlreiche Interviews, (wissenschaftliche) Artikel sowie eine weitere Homepage verfügbar, die als ein Portfolio fungiert, auf der Kandasamy all ihre Artikel und Arbeiten teilt³⁴. Ferner fällt auf, dass ebenfalls auf deutschen Internetseiten –

²⁸ <<https://www.facebook.com/Ms.Militancy/>> [06.11.2016]

²⁹ <<https://twitter.com/meenakandasamy?lang=de>> [06.11.2016]

³⁰ <<http://www.meenakandasamy.com/mk/Profile.html>> (o. J.) [07.09.2016]

³¹ <<https://youngfeminists.wordpress.com/?s=kandasamy>> (o. J.) [07.09.2016]

³² Zum Beispiel: „No One Killed The Dalits – Meena Kandasamy | 7th Anuradha Ghandy Memorial Lecture“ <https://www.youtube.com/watch?v=_jClj177b7k>, veröffentlicht am 02.11.2015 [06.11.2016]

³³ Zum Beispiel „I dream of an english“ <<https://youtu.be/VBKLjMzkcHI>> [06.11.2016]

³⁴ <<http://www.porterfolio.net/meenakandasamy>> (o. J.) [07.09.2016]

größtenteils auf denen deutscher Nachrichtensender – über Kandasamy, ihren Aktivismus gegen das Kastensystem und ihre Veröffentlichungen (über ihre Gedichtbände als auch über ihren neusten Roman) berichtet wird.³⁵ Außerdem war sie erst in diesem Jahr auf einer Lesereise in Deutschland – in Heidelberg und Berlin – unterwegs. Dies alles zeigt, in welcher Größenordnung Kandasamy ihr Publikum erreicht. Offen bleibt trotz all dieser Informationen auch hier die Frage, wie die Gedichte im sozialen Kontext wirken und wen Kandasamy mit den Gedichten erreicht.

5.2 ‚Narration‘ von Meena Kandasamy

I'll weep to you about
My landlord, and with
My mature gestures–
You will understand:
The torn sari, disheveled hair
Stifled cries and meek submission.
I was not an untouchable then.

I'll curse the skies,
And shout: scream to you
Words that incite wrath and
You will definitely know:
The priest, his lecherous eyes,
Glances that disrobed, defiled.
I was not polluting at four feet.

How can I say
Anything, anything
Against my own man?

How?

So I take shelter in silence
Wear it like a mask.
When alone, I stumble
Into a flood of incoherencies...

(Kandasamy 2006:56)

Die Dalit Autorin Kandasamy beschreibt in dem Gedicht das Dilemma einer Dalit Frau, die Missbrauch und Erniedrigung sowohl von den Upper Caste Männern zu erdulden hat als auch von Männern aus ihrer eigenen Kaste, da das Patriarchat auch dort die innersten Strukturen beherrscht.

Das Gedicht besteht aus fünf Strophen und ist aus Sicht einer Ich-Erzählerin geschrieben, die zu Beginn des Gedichts den Eindruck vermittelt, von ihrem (Upper Caste) Vermieter vergewaltigt und von einem Priester gedemütigt worden zu sein. Dies wird zum Beispiel an den miteinander verbundenen Ausdrücken „weep...about / My landlord“ und „torn sari, disheveled hair“ deutlich, wobei der erste Ausdruck auf den ‚Täter‘ hinweist und der zweite Ausdruck die ‚Tat‘ andeutet. Im zweiten Vers weist der Ausdruck „The priest, his lecherous eyes, / Glances that disrobed, defiled“ sowohl auf Täter als auch Tat hin.

³⁵ Zum Beispiel: „Ich will keine Armutspornografie“ <http://www.deutschlandradiokultur.de/indische-autorin-meena-kandasamy-ich-will-keine.1270.de.html?dram:article_id=355331> [06.11.2016]

Ab der dritten Strophe erfährt das Gedicht eine Wendung. Es wird deutlich, dass die Frau eigentlich von einem Mann aus ihrer eigenen Kaste missbraucht wurde. Sie will den Schein wahren, indem sie auf den Missbrauch durch Männer der Upper Castes hinweist, weil es eine noch größere Pein für sie wäre, die Männer aus ihrer eigenen Kaste anzuklagen. Sie entscheidet sich deshalb, darüber weiter zu schweigen (vgl. Chakraborty 2012:53).

Die ersten beiden Strophen des Gedichtes sind ähnlich aufgebaut. Sie bestehen jeweils aus sieben Versen, von denen jeweils der letzte Vers kursiv geschrieben ist. Die ersten Verse der ersten beiden Strophen beginnen jeweils mit ‚I‘, der erste mit „I‘ll weep“, der zweite mit „I‘ll curse“. Die siebten Verse der ersten beiden Strophen beginnen beide Male mit „I was not“. Dieses ‚I‘, das sozusagen die ersten beiden Strophen einrahmt, kann als starke und intendierte Hervorhebung der Subjektivität der Dalit Frau betrachtet werden. So taucht das Pronomen ‚I‘ in dem Gedicht siebenmal auf und das Possessivpronomen ‚my‘ in dem Gedicht dreimal. Diese Ich-Betonung der Erzählerin kann als hohe emotionale Nähe zu den – möglicherweise selbst erlebten – geschilderten Ereignissen verstanden werden.

Nach diesen beiden, recht synchron, auf dieselbe Art eingerahmten Strophen, folgt eine dreizeilige Strophe, in der aus der Ich-Perspektive eine (vermutlich eher rhetorische) Frage formuliert wird „How can I say/ Anything, anything/ Against my own man?“. Der mittlere Vers, „Anything, anything“, stellt dabei ein *Geminatio*, eine unmittelbare Verdopplung des Wortes ‚anything‘, dar. Sie fragt hier also, wie sie nur etwas, irgendetwas, gegen ihren eigenen Mann sagen könne. Unklar ist hierbei, ob von einem Mann aus ihrer Gruppe oder ihrem Ehemann die Rede ist. Allerdings wäre in beiden Fällen ein Dalit Mann gemeint, weshalb diese Formulierung „my own“ vermuten lässt, dass sich die Erzählerin mit der Gruppe der Dalit identifiziert.

Der Wechsel in der Strophenform stellt ebenso einen inhaltlichen Bruch dar, da sich die Erzählerin durch diese Strophe ‚enttarnt‘ und die eigentliche Gewalterfahrung, nämlich den Missbrauch durch ihren eigenen Mann oder durch einen Mann aus ihrer eigenen Gruppe, benennt.

Die vierte Strophe besteht aus nur einem einzelnen Wort, einer Frage, die erneut kursiv geschrieben ist: „How?“ Dieses Fragewort kann ebenso als ein *Repetitio* und somit als Betonung ihrer Verzweiflung betrachtet werden, da die vorherige Strophe ebenfalls mit dem Wort ‚How‘ die Frage einleitet.

In der fünften und letzten Strophe spricht die Ich-Erzählerin in der Präsens Form und erklärt somit, zu welchem Verhalten sie sich entschlossen hat. Möglicherweise hat sie aber auch keine andere Möglichkeit gesehen. Sie zieht das Schweigen vor, was sie als Maskierung beschreibt, unter anderem dadurch, dass sie sobald sie alleine ist, in eine ‚Flut von Ungereimtheiten‘ stolpert.

Wer in dem Gedicht mit ‚you‘ angesprochen wird, bleibt zu vermuten; so wird dieser Person mit den Aussprüchen „You will understand:/ You will definitely know“ Verständnis zugesprochen. Daraus könnte gefolgert werden, dass dies eine fiktive Person darstellt, der die Ich-Erzählerin etwas erzählt. In Bezug auf die Thematik könnte es sich dabei um eine Dalit Frau handeln, die womöglich sogar Ähnliches erlebt hat und auch deshalb als Vertraute herangezogen wird.

Die Erniedrigung, unter der die Frau leidet, wird auf unterschiedliche Weise deutlich. So wird der Missbrauch der Frau durch die Formulierung „The torn sari, disheveled hair“ – „Der zerrissene Sari, zerzaustes Haar“ bildlich gemacht sowie durch das die Strophe abschließende, kursiv geschriebene, „I was not an untouchable then“, verstärkt. Das ‚then‘ bezieht sich in dem Fall auf die Vergewaltigung, bei der sie für den Upper Caste Mann, der sie missbraucht hat, nicht unberührbar war. Und auch in der zweiten Strophe weisen die Ausdrücke „The priest, his lecherous eyes“ sowie „Glances that disrobed, defiled“ auf eine Demütigung hin. So belästigt der Priester die Frau durch seine „lüsternen Blicke“, die sie ‚ausziehen, schänden‘. Der Ausspruch „I was not polluting at four feet“ weckt ganz bestimmte Assoziationen an eine Vergewaltigung, während sie auf allen Vieren auf dem Boden ist. „I was not polluting“ macht den Zynismus deutlich, dass Frauen, die früher aufgrund ihrer ‚Unreinheit‘ als sogenannte ‚Unberührbare‘ galten, während solcher Miss-handlungen für die Täter jedoch nicht beschmutzend waren.

Die Frage "How can I say / Anything, anything / Against my own man? / How?" stellt, wie bereits erwähnt, eine Wendung im Gedicht dar und kann so interpretiert werden, dass die Frau nur vorgibt, dass sie von Upper Castes missbraucht wurde, da dies für Dalit Frauen eine allzu übliche Erfahrung und deshalb leichter auszusprechen ist, als die Männer ihrer eigenen Kaste als Täter zu benennen.

Das macht die Komplexität von Gewalt gegen Dalit Frauen deutlich: So sind sie zum einen Gewalt und Missbrauch durch die Upper Castes ausgesetzt, erleiden jedoch häufig ebenso auch Gewalt und Missbrauch durch Männer ihrer eigenen Kaste. So folgert auch Chakraborty (2012) in seinem Artikel *Venomous Touch: Meena Kandasamy and the Poetics of Dalit Resistance*, dass die Dalit Frau in dem Gedicht über diese patriarchalen Strukturen innerhalb der eigenen Kaste schweigt, weil es für sie die noch ‚größere Pein‘ (2012:53) bedeuten würde, diese auszusprechen.

In diesem Fall kann das Dominante Memory folgendermaßen interpretiert werden: Die Autorin macht deutlich, dass sie es für akzeptierter erachtet, die Gewalt der Upper Castes anzuprangern und deshalb die Ich-Erzählerin und Dalit Frau in diesem Gedicht vor die Schwierigkeit stellt, dass ihr Gewalt von einem Mann aus ihrer eigenen Kaste angetan wurde und sie diese nicht äußern kann.

Die Wendung des Gedichts, als die Ich-Erzählerin dieses Unaussprechliche doch ausspricht, kann deshalb als Alternatives Memory verstanden werden. So thematisiert sie eine Erfahrung, über die die Dalit Frauen normalerweise nicht sprechen, da es offenbar als nicht legitim erachtet wird – von wem auch immer –, die Gewalt durch die ‚eigenen Männer‘ an- und auszusprechen.

In diesem Gedicht ist das dominante Memory des brahmanischen Hinduismus (vgl. Kapitel 4) vordergründig nicht zu sehen, doch bei genauerem Hinsehen sagt dieses Gedicht viel über die bestehenden (und als legitim betrachteten) Strukturen aus. So wird deutlich, dass die Gewalt durch die Upper Castes kaum Spielraum zur Gegenwehr bietet und auch, dass es unmöglich scheint, Vergehen der eigenen Gruppe anzufechten.

Dies wird auch durch den Umstand deutlich, dass sich die Bewertung der beiden anfangs geäußerten Gewalterfahrungen durch die Ich-Erzählerin interessanterweise zwischen Strophe eins und zwei unterscheiden. In Strophe eins verwendet sie das Verb „weep“, ‚weinen, schluchzen‘, wobei sie in der zweiten Strophe viel stärkere Verben, wie „curse, shout, scream“, ‚verfluchen, rufen, schreien‘, verwendet, was auf Wut und Rebellion der Ich-Erzählerin hinweist. Auch wenn sich die Erzählerin am Ende für das Schweigen entscheidet, kann dieser Zwiespalt, den die Autorin hier so deutlich macht, als weiteres Alternatives Memory bezeichnet werden.

5.3 ‚Nishidda Charitha‘ von Challapalli Swaroopa Rani

My fame is that I
was recognized as a whore
even as a new born babe
my story that should bring
the head of civilization
low into the depths of hell
in which chapter of the volumes
of famous history of your country
do you intend to write it?

(Rani 1998:22)

In dem Telugu Gedicht ‚Nishidda Charitha‘ von Challapalli Swaroopa Rani geht es um die Devadasi Praxis, die den Umgang mit Dalit Mädchen betrifft. Rani (1998) beschreibt es in dem Artikel, in dem sie das Gedicht abdruckte, als ein in manchen Teilen Indiens

bestehendes System, in dem Dalit Mädchen schon in frühesten Kindheit den Göttern als Devadasis (auch *basavis* oder *jogins*) gewidmet werden (1998:22). Wie Guru und Sarukkai (2012) darlegen, werden die Dalit Frauen und Mädchen dabei durch ein System von ‚sacred marriage‘ an die Hindu Tempel gebunden. Das bedeutet, dass diese Frauen mit den Göttern und Göttinnen verheiratet werden und gleichzeitig der örtlichen Obrigkeit für alle praktischen Zwecke zur Verfügung gestellt werden. Damit wird die Legitimation der sexuellen Ausbeutung der Dalit Frauen begründet (2012:97–98). Rani (1998) beschreibt in ihrem Artikel weiter, dass die Frauen zu lebenslanger Prostitution verurteilt werden (1998:22) und auch Grey (2005) bezeichnet die Devadasi Praxis als Tempelprostitution und verurteilt sie sogleich mit den Worten: „temple prostitution, [...] is violence sanctioned by religion“ (2005:139). Weiter erklärt Grey (2005), dass für diese Form der Prostitution tiefe Armut das wichtigste treibende Motiv ist (2005:140). Dalit Mädchen werden daher oft aus finanziellen Gründen schon in jungen Jahren an Tempel verkauft. Das Devadasi System ist, so Guru und Sarukkai (2012), vor allem in Puri, Orissa sowie im nördlichen Karnataka³⁶ zu finden (2012:97–98). Die Dichterin Rani prangert in dem Gedicht folglich diese Praxis an und fordert die Anerkennung bzw. das Gedenken an diese Gräueltaten.

Der Telugu Titel ‚Nishidda Charitha‘ bedeutet so viel wie ‚verbotene/ eingeschränkte Geschichte‘³⁷, was sich auf die Devadasi Praxis bezieht, die in der Geschichtsschreibung, nach Sicht der Autorin Rani, nicht oder nicht ausreichend beachtet wird.

Da es sich bei dem vorherigen Gedicht bewährt hat, die Subjektpositionierung in dem Gedicht zu betrachten, fällt bei der Betrachtung dieses Gedichtes auf, dass das Gedicht ebenfalls mit einem Pronomen, dem Possessivpronomen der ersten Person Singular, ‚My‘, beginnt – also ebenfalls das Selbst der Sprecherin betont. Zudem wird der erste Vers mit ‚I‘ beendet, also sozusagen von einer Betonung des Selbst eingerahmt. Somit erscheint sich die Ich-Erzählerin ihres Selbst sehr bewusst oder erachtet diese Betonung als relevant für die Absicht, die sie mit dem Gedicht verfolgt.

Der zweite Vers beginnt mit „was recognized as a whore“, ‚galt als Hure‘, einer einfachen Vergangenheitsform im Passiv, die eine Passivität der Ich-Erzählerin ausdrückt. Auch wenn hier keine Kategorie oder Kaste genannt wird, so wird im Kontext des Devadasi Systems deutlich, dass es sich um eine Dalit Frau als Ich-Erzählerin handeln muss. Der Ausspruch, „was recognized as a whore“, verdeutlicht außerdem die Zuschreibung und Stigmatisierung, die die Frau als Devadasi, als Tempelprostituierte, zu erleiden hat.

Der vierte Vers beginnt mit „my story“, ‚meine Geschichte‘, was die starke Subjektivität aus dem ersten Vers erneut betont. Das Gedicht steht dabei stellvertretend für das Schicksal vieler Dalit Frauen. Es fällt auf, dass die Ich-Erzählerin nur zweimal durch Pronomen zutage tritt. Die Formulierungen „your country“ und „do you intend“ drücken eine Frage, möglicherweise an eine Autorität, oder eine andere beteiligte Person aus, wobei nur gemutmaßt werden kann, an wen sich dieses ‚you/r‘ in der Frage richtet.

Möglicherweise kann diese Frage auch eher als Anklage bzw. Aufforderung an die gesamte Gesellschaft verstanden werden. Dies erscheint unter Berücksichtigung des Themas des Gedichts – die Erfahrung als Devadasi – denkbar. Rani's Ansicht nach finden diese in der dominanten Geschichtsschreibung nämlich keine ausreichende Beachtung. In diesem Gedicht wird keine bestimmte Situation der Gewalterfahrung beschrieben, was auf die Alltäglichkeit dieser Form der Unterdrückung für die Devadasis hinweist.

Wie eingangs angeführt, handelt das Gedicht von der Devadasi Praxis, die bereits für eine schwerwiegende Diskriminierung der Dalit Frauen steht. Zum einen sind die Dalit Frauen durch ihre Klasse und die daraus resultierende Armut abhängig, was sie anfälliger für Ausbeutung macht. Zum anderen hängt diese Form der Ausbeutung, die Zwangsprostitution, auch mit der Stellung ihrer Kaste bzw. ihrer Position als Dalit zusammen, da Upper Castes die Ausbeutung der Dalit Kasten durch die hinduistischen Schriften

³⁶ Puri ist eine Stadt im Bundesstaat Orissa an der Bucht von Bengalen, Karnataka ist ein Bundesstaat im Südwesten Indiens.

³⁷ Übersetzung ins Englische von Telugu Muttersprachlerin: ‚Banned/ restricted history‘

legitimiert sehen. Obendrein steht der Faktor Gender, ihr Frau-Sein, als Legitimierung für die sexuelle Ausbeutung durch die (Upper Caste) Männer.

Die Ich-Erzählerin beginnt ihre Erzählung auf zynische Weise, indem sie ihr ‚Ansehen‘ damit beschreibt, „My fame is [...]“, dass sie bereits als neu geborenes Baby als „whore“, ‚Hure‘, anerkannt wurde. Sie unterstreicht damit ihre Abneigung und möglicherweise Resignation gegenüber dieser unmenschlichen Praxis. Die Formulierung „even as a new born babe“ zeigt, wie früh das Schicksal der Dalit Frauen und Mädchen entschieden wird. Sie sind als Babys dieser unheilvollen Zukunft ausgeliefert, können sich nicht wehren und haben keine Chance, dieser Zukunft zu entgehen.

Der mittlere Vers, „the head of civilization“, kann als Beschreibung der höchsten Kaste, der Brahmanen, interpretiert werden, die durch die Erzählung, die die Ich-Erzählerin in dem Gedicht preisgibt, „low into the depths of hell“ gebracht werden sollen. Die Vermutung liegt nahe, dass die Upper Caste bzw. brahmanischen Männer als ‚Täter‘ identifiziert werden können, da diese von dieser Devadasi-Praxis profitieren und die finanzielle Notlage der Dalits ausnutzen, um die Frauen unter religiösen Vorwänden zu lebenslanger Prostitution in ihren Tempeln zu zwingen. Somit drückt die Dichterin Rani mit dem oben genannten Ausspruch den Wunsch nach Vergeltung oder der Bestrafung ihrer Peiniger aus, die durch ihre legitimierte Position in der Gesellschaft und durch die Legitimation der Devadasi Praxis häufig keine Strafen zu befürchten haben.

Rani (1998) schreibt in ihrem Artikel, dass Dalit Dichterinnen die Frage aufwerfen, in welchen Kapiteln der indischen Geschichte die Geschichten der Devadasi Frauen stehen werden. Sogleich stellt sie durch ihr Gedicht selbst die Forderung, die Vergehen an Dalit Mädchen und Frauen durch die Devadasi-Praxis anzuerkennen (1998:22). Dadurch vollzieht sie selbst ein aktives Erinnern und Gedenken an die Gräueltaten. Zudem klagt sie, wie beschrieben, den Brahmanismus, „the head of civilization“, an. Die Wendung „famous history of your country“ lässt auf die brahmanische bzw. hinduistische Geschichtsschreibung schließen, die von der Ich-Erzählerin offensichtlich als dominant wahrgenommen wird. Mit der Formulierung „your country“ adressiert die Erzählerin also ebenfalls die Brahmanen, distanziert sich jedoch gleichzeitig von dieser Gruppe bzw. von Indien, dem Land, in dem sie so unterdrückt wird. Diese Erfahrung der Unterdrückung stellt ein Alternatives Memory dar, von dem sie verlangt, dass es in die Geschichtsschreibung einbezogen wird, um dadurch eine Anerkennung des Unrechts, das ihr angetan wurde, zu erhalten. Denn im Dominanten Memory, in der vorherrschenden Geschichtsschreibung, erhält die Erfahrung der Zwangsprostitution durch die Devadasi Praxis viel zu wenig Aufmerksamkeit und Aufarbeitung.

5.4 ‚Gavini Daati Ra‘ von Vijay Kumari³⁸

When Koti Reddy pulled your
sari in the corn field
the humiliation
when your husband seeking your
torn sari said you were
overfed
the shrinking of your heart

Vijay Kumari, eine Dalit Dichterin, schreibt in ihrem Gedicht ‚Gavini Daati Ra‘ – dessen Titel in etwa die Aufforderung ‚Überschreite die Schranke/ Grenze und komm³⁹‘ bedeutet – über Vergewaltigungen und Misshandlungen von Dalit Frauen an ihrem Arbeitsplatz, auf den

³⁸ Aus: Rani, Challapalli Swaroopa (1998): Dalit Women’s Writing in Telugu. In: Economic and Political Weekly 33(17):23. Erscheinungsort und Datum des Gedichtes im Original ist nicht bekannt.

³⁹ Übersetzung ins Englische von Telugu Muttersprachlerin: ‚Cross the border/ gate and come‘.

Feldern und in den Häusern. Das Gedicht handelt von der Erniedrigung durch Upper Caste Männer, von denen die Frauen durch ihre Arbeitsverhältnisse abhängig sind, sowie von der Misshandlung durch die eigenen (Ehe-)Männer (Rani 1998:23). Es wird geschildert, dass Koti Reddi – womit höchst wahrscheinlich ein Upper Caste Mann⁴⁰ gemeint ist – eine Frau im Maisfeld vergewaltigt und dass diese Frau später selbst von ihrem Ehemann erniedrigt wird.

Wie Rani (1998) darlegt, sprechen Dalit Dichterinnen in ihren Gedichten häufig den Fakt an, dass diese Dalit Arbeiterinnen solch grausamem Verhalten nur ausgesetzt sind, weil sie Dalit Frauen sind, deren Sexualität sich die Upper Caste Männer durch Vergewaltigung ermächtigen wollen (1998:23).

Dieses Gedicht unterscheidet sich in seiner Erzählweise von den beiden vorhergegangenen Gedichten insofern, als dass es keine Ich-Erzählerin gibt. Die Erzählperspektive kann stattdessen als personale Erzählperspektive⁴¹ bezeichnet werden, da die Erzählerin offensichtlich über eine andere Person spricht bzw. diese mit dem Gedicht anspricht und allein die Erlebnisperspektive und Erfahrung dieser Frau wahrnimmt und wiedergibt.

Dass es sich bei der Angesprochenen um eine (verheiratete) Frau handelt, wird durch die Worte ‚sari‘, was ein in Indien verbreitetes Kleidungsstück für (verheiratete) Frauen ist sowie durch den Verweis auf den Ehemann, „husband“ deutlich.

Die Lokalbeschreibung „in the corn field“ deutet zudem darauf hin, dass die Frau eine Arbeiterin ist, die auf dem Feld gearbeitet hat. ‚Koti Reddy‘ scheint – aufgrund des höherkastigen Nachnamens⁴² – der Arbeitgeber dieser Frau zu sein, der sich offensichtlich auch auf dem Maisfeld aufgehalten hat.

Betont wird in diesem Gedicht, anders als in den vorherigen Gedichten, nicht die Subjektivität der erzählenden Person, sondern vielmehr die Person, zu der gesprochen wird. So taucht das Possessivpronomen ‚your‘ in dem Gedicht insgesamt viermal und das Pronomen ‚you‘ einmal auf.

Die Formulierung „When Koti Reddy pulled your/ sari in the corn field“ in den ersten beiden Versen des Gedichtes steht bildlich für eine Vergewaltigung im Maisfeld bei der Arbeit, in einer Situation, in der die Dalit Frau ihrem (höherkastigen) Arbeitgeber völlig ausgeliefert ist.

In dem Gedicht wird gleich zweifach die Erniedrigung beschrieben, die diese Frau durch die Erfahrung empfindet. Zum einen steht im dritten Vers ganz eindeutig „the humiliation“, ‚die Erniedrigung‘, die sich auf die Vergewaltigung durch ‚Koti Reddy‘ bezieht, zum anderen kann der Ausdruck im letzten Vers, „the shrinking of your heart“, ‚das Schrumpfen deines Herzens‘ im Sinne von ‚erniedrigt werden‘ verstanden werden. Dieser letzte Ausdruck folgt einer Beschreibung wie ihr Ehemann ihren zerrissenen Sari betrachtet und ihr vorwirft sie sei ‚überfüttert‘, ‚overfed‘. Es wird nicht ganz klar, was mit diesem Ausspruch gemeint ist. Vielleicht findet der Ehemann, dass seine Frau über die Sättigung hinaus gegessen hat und den Sari dadurch zerrissen hat, wodurch er gleichzeitig seine Ignoranz gegenüber dem wahren Grund für den zerrissenen Sari ausdrücken würde. Somit wird klar, dass die Frau selbst von ihrem Ehemann keine Unterstützung zu erfahren hat. Hier wird eine ähnliche Thematik wie im ersten Gedicht beschrieben, in dem der Fokus darauf lag, dass Dalit Frauen auch von Männern aus ihrer eigenen Kaste missbraucht werden und nicht ‚nur‘ von den Upper Castes – was bereits im ersten Gedicht als übliche, allgegenwärtige Form der Gewalt an Dalit Frauen beschrieben wurde.

Es wird nicht ganz klar weshalb die Autorin Kumari den Titel ‚Überschreite die Schranke/ Grenze und komm‘ gewählt hat. Möglicherweise handelt es sich bei der Schranke um einen Zaun auf dem Feld, wodurch der Titel als Aufforderung Koti Reddys verstanden werden

⁴⁰ ‚Reddy‘ ist ein üblicher Familienname von Upper Castes, die hauptsächlich in Andra Pradesh ansässig sind.

⁴¹ Es könnte sich hierbei natürlich auch um einen Erzähler handeln, jedoch wird aufgrund des Kontextes und der Tatsache, dass das Gedicht von einer Frau geschrieben wurde, im Folgenden von einer Erzählerin die Rede sein.

⁴² Auch aufgrund der endogamen Heiraten können Nachnamen in Indien häufig Aufschluss über die Kastenzugehörigkeit einer Person oder Familie geben.

könnte, mit der er die Frau auf dem Feld zu sich befahl. Jedoch könnte es auch als Aufruf zum Widerstand oder zur Flucht verstanden werden.

Die Distanzierung der Erzählerin zu den Ereignissen macht nicht transparent, ob es sich bei der Erzählerin ebenfalls um eine Dalit Frau handelt oder ob sie einer anderen Gruppe angehört und zu einer Dalit Frau spricht. Jedoch kann die Sprache als sensibel beschrieben werden, was auf eine persönliche Nähe bzw. Vertrautheit schließen lässt und die Vermutung zulässt, es handle sich dabei ebenfalls um eine Dalit Frau.

5.5 ‚Dalituralu‘ von Darisi Sasi Nirmala⁴³

I am dragged
here and there
under someone's buttocks
a seating plank
some one or other
drags me along
by a nose rope
to make me dance

In diesem letzten Gedicht von Darisi Sasi Nirmala mit dem Titel ‚Dalituralu‘, das übersetzt so viel bedeutet wie ‚Dalit Frau‘, oder ‚unterdrückte Frau‘⁴⁴, geht es um die allgegenwärtige Unterdrückung der Dalit Frauen, die von allen Seiten, von den Upper Castes bis zu ihrem eigenen Ehemann, auf sie einwirkt und ihr jegliche Form einer Individualität oder einen eigenen Willen verweigert (Rani 1998:22).

Die unterschiedlichen Formen der Unterdrückung, denen Dalit Frauen alltäglich ausgesetzt sind, wurden bereits in den vorhergegangenen Gedichten thematisiert. Jedoch soll in diesem Gedicht das Augenmerk darauf liegen, was die Autorin mit dem Gedicht beabsichtigt haben könnte und wie sie ihre Absichten mit dem Gedicht verfolgt.

Betrachtet man die Subjektpositionierung in diesem Gedicht, so fällt erneut das ‚I‘ am Anfang des ersten Verses auf. Es hebt, wie in den ersten beiden Gedichten, gleich zu Beginn das Subjekt hervor. Zudem taucht das Pronomen ‚me‘, das ebenfalls auf die Ich-Erzählerin⁴⁵ als Subjekt verweist, zweimal auf. Diese Hervorhebung der Subjektivität wird durch die Passivkonstruktionen, in denen diese Pronomen vorkommen, etwas abgeschwächt. So berichtet die Ich-Erzählerin, ‚I am dragged‘, ‚Ich werde geschleppt‘ was das (passive) Ausgeliefertsein des Subjektes andeutet. Aber auch die Formulierungen ‚drags me along‘, ‚schleift mich mit‘, oder ‚to make me dance‘, ‚um mich zum Tanzen zu bewegen‘ können als Gefühl der Unterdrückung und des Ausgeliefertseins der Erzählerin verstanden werden.

Ähnlich wie im zweiten Gedicht wird auch in diesem Gedicht keine bestimmte Situation der Gewalterfahrung beschrieben, was als Alltäglichkeit und Allgegenwärtigkeit der Unterdrückung interpretiert werden kann. Die Formulierung ‚some one or other‘ (sic) bedeutet so viel wie ‚irgendwer‘, womit ebenfalls niemand Bestimmtes oder jemand Austauschbares gemeint ist – möglicherweise, weil diese Unterdrückung so oft und durch unterschiedliche Personen passiert.

Diese Person, die also praktisch jede*r sein könnte, ‚drags me along / by a nose rope‘, ‚schleift‘ sie also ‚an einem Nasenseil‘ herum. Diese Beschreibung weckt zum einen Assoziationen mit einem Tier, wie einer Kuh, die ebenfalls an einem Seil in der Nase herumgeführt wird. Zum anderen kann ‚nose rope‘ aber auch als Synonym für ‚nose chain‘,

⁴³ Aus: Rani, Challapalli Swaroopa (1998): Dalit Women's Writing in Telugu. In: Economic and Political Weekly 33(17):22. Erscheinungsort und Datum des Gedichtes im Original ist nicht bekannt.

⁴⁴ Übersetzung ins Englische von Telugu Muttersprachlerin: ‚Dalit Woman/ oppressed woman‘.

⁴⁵ An dieser Stelle wird aufgrund des Titels (als auch des Inhalts) des Gedichtes davon ausgegangen, dass es sich um eine weibliche Erzählerin handelt.

Nasenkette, verstanden werden. Diese Nasenkette wird in manchen Teilen Indiens bei der Hochzeit von der Braut getragen und wird am Nasenring befestigt und reicht bis zum Ohring oder Haar. Da in diesem Fall aber das Wort ‚rope‘ verwendet wird, macht diese Beschreibung deutlich, dass die Erzählerin sich nicht als Mensch/ Subjekt behandelt fühlt, sondern als Objekt, das wie ein Tier an einem Nasenseil herumgeführt wird und der eigene Willen entzogen wurde.

Für die alltäglichen Unterdrückungserfahrungen von Dalit Frauen steht die Formulierung „under someone’s buttocks/ a seating plank“ bildlich, denn sie beschreibt, wie die Erzählerin benutzt wird, um es für andere bequemer zu machen. So setzt man sich auf sie drauf, weil sie nichts wert ist oder weil sie übersehen wird. Die Wortwiederholung des Verbes ‚drag‘ (‚schleifen‘) in den Versen eins und sieben weisen auf Zwang und Unfreiwilligkeit hin und darauf, dass die Erzählerin keine Entscheidungsmacht darüber hat, wohin sie gehen und was sie tun will.

Der Titel des Gedichts ist einleuchtend, denn die Leser*innen erhalten in dem Gedicht einen Eindruck, was eine Dalit Frau aus Sicht der Autorin zu einer ‚Dalit‘, einer ‚Unterdrückten und Gebrochenen‘ macht.⁴⁶ Somit hat das Gedicht zum Ziel, die alltäglichen Unterdrückungserfahrungen und Zwänge einer Dalit Frau zu beschreiben.

5.6 Analytisches Ergebnis

Dieses Unterkapitel widmet sich der Zusammenfassung der aus den Gedichtanalysen gewonnenen Erkenntnisse, um daran die Fragestellung dieser Arbeit zu beantworten. Durch die Analysen wurde gezeigt, an welchen Stellen die Gedichte als Form Alternativer Memories begriffen werden können, sowie die Momente in den Gedichten lokalisiert, in denen sich ein Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen zeigt.

Auch wenn die Analyse des ersten Gedichtes ‚Narration‘ keine ‚Anfechtung‘ des Subjekts im offensichtlichen Sinne aufdeckte – so begibt sich die Ich-Erzählerin zum Ende hin in das (vermeintlich) bequemere Schweigen – ist dies doch ebenfalls eine bewusste Entscheidung (Intention) und kann deshalb nicht als ‚Beweis‘ für ein fehlendes Handlungsvermögen gesehen werden. Vielmehr kann dies auch so verstanden werden, dass eine Intention im Sinne von Handlungsvermögen, dadurch ausgedrückt wird, dass die Dichterin den Entschluss gefasst hat, die Ich-Erzählerin schweigen zu lassen. Die Intention der Dichterin in diesem Gedicht kann somit die Bewusstmachung des in der Dalit Gemeinschaft ‚anerkannten‘ Diskurses sein, nämlich dem, dass Upper Caste Männer die Dalit Frauen misshandeln. Aber auch die Hervorhebung des alternativen, anfechtenden Diskurses, dass das Patriarchat ebenfalls und nicht minder in der eigenen Gemeinschaft vorherrscht und die Frauen erniedrigt, kann als Form eines Alternativen Memory’s verstanden werden. Demnach kann davon ausgegangen werden, dass die Autorin Kandasamy (2006) mit dem Gedicht die Intention verfolgt, genau diesen Punkt, die Zerrissenheit und das Dilemma der Dalit Frauen, zu verdeutlichen.

Durch die Analyse konnte eine Wendung des Gedichtes nach der zweiten Strophe festgestellt werden. Diese Wendung kann meines Erachtens ebenfalls als ein Moment von Handlungsvermögen verstanden werden, da dieser Punkt der Intention des Gedichts zuspiziert, indem sich nur durch diese Wendung die ‚wahre‘ Stimme/Meinung/Erfahrung der Ich-Erzählerin offenbart. Hier ist also kein Widerstand im Sinne von Machtanfechtung zu erkennen, sondern nur ein kleiner Moment einer überraschenden Anspielung. Dieser Moment weist insofern ein Handlungsvermögen der Autorin auf, da sie zum einen zunächst ganz bewusst den Umstand der Gewalt durch Upper Castes beschreibt, um sich zum anderen im folgenden Teil des Gedichtes wieder davon abzuwenden. Dadurch macht sie auf ihre Erfahrung der häuslichen Gewalt innerhalb der eigenen Gruppe aufmerksam, ohne diese jedoch direkt zu benennen oder ihre Ich-Erzählerin rebellieren zu lassen.

⁴⁶ Siehe zur Klärung des Begriffs und der Kategorie ‚Dalit‘ Kapitel 3.2.

Zudem kann dieser Wendungsmoment meiner Meinung nach auch als Form eines Alternativen Memory's erkannt werden, weil eine andere ‚Erfahrung‘ – wenn auch nur kurz – aufgezeigt wird, als die ‚akzeptierte‘ Gewalterfahrung durch die Upper Castes. Aus diesem Grund sehe ich diesen Moment, so latent er sich auch andeutet, doch als bewusst gewähltes Alternatives Memory.

Aus diesem Grund konnte mit dem Gedicht sehr gut das Handlungsvermögen der Dalit Dichterin gezeigt, als auch die Anteile Alternativer Memories darin hervorgehoben werden.

Um nun zu analysieren, welches Handlungsvermögen im zweiten Gedicht, ‚Nishidda Charitha‘ ausgedrückt wird, können die drei Aspekte, unter denen das Gedicht oben betrachtet wurde, noch einmal herangezogen werden. So wurde deutlich, dass die Autorin der Ich-Erzählerin eine starke Stimme und ein starkes Selbst verpasst und sie ihre Situation zynisch und fordernd schildern lässt. Mit dieser zynischen Haltung nimmt die Ich-Erzählerin keine ‚typische‘ Opferrolle ein, sondern stellt sich selbstbewusst dar und fordert die Anerkennung ihres Schicksals. Die Ausdrucksweise „do you intend“ lässt vermuten, dass nicht sie dies schreiben kann, sondern jemand anderes ihre Geschichte schreiben muss. Dennoch fordert sie es ein, dass ihre Geschichte, ihre Gewalterfahrung wahrgenommen wird und klagt an. So kann angenommen werden, dass die Dalit Autorin Challapalli Swaropa Rani mit dem Gedicht – um es mit Ortner (2006) zu sagen – ein Projekt verfolgt, nämlich Anspruch zu erheben auf eine Anerkennung der entwürdigenden Devadasi Praxis, unter der Dalit Frauen in einigen Regionen Indiens litten und leiden.

Um diese Absicht der Autorin mit dem Konzept von Handlungsvermögen (nach Ortner) genauer zu analysieren, hilft es, sich die soziale Einbettung der Akteurin anzuschauen. Sie hat als Dalit Frau den geringstmöglichen Status und ist, wie in Kapitel 3.3 deutlich gemacht wurde, dreifach diskriminiert. Sie befindet sich in einem Machtungleichgewicht, dessen sie sich bewusst ist und das sie durch die beschriebene Abgrenzung zu den Upper Castes ausdrückt.

So können die letzten beiden Verse „in which chapter of the volumes/ do you intend to write it?“ als sarkastische Frage verstanden werden, die darauf hinweist, dass dieses Kapitel erst noch verfasst werden muss und gleichzeitig in Frage stellt, ob dies jemals geschehen wird. Vermutlich bezieht sie sich damit auf die Macht der brahmanischen Kaste, Geschichte schreiben zu können. Diese „[...] chapter of the volumes / of famous history of your country“ können als möglicher Bezug zu den Manusmriti oder anderen Hindu-Schriften gesehen werden, nach denen die Brahmanen und Upper Castes ihre Macht legitimieren. Jedoch erhebt die Erzählerin ihre Stimme und fordert die Anerkennung ihrer persönlichen Erfahrung, was als Alternatives Memory verstanden werden kann. Außerdem wird deutlich, dass sie bestimmte Ziele und Wünsche verfolgt und sich trotz des Machtungleichgewichtes einen Raum schafft, diese zu äußern. Diese Intention und das Verfolgen eines konkreten Projektes kann als Beleg für das Handlungsvermögen der Dalit Dichterin gesehen werden.

Das dritte Gedicht bezieht sich, im Gegensatz zum vorherigen Gedicht, nicht explizit auf eine Form der Geschichtsschreibung oder auf den Umgang mit Vergangenheit und Memory. Als Alternatives Memory kann in diesem Gedicht vielmehr die Beschreibung und Anklage der Umstände bezeichnet werden (als Form des aktiven Erinnerns), die in diesem Fall aus dem Klassen- und Kastenstatus der Dalit Frauen herrühren und die diese in unmenschliche und erniedrigenden Situationen bringen. Es geht der Dalit Autorin Vijay Kumari somit darum, die dreifache Diskriminierung der Dalit Frauen sowie deren Gewalterfahrungen am Arbeitsplatz deutlich zu machen. Die Verschränkung von Klassen- und Kasten-Gewalt an (Dalit) Frauen anzusprechen kann demnach als Ziel und Intention des Gedichtes betrachtet werden.

Nun stellt sich die Frage, inwiefern die Autorin Kumari mit dem Gedicht eine Handlungsmacht/-fähigkeit zeigt. Im Vergleich zu den vorangegangenen Gedichten wohnt diesem Gedicht weniger Anfechtungsgeist inne und richtet sich augenscheinlich eher an die Betroffene, als gegen ein bestehendes System der (Macht-)Ungleichheit. Jedoch kann

davon ausgegangen werden, dass dieser sensible Umgang mit der Gewalterfahrung einer Dalit Frau beabsichtigt ist und demnach ein Handlungsvermögen durch eine Intention darstellt. Somit kann auch hier ein Projekt der Dichterin Kumari erfasst werden: So geht es der Dichterin darum, die persönlichen Erfahrungen der Dalit Frauen ernst zu nehmen, anzuerkennen und öffentlich zu machen.

Ähnlich wie in dem vorhergegangenen Gedicht von Vijay Kumari bezieht sich das vierte Gedicht, ‚Dalituralu‘, nicht explizit auf eine Form der Geschichtsschreibung, demnach kann auch hier vielmehr die Beschreibung der Umstände als Alternatives Memory benannt werden, die in diesem Fall aus dem Kastenstatus bzw. dem Dalit-Sein herrühren und die Dalit Frauen in solche unterdrückenden, erniedrigenden Situationen bringen.

Das Gedicht unterscheidet sich stark von den vorhergegangenen Gedichten, die in ihrem anklagenden und emotionalen Ton sehr eindeutig waren. Dieses Gedicht klagt nicht (offensichtlich) an. Seine Sprache ist eher nüchtern und wenig emotional, es scheint der Autorin nicht darum zu gehen, ihre Wut auszudrücken und irgendjemanden direkt anzuklagen, denn Täter*innen werden nicht benannt. Vielmehr scheint das Anliegen der Dichterin zu sein, in kurzer, lyrischer Form, ihre Lebenswirklichkeit als Dalit darzulegen und öffentlich zu machen. Dies allein macht das Gedicht bereits zu einem Alternativen Memory.

Die Ich-Erzählerin in dem Gedicht scheint höchst passiv. Jedoch kann davon ausgegangen werden, dass dieser Eindruck von der Autorin intendiert ist. So kann es sein, dass die Autorin ein Ziel verfolgt, indem sie die Ich-Erzählerin nicht rebellieren oder die bestehenden Verhältnisse anfechten lässt. Dieses schlichte Beschreiben der erlebten Erfahrung kann gleichwohl eine Form von Handlungsvermögen darstellen, ohne die bestehende Macht anzufechten. Meines Erachtens reicht es, um Handlungsvermögen auszudrücken, aus die bestehende Macht zu erkennen und das Ungleichgewicht zu benennen.

6. FAZIT

In dieser Arbeit wurde der Frage nachgegangen, ob Gedichte von Dalit Frauen als Form Alternativer Memories verstanden werden können und inwiefern sich Momente von Handlungsvermögen in den Gedichten der Dalit Dichterinnen zeigen.

Dafür wurden zunächst verschiedene theoretische Grundlagen über Memory vorgestellt, um dann das Konzept von Alternativen Memories zu klären. Dabei wurde deutlich, welche Bedeutung diese im Kontext von Widerstand und Anfechtung haben. Außerdem wurde das Konzept von Handlungsvermögen (nach Ortner) vorgestellt und in Bezug zu Widerstand und Alternativen Memories gesetzt. Dies sollte ein Verständnis dafür vermitteln, dass Handlungsvermögen zwar eng mit Macht und Widerstand verbunden ist, aber auch als Intention oder Verfolgen von Zielen gesehen werden kann und somit auf diesen zwei unterschiedlichen Achsen wirken kann.

Um die Gedichte der Dalit Autorinnen besser einordnen zu können, wurde anschließend die Gesellschaftsstruktur des indischen Kastensystems dargelegt und deutlich gemacht, weshalb die Situation für Dalit Frauen immens diskriminierend und erniedrigend ist. Außerdem wurde die Bedeutung der Kategorie ‚Dalit‘ genauer betrachtet und aufgezeigt, dass diese Selbstbezeichnung aus einer Unterdrückungserfahrung erwächst und ebenso für politische Zwecke benutzt wird.

Anschließend wurden diese beiden Teile, die Konzepte von Alternativem Memory und Handlungsvermögen, mit der Situation der Dalit Frauen im Kastensystem verwoben und dabei einige Alternative Memories aufgezeigt, die innerhalb des Kastensystems wirken und innerhalb dessen bestehen. Außerdem wurde Ortners Konzept von Handlungsvermögen mit der Vorstellung von Alternativen Memories in Verbindung gebracht und erläutert, warum die Analyse der Gedichte als Erkenntnisgewinn erachtet wird.

Vor der Analyse wurde Spivaks Kritik an politischen Diskursen der Repräsentation Subalternen angerissen, um die Auswahl der Gedichte kritisch zu reflektieren. Die Analyse konnte zeigen, dass alle Gedichte – wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise – als Alternative Memories bezeichnet werden können und ebenfalls in allen Gedichten das Handlungsvermögen der Dalit Dichterinnen zu erkennen ist. Überraschend war, dass sich dieses Handlungsvermögen vielmehr durch die Intentionen der Dalit Dichterinnen ausdrückte als durch offensichtliche Anfechtungen der bestehenden Macht.

Welche Intentionen die Dichterinnen mit ihren Gedichten verfolgten kann natürlich nur vermutet werden, jedoch können durch die Analysen einige Absichten benannt werden. Beispielsweise war in den Gedichten eins (5.2 ‚Narration‘), drei (5.4 ‚Gavini Daati Ra‘) und vier (5.5 ‚Dalituralu‘) die Intention des aktiven Erinnerns erkennbar. So wurde einem ‚Tabuthema‘, durch die Beschreibung der erniedrigenden Umstände, unter denen die dreifach-diskriminierten Dalit Frauen zu leiden haben, Raum gegeben, ohne dieses konkret zu thematisieren. Sowohl dadurch als auch durch das geäußerte Bewusstsein über die eigene Unterdrückungserfahrung zeigt sich der Ansatz des aktiven Erinnerns, die Vergangenheit nicht ruhen zu lassen und problematische Themen präsent und dominant zu machen.

Des Weiteren wurde im zweiten Gedicht (5.3 ‚Nishidda Charitha‘) Intention als auch Widerstand deutlich. So stellte die Autorin mit dem Gedicht eine Forderung nach (geschichtlicher) Anerkennung der Gewaltverbrechen, wobei dieser Moment von Handlungsvermögen auch deutliche Züge von Macht und Widerstand aufzeigt.

Ziel der Arbeit war es, zu zeigen, dass die hier ausgewählten Gedichte der Dalit Dichterinnen als Form Alternativer Memories gesehen werden können, indem sie der Sichtweise unterdrückter Subjekte Raum geben und diese zu Wort kommen lassen. Auch kann mit dieser Arbeit die Aussage getroffen werden, dass sich in diesen Alternativen Memories Momente von Handlungsvermögen der Dichterinnen zeigen.

Bei der Recherche zu dieser Arbeit zeigte sich, dass es über das kollektive Memory der Dalits sowie über Dalit Poesie nicht an Literatur mangelt. Zum einen standen hier jedoch hauptsächlich Dalit Männer im Vordergrund, zum anderen wurden diese Themen kaum in Bezug zueinander behandelt. Deshalb ließen sich diese Arbeiten oft nur begrenzt für diese Arbeit verwenden. Es war auffällig, dass Dalit Frauen als schreibende Subjekte – in der englischsprachigen Forschung und Literatur – bislang kaum beachtet und berücksichtigt werden.

Indem in dieser Arbeit das Konzept der Alternativen Memories in die Betrachtung der Situation der Dalit Frauen im Kastensystem der indischen Gesellschaft einbezogen wurde, konnte die Bedeutung der Gedichte von Dalit Frauen aufgezeigt und Aufschluss über die Selbstwahrnehmung, das Handlungsvermögen und die Forderungen der Dalit Frauen gewonnen werden.

Offen bleibt jedoch, wie diese Gedichte von den Dalit Dichterinnen intendiert waren oder wie sie von den Dalit Frauen als Leser*innen angenommen werden und welche Bedeutung die Gedichte beispielsweise für deren Selbstwahrnehmung haben. So sprechen die Ergebnisse aus den Analysen dafür, dass die genauere Untersuchung Alternativer Memories – seien es Gedichte, Geschichten oder (autobiographische) Romane – sowie der sozialen Kontexte, in denen sie wirken – dabei helfen kann, zu verstehen, wie sich unterdrückte und marginalisierte Gruppen Raum zum Handeln und Artikulieren (ver-)schaffen. Aus diesem Grund würde es sich durchaus lohnen, im Rahmen einer empirischen (Feld-)Forschung zu ergründen, in welchen sozialen Kontexten die Gedichte von Dalit Dichterinnen wirken, in welchem Kontext sie (vor-)gelesen, diskutiert, gelobt oder kritisiert werden und welche Bedeutung sie für Gruppen von Dalit Frauen haben. Ebenfalls wäre es interessant, die aktuellen Bewegungen der jüngeren Dalit Frauen genauer zu studieren, die sich über soziale Netzwerke wie Twitter oder Facebook mobilisieren und so Dalit Frauen weltweit erreichen.

ÜBER DIE AUTORIN

Meret Hesse, geb. 1991, hat Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen studiert. Ihr wissenschaftliches Interesse gilt vor allem den Handlungsmöglichkeiten gesellschaftlich marginalisierter Akteur*innen sowie dem Einfluss von dominanten Erinnerungsdiskursen. Während eines Studienaufenthalts an der Savitribai Phule Pune University hat sie sich intensiv mit feministischer Kritik am indischen Kastensystem auseinandergesetzt. Hieraus entwickelte sich das Thema dieser Arbeit.

Mit „Poesie zur Selbstbehauptung und Anfechtung: Die Bedeutung Alternativer Memories für das Handlungsvermögen von Dalit Dichterinnen“ hat Meret Hesse 2017 ihren Bachelorabschluss erworben.

Kontakt: meret.hesse@posteo.de

7. LITERATURVERZEICHNIS

Assmann, Jan

1988 Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*. S. 9–19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Begrich, Roger und Shalini Randeria

2012 Historiographie und Anthropologie. Zur Kritik hegemonialer Wissensproduktion bei Talal Asad, Bernard S. Cohn und der Subaltern Studies Group. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. S. 69–81. Wiesbaden: Springer VS.

Catell, Maria G. und Climo, Jacob J.

2002 Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives. In: Jacob J. Climo und Maria G. Cattell (Hg.), *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*. S. 1-38. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

Chakraborty, Abin

2012 Venomous Touch: Meena Kandasamy and the Poetics of Dalit Resistance. *Journal of Postcolonial Cultures and Societies* 3(2): 35–62.

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Foucault, Michel

1977 *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Press.

Gongaware, Timothy B.

2003 Collective Memories and Collective Identities. Maintaining Unity in Native American Educational Social Movements. *Journal of Contemporary Ethnography* 32(5): 483–520.

Gopal, Guru

1995 Dalit Women Talk Differently. *Economic and Political Weekly* 30(41-42): 2548-2550.

Grey, Mary

2005 Dalit Women and the Struggle for Justice in a World of Global Capitalism. *Feminist Theology* 14(1): 127–149.

- Guru, Gopal und Sundar Sarukkai
2012 The Cracked Mirror. An Indian Debate on Experience and Theory. New Delhi:
Oxford Univ. Press.
- Hardtmann, Eva-Maria
2011 The Dalit Movement in India. Local Practices, Global Connections. New Delhi:
Oxford Univ. Press.
- Hodgkin, Katharine und Susannah Radstone
2006 Memory, History, Nation. Contested Pasts. New Brunswick, NJ: Transaction Publ.
- Joshi, Barbara R. (Hg.)
1986 Untouchable! Voices of the Dalit Liberation Movement. London u.a.: Minority
Rights Group [u.a.].
- Kandasamy, Meena
2006 Touch. Mumbai, Madison: Peacock Books.
- Mahey, Sonia
2003 The Status of Dalit Women in India's Caste Based System. In: Gabrielle Zezulka-
Mailloux und James Gifford (Hg.), Culture + the State: Alternative Interventions. S. 149-
154. Edmonton, AB: CRC Humanities Studio.
- Murugkar, Lata
1991 Dalit Panther Movement in Maharashtra. A Sociological Appraisal. Bombay:
Popular Prakashan.
- Nandi, Miriam
2012 Sprachgewalt, Unterdrückung und die Verwundbarkeit der postkolonialen
Intellektuellen: Gayatri Chakravorty Spivak: »Can the Subaltern Speak« und »Critique
of Postcolonial Reason«. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke
der Postcolonial Studies. S. 121-130. Wiesbaden: Springer VS.
- Narayan, Badri
2001 Documenting Dissent. Contesting Fables, Contested Memories and Dalit Political
Discourse. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
2006 Women Heroes and Dalit Assertion in North India. Culture, Identity and Politics.
New Delhi: SAGE Publications.
2008 Demarginalisation and History. Dalit Re-Invention of the Past. *South Asia Research*
28(2): 169-184.
2012 The Making of the Dalit Public in North India. Uttar Pradesh, 1950 – present. New
Delhi u.a.: Oxford Univ. Press.
- Olick, Jeffrey K. und Joyce Robbin
1998 Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of
Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology* 24: 105-140.
- Ortner, Sherry B.
2006 Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject. Durham:
Duke Univ. Press.
- Paik, Shailaja
2011 Mahar-Dalit-Buddhist. The History and Politics of Naming in Maharashtra.
Contributions to Indian Sociology 45(2): 217-241.

Rani, Challapalli Swaroopa

1998 Dalit Women's Writing in Telugu. *Economic and Political Weekly* 33(17): 21-24.

Rao, Anupama

2010 The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India. Ranikhet: Permanent Black.

Rawat, Ramnarayan S.

2016 Dalit Studies. Durham, London: Duke University Press.

Subramaniam, Mangala

2007 The Power of Women's Organizing. Gender, Caste, and Class in India. Jaipur: Rawat Publications.

Thorn, Christiane

2005 Gender justice auf dem Prüfstand: Lebensbedingungen, Entwicklungschancen und Machtgleichstellung im internationalen Vergleich. In: Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien, Humboldt-Universität zu Berlin (Hg.): Geschlecht und Armut in internationaler Perspektive. Berlin. S. 31-58.

Webster, John C. B.

2009 The Dalit Christians. A History. Indian Contextual Theological Education Series, Vol. 4. Delhi: ISPCK.

Internetquellen

Deutschlandradio Kultur

2016 „Ich will keine Armutspornografie“. Available Online.

<http://www.deutschlandradiokultur.de/indische-autorin-meena-kandasamy-ich-will-keine.1270.de.html?dram:article_id=355331> [06.11.2016]

Facebook

o.J. Meena Kandasamy @Ms.Militancy. Available Online.

<<https://www.facebook.com/Ms.Militancy/>> [06.11.2016]

Meena Kandasamy

o. J. Homepage Meena Kandasamy. Available Online.

<<http://www.meenakandasamy.com/mk/Profile.html>> [07.09.2016]

Porterfolio

o. J. Meena Kandasamy, poet & author. Available Online.

<<http://www.porterfolio.net/meenakandasamy>> [07.09.2016]

Ultra Violet

o. J. Young Feminists on Life in Contemporary India. Available Online.

<<https://youngfeminists.wordpress.com/?s=kandasamy>> [07.09.2016]

Uni Bielefeld

2011 Intersektionalität. Available Online.

<<https://www.uni-bielefeld.de/gendertexte/intersektionalitaet.html>> [20.06.2017]

Turner, Elen

2014 Reconciling Feminist and Anti-Caste Analyses in Studies of Indian Dalit-Bahujan Women. In: *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific* (34). Available Online.

<<http://intersections.anu.edu.au/issue34/turner.htm>> [03.05.2016]

Twitter

o.J. Meena Kandasamy @meenakandasamy. Available Online.

<<https://twitter.com/meenakandasamy?lang=de>> [06.11.2016]

o.J Dalit Women Fight @dalitwomenfight. Available Online.

<<https://twitter.com/dalitwomenfight?lang=de>> [24.05.2017]

Youtube

2015 No One Killed The Dalits – Meena Kandasamy | 7th Anuradha Ghandy Memorial Lecture. Available Online.

<https://www.youtube.com/watch?v=_jClj177b7k> [06.11.2016]

2011 I dream of an english. Available Online.

<<https://youtu.be/VBKLJMzkcHI>> [06.11.2016]