



**Interdisziplinäre Zeitschrift für
Südasienforschung**

ISSN: 2510 - 2621

IZSAF 02 / 2017

Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung

Editorial Board

Christopher D. Bahl (London)
Tobias Berger (Berlin)
Christoph Bergmann (Heidelberg)
Carmen Brandt (Bonn)
Simon Cubelic (Heidelberg)
Maria Framke (Rostock)
Sarah Holz (Berlin)
Natalie Lang (Göttingen)
Johannes Rosenbaum (Bamberg)
Fritzi-Marie Titzmann (Leipzig)
Anna-Lena Wolf (Bern)

Herausgeber

Nicole Merkel-Hilf
Südasien-Institut / Bibliothek
Im Neuenheimer Feld 330
69120 Heidelberg

Mail: izsaf@ub.uni-heidelberg.de

Konzept

Die *Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung* (IZSAF) ist eine elektronische, peer-reviewed Zeitschrift, die vor allem Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftlern, deren Forschungsarbeit einen Bezug zu Südasien aufweist, eine Plattform zur Veröffentlichung ihrer Forschungsergebnisse bzw. zur Vorstellung geplanter Forschungsvorhaben in deutscher und englischer Sprache bietet. IZSAF ist offen für neue Formate und publiziert auch Fotoessays, um Themen der Südasienforschung auf visuelle Weise zu präsentieren.

The *Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung* (IZSAF) is an electronic peer-reviewed journal that seeks to provide a platform for young researchers with a research focus on South Asia to publish their findings. The intention of IZSAF is to bring together young scholars from a variety of disciplines and to enter into interdisciplinary discussion regarding issues surrounding the study of South Asia. IZSAF is open to new formats and also publishes photo essays to present topics in South Asia studies visually.

Ein Angebot von CrossAsia im Rahmen des DFG-geförderten Fachinformationsdienst Asien (FID Asien). Gehostet wird die Zeitschrift von der Universitätsbibliothek Heidelberg.
<http://crossasia-journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/izsa>

Inhaltsverzeichnis

Artikel

- Buddhistische NROs in Bangladesch zwischen Selbstorganisation einer Minderheit, religiöser Praxis und Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft
Lisa Wevelsiep 1–39
- Inszenierungsformen durch die Linse: Leid abbildende Pressefotografie während der Umbrüche 1946/47 in Indien
Sarah Liegmann 41–69
- Imagineries of Development: A Case Study of the Polavaram Dam Project
Klara Feldes 71–112

Essay

- Eradicating the ‘Scourge of Drink’ and the ‘Un-pardonable Sin of Illegitimate Sexual Enjoyment’: M.K. Gandhi as Anti-Vice Crusader
Harald Fischer-Tiné 113–130

Review Essays

- Review of and Response to Mark Siderits’s Interpretation of Not-Self in Buddhism as Philosophy: an Introduction
Alexandra S. Ilieva 131–147
- The Evolution of Khojā identity in South Asia: A literature review
Amir Ali Parpia 149–166

Buddhistische NROs in Bangladesch zwischen Selbstorganisation einer Minderheit, religiöser Praxis und Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft

Lisa Wevelsiep¹

Abstract: Den Besuchern und Besucherinnen buddhistischer Tempel im heutigen Bangladesch wird schnell ins Auge fallen, dass viele von ihnen soziale Projekte wie Kinderheime oder Schulen betreiben. Aufbauend auf den Ergebnissen von Feldforschungen in buddhistischen Sozialprojekten im urbanen Raum Bangladeschs soll im Rahmen des Aufsatzes dargestellt werden, wie sich diese buddhistischen Projekte in einem Feld verorten, in dem sich neben ihnen vielfältige nationale und internationale Akteure bewegen und welches von heterogenen Diskursen über Formen und Ziele von entwicklungspolitischer Arbeit geprägt ist. Im entwicklungspolitischen Bereich wird ein Engagement von religiösen Akteuren nicht selten ambivalent betrachtet. Dem liegt unter anderem die Vermutung zugrunde, dass religiöse Organisationen lediglich Personen ihrer Glaubenszugehörigkeit in ihren Projekten begünstigten und dass auch die Programme religiös geprägt seien. Gerade die Tatsache, dass in Bangladesch die Mehrheit der heutzutage in buddhistischen Tempeln angesiedelten Sozialprojekte in den 1970er Jahren – zu einem Zeitpunkt wachsender Auseinandersetzungen zwischen zum Teil buddhistischen Minderheiten und dem Staat in den Chittagong Hill Tracts – gegründet wurden, ließe vermuten, dass diese Projekte Orte darstellen, an denen interne Diskurse und Praktiken einen Raum finden, welche in der Öffentlichkeit nicht problemlos artikulierbar und praktizierbar sind. Die Ergebnisse der Untersuchung deuten jedoch darauf hin, dass eine einseitige Einordnung von buddhistischen Nichtregierungsorganisationen (NROs) in Dhaka als *Gegenräume* allein schon aufgrund der Existenz einer großen Anzahl von muslimischen Beschäftigten und Begünstigten unzureichend ist. Vielmehr weist die Untersuchung darauf hin, dass das entwicklungspolitische Feld von den Beteiligten in den Organisationen vielfach als relativ neutraler Raum angesehen wird, in dem Anknüpfungen an die Mehrheitsgesellschaft geschaffen werden, und zudem an eine interne und externe Öffentlichkeit gerichtete neue Bilder über den Buddhismus kreiert werden können.

¹ Ein besonderer Dank an alle Personen in Dhaka, Chittagong und Cox's Bazar, die bereit waren, mir Auskunft über ihre Projekte zu geben, und mir großzügig ihre Zeit geschenkt haben.

EINLEITUNG

Wenn in Bangladesch über buddhistische Mönche gesprochen wird, dann thematisieren die Erzählungen häufig weniger deren Gelehrsamkeit oder ihre Fähigkeiten in der Meditation bzw. ihre spirituelle Fortgeschrittenheit, stattdessen wird ihre Rolle als soziale Reformer, ihre Großzügigkeit und Offenherzigkeit betont. In Bangladesch existiert eine ganze Reihe von Tempeln, die auf ihrem Land ein Kinderheim, eine Schule oder vereinzelt auch anders ausgerichtete soziale Projekte betreiben. Dieser Umstand entspricht in vielen Aspekten einem vor allem im Globalen Norden verbreiteten populären Bild des Buddhismus als inhärent sozialer und friedlicher Religion. Im Kontrast dazu steht Max Webers Bild eines weltabgewandten Buddhismus, welcher davon ausgeht, dass sich der Buddhismus nicht mit der irdischen Welt beschäftige (vgl. Weber 1996: 530–1). Das Wirken buddhistischer Gläubiger in der Welt zu verschiedenen Zeitpunkten ist jedoch heterogener und komplexer, als die beiden Sichtweisen vermuten lassen. Genauso wenig, wie man das Handeln nicht-religiöser individueller Akteure oder ganzer Gruppen verallgemeinern und vorhersagen kann, scheint es nicht schlüssig, dass sich ausgerechnet eine bestimmte Religion und das Handeln religiöser Akteure durch einen ahistorischen Kern charakterisieren lassen. Man kann davon ausgehen, dass sich auch diese wie Akteure in anderen gesellschaftlichen Bereichen, zu denen sie in Verbindung stehen, in einem Prozess stetiger Veränderung befinden.

In diesem Sinne möchte ich im Folgenden untersuchen, wie buddhistische Schulen und Kinderheime im heutigen Dhaka in einem Feld einzuordnen sind, in dem sich neben ihnen vielfältige Akteure wie internationale und nationale säkular ausgerichtete Nichtregierungsorganisationen (NROs), weitere religiöse Bildungseinrichtungen wie Madrasas und das staatliche Bildungssystem bewegen. Dabei sind diese, insbesondere in einer globalisierten Moderne (vgl. Appadurai 1996; Hannerz 1996), von vielfältigen Diskursen über Formen und Ziele von Bildung und Entwicklung geprägt. Innerhalb von entwicklungspolitischen Debatten werden religiöse Organisationen zumeist als ambivalent angesehen. Ihnen wird zugeschrieben, lokal verankert und partikular zu sein und dadurch zu ermöglichen, Projekte im Feld durch einen besseren Zugang zu den Menschen umsetzen zu können.

Diese Partikularität wird zugleich als Problem angesehen, da fraglich ist, inwiefern religiös konnotierte Annahmen mit denen von säkular ausgerichteten Organisationen übereinstimmen können. Differenz wird hier also als Gefahr wahrgenommen und mit möglicherweise nicht den etablierten Regeln folgenden religiösen Organisationen verbunden, die religiöse Bezugspunkte in den Mittelpunkt rücken und im schlimmsten Fall nur solche Personen in ihren Projekten begünstigen, die derselben Religion angehören (vgl. Tomalin 2012). Gerade aufgrund der Tatsache, dass Personen buddhistischen Glaubens in Bangladesch eine Minderheit darstellen, die häufig in einem Spannungsverhältnis zur Mehrheitsgesellschaft gesehen wird, könnte man vermuten, dass soziale Wohlfahrtsleistungen primär zur Selbsthilfe für die eigene Gruppe genutzt werden und unter Umständen auch die Möglichkeit bieten, partikulare Diskurse zu etablieren.

Um den Faktor eines heterogenen Umfeldes besser in den Blick nehmen zu können, habe ich mich für einen Fokus auf buddhistische Organisationen entschieden, die im urbanen Raum Dhakas angesiedelt sind und sich dadurch im äußerst diversen und ständigen Wandlungen unterliegenden Raum einer Megastadt befinden. Im Rahmen des Artikels soll betrachtet werden, wie sich buddhistische Organisationen in diesem Feld, in dem viele Zuschreibungen über Religion und Entwicklungszusammenarbeit existieren, verorten lassen: Richten sie ihre Bildungseinrichtungen auf ähnliche Art und Weise aus wie Schulen, die von der Regierung oder von säkularen NROs betrieben werden? Stellt die religiöse Verankerung einen Unterschied dar, der dazu führt, dass sie als distinkt wahrgenommen werden? Verbinden sie religiös geprägte Ziele mit Bildung? Wie werden Elemente der spezifischen lokalen, d.h. der Situation in Dhaka angepasst? In welcher Beziehung stehen soziales Engagement und religiöse Praxis? Lassen sich die beiden Bereiche überhaupt eindeutig voneinander trennen?

Bei meiner Analyse werde ich auf Studien aus den Themenbereichen Religion und Entwicklungszusammenarbeit, Buddhismus in der Moderne und Buddhismus in Bangladesch zurückgreifen. Aufgrund der Tatsache, dass bisher kaum wissenschaftliche Arbeiten über buddhistische Traditionen in Bangladesch vorliegen und auch die Forschung zu Religion und Entwicklungszusammenarbeit erst seit einigen Jahren intensiver eingesetzt hat, ist die folgende Betrachtung als explorative Studie zu verstehen. Neben der

Schaffung von Einblicken ist der Studie somit vor allem an der Problematisierung und Generierung von Fragen gelegen. Im Folgenden werde ich zunächst die von mir verwendete Methode vorstellen und danach einen kurzen Überblick über die im Zentrum der Untersuchung stehenden Organisationen und die Situation des Buddhismus in Bangladesch im Allgemeinen geben. Um zu verdeutlichen, in welchem Umfeld diese Organisationen zu verorten sind und an welche Diskurse sie anknüpfen können, werde ich dann zum einen das entwicklungspolitische Feld in Bangladesch und zum anderen globale buddhistische Netzwerke skizzieren. Diese Themenfelder werden bei der Analyse eine zentrale Rolle einnehmen. Auf diesen Grundlagen aufbauend werde ich abschließend die empirischen Untersuchungsergebnisse vorstellen.

MATERIALGRUNDLAGE UND ANALYSEMETHODE

Die Arbeit basiert auf Ergebnissen von mehrmonatigen Feldforschungen in buddhistischen NROs in Bangladesch in den Jahren 2012 und 2015. Im Rahmen der Aufenthalte wurden formelle Interviews sowohl mit Personen der Leitungsebene und des Lehrpersonals buddhistischer Einrichtungen in Dhaka, Chittagong und Cox's Bazar als auch mit Eltern von Kindern, die diese Einrichtungen besuchen, geführt. In den Interviews wurden zunächst Hintergrunddaten zur Geschichte und Struktur der Organisationen erhoben. Im weiteren Verlauf lag der Fokus auf der Selbstpositionierung der Organisationen – beispielsweise der Frage, ob die von mir befragten Personen ihre Organisationen als verschieden von säkularen NROs wahrnehmen und welche Rolle der Buddhismus in den Projekten spielt. Ergänzend untersuchte ich als teilnehmende Beobachterin eine Reihe von Veranstaltungen – von religiösen Feierlichkeiten, Hospitationen beim Schulunterricht, Zeremonien zum Ende des Schuljahrs bis zu privaten Meditationstreffen. Diese Veranstaltungen boten mir zudem die Möglichkeit, informelle Gespräche mit vielen Menschen zu führen, die auf verschiedene Art und Weise in die untersuchten buddhistischen Sozialprojekte involviert sind. Darüber hinaus habe ich Materialien wie Veranstaltungsankündigungen und Internetdarstellungen der betreffenden Organisationen in die Analyse miteinbezogen. Diesem Artikel liegt primär Material aus drei Tempeln in Dhaka zugrunde. Ergebnisse zu den anderen von mir oben erwähnten Einrichtungen werden

bisweilen konsultiert, sofern diese der Verdeutlichung der Hauptaspekte dienen.

Zur Auswertung des zusammengetragenen Materials habe ich mich kodierender Verfahren bedient und dabei im Speziellen auf die von Adele Clarke entwickelte Methode der Situationsanalyse zurückgegriffen. Diese zielt darauf ab, die Grounded Theory (vgl. Glaser & Strauss 1967) stärker mit Diskussionen, die von postmodernen Theorien beeinflusst sind, in Einklang zu bringen. Somit sollen dort aufgeworfene Diskussionspunkte wie Reflexivität, Berücksichtigung der Position und Person des Betrachters (vgl. A. Clarke 2005: 12–3), eine Untrennbarkeit von Methode und Theorie, da jede Untersuchung mit ontologischen Grundannahmen einhergehe (vgl. A. Clarke 2005: 4), und eine multiple Lesart der Realität, die auch in Debatten um ethnographische Darstellungen nach dem *linguistic turn* angeführt wurden, berücksichtigt werden. Damit einher geht eine stärkere Einbeziehung von nicht-menschlichen Objekten (vgl. A. Clarke 2005: 61) und Machtbeziehungen (vgl. Mathar 2008: 1). Adele Clarke schlägt vor, kodiertes Material durch die Erstellung von verschiedenen Arten graphischer Karten näher in den Blick zu nehmen. Als zentrales Ziel einer solchen Analyse formuliert sie, die „key elements materialities, discourses, structures and conditions“ (A. Clarke 2005: xxii) herauszuarbeiten und dabei explizit das ganze Spektrum von Elementen in einer Situation wahrzunehmen, deren Relationen zueinander zu betonen (vgl. A. Clarke 2005: xxv) als auch Widersprüche und verschiedene Verständnisarten nicht in ein kohärentes Konzept zu integrieren, sondern hervorzuheben (vgl. A. Clarke 2005: 8–9).

Im Rahmen der folgenden Darstellung werde ich mich insbesondere auf einen der von mir herausgearbeiteten Themenkomplexe – auf eine Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft durch Professionalisierung – konzentrieren. Andere Aspekte, wie zum Beispiel Auswirkungen auf die religiöse Praxis, welche dazu teilweise in Kontrast stehen, werde ich an verschiedenen Stellen kurz thematisieren, um die Komplexität der Situation zu verdeutlichen. Insofern handelt es sich bei den hier präsentierten Ergebnissen lediglich um Teilaspekte, die offen für Ergänzungen durch andere Aspekte und Perspektiven bleiben.

DIE UNTERSUCHTEN ORGANISATIONEN

Im Rahmen des Artikels konzentriere ich mich, wie oben dargelegt, auf Organisationen im urbanen Raum, in Bangladeschs Hauptstadt Dhaka. Dabei nehme ich primär drei Institutionen in den Blick, die ich im Folgenden kurz vorstelle.

Der Dharmarajika Vihara (*Dharmarājika Vihāra*)² wurde in den späten 1960er Jahren gegründet und ist der erste buddhistische Tempel, der in der Moderne in Dhaka etabliert wurde. Er befindet sich im Stadtteil Basabo, in unmittelbarer Nähe des Hauptbahnhofs, der Kamalapur Railway Station, und ist umgeben von Wohnhäusern. Das dazugehörige Kloster gehört zum Mahasthvir Nikaya (*Mahāsthvir Nikāya*), einem Zweig des Theravada-Buddhismus (vgl. Tinti 2008: 148). Zehn Jahre nach seiner Errichtung wurde das soziale Hauptprojekt des Tempels, ein Kinderheim, hauptsächlich für Waisen, deren Eltern zumeist Opfer von bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen in den Chittagong Hill Tracts, einem Gebiet im Südosten des Landes, geworden waren, und für Kinder, die dort keine Aussicht auf Schulbildung hatten, etabliert (vgl. D. Barua 2002: 80). Als Unterstützung dazu wurde in der Folgezeit eine Schule eingerichtet, die anfangs lediglich für die Kinder des Heimes vorgesehen war, jedoch mittlerweile auch von rund 200 externen Kindern aus der Umgebung des Tempels besucht wird (vgl. Dharmarajika 2006).

Der Shakyamuni Bouddha Vihara (*Śākyamuni Buddha Vihāra*) steht im Stadtteil Mirpur. Die Institution, die den Tempel betreibt, der Parbatya Bhikkhu Sangha (*Pārbatya Bhikṣu Saṃgha*), ist ansonsten vor allem in den Chittagong Hill Tracts aktiv, wo sie nach eigenen Angaben rund 1.000 Tempel mit gut 2.500 Mönchen unterhält. Neben religiösen Aktivitäten im engeren Sinne verfolgt die Organisation als eines ihrer Hauptziele humanitäre Projekte, z.B. Schulen und Kinderheime. Als eines der ersten und größten Projekte wurde 1974 das Moanoghor Children Home, ein Kinderheim mit integrierter Schule, in der Nähe von Rangamati (Chittagong Hill Tracts) gegründet (vgl. Sraman 2004: 977). Finanzielle Förderungen von einer franzö-

² Diese Transkription als auch alle weiteren für Institutionen, Organisationen und Parteien in diesem Artikel entsprechen den von den Institutionen selbst verwendeten Umschriften, während die Transliterationen in Klammern ergänzt wurden.

sischen NRO sollen eine Ausweitung des Projektes in Dhaka ermöglicht haben, wo im Zeitraum zwischen 1982 und 1993³ auch ein Kinderheim und eine angegliederte Schule eingerichtet wurden. Ein Artikel im *The Daily Star* gibt an, dass hier 300 Kinder aus den Chittagong Hill Tracts gelebt haben sollen (vgl. Palma 2004). Dieses Kinderheim existierte zum Zeitpunkt meines Besuchs nicht mehr.⁴ Die Schule hingegen ist weiter in Betrieb, heute unter dem Namen Banophool Adibashi Green Heart College (*Banaphul Ādibāsi Green Heart College*).

Im Gegensatz zu den beiden ersten Organisationen, die monastisch ausgerichtet sind und in denen Mönche eine maßgebliche Rolle bei der Etablierung von sozialen Programmen spielen, unterscheidet sich die dritte Institution, die der Laienorganisation Rishshō Kōsei-kai (*Risshō Kōsei-kai*), auch noch in weiteren Punkten. So handelt es sich hierbei um eine ursprünglich aus Japan stammende Organisation. Die 1938 gegründete Rishshō Kōsei-kai gehört zu den sogenannten *Neuen Religionen* Japans, die zumeist in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind (vgl. Schulze 2005: 5) und heute größtenteils auch in anderen Regionen der Welt aktiv sind (vgl. Schulze 2005: 9). Die inhaltliche Ausrichtung der Organisation ist besonders stark durch soziales Engagement geprägt, was sich durch die Einrichtung und Förderung von sozialen Projekten, interreligiöser Zusammenarbeit und einer speziellen Zentrierung auf die Erlangung von Frieden mittels Religion ausdrückt (vgl. Schulze 2005: 5–6). Der bangladeschische Zweig der Organi-

³ Die mir in Gesprächen genannten und auf diversen Internetseiten gefundenen Jahreszahlen sind uneinheitlich. Es ist davon auszugehen, dass sich das Projekt in diesem Zeitraum in mehreren Schritten entwickelt hat – erst ein Tempel, dann ein Kinderheim, zu dem eine sich im Laufe der Zeit vergrößernde Schule hinzukam.

⁴ Der leitende Mönch gab als Grund für die Schließung an, dass es für Organisationen ethnischer Minderheiten nach dem Abschluss des Friedensvertrages von 1997 in den Chittagong Hill Tracts immer schwieriger geworden sei, Förderungen zu erhalten, da die Geber von einer Verbesserung der Situation ausgingen. Diese Information findet sich auch in einem Artikel aus *The Daily Star*, der auflagenstärksten englischsprachigen Tageszeitung Bangladeschs, aus dem Jahre 2004 wieder. In diesem Artikel wird zusätzlich berichtet, dass die zuständigen Regierungsministerien eine Weiterfinanzierung des Projektes ablehnten, da es sich nicht im Gebiet der Chittagong Hill Tracts befindet und damit im Rahmen der Friedensverhandlungen getroffene Absprachen nicht anwendbar seien (vgl. Palma 2004). Mokbul Ahmad hingegen macht in einem Artikel über religiöse NROs in Bangladesch Konflikte innerhalb der Leitung und Vorwürfe von finanziellen Unregelmäßigkeiten für eine Beendigung des Verhältnisses von Seiten der bisher maßgeblich fördernden französischen NRO PARTAGES aus (vgl. Ahmad 2009: 191).

sation existiert seit 1998. Neben der Aneignung einiger ritueller und organisatorischer Elemente aus der japanisch geprägten Praxis zeichnet sich die Organisation in Bangladesch ebenfalls durch eine starke soziale Ausrichtung aus. Nach Angaben der Organisation gibt es zum jetzigen Zeitpunkt gut 10.000 Mitglieder, die in drei Gebieten in insgesamt 18 Einheiten organisiert sind. Neben Dhaka und Comilla handelt es sich dabei um die Distrikte Chittagong, Cox's Bazar und einige Gebiete in den Chittagong Hill Tracts. Für die vorliegende Studie habe ich die Gruppierung in Dhaka untersucht. Diese unterhält Räumlichkeiten in einem wohlhabenden Wohngebiet, im Stadtteil Baridhara. Sie selbst betreibt keine sozialen Einrichtungen, unterstützt aber eine Reihe von Projekten finanziell und durch persönliche Mitarbeit.

Die drei Organisationen ermöglichen durch ihre unterschiedlichen strukturellen Ausrichtungen einen guten Einblick in das buddhistisch geprägte soziale Umfeld in Dhaka. Durch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen buddhistischen Richtungen und ihre diversen strukturellen Merkmale ist es zudem möglich, Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszustellen. Gerade innerhalb der Stadt sollten die Grenzen zwischen den einzelnen Organisationen nicht zu eng gedacht werden, da es unter anderem eine Reihe personeller Überschneidungen gibt. Außerdem scheinen Besucher und Besucherinnen der einzelnen Institutionen ähnliche Hintergründe zu haben. So handelt es sich meinem Eindruck nach bei diesen zumeist um gut ausgebildete Zugehörige der Mittelschicht. Demzufolge kann vermutet werden, dass sich in der Ausrichtung der drei Organisationen, die alle zudem in einem ähnlichen städtischen Umfeld agieren, allgemeine Entwicklungen erkennen lassen. Organisationen in anderen Regionen, wie in den Chittagong Hill Tracts, sind zum Teil anders ausgerichtet. Mir liegt es gerade auch deshalb fern, im Folgenden Aussagen über den gesamten buddhistischen NRO-Raum in Bangladesch zu treffen. Auch in den einzelnen Institutionen lässt sich zudem keine homogene Ausrichtung finden. So sind die einzelnen Unterprojekte einer Institution teilweise unterschiedlich ausgerichtet und verschiedene Beteiligte haben diverse Wahrnehmungen und Meinungen. Durch eine Einbeziehung von verschiedenen Materialarten wie Internetseiten oder Beobachtungsprotokollen von internen Treffen lassen sich trotzdem Tendenzen feststellen.

ZUR SITUATION DES BUDDHISMUS IN BANGLADESCH

Unabhängig davon, in welcher Organisation ich mit Personen gesprochen habe, kam das Gespräch im Laufe der Zeit immer wieder auf die schwierige Situation von religiösen Minderheiten in Bangladesch. Bezeichnenderweise wurde ich in diesen Situationen häufig darum gebeten, mein Diktiergerät auszuschalten. Da sich die spezielle Situation des Buddhismus im Land in der Analyse immer wieder als zentral herausgestellt hat, muss an dieser Stelle ein kurzer Exkurs vorgenommen werden, um die Hintergründe verständlich zu machen.

Insgesamt stellt der Buddhismus in Bangladesch heute eine kleine Minderheitenreligion von weniger als einem Prozent dar (vgl. Berkwitz 2010: 184–5). Neben den Baruas (*Baṛuṃyā*), d.h. Buddhisten, die in den Ebenen Bangladeschs leben, Bengalisches als Muttersprache sprechen und zumeist auch ethnisch als Bengalen betrachtet werden, sind es vor allem verschiedene Gruppierungen, welche als ethnische Minderheiten wahrgenommen werden, die sich dem Buddhismus zugehörig fühlen. Diese stammen größtenteils aus dem Gebiet der Chittagong Hill Tracts, welches sich an der Grenze zu Myanmar/Birma erstreckt. Dazu gehören auch die Chakmas (*Cāk'mā*), die unter diesen Gruppen die zahlenmäßig größte ist.⁵ In der Region lebten bis zum Ende der Kolonialzeit fast ausschließlich nicht-bengalische Gruppen. Während die britische Kolonialverwaltung dem Gebiet einen speziellen Status als „excluded area“ (vgl. van Schendel 1992: 108–11) verliehen hatte, der eine Ansiedlung von Bengalen untersagte, wurde dieser, als das Gebiet 1947 zu einem Teil Ostpakistans wurde, schrittweise aufgehoben (vgl. B. Barua 2001: 63 und 88–92). Der seit den 1970er Jahren staatlich geförderte Zuzug von Bengalen in Folge des wachsenden Landmangels im Flachland, der mit großen Landverlusten für die lokale Bevölkerung einherging, führte schnell zu Konflikten und bewaffneten Auseinandersetzungen (vgl. van Schendel 2009: 211–3). Insbesondere der militante Flügel Shanti Bahini (*Śānti Bāhini*; Friedensmacht) der 1972

⁵ Insgesamt folge ich bei der Betrachtung einem Verständnis, das ethnische Gruppierungen nicht als essentielle, sondern als konstruierte Größen betrachtet (vgl. Brubaker 2006). Siehe zur Fluidität und Dynamik von ethnischen Grenzziehungen in Bangladesch beispielsweise Bal 2000: 72–89.

gegründeten politischen Vertretung für die indigene Bevölkerung der Chittagong Hill Tracts, die Parbartya Chattagram Jana Samhati Samiti (*Pārbatya Caṭṭagrām Janasamhati Samiti*; PCJSS), wehrte sich auf zunehmend radikalere Weise gegen das staatliche Vorgehen (vgl. Mohsin 2003: 34). Auf diesen Umstand reagierte die Regierung wiederum mit einer Militarisierung der Region (Gerharz 2001: 32), die bis heute anhält. Auch wenn seit 1997 ein Friedensvertrag existiert (vgl. van Schendel 2009: 213), werden weiterhin von vielen Instanzen, insbesondere in den Chittagong Hill Tracts, aber auch an anderen Orten, Diskriminierungen und Konflikte in Bezug auf religiöse und ethnische Minderheiten festgestellt (vgl. Chittagong Hill Tracts Commission 2015).

Das Verhältnis buddhistischer Minderheiten zum Staat und zur Mehrheitsgesellschaft kann, auch außerhalb direkter Konfrontationen, nur als ein zwiespältiges charakterisiert werden. Dies wird auch aus der Geschichtsschreibung zu Bangladesch deutlich. Ein großer Teil der Publikationen, die sich mit der jüngeren Geschichte Bangladeschs beschäftigen, gliedert die Zeit seit dem Beginn der Kolonialherrschaft bis heute in mehrere Abschnitte und versucht zu bestimmen, welche Bedeutung religiöse oder anders formierte Kollektive in diversen Perioden gespielt haben. Als erste Phase wird zumeist der zunehmende Widerstand gegen die Dominanz Westpakistans bestimmt, welche nach einem Unabhängigkeitskrieg am 16. Dezember 1971 in die Ausrufung eines unabhängigen Bangladeschs mündete (vgl. van Schendel 2009: 170). Schon in der ersten Verfassung (1972) des neuen Staates Bangladesch zeigte sich eine Fokussierung auf eine als weitgehend homogen gedachte bengalische Nation, welche Gruppierungen, die sich nicht als Bengalen identifizierten, automatisch ausschloss:

The unity and solidarity of the Bengali nation, which deriving its identity from its language and culture, attained sovereign and independent Bangladesh through a united and determined struggle in the war of independence shall be the basis for Bengali nationalism (zitiert nach Bleie 2005: 163).

In dieser Zeit spielte der Islam als identitätsstiftende Größe eine marginale Rolle, war es doch Pakistan, das sich über den Islam definierte (vgl. Uddin 2006: 117–8). Stattdessen dominierte während des Unabhängigkeitskampfes und auch in den ersten Jahren des unabhängigen jungen Staates

der in der Verfassung verankerte Bezug zu Sprache und Kultur (vgl. van Schendel 2009: 183–7). Das Ende dieser Ausrichtung wird zumeist mit der Ermordung des ersten Präsidenten, Sheikh Mujibur Rahmans, ausgemacht. Ihm folgende Staatsoberhäupter, allen voran Ziaur Rahman (1975–1981) und Hussain Muhammad Ershad (1982–1990), betonten das islamische Fundament der Nation wieder stärker. So sprach Ershad von einer *Moscheenzentrierten Gesellschaft* als Basis des Staates (vgl. Gerharz: 2000: 14) und verankerte 1988 den Islam als Staatsreligion in der Verfassung.

Darstellungen der buddhistischen Geschichte heben im Kontrast dazu eine goldene Vergangenheit des Buddhismus in der Region hervor. Ab wann der Buddhismus in Bangladesch vertreten war, lässt sich historisch kaum festmachen. Von vielen Menschen buddhistischen Glaubens wird aber die Verbreitung des Buddhismus noch zu Lebzeiten Buddhas postuliert (vgl. Tinti 2008: 2). Von wissenschaftlicher Seite wird diese Datierung jedoch häufig als unhaltbar verworfen (vgl. D. Barua 2002: 12). Erste sichere Belege für die Präsenz des Buddhismus im Gebiet des heutigen Bangladeschs werden in den meisten wissenschaftlichen Studien frühestens ab dem 3. Jahrhundert u. Z. ausgemacht (vgl. Tinti 2008: 30). Auch wenn genaue Datierungen schwierig sind, existierte mit Sicherheit zu verschiedenen Zeiten eine lebendige buddhistische Kultur auf diesem Gebiet; hervorzuheben ist die Pala-Dynastie vom 8.–12. Jahrhundert (vgl. Chaudhuri 1982: 11). Wie auch in anderen Teilen des indischen Subkontinents wurde der Buddhismus im Zusammenhang mit muslimischen und hinduistischen Reichen immer weiter zurückgedrängt (vgl. D. Barua 2002: 58). Auch wenn es Mitte des 19. Jahrhunderts eine buddhistische Reformbewegung gab, die später noch näher betrachtet wird, spielt der Buddhismus im offiziellen Selbstverständnis des Landes keine große Rolle.

Aufgrund dieser Ausgangslage hatte ich zu Beginn meiner Beobachtungen die Hypothese aufgestellt, dass Minderheiten sich stärker an global verankerten Feldern wie der internationalen Entwicklungszusammenarbeit oder dem Globalen Buddhismus und weniger am nationalen Rahmen ausrichten, um ihre Projekte zu finanzieren und einzuordnen. Auch wenn dies, wie später deutlich wird, nur in modifizierter Form zutrifft, stellen diese Bereiche dennoch zentrale Elemente dar, die aus diesem Grund, neben dem nationalen Kontext, vorgestellt werden müssen.

DAS ENTWICKLUNGSPOLITISCHE FELD IN BANGLADESCH

Viele Sozialprojekte in buddhistischen Tempeln in Bangladesch, wie auch jene im Dharmarajika oder im Shakyamuni Vihara, wurden zu einer Zeit wachsender Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen ethnischer Minderheiten in den Chittagong Hill Tracts und dem bangladeschischen Staat etabliert. Ihre Gründung fällt jedoch auch in einen Zeitraum der vermehrten Gründung und des Bedeutungsanstiegs von NROs. Die buddhistischen Organisationen verstehen sich selbst eventuell deshalb vielmehr als Teil der sozialen Wohlfahrt und bewegen sich in einem städtischen Umfeld, das generell eine sehr hohe Dichte von NROs aufweist. Damit einhergehen auch Implikationen, was unter Entwicklung zu verstehen ist und welche Instanzen an diesem Prozess beteiligt sind. Die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und der Unabhängigkeit ehemaliger Kolonialgebiete in organisierter, einem heutigen Verständnis entsprechender Form beginnende Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Goetze 2002: 16–7) stellt, auch wenn sie den Eindruck erwecken mag, nicht nur einen pragmatischen, technischen und universellen Apparat dar, sondern impliziert auch als normativ zu betrachtende Vorstellungen darüber, wie sich die Welt zu entwickeln habe (vgl. Garling 2013: 50–1). Diese Vorstellungen fußten in früheren Ansätzen primär auf dualistischen Prämissen aufbauenden Gedanken von einer Aufteilbarkeit der Welt in *entwickelte* und *unterentwickelte Regionen*. Dabei wurde in einer an evolutionistischen Weltbildern angelehnten Annahme davon ausgegangen, dass sich die *unterentwickelten Regionen* in einem Prozess der *nachholenden Entwicklung* dem als erstrebenswert eingestuften Zustand der *entwickelten Regionen* angleichen würden (vgl. Menzel 2010: 25). Entwicklung wurde in diesem Zeitraum primär als wirtschaftliche Entwicklung verstanden (vgl. Nkurunziza 2007: 4). Erst ab den 1970er Jahren kam es durch eine Reihe von Faktoren, wie dem Ausbleiben eines signifikanten wirtschaftlichen Wachstums in vielen Ländern trotz der Investition großer Geldmengen und Überlegungen von einer Begrenztheit natürlicher Ressourcen (vgl. Menzel 2010: 118–9), zu einer Revision einer Reihe von Grundannahmen der Entwicklungstheorie (vgl. Goetze 2002: 27). Laut Frans Schuurman ereignete sich in diesem Zeitraum ein Zusammenbruch der drei großen Annahmen der Entwicklungstheorie: des Glaubens an eine homoge-

ne sogenannte Dritte Welt, der Annahme eines universellen Konzeptes von Entwicklung und des Staates als zentrale Instanz der Planung und Verwaltung von Entwicklungsmaßnahmen (vgl. Schuurman 2000). Dies hat in Teilen zu einer Suche nach neuen Verständnisweisen von Entwicklung und neuen Formen der Entwicklungszusammenarbeit, die insbesondere auch kulturellen und lokal variierenden Elementen einen größeren Raum geben, geführt (vgl. Nkurunziza 2007: 24; Goetze 2002: 112).

Seit diesem Zeitpunkt lässt sich eine verstärkte Thematisierung und Einbeziehung von religiösen Faktoren und Akteuren in der entwicklungspolitischen Praxis und in wissenschaftlichen Diskussionen ausmachen. Als prominentestes Beispiel wird in diesem Kontext häufig die Weltbank genannt, die als eine der ersten Institutionen und am sichtbarsten mit der Einrichtung des World Faith Development Dialogue im Jahre 1998 verstärkt auf eine Einbeziehung religiöser Akteure setzte (vgl. G. Clarke 2007: 81). Auch wenn Religion wieder mehr in den Blick genommen wird, zeigt sich doch, wie Stephanie Garling beispielsweise in ihrer Studie über Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit in Deutschland herausgearbeitet hat, immer noch eine Unsicherheit darüber, wie mit dem Thema umzugehen sei. Garling zeigt auf, dass Religion zum Beispiel als unberechenbare Größe wahrgenommen wird (vgl. Garling 2013: 96), mit der man sich aufgrund ihrer andauernden Bedeutung in der Gesellschaft und nicht zuletzt wegen ihres Erscheinens in Form von Terrorismus heutzutage zwar beschäftigen müsse, dies aber keineswegs als einfacher Weg von den Akteuren angesehen würde (vgl. Garling 2013: 106). Anne-Marie Holenstein spricht wiederholt von einer „Ambivalenz des Religiösen“, da Religion sowohl als „Friedensengel“ als auch als „Kriegstreiber“ fungieren könnte (Holenstein 2005: 10). Wenn Faith Based Organizations (FBOs) von säkularen entwicklungspolitischen Stellen als Bedrohung angesehen werden, dann vielfach in dem Sinne, dass ihre sozialen Projekte nur ein Mittel zur Missionierung darstellten (vgl. Harper et al. 2008: 8) bzw. ausschließlich die Mitglieder der eigenen Religionsgruppe als Empfänger begünstigten (vgl. Barnett & Stein 2012: 18–9).

DAS TRANSNATIONALE BUDDHISTISCHE FELD

So wie die Entwicklungszusammenarbeit nach Wegen sucht, mit dem Faktor Religion umzugehen, sollten religiöse Organisationen nicht als passive Akteure angesehen werden, die nur auf das entwicklungspolitische Feld reagieren und erst durch Kontakte mit diesem ein soziales Engagement entwickeln. Bereits vor diesen Entwicklungen finden sich in vielen religiösen Strömungen lang etablierte Formen der sozialen Wohlfahrt. In Bangladesch lässt sich – verschiedene religiöse Traditionsgeflechte übergreifend – eine etablierte Tradition des Einsatzes von religiösen Spezialisten und Institutionen im sozialen Bereich feststellen (vgl. White et al. 2010: 42; Fernando 2011: 45–6). Manuel Vásquez und Marie Friedmann Marquardt betonen in ihrer Untersuchung in Bezug auf transnationale religiöse Netzwerke, dass diese nicht nur „kognitive Karten“, im Sinne der Erleichterung einer eigenen Verortung in einem in der Moderne immer unübersichtlicher gewordenen Raum, darstellen, sondern dass diese Kontakte auch materielle Aspekte umfassen, da durch diese Netzwerke auch ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital fließen könne (vgl. Vásquez & Friedmann Marquardt 2003: 54). Und auch buddhistische Tempel, die soziale Einrichtungen betreiben, bewegen sich nicht nur in einem entwicklungspolitischen, sondern ebenso in einem religiös buddhistischen Umfeld.

In der Moderne kam es zudem, erleichtert durch zunehmende Mobilitäts- und Kommunikationsmöglichkeiten, zu Kontaktintensivierungen zwischen buddhistisch geprägten Regionen (vgl. Frost 2002). Dies hat, neben anderen Faktoren, auch zu einer vermehrten Suche nach einer als ideell angesehenen Form des Buddhismus geführt. Als Antwort darauf haben sich eine Reihe von Reformbewegungen gebildet (vgl. Leider 2008: 434). So erfolgte auch in dem Gebiet, das heute teilweise zu Bangladesch gehört, im 19. Jahrhundert die Reformation eines als degeneriert – charakterisiert durch die Aufnahme von tantrischen und hinduistischen Elementen und die Abwesenheit monastischer Strukturen – wahrgenommenen Buddhismus (vgl. Khan 1999: 2). Diese wird, wie es in Reformbewegungen häufig der Fall ist, von vielen Akteuren als Wiederherstellung der ursprünglichen Verhältnisse verstanden. Ausgang nahm die Reformation in Arakan (vgl. Leider 2008: 420–1). Namentlich ist sie mit dem von dort stammenden Mönch

Saramedha verbunden, der auch im Gebiet des heutigen Bangladeschs gewirkt haben soll und unterstützt durch inländische Kräfte (vgl. Tinti 2008: 84–8) 1864 einige Mönche in eine neue buddhistische Linie (*nikāya*) ordinierte (Tinti 2008: 87). Fast alle buddhistischen Mönche in dieser Region unterzogen sich in den kommenden Jahren einer Re-Ordination und schlossen sich dieser Ordinationslinie an (Tinti 2008: 88). Die Reform beinhaltete im Wesentlichen eine Ausrichtung des monastischen Lebens nach dem Vinaya (d.h. kanonisch betrachtete Regulierungen des monastischen Lebens). Darüber hinaus wurden Institutionen gegründet, an denen buddhistische Lehren und Pali unterrichtet wurden; Mönche studierten zu diesem Zweck an Institutionen in anderen Ländern wie Thailand oder Sri Lanka (vgl. Chaudhuri 1982: 38). Buddhisten und Buddhistinnen aus dem Gebiet des heutigen Bangladeschs standen in der Phase der Reformierung des Buddhismus in Kontakt zu buddhistisch geprägten Ländern wie Arakan, Nepal, Sri Lanka und anderen Regionen (vgl. LeVine & Gellner 2005: 7; Chaudhuri 1982: 34).

In einigen dieser Reformbewegungen haben Fragen nach einer sozialen Komponente von Religion schon damals eine große Rolle gespielt. Eine der daraus entstandenen Strömungen, die sich durch eine Verbindung von Buddhismus und sozialem Engagement auszeichnet, wird in der Forschungsliteratur unter dem Oberbegriff *Engagierter Buddhismus* gefasst (vgl. Queen & King 1996). Diese Strömungen haben sich mittlerweile teilweise institutionalisiert. So existiert seit 1989 das *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) mit Sitz in Bangkok, Thailand, in dem auch einige bangladeschische Organisationen Mitglied sind. Das INEB versteht unter anderem die Förderung von Aktivitäten im Bereich des Engagierten Buddhismus durch Workshops, Konferenzen, Publikationen und Austausch als eine ihrer Hauptaufgaben (INEB 2010). Darüber hinaus gibt es eine Reihe von transnational operierenden buddhistisch geprägten NROs (vgl. Deitrick 2010: 680–2). In diesem Kontext haben sich auch bestimmte Begrifflichkeiten und Konzepte entwickelt, in denen sich die Zielsetzung, entwicklungspolitische Prozesse, zum Teil in deutlicher Abgrenzung von im entwicklungspolitischen Feld verbreiteten Prämissen, mit buddhistischen Elementen zu verbinden, widerspiegelt. Zum Beispiel werden Konzepte wie *Entstehen in Abhängigkeit* (*pratītya-samutpāda*) in diesem Kontext nicht mehr auf *karma* und

außerweltliches Heil bezogen. Stattdessen wird argumentiert, dass alles auf der Welt miteinander zusammenhänge und so beispielsweise ein Leben in Wohlstand nur auf Kosten einer Ausbeutung von Ressourcen und anderen Menschen möglich sei.

Damit bewegen sich buddhistische NROs in Bangladesch in einem Feld, in dem bereits eine ganze Reihe von Diskursen um Entwicklung und soziale Wohltätigkeit zu finden sind, die zudem aus verschiedenen Zeiten und sich schon über lange Zeit gegenseitig beeinflussenden Bereichen stammen. Karsten Lehmann weist zu Recht darauf hin, wie schwierig eine Differenzierung von religiösen und säkularen Elementen beispielsweise im Bereich der Menschenrechte ist. In Anlehnung an David Martin und Linda Woodhead zieht er es aus diesem Grund vor, von einer Sedimentierung zu sprechen, da diese es eher erlaube, wenn man religiös und säkular nicht als neutrale Konzepte, sondern als Teil desselben Feldes betrachte, eine parallele Existenz von verschiedenen säkularen und religiösen Schichten in Bezug auf ein Phänomen wahrzunehmen (vgl. Lehmann 2016). Ohne Zweifel handelt es sich bei Fragen nach säkularen oder religiösen Ursprüngen und Einflüssen um schwer zu beantwortende Problematiken. In Bezug auf meine eigene Betrachtung geht es mir primär um die Ebene von Zuschreibungen im Sinne einer Einordnung zu bestimmten Diskurssträngen und Zuordnungen in der Selbstthematizierung der Organisationen. Nichtsdestoweniger werde ich am Ende noch einmal die Frage nach einer solchen Differenzierung aufwerfen.

ANKNÜPFUNG AN DIE MEHRHEITSGESELLSCHAFT DURCH PROFESSIONALISIERUNG

Bei einer Auflistung aller Elemente – wie Personengruppen, Diskurse und Objekte –, die im Kontext der buddhistischen Sozialprojekte zu finden sind, ist während der Untersuchung der Punkt der Minderheitensituation immer wieder aufgetaucht und zeigte zudem viele Querverbindungen zu anderen Elementen auf, die von diesem beeinflusst werden. Da dieser Aspekt in Bezug auf die Leitfrage nach der Einordnung von buddhistischen NROs in das entwicklungspolitische Feld eine zentrale Rolle einnimmt, werde ich mich im Folgenden primär auf diesen konzentrieren. Auch Projekte der bereits oben erwähnten Organisation, die hinter dem Banophool Adibashi Green Heart College in Dhaka steht, wurden im Zeitraum wachsender Aus-

einandersetzungen zwischen ethnischen Minderheiten in den Chittagong Hill Tracts und dem Staat gegründet. Deshalb könnte man annehmen, dass die Aktivitäten im Rahmen dieser Projekte in den Bereich der Selbsthilfe fallen und zum Nutzen der eigenen Bevölkerung implementiert würden. Bildet diese Annahme jedoch die Realität ab?

DIFFIZILE FINANZIERUNGSSITUATION

Im Widerspruch zu einer Nutzung von Sozialprojekten als Selbsthilfe für die eigene Gruppierung steht die Zusammensetzung der Klassen in den untersuchten Projekten. Im Banophool Adibashi Green Heart College und in der Schule des Dharmarajika Vihara handelt es sich nur bei einigen Schülern und Schülerinnen um Kinder buddhistischen Glaubens. Diese Beobachtung macht es notwendig, ausführlicher sowohl auf die räumliche Lage der Schulen als auch deren Lehrangebote bzw. -inhalte einzugehen.

Das Banophool Adibashi Green Heart College befindet sich an einer Hauptstraße im Stadtteil Mirpur. In direkter Nachbarschaft ist eine Reihe von weiteren privaten Schulen angesiedelt. Die Schule bietet zwei verschiedene Unterrichtsmöglichkeiten an: Klassen, in denen die Unterrichtssprache Englisch ist, und solche, in denen hauptsächlich auf Bengalisch unterrichtet wird. Über hundert Lehrkräfte unterrichten eine Schülerschaft von der *play group* bis zur zwölften Klasse. Bibliothek und Computerraum sowie zusätzliche Angebote wie Unterricht in Kunst, Tanz und Gesang stehen zur Verfügung. Mit ihren Angeboten unterscheidet sich die Schule kaum von denen anderer privater Schulen in Dhaka. Der buddhistische Glaube scheint keinen Einfluss auf den Lehrplan zu haben. In dieser Form existiert die Schule erst seit weniger als zehn Jahren. Begonnen hat das Projekt als ein Kinderheim, in dem Waisenkinder aus dem Konfliktgebiet in den Chittagong Hill Tracts untergebracht wurden. Um diesen Kindern eine Schulbildung zu ermöglichen, kamen schon bald Unterrichtsräume hinzu. Meine Gesprächspartner beschrieben die Finanzierung des Projektes durch Einwerbung von NRO-Geldern in dieser Phase als teilweise sehr problematisch. Auch wenn regelmäßig Spendengelder von Mitgliedern der buddhistischen Gemeinschaft eingehen, scheinen diese heute zur Deckung der finanziellen Kosten nicht auszureichen. Zudem scheint die Unterstützung durch buddhistische NROs aus anderen Ländern nur eine marginale Rolle zu spielen.

Eine Abwesenheit von Spenden aus dem Feld des Globalen Buddhismus lässt sich teilweise auf einer strukturellen Ebene erklären. So stellt Jason Rodriguez bei seiner Untersuchung buddhistischer NROs in der Gegend um Bodhgaya (Indien) fest, dass viele Menschen, die für NROs in Bodhgaya spenden, dies mit der Teilnahme an Meditationskursen und buddhistischen Veranstaltungen im weiteren Sinne verbinden (vgl. Rodriguez 2011). Orte von der Art Bodhgayas, dem Ort, an dem Buddha angeblich erweckt wurde, oder Lumbinis in Nepal, Buddhas vermeintlichem Geburtstort, die eine so hohe Anziehungskraft auf Gläubige aus aller Welt ausüben, lassen sich in Bangladesch jedoch nicht finden, weshalb eine derartige Spendengenerierung nicht infrage kommt. So wurden die Projekte in Dhaka lange Zeit von der Europäischen Union, den Vereinten Nationen und einer französischen NRO finanziert. Auch wenn dies von meinen Gesprächspartnern nie explizit angesprochen wurde, kann doch gemutmaßt werden, dass der Wegfall dieser Finanzierungen bei der Neuausrichtung der Schule zumindest teilweise eine Rolle gespielt hat. So finanziert sich die Schule heute fast vollständig durch Schulgebühren. Hinzu kommt, dass in Bangladesch für private aber gewisse Voraussetzungen erfüllende Schulen die Möglichkeit besteht, einen Teil der Kosten über Private-Public-Partnership-Modelle durch den Staat finanzieren zu lassen (vgl. Patrinos et al. 2009: 71) – eine Möglichkeit, die von vielen Schulen auch tatsächlich genutzt wird. In diesem Sinne könnte die Aufnahme von nicht-buddhistischen aber zahlungskräftigen Kindern in einer Nachbarschaft, in der keine große Anzahl von Personen buddhistischen Glaubens lebt, als Mittel zur Finanzierung der Einrichtung verstanden werden. Offen bleibt somit aber die Frage, warum eine buddhistische Minderheit Interesse daran hat, eine Schule zu betreiben, die nur in einem geringen Ausmaß von einer buddhistischen Schülerschaft besucht wird.

HUMANITÄT ALS UNIVERSELLER BEZUGSPUNKT

In Gesprächen mit Personen buddhistischen Glaubens und in diversen Publikationen stieß ich immer wieder bei Beschreibungen von Mönchen, die im Bereich sozialer Arbeit tätig sind, auf den Zusatz, dass diese von allen Menschen – unabhängig davon, ob sie dem Buddhismus angehören oder nicht – dafür respektiert und geachtet werden. Bangladesch wird in Gesprächen

mit Buddhisten und Buddhistinnen allerdings zumeist nicht als selbstverständliche Heimat dieser Menschen charakterisiert. So merkte eine Buddhistin mittleren Alters, welche in Dhaka lebt, einer gut situierten Mittelklasse anzugehören scheint und gerade erst an einem Kurs von Risho Kosei-kai in Thailand teilgenommen hatte, in einem informellen Gespräch bei ihr zuhause an, wie wohl sie sich in Thailand im Vergleich zu Bangladesch gefühlt habe. Dieses positive Gefühl, von freundlichen Menschen und einer guten Infrastruktur umgeben zu sein, wurde von ihr aus der buddhistischen Prägung Thailands hergeleitet. Bangladesch hingegen wurde von meinen Gesprächspartnern und Gesprächspartnerinnen häufig als „fremd“ und dem Buddhismus abgeneigt beschrieben. Trotzdem lassen sich auch immer wieder Momente der Anschlussnahme ausmachen, wenn Bangladesch auch als Heimatland von Personen buddhistischen Glaubens beschrieben wird, welche durch ihren Einsatz in sozialen Projekten zur Verbesserung der Lebensverhältnisse im gesamten Land beitragen würden. Es scheint nämlich bedeutsam und wichtig zu sein, dass ein Mönch, wie es häufig von meinen Gesprächspartnern betont wurde, von allen Menschen und nicht nur von Buddhisten und Buddhistinnen respektiert wird.

Von buddhistischen Organisationen wird bei einer Anführung von Gründen für die Einrichtung von Sozialprojekten häufig Bezug auf eine moralische Verpflichtung, besonders in einem von Armut betroffenen Land, genommen. So heißt es auf der Internetseite des Dharmarajika:

Having our monastery located in a country where much of the population lives well below the poverty line, we have always felt that it is our responsibility to provide social services to the people who reside within our community. With this in mind, in the name of humanity, our monastery has done everything [sic] we can to implement useful, cost-effective programs that accommodate the many needs of those people who are living in dire conditions (Dharmarajika 2006).

Hier wird ganz offensichtlich im Namen von Humanität an die Verantwortung aller Menschen im Land appelliert. „Gemeinschaft“ (*community*) scheint sich in Anbetracht des weiteren Kontextes des Textes, in dem davon die Rede ist, dass der Buddhismus allen Menschen – unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit – bei der Beseitigung von Leid helfen könne, auch

wenn es im Zitat sicher zweideutig ist, auf die Gesamtgesellschaft zu beziehen. An solchen Stellen findet eine Anknüpfung an allgemeingültige humanistische Werte aber auch an „nationale Aufgaben“ – man lebt in einem Land, das von einem Problem betroffen ist, und die Menschen, die dort leben, sind einem nahe – statt. Dadurch wird eine Wir-Gruppe geschaffen, die über eine durch religiöse oder ethnische Gemeinsamkeiten bestimmte Zugehörigkeit hinausgeht.

ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT ALS NEUTRALER RAUM

Die hier verwendete Sprache und der Bezug zum „Helfen“ als menschliche Verantwortung erinnern an eine Rhetorik, die auch von säkular ausgerichteten NROs verwendet wird. Wenn ich in Gesprächen danach gefragt habe, was die buddhistischen NROs von den bekannten säkularen im Land wie dem Bangladesh Rural Advancement Comittee (BRAC) unterscheidet, wurden Unterschiede zumeist nur im Bereich der Größe und der finanziellen Möglichkeiten genannt. Diese Selbstdarstellung scheint nicht nur nach außen, beispielsweise aus strategischen Gründen an potentielle Geldgeber aus dem Bereich der Entwicklungszusammenarbeit, gerichtet zu sein, sondern wurde so auch bei internen Gesprächen zwischen Tempelmitgliedern geäußert. Die Angehörigen der buddhistischen Projekte scheinen sich demnach stark als Teil der allgemeinen NRO-Landschaft zu verstehen, die in Bangladesch eine besondere Stellung einnimmt.

NROs stellen in Bangladesch ein flächendeckendes Phänomen dar, gerade auch im Bildungsbereich (vgl. Asadullah & Chaudhury 2013: 224). Der Aufbau des Landes wurde von großen Teilen der Zivilgesellschaft immer stärker als nationale Aufgabe begriffen, bei der NROs als Hauptakteure angesehen wurden; insbesondere seit der großen Flutkatastrophe von 1988, bei der Hilfsleistungen fast ausschließlich von NROs koordiniert wurden. Sarah White weist darauf hin, dass die Flutkatastrophe von 1988 sogar mit der Situation während des Unabhängigkeitskrieges im Jahr 1971 verglichen wurde:

These floods were experienced as a national crisis, and parallels were frequently drawn with the Liberation struggle, when in a similar way differences and self-interest were forgotten in the enthusiasm to recon-

struct the country after the devastation of war (White 1999: 310).

Auch wenn die Rolle von NROs in anderen Situationen von Instanzen wie dem Staat als kritisch angesehen wird (vgl. z.B. White 1999: 310), scheinen NRO-Aktivitäten von den Beteiligten buddhistischer NROs im positiven Sinne als nationale Aufgabe und weniger als internationaler Bezugspunkt verstanden zu werden. Sie werden in diesem Kontext allerdings, erleichtert durch eine Ausrichtung mit universellem Anspruch, nicht mit dem Staat als solchem identifiziert. Während sich Angehörige des Buddhismus häufig weder mit dem Staat Bangladesch noch mit der Regierung identifizieren, scheint dies für die NRO-Landschaft nicht zuzutreffen; sie sehen sich überwiegend als Teil dieser.

Auch wenn religiöse Organisationen von säkularen Akteuren im entwicklungspolitischen Feld häufig gerade aufgrund ihrer Partikularität und einer Verankerung in lokalen Ausprägungen als Kooperationspartner geschätzt werden, richten sich die von mir betrachteten buddhistischen NROs konträr dazu aus. Sie greifen ältere, aber immer noch aktuelle Diskurse von einer universellen und neutralen Entwicklungszusammenarbeit auf, die sich mit Belangen beschäftigt, die alle Menschen angehen. Gerade ein Bezug auf abstrakte Werte und technische Mechanismen wie kosteneffektive Maßnahmen ermöglicht in diesem Kontext die Schaffung eines neutralen Raumes, der Neubesetzungen und Anschlussmöglichkeiten bietet. Dadurch, dass entwicklungspolitische Prämissen im Rahmen von Selbstdarstellungen und Programmausrichtungen buddhistischer NROs jedoch auf den gesamten nationalen Raum bezogen werden, indem sie beispielsweise als besonderes Problem innerhalb des spezifischen Landes formuliert sind, ohne dabei die ansonsten üblichen Zuschreibungen über religiöse und ethnische Minderheiten zu bedienen, wird der nationale Kontext bereits anders ausgerichtet. So wird die gemeinsame Staatsangehörigkeit, die dazu führt, dass man gemeinsamen Umgebungsbedingungen ausgesetzt ist, betont und die religiöse Identität zurückgestellt. Nichtsdestoweniger bleibt die religiöse Identität weiterhin bestehen und kann neue Entwicklungen anstoßen.

Wie zerbrechlich solche Ausrichtungen in allen Fällen sind, zeigt ein anderes Ereignis: Als ich im Sommer 2012, an dem Tag, als sich ein Angriff auf einen Tempel in Cox's Bazar ereignete, bei dem viele Gebäude niederge-

brannt wurden, einem buddhistischen Lehrer in Dhaka die Frage gestellt habe, ob eine Schule wie die, in der er lehrt, solche Angriffe verhindern könne, entgegnete er nur: „Die Gedanken von Muslimen sind anders und es kann nichts dagegen ausgerichtet werden.“ So ist zu fragen, welche parallelen Entwicklungen sich in Bezug auf diese Thematik ergeben.

EINFLUSS DURCH BILDUNG

Bei den in die Untersuchung miteinbezogenen buddhistischen Gruppierungen herrscht generell ein Spannungsverhältnis zum Staat und zur Mehrheitsgesellschaft vor, unabhängig davon, dass eine Verbindung zur Mehrheitsgesellschaft durch die Öffnung der Schulen für nicht-buddhistische Kinder hergestellt wurde. So wurden zum Beispiel bei einem Besuch eines kleinen Kinderheims mit zehn Kindern in einem Tempel in Chittagong interessanterweise fast in einem Atemzug sowohl das positive Verhältnis zu den muslimischen Nachbarn („Auch sie schätzen unseren Mönch“) als auch die wahrgenommene Bedrohung durch diese („Sie haben dem Tempel schon viel Landbesitz abgenommen“) thematisiert. Diese Spannung zeigt sich auch im Gespräch mit einem Laien im besagten Tempel in Chittagong:

So our monk is very much dedicated. He is respected not only by Buddhist community, also other community, but—[...] that is all, that is—In the surrounding place all are Muslims, there is no Buddhist, the local people are no Buddhist, all are Muslims, but he is respected persons, very much honorable person, understand? So with the cooperation of Muslims, other community he has established an orphanage. The door of orphanage is open to all throughout Buddhist community, but he should be a Buddhist and he should be a very suffering class.

Im Zitat wird darüber hinaus ein weiterer relevanter Unterschied deutlich: Während eine Kooperation mit Personen muslimischen Glaubens als wichtig erachtet wird und muslimische Kinder in buddhistischen Tempeln befindliche Schulen besuchen, sind Kinderheime buddhistischen Kindern vorbehalten. Differenzierungen werden demnach nicht vollständig aufgegeben. Die Aussage, von einer muslimischen Nachbarschaft respektiert und unterstützt zu werden, kann in diesem Kontext zudem auch als Wunsch

verstanden werden, der mit gewissen Handlungen verbunden ist. So thematisierten verschiedene Personen im Shakyamuni Vihara die positiven Effekte, die in der Beziehung zu der Nachbarschaft seit dem Einrichten der Schule eingetreten seien. Während einer meiner Gesprächspartner, ein Mönch, der im Tempel lebt, fast das ganze Gespräch auf Bengalisches geführt hat, springt er an dieser Stelle häufig ins Englische und versichert sich, dass ich ihn auch wirklich richtig verstehe, wenn er davon erzählt, dass aus der muslimischen Nachbarsiedlung früher Steine in die Tempelfenster geworfen wurden, dies aber geendet hätte, da die Schule jetzt dem gesamten Stadtteil helfe. In diesem Sinne kann die Schule in Mirpur als mehr oder weniger bewusstes strategisches Mittel einer Minderheit verstanden werden, um ihre Position in der Mehrheitsgesellschaft zu verbessern.

Auch die Ausrichtung der Lehrinhalte und -methoden dieser Schule unterscheidet sich auf den ersten Blick nicht von anderen privaten Schulen, und ich hatte den Eindruck, auch wenn dazu sicher intensivere Untersuchungen notwendig wären, dass sie von Kindern und Eltern nicht primär als eine buddhistische Einrichtung wahrgenommen wird. So habe ich einige Elternhäuser als stark christlich (baptistisch) geprägt wahrgenommen und war sehr erstaunt zu erfahren, dass ihre Kinder diese Schule besuchen. Interessanterweise gaben wiederum viele buddhistische Familien, die ich in anderen Kontexten kennengelernt hatte, an, ihre Kinder aus Gründen des guten Rufs, der Ausrichtung oder der Nähe zum Wohnraum auf andere staatliche oder private Schulen zu schicken. Religiöse Zugehörigkeit scheint in diesem Kontext kein zentraler die Schulwahl bedingender Faktor zu sein, auch wenn die dort vorgenommenen Anknüpfungen an dominante Ausrichtungen und eine Aufnahme diverser Schüler und Schülerinnen keineswegs unbewusst vorgenommen wird.

Schulbildung und eine Situation, in der muslimische mit buddhistischen Kindern gemeinsam lernen, werden von den Beteiligten als ein Instrument dargestellt, mit dem man Menschen verändern könne. Auch hier werden also Vorstellungen von einer entwicklungspolitischen Bildungsarbeit übernommen, die dazu beitragen könne, Einstellungen zu ändern. So sprechen Leiter und einige Lehrerinnen und Lehrer der Schule davon, dass es darum ginge, eine gute Beziehung zu den muslimischen Menschen in der Nachbarschaft zu etablieren. Die muslimischen Kinder, die hier zur Schule gehen

und mit denen man im Vorfeld keine Erfahrungen gehabt habe, würden dadurch zu einem Teil der Familie. Während das Verhalten von Menschen muslimischen Glaubens häufig als distinkt geschildert wurde (In diesem Kontext fand nicht selten das Wort „fundamentalistisch“ Verwendung.), würden die Kinder, die hier studieren, „offen“ sein und verschiedene Religionen akzeptieren. Inwieweit dieses Verständnis von allen Lehrkräften geteilt wird und inwiefern bei den Kindern und eventuell sogar bei deren Eltern solche Effekte tatsächlich hervorgerufen werden, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden, da viele Gespräche zu diesem Thema lediglich mit Personen der Leitungsebene stattfanden. Trotzdem kann ein Einfluss auf Ebenen, die nicht nur rein kognitiver Natur sind, vermutet werden. Auf der anderen Seite kann man aber auch vermuten, dass lediglich Eltern, die bereits „offen“ sind, ihre Kinder auf eine Schule schicken, die von Buddhisten betrieben wird.

KÖRPERLICHE EINSCHREIBUNGEN BUDDHISTISCHER PRÄSENZ

Bei der Auflistung von Elementen im Rahmen der Auswertung spielten nicht nur solche mit diskursivem Charakter eine Rolle. So ist der Buddhismus visuell und in der räumlichen Anordnung auf dem Schulgelände in Mirpur sehr präsent. Wenn man den Hof durch das Eingangstor betritt, fällt der Blick sofort auf meterhohe Abbildungen Buddhas auf den gegenüberliegenden Wänden. Der Tempelraum und die Unterkünfte für Mönche befinden sich direkt auf dem Gelände, und diese sind im Alltag und zu speziellen Anlässen wie Schulfeierlichkeiten präsent. In den letzten Jahrzehnten hat sich innerhalb der Religionswissenschaft, besonders in Forschungsfeldern wie der *Religionsästhetik* oder im englischsprachigen Raum der *Material Religion*, ein Bewusstsein dafür durchgesetzt, dass Religion keinesfalls nur eine kognitive Komponente aufweist. Religion umfasse stattdessen ebenso Dimensionen, die vielmehr mit Gefühlen und dem Körper verbunden seien (vgl. Morgan 2010: 4). Dem liegt laut David Morgan nicht die Vorstellung zugrunde, dass alles Wahrgenommene lediglich aufgrund biologischer Grundlagen wirke. Hingegen wird von einem Zusammenspiel mit sozialen Sinngebungsprozessen ausgegangen – sofern sich beide Ebenen überhaupt klar trennen lassen (vgl. Morgan 2005: 34). Objekten sei, wie Morgan in Bezug auf religiöse Bilder anmerkt, keine feste Bedeutung inhä-

rent. Bestimmte Wahrnehmungsweisen würden erst durch spezifische Bedingungen, wie der Autorität von jemanden, der etwas für wahr hält, der Eindruck, dass etwas den Willen der Gemeinschaft trage, der Erfüllung bestimmter Kriterien, die zum Beispiel aus einer Übereinstimmung mit früheren Erfahrungen oder anderen gesehenen Bildern resultiere oder der Annahme, dass etwas einen ideellen oder erwünschten Zustand abbilde, wahrscheinlicher, wenn auch nicht determiniert (vgl. Morgan 2005).

Trotzdem operieren religiöse Eindrücke laut Birgit Meyer zumeist auf der Ebene von Körper und Wahrnehmung und rufen dort sozial konstruierte Wahrnehmungen hervor, denen ein *Common Sense* Verständnis der Welt zugrunde läge: „Common sense is what gets under the skin, enveloping us in the assurance, this is what really is“ (Meyer 2008: 715). Auch wenn sich kognitive Zuschreibungen verschieben, könnten bestimmte Formen, wie das Läuten von Kirchenglocken, selbst bei einer Person, die zum überzeugten Atheisten geworden ist, noch immer bestimmte, auch körperlich verankerte, Gefühle wachrufen (vgl. Meyer 2008: 718). Ähnlich lässt sich argumentieren, dass die Präsenz von buddhistischen Formen auf dem Schulgelände, selbst wenn keine diskursive Beschäftigung mit diesen erfolgt, einen Einfluss ausübt. Auch wenn dies sicherlich eingehender Untersuchungen bedarf, lässt sich doch vermuten, dass der Buddhismus stärker zu einer alltäglichen Wahrnehmung wird, die in gewisser Weise mit der Schule verknüpft ist. Gemeinschaften, wie die hier geschaffene Schulgemeinschaft, werden dabei laut Meyer nicht nur *imagined* im Sinne Benedict Andersons (vgl. Anderson 2006 [1983]), sondern seien *aesthetic formations*, die wesentlich über verkörperte und soziale Formen geschaffen würden (vgl. Meyer 2009: 5–7).

KREIERUNG VON NEUEN BUDDHISMUSBILDERN

Zugleich werden in den Projekten auf einer anderen Ebene konkrete Umdeutungen hergestellt, wie zum Beispiel selektive Verbindungen zu als positiv empfundenen Geschichtsentwürfen. Im Hauptbüro von Risho Kosei-kai in Dhaka hängt eine Postkarte mit dem Bild des ersten bangladeschischen Präsidenten, Sheikh Mujibur Rahmans, der auffordernd mit dem Zeigefinger auf die das Bild betrachtende Person zeigt, mit der Aufschrift: „He did his job, now its your turn!“ Anknüpfungen an politische oder gesellschaftliche

Diskurse werden, diesem Beispiel zufolge, selektiv und bewusst vorgenommen. Damit wird der Anspruch verbunden, andere Akzente in einer Geschichtsschreibung, in der die buddhistische Vergangenheit im Regelfall keine bedeutende Thematisierung widerfährt, zu setzen und die Nützlichkeit „buddhistischer Elemente“ für alle Menschen herauszustellen. So heißt es in einer Publikation des Dharmarajika:

While only a relatively small percentage of Bangladesh is Buddhist, we believe that by acting as positive role models within our community, we can help the general public to better understand the important role Buddhism has played in the gradual development of Bangladesh as a country. Likewise, we also feel that irrespective of a persons [sic] religion, Buddhist philosophy and teachings have something important to offer to allow men and women to better understand their own personal suffering and what can be done to help reduce or eliminate it. In one of the most populous countries in the world, where poverty and strife seems to prevail on a massive scale, we feel that our presence in the community continues to have a very positive effect—and will continue to do so in the years to come (Dharmarajika 2011).

Handlungen, wenn auch primär im Muster dominanter Bildungsmodelle, scheinen demnach mit dem Anspruch verbunden zu sein, Einfluss auf Diskurse zu nehmen, indem in den Schulen Kinder mit spezifischen moralischen Einstellungen geschult und ein selbstdefiniertes Bild eines nützlichen und in der Geschichte der Region lange verankerten Buddhismus in die Öffentlichkeit getragen wird. Ich möchte jedoch Abstand davon nehmen, dass diese Strategien ausschließlich auf bewusst getroffenen Entscheidungen der Akteure basieren oder sich lediglich durch den Druck äußerer Faktoren ergeben haben. Darauf werde ich im Folgenden noch näher eingehen.

BEZUGSPUNKTE ZUM BUDDHISMUS

Bisher sind vor allem solche Argumente dargelegt worden, welche eine Anknüpfung an die Mehrheitsgesellschaft durch professionelles Handeln in den Mittelpunkt rücken und die buddhistisch-religiöse Dimension nicht betonen. Dabei handelt es sich auf der einen Seite um eine strategische

Entscheidung meinerseits, um dem vorliegenden Artikel einen klaren Fokus zu geben. Zugleich spiegelt sich durch diese Schwerpunktsetzung jedoch auch die zentrale Rolle wider, welche diese Thematik in meinem zusammengetragenen Material eingenommen hat. Den Prinzipien der Situationsanalyse entsprechend sollen hier noch zwei weitere Bereiche angesprochen werden, die dazu teilweise im Kontrast stehen und die Komplexität der Situation deutlich machen.

STÄRKUNG EINER BUDDHISTISCHEN GEMEINSCHAFT

Wie bereits angesprochen, wird die gegenwärtige Situation in Bangladesch von den Beteiligten keinesfalls als günstig für die Entwicklung des Buddhismus im Land angesehen. Insofern können die Projekte als ein Versuch der Schaffung von besseren Ausgangsbedingungen angesehen werden. Auch wenn sich vor mittlerweile gut 150 Jahren eine Reform des Buddhismus in Bangladesch vollzogen hat, sahen viele meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner diese keinesfalls als abgeschlossen an. Vielmehr herrschte die Ansicht vor, dass zur Vollendung noch viele Anstrengungen nötig seien. Auch wenn in den betrachteten Institutionen die Anzahl von Kindern buddhistischen Glaubens nicht sehr hoch ist, was sich in anderen buddhistischen Schulen durchaus anders darstellt, sind sie dennoch vorhanden. Der Umstand, dass vielen von ihnen durch Bildung ein sozialer Aufstieg ermöglicht werde, sie später einflussreiche Positionen, beispielsweise im medizinischen oder juristischen Bereich, einnehmen würden und dadurch auch in der Lage seien, die buddhistische Gemeinschaft im ideellen und finanziellen Sinne zu unterstützen, wurde in Gesprächen immer wieder betont.

Am auffälligsten ist aber die Art und Weise, wie in den Projekten Grenzen zwischen verschiedenen buddhistischen Gruppierungen überbrückt werden. Unterschiede im buddhistischen Feld in Dhaka lassen sich weniger an unterschiedlichen Traditionslinien, sondern vielmehr an ethnischen Gruppierungen festmachen. So werden Tempel zumeist relativ exklusiv von einer Gruppierung besucht, und bestimmte Gruppen versuchen häufig, separate Einrichtungen zu gründen. Durch diese unterschiedlichen Platzierungen ergeben sich teilweise andere Anknüpfungspunkte. So verwendeten Chakma-Mönche in der Schule in Mirpur fast durchgängig die Begrifflichkeit *adivasi children* (d.h. „indigene Kinder“) und sprachen selten von buddhisti-

schen Kindern. Auch verfügen Gruppierungen in den Chittagong Hill Tracts über Beziehungen zu transnationalen Organisationen, die indigene Gruppen vertreten, und definieren sich häufig eher über ihre indigene und nicht ihre religiöse Identität, um so an globale Indigenitätsdiskurse anzuknüpfen (vgl. Gerharz 2014). In den sozialen Projekten lassen sich zudem häufig ideelle und persönliche Schnittmengen finden. So machen alle ein soziales Engagement als zentrales Element des Buddhismus aus. In dem von Barua-Buddhisten (d.h. ethnisch bengalischen Buddhisten) etablierten Dharmarajika wurden Kinderheim und Schule erstmals für Waisen der Auseinandersetzungen in den Chittagong Hill Tracts eingerichtet und damit für Kinder aus nicht-bengalischen Gruppen. In der Schule in Mirpur arbeiten hingegen Baruas in der Belegschaft, obwohl die Mönche fast ausschließlich ethnischen Minderheiten angehören. Hier wird also eine gemeinsame buddhistische Zugehörigkeit geschaffen, welche in anderen Kontexten nicht immer so selbstverständlich ist, auch wenn eine starke buddhistische Gemeinschaft in vielen Gesprächen als Grundlage für eine Stärkung des Buddhismus im Land angesehen wurde.

Diese gemeinsamen Linien lassen Abgrenzungen allerdings nicht vollständig verschwinden. So mögen sich Barua-Buddhisten, die in der Schule in Mirpur arbeiten, abwertend über die Qualität des Unterrichts im Dharmarajika äußern, mir hingegen vehement davon abraten, zu Puja-Feierlichkeiten den Tempel in Mirpur zu besuchen, und mir stattdessen die Veranstaltung im Dharmarajika empfehlen. Zu einer Demonstration gegen die Ausschreitungen, bei denen ein buddhistischer Tempel in Cox's Bazar in Brand gesetzt wurde, gehen hingegen die meisten Mönche Dhakas – egal von wem sie initiiert wurde. Sowohl bestimmte Organisationen als auch ethnische und religiöse Zugehörigkeiten stellen in diesem Fall gemeinsame Handlungsfelder dar, auf welche sich verschiedene Akteure situativ beziehen.

BEZÜGE ZUM ENGAGIERTEN BUDDHISMUS

Ebenfalls bin ich nicht weiter auf Verankerungen von sozialem Engagement innerhalb von buddhistischen Traditionen eingegangen. In den letzten Jahren wurden eine Reihe von Studien veröffentlicht, die Licht auf die Rolle von ethischen Fragen und einer moralischen Lebensführung bei einer Neuausrichtung des Buddhismus im Kontext von Kolonialzeit und religiösen

Reformen werfen (vgl. Hansen 2007; Leve 2016). Dies scheint auch für den Buddhismus auf dem Gebiet des heutigen Bangladeschs zuzutreffen. Trotz der Tatsache, dass ein starker Bezug zu einem neutralen Verständnis von Entwicklungszusammenarbeit gegeben ist, hängt der Umstand, dass soziales Engagement von Menschen buddhistischen Glaubens als zentral angesehen wird, sicher nicht nur mit der zentralen Stellung von Entwicklungszusammenarbeit, sondern auch mit parallelen Entwicklungen innerhalb des dortigen Buddhismus zusammen. Autoren wie Heinz Bechert, Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere und David McMahan beschreiben die Herausbildung einer neuen Form des Buddhismus ab dem 19. Jahrhundert, bedingt durch Faktoren wie den Einfluss der Kolonialmächte und den intensiven Kontakt mit dem Christentum, die Anpassung an Bedingungen der Moderne und einen durch veränderte Kommunikations- und Mobilitätsmöglichkeiten intensivierten Austausch zwischen buddhistischen Strukturen in verschiedenen Regionen. Diese neuen Formen zeichnen sich durch Charakteristika wie Rationalität, soziales Engagement, eine Stärkung von Laienreligiosität, einen größeren Fokus auf weltliche Belange und die Annahme einer Vereinbarkeit zwischen Buddhismus und Wissenschaft aus (vgl. Bechert 2008 [1984]; Gombrich & Obeyesekere 1988; McMahan 2008). Auch wenn sich diese Elemente in Reinform in der Realität kaum finden lassen und noch andere Charakteristika, die zumeist als buddhistisch traditioneller und authentischer empfunden werden, dazukommen, lässt sich ihre Präsenz doch spätestens seit der Theravada-Reform Mitte des 19. Jahrhunderts in Bangladesch feststellen. Ebenso aus dem religiösen Umfeld heraus gab es demnach Entwicklungen, welche ein Verständnis des Buddhismus als Mittel zur Erreichung von sozialen Zielen, wie sie von der Entwicklungspolitik formuliert werden, befördern.

Wie oben ausgeführt wird mit dem *Engagierten Buddhismus* zudem eine Strömung ausgemacht, welche ein soziales Engagement als elementaren Teil buddhistischer Praxis begreift. Wie zu Beginn der Materialanalyse angesprochen, scheinen Organisationen aus dem Umfeld des Engagierten Buddhismus keine sehr große Rolle bei der Finanzierung von Projekten in Bangladesch zu spielen. Auch im Sinne eines inhaltlichen Bezugs lehnten viele der Personen, mit denen ich sprechen konnte, Ähnlichkeiten zu dieser Strömung ab. So fragte ich konkret nach ihrer Meinung zu bekannten Per-

sönlichkeiten des Engagierten Buddhismus wie Bhimrao Ramji Ambedkar, dem Gründer des Neobuddhismus in Indien, oder Sulak Sivaraksa, dem Gründer des International Network of Engaged Buddhism, oder zeigte ihnen Textabschnitte aus Publikationen dieser Strömung. Während einige meiner Gesprächspartner angaben, diese Personen nicht zu kennen, sagten mir andere, dass sie deren Meinungen bzw. den Inhalten im Allgemeinen nicht zustimmen, und nur sehr wenige sahen sich in dieser Tradition. Wenn man als Kennzeichen des Engagierten Buddhismus nicht nur ein soziales Engagement von Menschen buddhistischen Glaubens ansieht, sondern dabei vielmehr, wie es Jessica Main und Rongdao Lai tun, auch eine Verbindung von religiöser und sozialer Praxis zugrunde legt (vgl. Main & Lai 2013: 15–7), lässt sich dies in idealtypischer Form in Bangladesch tatsächlich selten finden. So bin ich kaum auf Personen gestoßen, welche beispielsweise soziales Engagement als Teil einer buddhistischen Praxis bezeichnet haben, welche sie zu einem religiösen Heil führe. Im Kontrast dazu wurden als Kern religiöser Praxis häufig das Erlernen von Pali und die Beschäftigung mit zentralen religiösen Schriften angegeben.

Auch wenn sich bisher nur wenige Personen in Bangladesch einem idealtypischen Engagierten Buddhismus zuwenden, sind einige Mönche und Laien doch durch interne oder externe Impulse, wie Aufenthalte im buddhistisch geprägten Ausland, Schriften oder Besuche von Mitgliedern anderer Organisationen im Land, damit in Berührung gekommen, was, wenn bisher auch erst im kleinen Umfang, Auswirkungen auf die religiöse Praxis als solche hat. So gibt es einige Personen, die vor allem, aber nicht ausschließlich, unter Mitgliedern der japanischen Laienorganisation Rissho Kosei-kai gefunden werden können, die religiöse Praxis im sozialen Handeln verankert wissen wollen. So sagte einer meiner Interviewpartner, ein zirka fünfzigjähriger Mann in Chittagong, der schon lange in der japanischen Laienorganisation aktiv ist: „In Buddhism there is no prayer, there is chanting, that is you recite [...] there is no way of prayer, because all the times we dedicate our time for the good of others, so there must not arise the question of prayer.“ Bisher wurden Bezugspunkte wie „Buddhismus“ oder „buddhistisch“ eher im Sinne einer Identitätsmarkierung, beispielsweise in Abgrenzung zu „muslimisch“ verwendet. Wenn jedoch der Buddhismus hier als wesentliches Mittel einer entwicklungspolitischen Arbeit bezeichnet

wird, dann ergeben sich daraus auch Implikationen für die religiöse Praxis als solche. Diese scheinen für Menschen, die nicht buddhistischen Glaubens sind, keine Rolle zu spielen und auch nur für einige Angehörige der religiösen Traditionsgemeinschaft relevant zu sein. Diese selektive Anknüpfung wird durch Mehrdeutigkeiten in Wörtern ermöglicht. So nehmen Begrifflichkeiten wie das Wort *suffering*, was in vielen Texten, so auch in der bereits zitierten Publikation des Dharmarajika, auftaucht, in welcher herausgestellt wird, dass sich der Buddhismus als geeignet erweise, Leid bei allen Menschen zu bekämpfen, einen *polyphonen Klang* an (vgl. zum Begriff der Polyphonie Bachtin 1971), indem es auf irdisches Leid verweist und zugleich auch Assoziationen nach religiösen Heilswegen und einer damit verbundenen Überwindung von Leid im Buddhismus wachruft.

FAZIT

Während viele Debatten über den Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklungszusammenarbeit auf eine distinkte Ausrichtung von religiösen Projekten verweisen, zeigen sich die Projekte in Dhaka von außen als relativ neutrales Gebiet, in welchem die Schulen auf eine professionalisierte Art und Weise in Übereinstimmung mit nicht-religiösen NROs und staatlichen Schulen operieren und ein Dienstleistungsangebot machen, was einem ersten Eindruck nach von der Mehrheitsgesellschaft als wertfreie und gut etablierte Möglichkeit einer fundierten Schulausbildung angesehen wird. Wenngleich zur Wahrnehmung der Schulen durch Schülerschaft und Eltern eine genauere Untersuchung nötig wäre, lässt sich in Anbetracht dieses Beispiels argumentieren, dass eine Beteiligung von religiösen Akteuren in der Entwicklungszusammenarbeit (religiösen) Minderheiten ermöglicht, in einem von ihnen als relativ neutral gesetzten Raum Verbindungen zur Mehrheitsgesellschaft zu schaffen und dadurch eventuell Bilder und Wahrnehmungen ihrer Religion zu verändern. Konzepte der Entwicklungszusammenarbeit werden hier, wie in vielen entwicklungspolitischen Diskursen postuliert, als universell und für alle Menschen anwendbar dargestellt. Durch eine intensive Beziehung auf den nationalen Raum und eine Rückbindung an den Buddhismus als am besten geeignete Instanz, solche Prozesse umzusetzen, erfolgt dabei eine spezifische Anpassung. Dadurch, dass andere Instanzen ebenfalls an der Minderung von Leid und Armut arbeiten

können, der Buddhismus aber in besonderer Weise dazu qualifiziert sei, gehört dieser als herausragender Teil zu einem großen Ganzen. Durch diese Setzung werden auch Ansprüche der Einnahme einer neuen Position in einem nationalen Kontext formuliert.

Während in der Forschung etablierten Prämissen, welche im entwicklungspolitischen Raum auf universelle Anwendbarkeit zielen, häufig ein unter dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit versteckter Eurozentrismus zugeschrieben wird (vgl. Escobar 1995), scheinen diese Wahrnehmungen bei den buddhistischen NROs keine Rolle zu spielen. Entwicklungsdiskurse erweisen sich hier, wie Garling betont, als eine Alltagskategorie, die auch konstitutiv wirkt und im Feld von den beteiligten Akteuren verhandelt wird (vgl. Garling 2013: 46). Welchen Einfluss Religion im engeren Sinne auf die tempelbasierte Arbeit hat, ist schwierig einzuschätzen. Allerdings kann die Hinwendung zu sozialen Komponenten des Buddhismus in Bangladesch seit einigen Jahrzehnten als wichtiges Strukturmerkmal des Buddhismus in Bangladesch angesehen werden. Mit Blick auf die seit der Reformation wirkenden Mönche, die dem Sangha in Bangladesch vorstehen, den sogenannten Sangharajas, ist laut Paolo C. Tinti nur ein einziger im Wesentlichen als Abhidharma-Spezialist (d.h. Experte in der scholastischen Aufarbeitung und Systematisierung buddhistischer Lehren) und Meditationsmeister bekannt, während alle anderen vor allem für ihre Qualitäten als soziale Reformer Bekanntheit erlangt haben (vgl. Tinti 2008: 92). Dabei scheint es sich von Person zu Person stark zu unterscheiden, inwieweit buddhistische Sozialarbeit reflektiert, in Form von religionsinternen Erörterungen im engeren Sinne, mit der Ausübung von Religion verbunden wird.

Auch wenn sich auf den ersten Blick in den betrachteten Beispielen Prozesse abzeichnen, bei denen religiöse Organisationen sich immer stärker mit Moral und Sozialem beschäftigen und dadurch, wie oftmals argumentiert wird, in Gesellschaften mit abnehmender religiöser Bindung (vgl. Nassehi 2001) oder, wie man in Hinsicht auf dieses Beispiel argumentieren könnte, unter Bedingungen religiöser Pluralität Anschlussfähigkeit an größere Diskurse gewinnen, scheint es, zumindest mit Hinsicht auf dieses Beispiel, zu einfach zu sein, von einer vollständigen Abwesenheit des religiösen Bezuges zu sprechen. Durch die vielfältigen Bedeutungsanknüpfungen, die Wörter wie „Leid“ und „Entwicklung“ enthalten, und die Tatsache, dass die

meisten Beteiligten sowohl in soziale als auch in religiöse Tätigkeiten involviert sind, eröffnen sich diverse Anschlussmöglichkeiten im religiösen und entwicklungspolitischen Feld. Sie erschweren jedoch zugleich auch eine Einordnung hinsichtlich der Frage, welche Rolle säkulare und religiöse Bezüge in religiösen NROs spielen.

Lisa Wevelsiep ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum. Sie hat Religionswissenschaft und Komparatistik studiert und beschäftigt sich in ihrer Dissertation mit transnationalen buddhistischen NRO-Netzwerken.

E-Mail: lisa.wevelsiep@rub.de

BIBLIOGRAFIE

- Ahmad, Mokbul Morshed 2009. „For god’s sake: the religious non-governmental organizations in Bangladesh“, in: Munir Quddus, Ahmad Ahrar & Farida Chowdhury Khan (Hrsg.): *Recreating the commons? NGOs in Bangladesh*. Dhaka: University Press Limited, 183–206.
- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. 3. Aufl. London; New York: Verso.
- Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Asadullah, Mohammad Niaz & Chaudhury, Nazmul 2013. „Peaceful coexistence? The role of religious schools and NGOs in the growth of female secondary schooling in Bangladesh“, in: *Journal of Development Studies* 49: 223–237.
- Bachtin, Michail 1971. *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. München: Hanser.
- Bal, Ellen 2000. *They asked if we eat frogs: social boundaries and the Garo people of Bangladesh*. Delft: Eburon.
- Barnett, Michael & Stein, Janice Gross 2012. „Introduction: the secularization and sanctification of humanitarianism“, in: Michael Barnett & Janice Gross Stein (Hrsg.): *Sacred aid: faith and humanitarianism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 3–37.

- Barua, B. P. 2001. *Ethnicity and national integration: a study of the Chittagong Hill Tracts*. New Delhi: Har Anand Publications.
- Barua, Dilip Kumar 2002. *Syncretism in Bangladeshi Buddhism: the role of Hindu mythology and ritual in Buddhist popular practices*. Nagoya: Chūbu Nihon Kyoiko Bunkakai.
- Bechert, Heinz 2008 [1984]. „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“, in: Heinz Bechert & Richard Gombrich (Hrsg.): *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. München: C.H. Beck.
- Berkwitz, Stephen C. 2010. *South Asian Buddhism: a survey*. London; New York: Routledge.
- Bleie, Tony 2005. *Tribal peoples, nationalism and the human rights challenge: the Adivasi of Bangladesh*. Dhaka: University Press Limited.
- Brubaker, Rogers 2006. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chaudhuri, Sukomal 1982. *Contemporary Buddhism in Bangladesh*. Calcutta: Atisha Memorial Pub. Society.
- Chittagong Hill Tracts Commission 2015. *Press release: International Chittagong Hill Tracts Commission concerned about continued violation of rights of indigenous peoples of Bangladesh on the International Day of the World's Indigenous Peoples*. Dhaka; Kopenhagen (<http://www.chtcommission.org/backend/product_picture/917doc.pdf>, Zugriff: 26. Dezember 2016).
- Clarke, Adele E. 2005. *Situational analysis: grounded theory after the post-modern turn*. London; New Delhi: SAGE Publications.
- Clarke, Gerard 2007. „Agents for transformation? Donors, faith based organizations and international development“, in: *Third World Quarterly* 28: 77–96.
- Deitrick, Jim 2010. „Service and relief organizations“, in: Damien Keown & Charles S. Prebish (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. London; New York: Routledge, 680–682.

- Dharmarajika 2006. *Appeal for assistance*.
(http://www.nipponkan.org/dojo_news/06/jan-march/dharmarajika_monastery.pdf), Zugriff: 14. August 2012).
- Dharmarajika 2011. *History overview*.
(<https://sites.google.com/site/dharmarajika/background---history-overview>), Zugriff: 18. Dezember 2016).
- Escobar, Arturo 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernando, Jude L. 2011. *The political economy of NGOs: state formation in Sri Lanka and Bangladesh*. London: Pluto Press.
- Frost, Mark 2002. „Wider opportunities: religious revival, nationalist awakening and the global dimension in Colombo, 1870–1920“, in: *Modern Asian Studies* 36: 937–967.
- Garling, Stephanie 2013. *Vom Störfaktor zum Operator: Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit*. Wiesbaden: Springer.
- Gerharz, Eva 2000. *The construction of identities: the case of the Chittagong Hill Tracts in Bangladesh*. Bielefeld: Fakultät für Soziologie
(http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz__eva_the_construction_of_identities.pdf), Zugriff: 25. Dezember 2016).
- Gerharz, Eva 2001. „Ambivalences of development cooperation in post-conflict regions: ethnicity in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh“. Diploma thesis, University of Bielefeld
(http://www.sowi.rub.de/mam/content/sozentint/gerharz__eva_ambivalences_of_development_cooperation_in_post-conflict_regions.pdf), Zugriff: 25. Dezember 2016).
- Gerharz, Eva 2014. „Indigenous activism in Bangladesh: translocal spaces and shifting constellations of belonging“, in: *Asian Ethnicity* 15: 552–570.
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm 1967. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Goetze, Dieter 2002. *Entwicklungssoziologie: eine Einführung*. Weinheim; München: Juventa.

- Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath 1988. *Buddhism transformed: religious change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Hannerz, Ulf 1996. *Transnational connections: culture, people, places*. London; New York: Routledge.
- Hansen, Anne R. 2007. *How to behave: Buddhism and modernity in colonial Cambodia, 1860–1930*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harper, Malcolm; Rao, D. S. K. & Sahu, Ashis Kumar 2008. *Development, divinity and Dharma: the role of religion in development and micro-finance institutions*. Warwickshire: Practical Action.
- Holenstein, Anne-Marie 2005. *Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Reflexions- und Arbeitspapier*. Bern: Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA).
- International Network of Engaged Buddhists 2010. *Concept* (<<http://www.inebnetwork.org/ineb/concept>>, Zugriff: 18. August 2014).
- Khan, Abdul Mabud 1999. *Bangladesh indebtedness to Myanmar: a study of reformation movement in the Buddhist Sangha of Bangladesh (1856–1971)*. (Papers from the Myanmar Two Millennia Conference) Rangoon
(<<http://bbsu.files.wordpress.com/2012/03/bangladesh-indebtedness-to-myanmar.pdf>>, Zugriff: 29. August 2015).
- Lehmann, Karsten 2016. „Religiöse Sedimente im Menschenrechtsdiskurs“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2: 144–160.
- Leider, Jacques P. 2008. „Forging Buddhist credentials as a tool of legitimacy and ethnic identity: a study of Arakans subjection in nineteenth-century Burma“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51: 409–459.
- Leve, Lauren 2016. *The Buddhist art of living in Nepal: ethical practice and religious reform*. London; New York: Routledge.

- LeVine, Sarah & Gellner, David N. 2005. *Rebuilding Buddhism: the Theravada movement in twentieth-century Nepal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Main, Jessica L. & Lai, Rangdao 2013. „Socially engaged Buddhism: introduction: reformulating socially engaged Buddhism as an analytical category“, in: *The Eastern Buddhist* 44: 1–34.
- Mathar, Tom 2008. „Making a mess with situational analysis?“, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 9 (<<http://www.qualitativerecherche.net/index.php/fqs/article/view/432/934>>, Zugriff: 28. Dezember 2016).
- McMahan, David L. 2008. *The making of Buddhist modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Menzel, Ulrich 2010. „Entwicklungstheorie“, in: Franz Nuscheler, Ulrich Menzel & Reinhard Stockmann (Hrsg.): *Entwicklungspolitik: Theorien – Probleme – Strategien*. München: Oldenbourg, 11–160.
- Meyer, Birgit 2008. „Religious sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion“, in: Hent de Vries (Hrsg.): *Religion beyond a concept*. New York: Fordham University Press, 704–723.
- Meyer, Birgit 2009. „Introduction: from imagined communities to aesthetic formations: religious mediations, sensational forms, and styles of binding“, in: Birgit Meyer (Hrsg.): *Aesthetic formations: media, religion and the senses in the making of communities*. New York: Palgrave Macmillan, 1–28.
- Mohsin, Amena 2003. *The Chittagong Hill Tracts, Bangladesh: on the difficult road to peace*. (International Peace Academy Occasional Paper Series) London: Lynne Rienner Publishers.
- Morgan, David 2005. *The sacred gaze: religious visual culture in theory and practice*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Morgan, David 2010. „Introduction: the matter of belief“, in: David Morgan (Hrsg.): *Religion and material culture*. New York; London: Routledge, 1–18.

- Nassehi, Armin 2001. „Religion und Moral: Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft“, in: Gert Pickel & Michael Krüggeler (Hrsg.): *Religion und Moral: Entkoppelt oder Verknüpft?* Opladen: Leske + Budrich, 21–39.
- Nkurunziza, Emmanuel 2007. *An overview of development studies*. (Religions and Development Working Paper 2.) Birmingham: International Development Department
(http://epapers.bham.ac.uk/1496/1/Nkurunziz_Background_2007.pdf), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Palma, Porimol 2004. „Lack of Funds Restrains Education of Orphans“, in: *The Daily Star: Star City* (25. Oktober 2004)
(<http://www.thedailystar.net/2004/10/25/d410252509130.htm>), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Patrinos, Harry Anthony; Barrera-Osorio, Felipe & Guáqueta, Juliana 2009. *The role and impact of public-private partnerships in education*. Washington: The World Bank
(http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079934475/547667-1135281523948/2065243-1239111225278/Role_Impact_PPP_Education.pdf), Zugriff: 28. Dezember 2016).
- Queen, Christopher S. & Salli B. King (Hrsg.) 1996. *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University of New York Press.
- Rodriguez, Jason A. 2011. „Translating desires in Bodhgaya: Buddhism and development in the Land of Buddha’s Enlightenment“. Ph.D. dissertation, University of California Santa Cruz.
- Schendel, Willem van 1992. „The invention of the Jummas: state formation and ethnicity in southeastern Bangladesh“, in: *Modern Asian Studies* 26: 95–128.
- Schendel, Willem van 2009. *A history of Bangladesh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulze, Christine 2005. *Frieden durch Religion: Ein japanisches Modell*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang Verlag.

- Schuurman, Frans J. 2000. „Paradigm lost, paradigms regained? Development studies in the twenty-first century“, in: *Third World Quarterly* 21: 7–20.
- Sraman, Gyana Ratna 2004. „Buddhist welfare organisations in Bangladesh: its role in the modern society“, in: *Journal of Buddhist and Indian Studies* 50: 976–979.
- Tinti, Paola C. 2008. „Between two civilizations: history and self-representation of Bangladeshi Buddhism“. Ph.D. dissertation, University of Oxford.
- Tomalin, Emma 2012. „Thinking about faith-based organisations in development: where have we got to and what next?“, in: *Development in Practice* 22: 689–703.
- Uddin, Sufia M. 2006. *Constructing Bangladesh: religion, ethnicity and language in an Islamic nation*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Vásquez, Manuel A. & Friedmann Marquardt, Marie 2003. *Globalizing the sacred: religions across the Americas*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press.
- Weber, Max 1996. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus: Schriften 1916–1920*. (Max Weber Gesamtausgabe 20.) Herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- White, Sarah C. 1999. „NGOs, civil society and the state in Bangladesh: The politics of representing the poor“, in: *Development and Change* 30: 307–326.
- White, Sarah C.; Devine, Joe & Jha, Shreya 2010. *Religion, development and wellbeing in India*. (Religions and Development Working Paper 54.) Birmingham: International Development Department (https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b3540f0b652dd000b74/working_paper_54.pdf, Zugriff: 28. Dezember).

Inszenierungsformen durch die Linse: Leid abbildende Pressefotografie während der Umbrüche 1946/47 in Indien

Sarah Liegmann

Abstract: Die Pressefotografin Margaret Bourke-White fotografierte 1946 und 1947 für das amerikanische *Life*-Magazin die Umbrüche in Indien. Ihre dramatischen Bilder erzielten eine ambivalente Wirkung. Zum einen wurden sie zu internationalen Ikonen, zum anderen vielfach kritisiert. Um dieses Phänomen zu verstehen, wird in diesem Artikel untersucht, ob es indische Pressefotograf/-innen gab, die ebenfalls die Umbrüche fotografierten, und hinterfragt, welche Wirkung ihre Fotografien erzielen. Aufgrund Bourke-Whites *Disaster Photography* liegt in dieser Arbeit der Fokus auf Leid abbildenden Fotografien der Teilung Indiens. Bei der Recherche wurden indische Tageszeitungen von 1946/47 auf Fotografien untersucht, um diese mit Bourke-Whites in Beziehung zu setzen. Des Weiteren wird Bourke-Whites fotografische Omnipräsenz unter Einbezug von Fotografien und der Lebensumstände indischer Fotojournalist/-innen am Beispiel Sunil Janahs und Homai Vyarawallas analysiert. Ziel dieses Artikels ist es darzustellen, welche unterschiedlichen fotografischen Inszenierungsformen es für dieses historische Ereignis gibt und herauszustellen, wie Individuen geprägt von spezifischen Pressekontexten relevante Geschichte erzählen, um somit neue Facetten dem visuellen Teilungsdiskurs hinzuzufügen. Der Artikel zeigt auf, dass auch indische Fotojournalist/-innen die Umbrüche 1946/47 fotografierten. Während Vyarawallas dokumentarischer Schwerpunkt auf der Ebene der Politik lag und sie die Teilung nicht fotografieren konnte, richtete sich Bourke-Whites Fokus auf die Dokumentation von ästhetisiertem und dramatisiertem Leid. Janah hingegen stellte das gemeine Volk heraus und zeigte das Schöne neben dem Leid.

Das Genre des Fotojournalismus und der Dokumentarfotografie wurde Anfang des 20. Jahrhunderts durch die Entwicklung der kleinen, portablen Kamera revolutioniert. Viele Zeitschriften in Amerika und Europa sandten in Folge dessen ihre Fotojournalist/-innen in Krisen- und Kriegsgebiete, um den Leser/-innen einen Einblick in die Skurrilität der Welt zu liefern (Miller 1997: 161). So erhoffte sich auch das amerikanische *Life*-Magazin, das symbolisch für die Blütezeit des amerikanischen Fotojournalismus in den 1940er Jahren steht, einen neuen visuellen Realismus (Galassi 2010: 11–9;

Kroes 2007: 64; Kapoor 2010: 13–4). Der Herausgeber von *Life*, Henry Luce, entwickelte das Genre des Fotoessays, eine Reihe von Fotografien, die eine bestimmte Stimmung hervorrufen, Informationen vermitteln und unterhaltend wirken sollen (Sarma 2016: 277). Neben vielen anderen Fotograf/-innen produzierte auch die amerikanische Fotojournalistin Margaret Bourke-White (1904–1971) Fotoessays für *Life*. Nach dem Zweiten Weltkrieg brauchte *Life* einen bzw. eine Augenzeug/-in für den Verfall des Britischen Imperiums und entsandte Bourke-White im März 1946 nach Indien (Bourke-White 1963: 272; Kapoor 2010: 18).¹ Nachdem sie zuvor die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs sowie die Befreiung des Konzentrationslagers Buchenwald fotografisch dokumentiert hatte, waren die Umbrüche in Indien ein weiterer Punkt auf ihrer Auftragsliste.² Nach einem halben Jahr in Indien kehrte sie zurück nach Amerika und begann an ihrem persönlichen Buch über Indien zu schreiben. Als im August 1947 der Subkontinent in ein mehrheitlich hinduistisches Indien und ein muslimisches Ost- und Westpakistan geteilt wurde, Indien und Pakistan ihre Unabhängigkeit feierten und sich kommunalistische Unruhen³ ausbreiteten, reiste sie für *Life* ein zweites Mal nach Indien. Edward Stanley, ein guter Freund und Journalist, hatte ihr nahe gelegt, ihre Indienreportage breiter und ausgewogener zu gestalten und weiteres Material für ihr Buch zu sammeln (Kapoor 2010: 25). Bourke-Whites Aufmerksamkeit lag 1946/47 auf den Gewalttaten religiöser Gruppen und auf Flüchtlingen, die sich auf dem Weg zu einem sicheren Ort befanden und die sie bevorzugt unter Einsatz ihres Blitzes auf Schwarzweißfilmrollen fotografierte.

Andere Pressefotograf/-innen, die 1946/47 in Indien fotografierten, werden durch Bourke-White vielfach in den Hintergrund gestellt, bleiben

¹ Widersprüchlich zu Bourke-Whites autobiografischen Angaben stehen Janahs Bericht und eine auf 1944 datierte Fotografie von Bourke-White. Laut Janah (2013: 29–31, 252) war Bourke-White schon Anfang der 1940er Jahre in Indien gewesen und hatte mit ihm die sich ausbreitende Hungersnot in Südindien fotografiert; ein Zeitraum, in dem Bourke-White hingegen ihre Tätigkeit als Kriegsberichterstatteerin u.a. in Italien beschrieb.

² Unter dem Titel „India’s Leader“ erscheinen ihre Bilder in der *Life* Ausgabe vom 27.05.1946. Abbildungen siehe https://books.google.de/books?id=ZEsEAAAAMBAJ&pg=PA101&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false.

³ Konflikte zwischen Hindus und Muslimen, denen u.a. religiöse, politische oder sozio-ökonomische Ursachen zu Grunde liegen.

namentlich unerwähnte, verdrängte und vergessene Fotograf/-innen. Durch die Darstellung alternativer Inszenierungsformen von anderen Pressefotograf/-innen kann Bourke-Whites monopolartige Perspektive auf das Leid, das in Indien durch die neuen Grenzverläufe verursacht wurde, relativiert werden.

Bourke-Whites Fotografien erzielen eine ambivalente Wirkung unter Rezipient/-innen. Zum einen werden sie verehrt und als internationale Ikonen zelebriert, zum anderen vielfach scharf kritisiert. Um dieses Phänomen zu verstehen, wurde von mir untersucht, ob es auch andere, speziell indische Pressefotograf/-innen gab, die die Umbrüche fotografierten, und hinterfragt, welche Wirkung deren Fotografien erzielen. Aufgrund Bourke-Whites *Disaster Photography* liegt in diesem Artikel der besondere Fokus auf den Leid abbildenden Fotografien indischer Fotograf/-innen.⁴ Die Darstellung der leidvollen Teilung wurde vielfach in Filmen, Romanen, Schul- und Geschichtsbüchern und persönlichen Interviews analysiert.⁵ Die Perspektive von Fotojournalist/-innen auf die Umbrüche 1946/47 in Indien fand in der Sekundärliteratur bisher kaum Aufmerksamkeit.

Die Ergebnisse dieses Artikels basieren auf den Funden einer 2014 in Delhi durchgeführten Recherche. Der Hauptteil der Untersuchung bestand darin, indische Tageszeitungen von 1946/47 auf Fotografien zu untersuchen, um diese mit Bourke-Whites in Beziehung zu setzen. Dies wird im ersten Teil des Artikels thematisiert, in dem ich bisher nicht in Betracht gezogene Pressefotografien indischer Fotograf/-innen und deren Wirkung vorstelle. Da sich die Anzahl der Leid abbildenden Fotografien in indischen Zeitungen auf einige wenige beschränkt und diese keinen bestimmten indischen Pressefotograf/-innen zugewiesen sind, untersuchte ich darüber hinaus Museen und private Fotosammlungen in Delhi. Mittels dieser Institutionen und einer daraus resultierenden weiteren Internetrecherche gelangte ich an Informationen zu dem Fotografen und Journalisten Sunil Janah

⁴ *Disaster Photography* umfasst in diesem Sinne Fotoreportagen über Krisen, Kriege und Umweltkatastrophen. Ich halte eine Übersetzung des Begriffs der *Disaster Photography* mit Leid abbildende Fotografie für am besten geeignet. Die Umständlichkeit des Begriffs ist mir bewusst, jedoch empfinde ich für dieses Thema die deutsche Übersetzung bestehender Fotografiegenres als nicht allumfassend.

⁵ Eine gute Zusammenfassung über die Analyse unterschiedlicher Genres, die das Leid der Teilung darstellen, findet sich bei Hartnack 2012 und Debs 2013.

(1918–2012) und der ersten Pressefotografin Indiens, Homai Vyarawalla (1913–2012). Beide fotografierten die Umbrüche 1946/47 in Indien, doch ihre Bilder sind nur schwer auffindbar. In welchen Zeitungen Janahs und Vyarawallas Fotografien veröffentlicht wurden, bleibt unbekannt.⁶ Unter anderem entstand somit der Eindruck, dies sei eine Ursache für Bourke-Whites fotografische Omnipräsenz. Detailliert wird dieses Phänomen im zweiten Teil des Artikels analysiert. Dabei werden das fotografische Werk und die Lebenssituation von Bourke-White, Janah und Vyarawalla untersucht. Die biografische Ebene wird die unterschiedlichen Faktoren für die Fotoperspektiven verdeutlichen und somit zu einem tieferen Verständnis der Inszenierungsformen beitragen.

Das Trauma der Teilung wurde lange Zeit nicht in die offizielle indische Geschichtsschreibung aufgenommen, sondern als Nebenprodukt oder sinnloser Gewaltakt dargestellt. Erst in den 1980er Jahren und speziell mit dem 50. Jahrestag der Teilung gab es eine Reihe von neuen Reflexionen und Publikationen (vgl. Debs 2013; Khan 2004; Pandey 2012). Zudem fehlt eine institutionalisierte Erinnerung an die Teilung (Sarma 2015: 285; Debs 2013: 643; Mohanram 2011: 918). Die Art und Weise der Erinnerung ist demnach stark von der Generation der Überlebenden geprägt. Neben mündlichen Überlieferungen sind auch Fotografien Zeitzeugen, auf die sich die heutige Darstellung von historischen Ereignissen stützt. Ziel dieses Artikels ist es darzustellen, welche unterschiedlichen fotografischen Inszenierungsformen es für dieses historische Ereignis gibt, und herauszustellen, wie Individuen geprägt von spezifischen Pressekontexten relevante Geschichte erzählen, um somit neue Facetten dem visuellen Teilungsdiskurs hinzuzufügen. Der Artikel zeigt auf, dass auch indische Fotojournalist/-innen die Umbrüche 1946/47 fotografierten. Während Vyarawallas dokumentarischer Schwerpunkt auf der Ebene der Politik lag und sie die Teilung nicht fotografieren konnte, richtete sich Bourke-Whites Fokus auf die Dokumentation von ästhetisiertem und dramatisiertem Leid. Janah hingegen stellte das gemeine Volk heraus und zeigte das Schöne neben dem Leid.

⁶ Janah formulierte selbst nur sehr allgemein, dass seine Fotografien vielfach in Magazinen in Indien veröffentlicht worden wären. Vor 1946 waren einige in den Zeitungen *People's War* und *The Illustrated Weekly in India*, sowie nach 1948 in *The Statesman* erschienen (Janah 2000: 11, 24, 40). Vyarawallas Arbeiten wurden vor 1945 ebenfalls in *The Illustrated Weekly in India*, sowie in *The Bombay Chronicle* abgedruckt (Gadihoke 2006: 27, 32–41, 45).

INDISCHE PRESSEFOTOGRAFIE 1946/47

Um die Leid abbildenden Pressefotografien in Indien in den 1940er Jahren zu kontextualisieren, wird zunächst die Entwicklung des indischen Fotojournalismus umrissen. Laut dem Anthropologen Christopher Pinney (2008: 10, 83) gab es bereits sehr früh, ab den 1840er Jahren, Fotografie in Indien. Eine Verschiebung der fotografischen Perspektive von Naturmotiven und Bergpanoramen zu Geschehnissen auf der Straße geschah um die Jahrhundertwende. Laut Satyajit Ray entwickelten sich der indische Fotojournalismus und die Pressefotografie erst während der Freiheitsbewegung von Mohandas Karamchand Gandhi und den damit zusammenhängenden Ereignissen (Gadihoke 2006: 59). Ab 1940 erschien das *Kodak Indian Magazine* und mit der Einführung der Kodak Kamera und Zubehör von Agfa gelangte die Fotografie in den privaten und medialen Raum (Kroes 2007: 63; Warner Marien 2002: 327). Laut Janah (2013: 12–3) gab es zu dieser Zeit in Indien noch keine Kurse in Fotografie, um die Technik zu erlernen. Dementsprechend war auch keine Ausbildung im Fotojournalismus möglich und der Beruf galt als nicht respektabel. Die Fotografie wurde vielfach als ästhetisches Kunstmedium verstanden und nur einzelne Zeitungen nutzten die dokumentierende Funktion der Fotografie zur Unterstützung ihrer Berichte (vgl. Dasgupta 2014). Während die 1947 erschienenen Ausgaben der *Milap* keine einzige Fotografie zur Verbildlichung der Ereignisse enthielten, zeigten andere Zeitungen vereinzelt tagesaktuelle Fotografien von Politikern, religiösen Ritualen, Erntemisständen, Tieren, Unfällen, Sport und Kunst. Fotografien, die das Land in einer Krise dokumentierten, wurden kaum gezeigt. Dies bedeutet, dass der Fotojournalismus, speziell Leid abbildende Fotografie, 1946/47 in Indien sehr jung und entsprechend noch nicht gesellschaftlich etabliert war. Namen von Pressefotograf/-innen neben Bourke-White sind kaum dokumentiert. Über eine umfangreiche Recherche in der Literatur, in Filmen, Museen und privaten Fotoarchiven in Delhi gelangte ich zu Namen indischer Pressefotograf/-innen wie Chhajed, Debolina Majumbar, Jitendra Arya, Kamakshi Prasad Chattopadhyay, Kanu Gandhi, Kulwant Roy, Narayan Vinayak Virkar, P. N. Sarma, Pranlal K. Patel, Ram Mohan Lal, Shabbir K. Syed, T. S. Satyam und Virendra Kumar. Dies zeigt, dass eine Vielzahl an indischen Pressefotograf/-innen existierte. Relevante Details über sie

und ihre Fotografien sind im Rahmen dieser Arbeit nicht zugänglich gewesen.⁷ Auf die Fotojournalist/-innen Sunil Janah und Homai Vyarawalla wird Bezug genommen, da ein Teil ihrer fotografischen Arbeit gut dokumentiert, archiviert und veröffentlicht ist. Das Leben und Werk Janahs und Vyarawallas wird im zweiten Teil des Artikels thematisiert. Ob Fotografien aus der tagesaktuellen indischen Presse 1946/47 von einem der aufgezählten Fotojournalist/-innen stammen, ist nicht nachvollziehbar, da die Bilder der untersuchten Zeitungen nie mit Namen der Fotograf/-innen versehen sind.

Angepasst an die Tageszeitungsbestände des Nehru Memorial Museum and Library in Delhi wurden folgende Zeitungen untersucht: die hindisprachige *Aaj* (Hrsg. Baburao Vishnu Paradkar), die urdusprachige *Milap* (Hrsg. Mahashe Khushal Chand) und englischsprachige Zeitungen aus den besonders betroffenen Regionen der Teilung: die *Amrita Bazar Patrika* (Hrsg. Tushar Kanti Ghosh, Kalkutta) und *Dawn* (Hrsg. Altaf Husain, Delhi und Karatschi), sowie *The Bombay Chronicle* (Hrsg. Pherozeshah Mehta, Bombay) und *The Times of India* (Hrsg. Ivor S. Jehu, Bombay).⁸ Es wurden besonders viele Fotografien von politischen Konferenzen und Politikern, wie Gandhi und Jawaharlal Nehru, abgedruckt und dabei Fotografien ausgewählt, die eine mit Enthusiasmus begrüßte Unabhängigkeit Indiens zum Ausdruck bringen. Der leidvolle Aspekt der Umbrüche wurde ausgespart. Ausnahmen befinden sich in der *Amrita Bazar Patrika*, *The Bombay Chronicle*, *The Times of India* und *Dawn*. Diese Zeitungen zeigten vereinzelt Abbildungen von Menschen, die in Folge der Teilung Indiens flüchten, verletzt oder verstorben sind.

Ein exzeptionelles Beispiel für die Veröffentlichung von Leid abbildender Fotografie in indischen Zeitungen befand sich am 26.08.1946 in der bengalischen Tageszeitung *Amrita Bazar Patrika*. Die Muslimliga hatte zum Generalstreik aufgerufen und es kam nach dem sogenannten *Direct Action Day* in Kalkutta zu Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen. Einige

⁷ Eine Ausnahme bietet Kulwant Roys historische Fotografiemerkmal, die vom Aditya Arya Archive gut erschlossen wurde. 2010 publizierte *Arya History in the Making: The Visual Archives of Kulwant Roy* (vgl. Aditya Arya Archive).

⁸ Das Archiv verfügt über teilweise lückenhafte, oder schwer leserliche Bestände. So fehlen im Untersuchungsrahmen von 1946 und 1947 von der *Amrita Bazar Patrika* von September 1946 bis Dezember 1974 alle Ausgaben. Von *The Bombay Chronicle* und *Milap* gibt es nur Ausgaben von 1947. *The Times of India*, *Aaj* und *Dawn* sind weitgehend vollständig vorhanden.

tausend Menschen wurden innerhalb von vier Tagen getötet (Pandey 2012: 23). Die Zeitung zeigte auf Seite 1 ein Foto vom Generalgouverneur Wavell in Kalkutta (*Amrita Bazar Patrika* 28. August 1946: 1).⁹ Auf Seite 8 erschien der Artikel „Reign of Terror in Calcutta: Murder, Loot and Arson“ versehen mit Leid abbildenden Fotografien. Unter ihnen befanden sich zwei Bilder von auf der Straße liegenden Leichen, an denen Menschen vorbeieilen. Des Weiteren wurden ein zerstörtes Haus, ein Militärposten und ein brennender Laster präsentiert. Das Bild, das die Fotoseite abschloss, hatte die positive Bildunterschrift „Normal life reappears: After days of starvation people rush for food in the market“ (*Amrita Bazar Patrika* 26. August 1946: 8). Mit dem abschließenden Bild der Fotoseite, sowie dem Foto von Seite 1 entsteht der Eindruck, die Zeitung wollte Ruhe vermitteln, um keine weitere Gewalt und Angst zu schüren. Durch die Darstellung des Normalzustands in der Stadt wurde die wiederhergestellte Sicherheit verbildlicht. Alle folgenden Berichte der nächsten Tage und Monate über Aufstände, Angriffe, Blutvergießen und Tote wurden nicht mehr von Fotografien begleitet. Laut Pandey (2012: 25) sprechen Historiker vom *Great Calcutta Killing* im August 1946, als wäre dieser Zustand der Höhepunkt des Blutvergießens während der Umbrüche gewesen. Ein ähnliches Ausmaß der Gewalt ließe sich hingegen auch im März 1947 im Punjab feststellen. Zu diesem Blutvergießen existierten keine Fotografien in den Zeitungen, was dazu beiträgt, dass die Tage des *Great Calcutta Killing* als einzigartiger und nicht wiederkehrender Gewaltakt solchen Ausmaßes vor der Teilung begriffen wurden.

Ab August 1947 kam es zur Berichterstattung mit vereinzelt Fotografien von Menschen auf der Flucht. Politiker/-innen im Flüchtlingscamp waren ab September 1947 ein häufig gewähltes Motiv von *The Bombay Chronicle*. Die Fotos zeigen Lady Mountbatten und Gesundheitsministerin Raj Kumari Amrit Kaur umringt von Menschen in einem Sikh Flüchtlingscamp in Gujranwalla (*The Bombay Chronicle* 02. September 1947: 6), Lady Mountbatten auf ihrer Tour durch den Punjab, bei der sie sich mit Bewohner/-innen des Evakuierungscamps in Lyallpur unterhält (*The Bombay Chronicle* 10. November 1947: 3), den Ministerpräsidenten Maharaschtras Balasaheb Gangadhar Kher im Flüchtlingscamp Chembur (*The Bombay Chronicle*

⁹ Die Reproduktion der Bilder ist in diesem Artikel nicht möglich. Wenn die beschriebenen Fotografien in Büchern oder auf Internetseiten zu finden sind, wird darauf verwiesen.

16. Oktober 1947: 1) und Lady Colville beim Roten Kreuz in Bombay (*The Bombay Chronicle* 01. November 1947: 1). In der gleichen Zeit erschienen in *The Times of India* viele Porträts von Flüchtlingen. Ein Bild einer Familie vor einem Zug am Bahnhof erweckt den Eindruck, repräsentativ für alle anderen muslimischen Flüchtlinge in Indien zu stehen. Es trug die Unterschrift:

On the way to Pakistan. Three hundred and fifty of 750 Muslims employees of Sholapur, Bhusaval, Nagpur and Jansi division, of the G.L.P. Railway, who have opted to serve in Pakistan, left Bombay, in the 'Ekma' on Friday afternoon. Here are some of the employees and their families at the Mole Station before embarkation (*The Times of India* 27. September 1947: 7).

Einige Tage später erschien ein Foto eines überfüllten Flüchtlingszugs. Es ist ein bekanntes Foto, das bei meiner Recherche im Zusammenhang mit der fotografischen Darstellung der Teilung an vielen Orten auftauchte (*The Times of India* 01. Oktober 1947: 1).¹⁰ Ende Oktober wurde auf der ersten Seite ein Foto veröffentlicht, das Hindus und Muslime gemeinsam beim Essen zeigt und ihre Freundschaft symbolisiert. Des Weiteren erschien ein paar Seiten weiter ein Foto, das Studentinnen des Lady Irwin College in Delhi abbildet, die Flüchtlingen helfen und Kleidung sammeln (*The Times of India* 25. Oktober 1947: 1, 9).¹¹ In der *Aaj* wurden ähnliche Fotos von helfenden Schülerinnen abgebildet (*Aaj* 13. November 1947: 7). Die Bilder in *The Bombay Chronicle*, *Aaj* und *The Times of India* vermittelten den Eindruck, dass viele Menschen engagiert das Leid in Zeiten der Umbrüche lindern. Dadurch wirken die Fotografien mit ihren Motiven überwiegend positiv. Die Darstellung der Hilfsbereitschaft von Politiker/-innen stellte das Leid der Menschen in den Hintergrund. Es entsteht der Eindruck, die Zeitungen wollten mit den Bildern das Vertrauen ihrer Leserschaft in die indische Regierung stärken und Gelassenheit vermitteln. Gegenteilige Wirkung erzielten die Fotografien und Untertitel der Tageszeitung *Dawn*. Bereits kurz

¹⁰ Das Foto wird auch in gegenwärtigen Berichten über die Teilung genutzt, beispielsweise von AP 2015. Der bzw. die Fotograf/-in bleibt selbst nach umfangreicher Recherche unbekannt. Die Bildrechte gehören der *Associated Press*. Abbildung siehe <<http://i.dawn.com/large/2015/03/5502810fc0e0e.jpg>>, Zugriff: 14.11.2016.

¹¹ Bereits 1946 veröffentlichte *The Illustrated Weekly of India* Vyarawallas Porträts von Studentinnen des Lady Irwin College, ob sie hier jedoch wieder die Fotografin ist, bleibt unklar (*The Illustrated Weekly of India* 33 (18. August 1946), in: Gadihoke 2006: 40).

nach der Unabhängigkeitsfeier im August 1947 berichtete sie von Angriffen auf, und Schikane von reisenden Muslimen, sowie den miserablen Zuständen in indischen Flüchtlingscamps. Am 21. August 1947 wurde ein Foto von einem Mann und einem Kind am Bahnhof in Karatschi abgedruckt. Unter dem Bild hieß es:

Pakistan Special No. 8—on arrival at Karachi: An attempt was made to blow up the train near Bhatinda resulting in two of the passengers being killed and 21 injured. Among the injured were a girl of seven years and her father Murtza Ahmed seen here stepping out of the train (*Dawn* 21. August 1947: 6).

Auf der Fotografie ist nicht erkennbar, welche Verletzungen die dargestellten Personen erlitten, doch sie stehen symbolisch für die Masse der verletzten Muslime auf indischem Boden. Gleichzeitig verdeutlichte das Foto, indem es die Überlebenden zeigt, dass der Anschlag zum großen Teil scheiterte. Im Oktober 1947 erschien ein Foto von Flüchtlingskindern vor der Jama Masjid in Delhi. In der Fotounterschrift hieß es:

On Aug. 15, all Delhi celebrated Independence Day. The historic Jama Masjid looked down upon a holiday-making mass of 100,000 Hindus, Muslims and Sikhs celebrating together. But within three weeks the city was the scene of communal disorders which resulted in the loss of many lives and misery and suffering to thousands of Muslims. Here child-refugees can be seen waiting at the entrance to the Jama Masjid (*Dawn* 10. Oktober 1947: 1).

Die Fotografie verweist mit ihrem Begleittext auf zwei Aspekte der Umbrüche. War die Jama Masjid zuvor Austragungsort einer Unabhängigkeitsfeier, wandelte sich die Moschee innerhalb von zwei Monaten zu einem Zufluchtsort für Flüchtlinge. Ein weiteres Foto, das Männer um einen Wasserstrahl versammelt zeigt, verweist auf die notdürftigen Zustände in Flüchtlingscamps. Unter dem Foto stand die Notiz:

Outside the main gate of Purana Qila refugee camp in Delhi is one tap—one tap for 50 000 people. An unending stream of people carrying every kind of receptacle front old tins to ornamental vases wait patiently for water. Here, youths and men wait to wash themselves

in a natural stream gushing from the cleft of rock
(*Dawn* 14. Oktober 1947: 1).

Mit den Fotografien verbildlichte *Dawn* neben den Missständen, auch indirekt das Problem der gegenseitigen Zuständigkeitszuweisungen, das sowohl von Gandhi als auch von einigen Mitgliedern der Regierung 1947 nicht ernst genommen wurde (Pandey 2012: 139). Die Fotografien von Flüchtlingscamps in Delhi wirken wie eine Schuldzuweisung an Indien, indem der muslimischen Leserschaft anschaulich verdeutlicht wird, wie schlecht Hindus ihre Mitmenschen behandeln und Hilfe für muslimische Flüchtlinge in Indien ausbleibt. Laut Pandey (2012: 139) wurden ab September 1947 muslimische Flüchtlingscamps in Delhi, speziell die riesigen am Purana Qila und Humayun's Tomb, vernachlässigt und behandelt, als wäre Pakistan für sie zuständig. Der kleine Anteil von Leid abbildenden Fotografien und deren Wirkung wurde in jeder Zeitung durch andere Fotografien überblendet. Nehru ordnete 1948 eine Zensur über Berichte kommunalistischer Unruhen an, um weiteres Blutvergießen zu vermeiden (Daiya 2008: 7; Debs 2013: 644).¹² Die Zeitungen konzentrierten sich in den Jahren nach 1948 vorerst auf die Lebenden und weniger auf die Toten (Debs 2013: 644). Dieser Umgang mit dem Leid der Teilung lässt sich schon 1947 bei den Motiven der Fotografien feststellen. Die überwiegende Anzahl von Bildern zeigte die historischen Umbrüche in Indien im positiven Licht. Pinney (2004: 146) schreibt über die Bilderproduktion während der Umbrüche: „India gained independence in 1947. The trauma of Partition was never visually represented by the commercial picture production industry“. Während er sich dabei auf handgemalte Bilder für Werbezwecke wie Plakate oder Collagen bezieht, ist diese Aussage auch auf Fotografien übertragbar. Die Anthropologin Veena Das sagt über die indische fotografische Perspektive auf die Teilung im Film „Post Midnight Hour“ von Prasar Bharati und Asim Ghosh:

The Camera shows a certain hesitation in looking at the events of the partition directly. So the trauma is not fully visually rendered and I think that makes the partition as a kind of event that does not have a definitive beginning and that does not have a definitive end. It is ra-

¹² Entgegen Nehrus Annahme begründen heute indische Intellektuelle, Regierungsbeamt/-innen und Filmschaffende gegenwärtige kommunalistische Konflikte mit dem nicht reflektierten Teil der Geschichte über das Blutvergießen während der Teilung (Debs 2013: 647).

ther like a script which has been erased over in parts, it has been rewritten, it has been retouched. But it is constantly living in memory (Bharati 1998).

Zeitungen von 1946/47 erwecken den Eindruck, Abbildungen von Leid nur einzusetzen, wenn sie auf Missstände aufmerksam machen, deren Ursache in der Schuld Anderer lag. Die publizierten Leid abbildenden Fotografien wirken durch die Weitwinkelperspektive ihren Motiven gegenüber distanziert. Als ob sich der oder die Fotograf/-in nicht nah an das zu fotografierende Leid heran begeben konnte, als ob eine moralische Schranke für die Fotograf/-innen existierte. Auf Nahaufnahmen von todkranken oder gar toten Babys, Kindern, Müttern oder alten Menschen – wiederkehrende Motive bei Bourke-White – wurde verzichtet.¹³ Die Bilder von indischen Fotojournalist/-innen, die veröffentlicht wurden, haben dementsprechend nicht in dem Maße eine emotionale Wirkung auf die Betrachter/-innen, wie es Bourke-Whites aufweisen. In indischen Zeitungen vermittelten erst die Bilduntertitel die Aussage der Fotografien und bewerteten das Abgebildete. Es sind Fotografien, die gegenüber Bourke-Whites Fotos verblassen, da sie nicht zusätzlich dramatisch inszeniert und ästhetisiert sind.

UNANTASTBARE OMNIPRÄSENZ BOURKE-WHITES!?

Bourke-Whites Fotografien sind bis heute omnipräsent. Bereits Anfang November 1947 publizierte *Life* erstmals eine Auswahl ihrer Leid abbildenden Arbeit. Unter der Rubrik des *Photographic Essay* wurde ihre Fotoreihe mit dem Titel „The Great Migration“ neben vielen anderen Fotoreportagen gezeigt.¹⁴ Der Fotoessay bestand aus zehn Fotografien, die nur einen Teil ihres schockierenden Repertoires, das sie während der Teilung schuf, ausmachten. Den größten Teil ihrer Indienfotografien veröffentlichte Bourke-White selbst 1949 in ihrem Buch *Halfway to Freedom*, das ihre Fotografien zusammen mit Erfahrungsberichten präsentiert. Das Buch beinhaltet Foto-

¹³ Ob die Herausgeber/-innen andere Bilder bewusst nicht zeigten oder sie keine andere Auswahl hatten, bleibt unklar.

¹⁴ „The Great Migration Story“ wurde in *Life*, Nr. 18 am 03. November 1947, S. 117–125 veröffentlicht. Abbildungen siehe https://books.google.de/books?id=rEEAAAAMBAJ&pg=PA117&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false, Zugriff: 10.03.2017.

grafien von Politikern, religiösen Festen und Bilder des indischen Alltagsleben, allerdings wird es mit ihren „The Great Migration“ Fotografien eröffnet. Damit erhalten die Bilder besonderes Gewicht. Es werden Fotografien präsentiert, die das Leid und den allgegenwärtigen Tod 1946/47 in Indien darstellen: Flüchtlingsströme; Flüchtlinge mit Ochsenkarren; Frauen und Alte auf Eseln und auf den Schultern der Männer; Neugeborene, Skelette, Verletzte und Tote am Wegesrand; Leichen im Fluss, tote Körper, auf die sich Geier stürzen und verzweifelte Menschen in überfüllten Flüchtlingscamps. Ihre Bilder sind rabiāt, großartig, tückisch, besitzergreifend, voyeuristisch, räuberisch, süchtig machend und komprimierend – Eigenschaften, die die Essayistin Susan Sontag (1999) allen Fotografien zuschreibt. Bourke-White verriet, dass es manchmal eine Stunde gedauert habe, bis die Gesichter und Gesten der Menschen das ausdrückten, was sie wiedergeben wollte. Wenn es dann soweit gewesen sei, hätte sie die Szene bereits auf den Film gebrannt, bevor die Leute es gemerkt hätten (Sontag 1999: 181). Somit beinhalten die Fotografien auch ihre Vorurteile und Erwartungen des ‚kulturell Anderen‘. Richard Pollard, Bildredakteur bei *Life*, beschrieb Bourke-White als Fotografin, die Objekte fotografierte und auch Menschen zu diesen werden ließ (Cookman 1998: 200). Diese Einschätzungen verdeutlichen, dass Bourke-White dem Klischee amerikanischer Fotograf/-innen der 1940er Jahre entsprach und aggressiv, unfreundlich und respektlos gegenüber ihren fotografischen Objekten war (Cookman 1998: 200). Goldberg merkt dazu an:

The American knew how to make monumental and memorable images, full of dignity, sorrow and a formal air of permanence: temporary images elevated to mythic stature. The Indian was frequently more informal and candid, not necessarily better or worse but wholly different in approach (Goldberg 1998: E36).

Bourke-Whites Bilder sind nah am fotografischen Objekt und hatten in der Presse aufgrund der verbalen Schärfe der Bilduntertexte zusätzlich noch einen außerordentlichen Effekt auf die Betrachter/-innen.¹⁵

¹⁵ Sie wirken im Kontext der Presse durch die Untertitel noch dramatischer, kombiniert mit ihren persönlichen Narrationen jedoch nachsichtiger. Detailliert stellt Sarma zu Bourke-Whites Buch *Halfway to Freedom* fest: „She tells the story of Partition in a far more personal voice than that which comes to light in her photographs (Bourke-White 1949: 3–21).“

Ein Bilduntertitel aus „The Great Migration“ lautete:

The vultures descend to tear at the bodies of four Moslem pilgrims who were murdered and left lying in a flooded field only 6 miles outside of Amritsar. Death has become a commonplace in this area that the harried emigrants seldom even turn to look at the spectacle of vultures or dogs feasting on human flesh (Bourke-White 1947: 121).

Ein weiteres Beispiel aus dem Fotoessay gab den Rezipient/-innen sogar durch negativ konnotiertes Vokabular die Denkrichtung vor:

This strange litter was devised to carry aged and exhausted Moslem woman, sitting in a sheet with legs drawn up. The bamboo pole is supported by her brother-in-law and her son. When this photograph was made, the family had been four days without food, but men were managing to keep up with convoy (Bourke-White 1947: 122).

Diese Fotografien und ihre Texte blieben und bleiben im Gedächtnis. Pramod Kapoor begegnete Bourke-Whites Fotografien 2005 im *Getty* Archiv in London (Sarma 2014: 284) und veröffentlichte sie daraufhin 2006 in der Lotusedition von Khushwant Singhs *Train to Pakistan* und 2013 im Bildband *Witness to Life and Freedom*. Immer wieder wurde mit Bourke-Whites Fotografien an die Umbrüche in Indien erinnert. Wiederholt wurde und wird Bourke-Whites Perspektive der Teilung aufgegriffen; dies gilt jedoch nicht für die Arbeiten der indischen Pressefotograf/-innen. Die einzelnen Leid abbildenden Fotos indischer Fotograf/-innen gerieten in Vergessenheit und es entstand der Eindruck, Bourke-White allein hätte das Leiden der Teilung fotografiert.

Instead of presenting us with the dramatically staged narrative of the *Great Migration* we hear stories of several little migrations. She allows us to partake of individual destinies, and at least some of the individuals she talks about are named and given a voice—very much in contrast to the victims in her photographs who remain name- and powerless“ (Sarma 2015: 283). Ebenso verdeutlicht Bourke-Whites *Interview with India*, ein Buch über ihre Zeit in Indien, das 1950 ohne Fotografien erschien, dass ihre Arbeitsweise und Perspektive einen sensibleren und persönlicheren Zugang zu Leid zulassen als ihre Fotografien (vgl. Bourke-White 1955). Somit gilt es in Bezug auf Bourke-Whites Inszenierungsformen zwischen ihrer Auftrags- und freischaffenden Arbeit zu differenzieren.

Laut der Filmproduzentin und Verlegerin Sabeen Gadihoke (2006: 59) waren die indischen Fotograf/-innen 1946/47 das Produkt eines bestimmten historischen Moments und fotografisch auf die nationale Bewegung fokussiert. Aus einem neuen indischen nationalen Bewusstsein heraus werden die Fotografien indischer Fotograf/-innen heute wieder in Büchern und Museen in Indien präsentiert, die den Aspekt der Unabhängigkeit 1947 dokumentieren (vgl. Anant 1997; Karlekar 2013). Dazu zählen auch die Arbeiten von Sunil Janah und Homai Vyarawalla. Einsicht in die Fotografien Janahs erlangte ich über sein post mortem erschienenes Buch *Photographing India* und seine Website.¹⁶ Viele seiner Fotografien befinden sich in seinem Nachlass, aber auch im Archiv der Kommunistischen Partei Indiens (CPI) (Guha-Thakurta 2002: 41) und wurden international ausgestellt. Viele Negative und Abzüge von Vyarawalla sind verloren gegangen, verbrannt oder weggeworfen worden (Karlekar, 2013: 150). Ihre bestehende Kollektion aus Fotografien, Negativen und Kameras befindet sich seit März 2010 bei der von ihr gewählten *The Alkazi Collection of Photography*, die der gemeinnützigen Stiftung *Alkazi Foundation of the Arts* angehört. Durch sie wird Vyarawallas Werk in Büchern veröffentlicht und für Recherchen bereitgestellt. Viele der noch vorhandenen Fotografien befinden sich im 2006 entstandenen Buch *India in Focus: Camera Chronicles of Homai Vyarawalla* herausgegeben von Gadihoke. Um die Omnipräsenz Bourke-Whites zu verstehen und Aufschluss über die unterschiedlichen Inszenierungsformen der Umbrüche zu erlangen, werden im Folgenden Janah und Vyarawallas Fotografien, sowie ihre Lebensumstände analysiert.

Janah und Vyarawalla kannten Bourke-White. Ihre Einstellungen zur Fotografie unterschieden sich jedoch maßgeblich. 1946 bat Bourke-White Janah, mit ihr die Tage vor und nach der Teilung Indiens zu dokumentieren (Rahman 1995; Janah 2013: 29–33). Zu dieser Zeit war Janah als Mitglied der CPI stark in parteinahe Arbeiten eingebunden. So fotografierte und edierte er Fotografien für die Zeitung der CPI *People's War* (später *People's Age*), die mit der Einführung des Formats der *picture-story* ein Vorreiter in Indien war. Janah konnte mit seiner Tätigkeit nur knapp die Kosten des täglichen Bedarfs abdecken, auch nachdem er durch seine Bilder über die Hungersnot Bekanntheit erlangt hatte (Janah 2013: 11, 15). Seine Arbeiten

¹⁶ Abbildungen siehe Janah 2000 (Section 1.2, Part B, Panel 6 und 7) und Janah 2013: 154–160.

spiegeln einen starken Einfluss parteiideologischer Ansichten auf die Rolle und Funktionalität der Fotografie wieder. Janah (2013: 110) war der Meinung, dass Fotografien keine direkte politische Aussage treffen, aber Emotionen hervorbringen können, die für soziale und politische Zwecke nützlich seien. Mit dem Wissen um diese Funktion fotografierte er 1946/47. Ram Rahman, Kurator des Sunil Janah Archivs, sagt dazu:

Janah was actually a political person. He was a political worker. He was not a political journalist documenting these events from an outside. His political work happened to be his photography and that's completely ingrained in the work that he did (Oxford University Press 2013).

Janah (2013: 109) erläuterte, dass er durch die Partei in die fotografische Dokumentation des Volkskampfes gegen Armut, Ungerechtigkeit und Ausbeutung involviert wurde. Diese Themen erweiterte er fotografisch, indem er andere Aspekte des Lebens der Menschen, die für ein besseres Leben kämpfen, hinzufügte. Dadurch hatte er als Fotograf eine idealisierte Beziehung zu seinem Objekt. Geprägt von marxistischen Ideologien konzentrierte sich Janah darauf ein heroisches Porträt des indischen Proletariats zu schaffen. Seine Protagonist/-innen waren die einfachen Leute (vgl. Dasgupta 2014) und sein Ziel waren aussagekräftige, gut komponierte und technisch fehlerfreie Fotografien, die entgegen der Inszenierung der großen internationalen Magazine und Zeitungen ein Bild von Indien zeigen, das nicht auf dem Elend von traurigen Menschen aufbaute (Janah 2013: 23). Dasgupta schreibt über Janah und andere kommunistische Künstler/-innen im Bezug auf das Leid in ihren Werken:

Rather than archiving the status of works of immense beauty and appeal that addressed suffering, their works were more like prosaic headlines, news bulletins and eyewitness reports—practical documents that accurately recorded the truth [...] without any frills [...]: to make art into political reportage; to keep it as factual, functional, minimal and economic as possible; to make it into a distilled historical record that can serve as a practical weapon (Dasgupta 2014: 451–2).

Als lokales junges Fotografietalent galt Janah auch als Rivale ausländischer Fotograf/-innen. Sein Studio in Kalkutta war ein Treffpunkt für angesehene

Leute der politischen und kulturellen Szene, das auch Bourke-White besuchte (Anant 1997: 221). Sie suchte Janah aufgrund seines Ansehens, seiner Kenntnisse und Zugangsmöglichkeiten auf, da sie politische Kontakte, sowie einen Übersetzer und Fotografen benötigte, der auch sie angemessen mit ihrer Kameraausrüstung ablichten konnte (vgl. Goldberg 1998). Janah wurde durch *Life* finanziell entlohnt und reiste mit Bourke-White, einer Reporterin und einem Fahrer durch Bengalen. Die ältere und erfahrene Bourke-White verdeutlichte ihm, dass die Fotografie genauso aussagekräftig sein kann, wie der Journalismus, den er vorrangig ausüben wollte (vgl. Rahman 1995). Janah (2013: 30) empfand, dass sie beide einen ähnlichen Fotografiestil und eine Herangehensweise teilten mit der Ausnahme, dass sie unterschiedlich viel Zeit und Materialkosten zur Verfügung hatten. Goldberg verweist in Guha-Thakurtas Buch ebenso auf ihren ähnlichen Stil, differenziert jedoch:

Bourke-White's bold, static, iconic images were an effective form of shorthand to sum up major events in a photo essay for a public that knew little of the place or people. Mr. Janah's style, similar in many ways to hers, tended to be looser, somewhat more caught on the wing and intimate (Guha-Thakurta 2002: 41).

Da Bourke-White das Leid auf den Straßen suchte, riskierten sie viel für ein gutes Foto. Sie ermutigte Janah ihr in die Nähe der größten Moschee in Kalkutta, der Nahkoda Masjid, zu folgen, da von diesem Gebiet Straßenkämpfe gemeldet worden waren. Sie sagte zu Janah, sie werde ihn als schwarzen Amerikaner ausgeben, er solle unter keinen Umständen Bengali sprechen (Janah 2013: 32; Rahman 1995). Es lässt sich vermuten, dass Bourke-White die Umbrüche uneingeschränkter fotografieren konnte als indische Fotojournalist/-innen. Doch auch das Agieren der Amerikanerin war durch ihr Erscheinungsbild beeinträchtigt. Einerseits war sie eine westlich, religiös neutrale Fotografin, andererseits unverwechselbar eine Frau, die u.a. auch Vyarawalla aufgrund ihres großen Kameraequipments und ihrer Eskorte bekannt war (Gadihoke 2006: 83). Bourke-Whites körperliche Präsenz, ihr Attraktionscharakter, wie es Rahman ausdrückt, hatten erhebli-

chen Einfluss auf jedes ihrer Bilder.¹⁷ Sie selbst hatte dagegen Strategien entwickelt. Ihre Reporterin Lee Eitingon berichtete:

We were there for hours. It was the most painful experience of the trip. [Bourke-White] found a group she liked. She told them to go back again and again and again. They were too frightened to say no. They were dying. [Money] [...] wouldn't help them. These people just needed to move on. That's why she was such a good photographer. People were dying under her feet... She thought herself a great humanitarian, but when it came to individual people... (Kapoor 2010: 28).

Diese Situationsbeschreibung veranschaulicht, dass Bourke-White ihre Erwartungen und Vorurteile durch aktives Eingreifen in ihre Bilder komponierte.

Im August 1946 fotografierten Bourke-White und Janah in Kalkutta die Folgen des *Direct Action Day*'s. Bourke-White fotografierte Leichen, die von Geiern verzehrt werden und kaum noch als solche zu erkennen sind, Leichenverbrennung und -abtransport und verstümmelte Leichen auf der Straße, in Häusern und im Abort.¹⁸ Janahs Bilder, die er drei Tage nach den kommunalistischen Unruhen in Kalkutta fotografierte, zeigen Menschen, die für Essenrationen vor Geschäften stehen und ebenfalls Leichen auf der Straße.¹⁹ Die brutale Intensität, mit der Bourke-White das Leid und Elend dokumentierte, ist bei ihm nicht zu finden. Janahs Arbeiten können nicht mit den dramatischen Bildern Bourke-Whites mithalten, da sein Fokus nicht auf das Leid, sondern vielmehr auf die Menschen und ihre Freude neben dem Leid gerichtet war. Bourke-Whites Fokus und die daraus resultierenden Motive, besonders ihre Fotografien über die Ereignisse in Kalkutta 1946, wurden dementsprechend vielfach als unmoralisch und einseitig bewertet. Beispielsweise schreibt Karlekar:

Bourke-White carried out her mission with single-minded determination, ploughing through the dead and dying with impurity. Soon, Mohammed Ali Jinnah's Direction Action Day found her in the 'fetid alleys' of

¹⁷ Rahman betont: „The astonished reaction of ordinary Indians to a young, attractive, short-haired white woman in pants and boots is apparent in every picture of hers“ (Rahman 1995).

¹⁸ 11 Abbildungen siehe Cosgrove 2014.

¹⁹ Abbildungen siehe Janah 2000.

Calcutta photographing the dead and dying in various stages of decomposition (Karlekar 2013: 147).

Somini Sengupta (2006), Journalistin der *New York Times*, rezipiert Bourke-Whites Bilder in *Train to Pakistan* mit den Worten: „The photographs reproduced in the book are gut-wrenching, and staring at them, you glimpse the photographer’s undaunted desire to stare down horror“. Dagegen wirken Janahs Leid abbildende Bilder wie aus einer respektvollen Distanz fotografiert. Seine Fotografien werden von der Oxford University Press, Herausgeber von Janahs *Photographing India* 2013, als realistisch und sensitiv beschrieben (Oxford University Press 2013).

Bei der Betrachtung der virtuellen Ausstellung *Sunil Janah: Inside India, 1940–1975*,²⁰ angelegt nach einer Ausstellung in San Francisco im Jahr 2000, die sieben Fotografien von Janah unter der Überschrift „Partition, Refugees 1946–1971“ und sechs Bilder unter „Partition, Riots 1946–48“ präsentiert, fällt auf, dass sich einige Motive mit denen von Bourke-White überschneiden und doch eine andere Wirkung erzielen. Zum einen sind die Bilduntertitel zu seinen Fotografien prägnant, sachlich und beinhalten meist nur grobe Zeit- und Ortsangaben. So heißt es beispielsweise unter einem Foto, dass Flüchtlinge nachts in einem Boot zeigt: „Villagers fleeing in boats under cover of darkness during communal riots in Bengal, eastern India, 1946–47“ (Janah 2000). Zum anderen wirken die fotografierten Menschen in den dargestellten leidvollen Situationen auch voller Hoffnung. Durch die Mimik und Gestik der fotografierten Flüchtlinge wird das Hoffen auf eine bessere Zukunft transportiert. Die Menschen wirken überwiegend gesund und kraftvoll. Ein anderes Motiv von Janah sind Flüchtlinge, die auf einen Zug wartend am Bahnhof liegen. Der Untertext verrät, dass eine Mutter mit ihrem Kind aus der Konfliktregion von Ostbengalen geflohen war. Sie werden ruhend oder schlafend abgebildet. Die friedliche Szene wirkt wie eine Pause vom Leid für die Geflüchteten. Janah dokumentierte ebenfalls einen Neuanfang: ein Flüchtlingskind in einer neu aufgebauten Hütte. Diese Wahrnehmung des Schönen neben dem Leid in seinen Fotografien wird unterstützt durch Janahs Aussage, dass er das Leben der Menschen trotz ihrer Not nie freudlos vorfand (Janah 2013: 109). *Disaster Photography* war

²⁰ Siehe <<http://suniljanah.org/sjanah/exsf00/vexsf00.htm>>, Zugriff: 18.06.2014.

für ihn ein moralisches Dilemma. Er musste für sich ständig den Umgang zwischen helfen und dokumentieren aushandeln und fotografierte für das Publikum die Tragödie und die Opfer (Janah 2013: 10; Karlekar 2013: 160).²¹ Seine seelische Verfassung zeigt, dass er mit einem anderen Gewissen fotografierte als Bourke-White. Während in Bourke-Whites Bildern keine positive Wirkung zu finden ist, da sie gezielt abgemagerte, kranke und tote Flüchtlinge im Close-up fotografierte, entzog sich Janah dieser Motive und wählte Nahaufnahmen nur bei Motiven mit positiven Ausdruck. Aus seiner Hand existieren außer den bereits gelisteten Leid abbildenden Fotografien auch Bilder der Umbrüche, die das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Hindus oder politische und soziale Ereignisse rund um Gandhi, Nehru, Subhash Chandra Bose und Jinnah zeigen (vgl. Oxford University Press 2013). Janah selbst sagte über sich und seine Fotografie:

Photography became my profession quite fortuitously. I used to work for a political paper, and gradually I found that my photographs were attracting more attention than my stories. It was a time of great excitement in India, but also a time of turmoil and tragedy—and I simply documented life around me. When I saw people dying of starvation or marching through the streets shouting slogans, I photographed them. Of course, I never attributed to myself any solemn task of recording history, although some of my pictures have now become such records (Anant 1997: 12).

Der große politische Einfluss auf Janahs Fotografie wurde besonders deutlich, als er sich 1948 enttäuscht von der Politik dafür entschied, seine Reporterkarriere zu beenden und fortan freiberuflich Studiofotografie zu betreiben, wodurch er ein vielfältigeres und schöneres Porträt der Gesellschaft dokumentieren konnte (Rahman 1995; Goldberg 1998; Janah 2013: 39).

²¹ Sunil Janah sagte im Interview mit V.K. Ramachandran (1998): „It was very distressing because I felt like doing things other than taking photographs. The camera is, of course, a kind of symbol of prying curiosity. People were starving and dying and I was holding a camera to their faces, intruding into their suffering and grief. I envied people who were involved in relief work because they were at least doing something to relieve the people's distress. It was a very harrowing experience, but I also felt that I had to take photographs. There had to be a record of what was happening, and I would do it with my photographs“. Es fiel ihm bis ins hohe Alter schwer zu akzeptieren, dass sein Erfolg auf *Disaster Photography* aufbaute (Janah 2013: 10).

Homai Vyarawallas Fotografie der Jahre 1946/47 steht, wie bei Janah, im unmittelbaren Zusammenhang mit Politik. Auch sie hegte anfänglich Selbstzweifel gegenüber ihren fotografischen Fähigkeiten²² und deren historischer Relevanz und auch sie beendete frühzeitig ihre Karriere als Pressefotografin. Als Grund dafür nannte sie, anders als Janah, die Raffgier ihrer Kolleg/innen, mit der sie sich nicht mehr identifizieren konnte (vgl. Pandya 2012). Sie fotografierte von 1942 bis 1951 zusammen mit ihrem Ehemann Maneckshaw Vyarawalla, der ebenfalls Fotograf war, für den British Information Service. Wohnhaft am Connaught Place in Delhi, erlebten sie und ihre Familie 1946/47 Leid und Schrecken in der Hauptstadt Indiens. Die Soziologin Malavika Karlekar berichtet, dass die Vyarawallas unmittelbar miterlebten, wie der muslimische Hausverwalter ihres Apartments in ein Flüchtlingscamp vertrieben wurde (Karlekar 2013: 151; Gadhioko 2007: 50). Vyarawalla sagte, sie habe die Teilung nicht fotografiert, da sie kaum das Haus verlassen habe:

I didn't take pictures of Partition because I was working in the office and couldn't go out. Another reason I couldn't go out was that we were living in a Muslim's house in Connaught Place. People wanted to burn that house down, to loot the furniture in the landlord's shop downstairs. So one of us had to be there. At the same time, we had to work in the office. My son was four years old. We had to take turns saving our house and family, and at the same time we were working. Those were difficult times. We had to be dressed all the time, never knowing when we would have to move (Bunsha 2005).

Das Zitat zeigt, dass Vyarawalla 1946/47 vor allem damit beschäftigt war, ihr eigenes Überleben und das ihrer Angehörigen zu organisieren und nur ungewiss in die Zukunft blicken konnte. Hatte sie vor 1940 in Bombay noch das öffentliche Leben fotografiert, konzentrierten sich ihre Motive aus Delhi auf innenpolitische Ereignisse. Ihre Arbeit als Fotografin beschränkte sich auf politische Werbeveranstaltungen, Kongresse, Besprechungen und Meetings.²³ Sie dokumentierte die Umbrüche auf politischer Ebene, jedoch nicht

²² Sie veröffentlichte ihre ersten Bilder im männerdominierten Fotografiegeschäft der 1940er Jahre unter dem Pseudonym ihres Ehemanns (Karlekar 2013: 151).

²³ Abbildungen siehe Gadhioko 2006: 58–81.

das Leid der Teilung auf der Straße. Sie fotografierte aus einer Perspektive, die ihre Nähe und Vertrautheit zu indischen Freiheitskämpfer/-innen und Politiker/-innen erkennen lässt: u.a. die Hauptakteure der Umbrüche Gandhi, Nehru und Jinnah (Gadihoke 2006: 47; Karlekar 2013: 152). Gadihoke (2006: 78) meint: „While [Vyarawallas] photographs might have seemed to contribute to a broadly homogenous nationalist iconography, Homai’s narratives about some of these events revealed far more critical insights into the history that she was witnessing“. Ihre Fotografien der nationalen Bewegung wirken nicht naiv, sondern vielfach reflektiert und kritisch. Ein Beispiel dafür ist ihre Bilderserie vom 2. Juni 1947.²⁴ An diesem Tag fotografierte sie die Parteispitzen des Indischen Nationalkongresses, der Muslimliga, sowie die Sikh-Anführer und dokumentierte damit die Abstimmung über die Teilung des Landes. Karlekar (2013: 152–3) bemerkt zu diesen Fotografien: „Homai’s comments on the meeting are most salutary: ducking behind benches and crouching out of sight to take her photographs, she could not help but register that only ‚a handful of people‘ voted for Partition of India“. Es entstand ein Foto, das den müden Nehru zeigt, der erschöpft seine Hand bei der Abstimmung für die Teilung hebt. Als professionelle Fotografin mit einem sehr präzisen Blick lässt sie die Betrachter/-innen die Geschehnisse über die Ereignisse hinaus wahrnehmen (Karlekar 2013: 151).

Anders als bei Bourke-White stand Vyrawallas Arbeitgeber ihrer Bildproduktion zeitweise im Weg, beispielsweise am 15. August 1947, als sie aufgrund ihrer Verbindungen zu Großbritannien nicht ins indische Parlament hinein gelassen wurde (Gadihoke 2006: 69). *Life* wollte seine Fotograf/-innen vor einem bestimmten historischen Ereignis namhaft werden lassen und dafür alle Hindernisse beseitigen. Vor diesem Hintergrund wurden andere Fotojournalist/-innen klein gehalten.²⁵ *Life* war der Meinung,

²⁴ Abbildung siehe Gadihoke 2006: 81.

²⁵ Als Gandhi am 30. Januar 1948 ermordet wurde, waren Cartier-Bresson und Bourke-White schnell am Ort des Geschehens. Aus Respekt soll Cartier-Bresson nicht den überfüllten Raum betreten haben, in dem Gandhis Leichnam lag, sondern nur behutsam durch die Gardinen fotografiert haben. Bourke-White hingegen soll sich in den Raum gekämpft und mit Blitzlicht fotografiert haben, woraufhin sie des Hauses verwiesen und ihre Negative zerstört wurden. *Life* war empört, dass seine Starfotografin von Cartier-Bresson, einem *Magnum*-Repräsentanten, überschattet wurde, reagierte schnell und erzwang den Verkauf der *Magnum*-Bildrechte, ohne Cartier-Bressons Wissen und Zustimmung. Somit erschienen die Bilder des *Magnum*-Fotografen am 16. Februar 1948 unter dem Titel *Gandhi*

die Teilungsgeschichte Indiens benötige keine weiteren Fotograf/-innen. Bourke-White war bewusst, welche Inszenierungsform ihr Auftraggeber forderte (Sarma 2015: 11) und dass sie ihren Ruf als Starfotografin weiter mit der Teilungsgeschichte stärken würde. Janah und Vyarawalla behaupteten beide, nicht mit dem Bewusstsein fotografiert zu haben, ihre Bilder könnten in die Geschichte eingehen. Ihre Bilder sind durch die Abbildung von wichtigen Politiker/-innen, Leid oder indirekter Kritik äußerst wichtig, doch ihre Intentionen und Bildaussagen deckten sich nicht mit *Life's* Erwartungen.

Welche Bilder am Ende ihren Weg in die Zeitungen fanden, entschied der Herausgeber. Bei Fotojournalist/-innen im Ausland war es üblich, dass die Fotograf/-innen ihre Filmrollen zu ihrem Auftraggeber schickten, wo sie entwickelt wurden (Galassi 2010: 16–7; Bourke-White 1955: 9). Bourke-White hatte somit bis zu ihrer Rückkehr nach Amerika keinen Überblick über ihre gelungenen Fotografien und keinen Einfluss auf die Editierung und Bearbeitung. Mit dem Wissen um das fotografische Repertoire Bourke-Whites veröffentlichte *Life* eine repräsentative Auswahl ihrer Bilder der Umbrüche. Neben den gewaltvollen Fotos dramatisieren die Untertexte der „The Great Migration Story“, die andernfalls im Rahmen des *Life*-Magazin, das voll mit anderen farbigen und dramatischen Fotografien und Werbung ist, untergegangen wäre. Bourke-Whites Fotografien waren nicht von Anfang an Ikonen. Erst über die Reproduktion ihrer Fotografien, gefördert durch ihren internationalen Ruf als Starfotografin, erlangten sie diesen Status. Laut Karlekar (2013: 126) fanden Bourke-Whites Fotografien ihren Weg auch in das indische kollektive Bildergedächtnis. Sie verweist auf die entsetzlichen, schmerzlichen Bilder von 1947, beschreibt jedoch speziell nur ein Porträt von Gandhi und Jinnah genauer (vgl. Karlekar). Es ist auffällig, dass Bourke-Whites Fotografien auf nationaler, indischer Ebene nur eine selektive Akzeptanz erlebten und erleben.²⁶

Joins the Hindu Immortals im *Life*-Magazin, welches Cartier-Bresson daraufhin auch den Auftrag erteilte, den Weg von Gandhis Asche mit dem Zug von Delhi nach Allahabad zu fotografieren (Galassi 2010: 21; Miller 1997: 60–1). Cartier-Bresson wurde daraufhin weltweit für seine Gandhi-Story verehrt. Bourke-White, die auch zahlreiche Portraits von Gandhi fotografierte und deren Fotografie von Gandhi am Spinnrad zur Ikone wurde, bleibt offiziell Fotografin der Teilung.

²⁶ Diese These wird durch eine Untersuchung der Museen *Nehru Memorial* und *Gandhi Smriti* in Delhi bestätigt. Beide Museen nehmen Bezug auf die Umbrüche. Im *Nehru Me-*

SCHLUSSBEMERKUNG

Es hat sich gezeigt, dass auch indische Fotojournalist/-innen die Umbrüche in Indien 1946/47 fotografierten, die Perspektive auf die Teilung und speziell auf das Leid in der Bevölkerung jedoch nur eingeschränkt vorhanden ist. In indischen Zeitungen von 1946/47 war die visuelle Perspektive der Umbrüche auf die politische Ebene ausgerichtet und das vereinzelt veranschaulichte Leid wirkt durch die gewählte Weitwinkelperspektive distanziert. Diese Art der Inszenierung ist ebenso bei Janahs Fotografie zu finden. In seinen mir zugänglichen Nahaufnahmen dominiert das schöne, ansehnliche Bildmotiv über dem implizierten Leid. Im Vergleich zu Bourke-Whites Bildern schockieren die der indischen Fotograf/-innen kaum, da Bourke-Whites Motive des Leids intensiv herausgearbeitet wurden. In Vyarawallas Fotografien von 1946/47 lag der Fokus bedingt durch äußere Umstände auf Politiker/-innen und deren Treffen. In ihren Fotografien sind Menschen zu sehen, die an der Umbruchphase maßgeblich beteiligt waren und überwiegend den Enthusiasmus der Unabhängigkeit vermittelten. Damit ist Vyara-

morial wird Bourke-Whites bekannte Fotografie der Flüchtlingskarawane ausgestellt. Andere Bilder eines bzw. einer anonymen Fotograf/-in zeigen einen Flüchtlingszug und Nehru bei einem Spaziergang mit einem Flüchtlingsmädchen. Räumlich getrennt davon wird Vyarawallas Bild von Nehru bei der Abstimmung zur Teilung ausgestellt. In einem weiteren Zimmer befindet sich die erste Seite der *Hindustan Times* vom 17. August 1946 mit Leid abbildenden Fotografien kommunalistischer Unruhen. Bei näherer Betrachtung fällt auf, dass die Fotoserie hineingeklebt wurde. Die Fotoserie stammt aus einer Ausgabe der *Illustrated London News* von anonymen Fotograf/-innen. Dies zeigt, dass das Museum mit indischen Zeitungen nicht den visuellen Ansprüchen der heutigen Betrachter/-innen entsprechen zu können glaubt. Alle ausgestellten Fotografien sind ohne Informationen zu ihren Urheber/-innen. Die Geschichte Indiens wird getreu der offiziellen Geschichtsschreibung chronologisch präsentiert. Unkommentiert werden Räume, die die Umbrüche 1946/47 darstellen, in Themen der *Unabhängigkeit, Teilung und Gewalt* kategorisiert. Die Präsentation von Leid in der Bevölkerung wird kaum thematisiert. Das *Gandhi Smriti* hat ein Foto von Bourke-White als Museumssymbol gewählt. Zu sehen ist Gandhi am Spinnrad, doch das Originalformat des Fotos wurde verändert, damit das Spinnrad komplett sichtbar ist. Es wirkt wie gemalt und es wird an keiner Stelle auf Bourke-White verwiesen. Im Erdgeschoß des Gebäudes befindet sich etwas abseits eine Infotafel „Partition of India“ mit Informationen zu Bourke-White. Daneben werden zwölf Fotografien gezeigt: viele verschiedene Portraits von Flüchtlingen, Flüchtlingskarawanen und ein zerstörtes Geschäft. Es sind ästhetische Fotografien, die ohne Untertext in ihrer Aussage entkräftet werden. Bourke-Whites Horrorszenerien von Leichen werden nicht präsentiert. Bevorzugt werden in beiden Museen Bilder indischer Fotograf/-innen veröffentlicht. Doch wenn das Motiv eine positive Meinung über Indien unterstützt, wird auch auf ein Foto von Bourke-White zurückgegriffen.

walla eine Fotografin, die den politischen Weg in die Unabhängigkeit dokumentierte, jedoch nicht das Leid der Umbrüche.

Gemeinsam haben alle Fotograf/-innen die fotografische Dokumentation der politischen Akteure des historischen Ereignisses. Die Dokumentation der Teilung und damit die Inszenierung des Leids sind von spezifischen Pressekontexten geprägt. Obwohl Janah und Bourke-White eine ähnliche Motivwahl – *Great Calcutta Killing*, Flüchtlingslager, Flüchtlinge und Leichen – trafen, inszenierten sie das zu Sehende unterschiedlich.²⁷ Die erfahrene Bourke-White erzählt mit ihren Fotografien für *Life* eine Geschichte des Leids, die durch ihre technische Ausrüstung und Bildkomposition ästhetisiert und dramatisiert wurde, involvierend wirkte und sich gut verkaufen ließ. Der junge Janah fokussierte in seiner Geschichte im Sinne der CPI mit geringen Mitteln und respektvoller Distanz auf das gemeine Volk und zeigte durch dieses die Kraft und Hoffnung neben ihrem Leiden auf. Bei Janah ist das Schöne und Ansehnliche nur ersichtlich, wenn das Leid der Menschen im Hintergrund steht. Bei Bourke-White hingegen entstand durch aktives Eingreifen in die Bildproduktion die Schönheit im Leid und damit ein künstlich verschönertes, leidvolles Motiv, das für die Masse konsumierbar wird. Durch die Gegenüberstellung alternativer Inszenierungsformen wirken Bourke-Whites Bilder exzessiv und damit unwirklich. Das bedeutet nicht, dass die Umbrüche nicht leidvoll gewesen waren, sondern dass Leid nicht ästhetisch und nicht in diesem Maße konsumierbar ist, wie es ihre Bilder zulassen. Indem Kapoor ihre Fotografien als wunderschön bezeichnet²⁸ und immer weitere Bilder Bourke-Whites dem öffentlichen Bilderkonsum frei gibt, erweckt dies den Eindruck, dies könne nur geschehen, da Bourke-White Leid mittels artifizieller Bildkomposition und Blitz ästhetisierte. Trotz vieler Kritik an Bourke-Whites Bildern war sie die Einzige, die die grausamen Zustände der Teilung auf der Ebene der Bevölkerung detailliert aufzeigte und deren Fotografien unmittelbar das verbildlichen,

²⁷ Trotz ihrer Freundschaft erkenne ich keine wechselseitige Einflussnahme auf ihre Fotografien. Wenn Rahman (1995) die Gegenüberstellung von Bourke-Whites und Janahs Fotografien eine Offenbarung nennt, dann nur, weil der Vergleich die unterschiedlichen Inszenierungsformen auf die Teilung sichtbar werden lässt.

²⁸ Kapoor (2010: 29) sagt: „Her photographs of India are her most sustained body of work. They offer a kind of stately, classical view of misery, of humanity at its most wretched, yet somehow noble, somehow beautiful“.

was Zeitzeugen vielfach berichteten (vgl. Butalia 1998). Somit lösen Bourke-Whites Leid abbildende Fotografien ihre ambivalente Wirkung nicht auf. Sie werden weiterhin im zeitgenössischen Diskurs Aufmerksamkeit finden und die Arbeiten indischer Fotograf/-innen bleiben marginalisiert.

Sarah Liegmann erwarb 2014 ihren Bachelor in Indologie und Zentralasienwissenschaften an der Universität Leipzig. Ihre Bachelorarbeit schrieb sie zum Thema „Pressefotografie während der Teilung in Indien in den Jahren 1946/47“. Derzeit ist sie an der Universität Leipzig MA Studentin der Ethnologie mit den Schwerpunkten visuelle Anthropologie und Indien. Email: sarah@posteo.de

BIBLIOGRAFIE

Aaj (13. November 1947): 7.

Aditya Arya Archive. *Kulwant Roy* (<<http://www.adityaaryaarchive.com/archive-collections/kulwant-roy>>, Zugriff: 15. April 2017).

Amrita Bazar Patrika (26. August 1946): 8.

Amrita Bazar Patrika (28. August 1946): 1.

Anant, Victor 1997. *India: A Celebration Of Independence. 1947 to 1997*. New Delhi: Aperture.

AP 2015. „Murder, Rape and Shattered Families: 1947 Partition Archive effort underway“, in: *Dawn* (13. März 2015) (<<https://www.dawn.com/news/1169309>>, Zugriff: 14. November 2016).

Bharati, Prasara & Asim Ghosh 1998. „Post Midnight Hour. Celebrating the Indian Photographer—1947–1998“, in: *Audiovisionary* (<http://www.audiovisionary.net/the_preview_forest/Ashim_Ghosh/post_midnight_hour.htm>, Zugriff: 20. Mai 2014).

Bourke-White, Margaret 1947. „The Great Migration Story“, in: *Life* 18 (03. November 1947): 117–125.

Bourke-White, Margaret 1949. *Halfway to Freedom: A report on the New India in the Words and Photographs of Margaret Bourke-White*. New York: Simon and Schuster.

- Bourke-White, Margaret 1955. *Interview with India*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Bourke-White, Margaret 1963. *Portrait of Myself*. New York: Simon and Schuster
 (<<http://www.archive.org/stream/portraitofmyself002368mbp#page/n7/mode/2up>>, Zugriff: 02. Juni 2017).
- Bunsha, Dionne 2005. „History in Black and White“, in: *Frontline* (13.–26. Juni 2005)
 (<<http://www.frontline.in/static/html/fl2217/stories/20050826000206500.htm>>, Zugriff: 10. Januar 2014).
- Butalia, Urvashi 1998. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. New Delhi: Penguin Books India.
- Cookman, Claude 1998. „Margaret Bourke-White and Henri Cartier-Bresson—Gandhi’s funeral“, in: *History of Photography* (Sommer 1998): 199–209.
- Cosgrove, Ben 2014. „Vultures of Calcutta’: The Gruesome Aftermath of India’s 1946 Hindu-Muslim Riots“, in: *Time* (26. Mai 2014)
 (<<http://time.com/3879963/vultures-of-calcutta-the-gruesome-aftermath-of-indias-1946-hindu-muslim-riots/>>, Zugriff: 09. Januar 2016).
- Dasgupta, Rajarshi 2014. „The People’ in People’s Art and People’s War“, in: Gargi Chakravartty (Hrsg.): *People’s ,Warrior’: Words and Worlds of P.C. Joshi*. Delhi: Tulika Books: 445–458.
- Daiya, Kavita 2008. *Violent Belongings: Partition, Gender, and National Culture in Postcolonial India*. Philadelphia: Temple University Press.
- Dawn* (21. August 1947): 6.
- Dawn* (10. Oktober 1947): 1.
- Dawn* (14. Oktober 1947): 1.
- Debs, Mira 2013. „Using cultural trauma: Gandhi’s assassination, partition and secular nationalism in post-independence India“, in: *Nations and Nationalism* 4 (19): 635–653.

- Gadihoke, Sabeena & Vyarawalla, Homai 2006. *India in Focus: Camera Chronicles of Homai Vyarawalla*. Delhi: Parzor Foundation/ Mapin Publishing.
- Galassi, Peter 2010. „Old Worlds, Modern Times“, in: Peter Galassi (Hrsg.): *Henri Cartier-Bresson: the modern century*. London: Thames & Hudson.
- Goldberg, Vicki 1998. „Photography Review: Looking at India’s Upheaval From the Inside (and the Side)“, in: *The New York Times* (21. August 1998) (<<http://suniljanah.org/sjanah/review/nytimes-goldberg.htm>>, Zugriff: 03. März 2016).
- Guha-Thakurta, Tapati 2002. *Visual Worlds of Modern Bengal: An Introduction to the Pictorial and Photographic Material in the Documentation Archive of the CSSSC*. Calcutta: Seagull Books.
- Hartnack, Christiane 2012. „Roots and Routes: The Partition of British India in Indian Social Memories“, in: *Journal of Historical Sociology* 25 (2): 244–260.
- Janah, Sunil 2000. „Virtual Exhibition: Inside India. Sunil Janah 1940–1975“, in: *Sunil Janah*. San Francisco (<<http://suniljanah.org/sjanah/exsf00/vexsf00.htm>>, Zugriff: 18. Juni 2014).
- Janah, Sunil 2013. *Photographing India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kapoor, Pramod 2010. *Witness to Life & Freedom: Margaret Bourke-White in India and Pakistan*. New Delhi: Lustre Press/ Roli & Janssen.
- Karlekar, Malavika 2013. *Visual Histories: Photography in the Popular Imagination*. Delhi; Oxford: Oxford University Press.
- Khan, Yasmin 2004. „Asking New Questions about the Partition of the Indian Subcontinent“, in: *History Compass* 2: 1–10.
- Kroes, Rob 2007. *Photographic Memories. Private Pictures, Public Images, and American history*. (Interfaces: studies in visual culture) Hannover: University Press of New England.
- Miller, Russell 1997. *Magnum: Fifty Years at the Front Line of History*. New York: Grove Press.
- Mohanram, Radhika 2011. „Gendered Space. Trauma, cultural memory and the Indian partition“, in: *Cultural Studies* 6 (25): 917–934.

- Oxford University Press 2013. „Sunil Janah—Photographing India“, in: *youtube* (<<https://www.youtube.com/watch?v=rzW5oAjR2iM>>, Zugriff: 22. November 2016).
- Pandey, Gynendra 2012. *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. (Contemporary South Asia, 7) New Delhi: Cambridge University Press.
- Pandya, Hareesh 2012. „Homai Vyarawalla, Pioneering Indian Photojournalist, Dies at 98“, in: *The New York Times* (28. Januar 2012) (<http://www.nytimes.com/2012/01/29/world/asia/homai-vyarawalla-india-photojournalist-dies-at-98.html?_r=0>, Zugriff: 11. Januar 2014).
- Pinney, Christopher 2004. *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion Books.
- Pinney, Christopher 2008. *The Coming of Photography in India*. Delhi: British Library.
- Rahman, Ram 1995. „A world in black and white“, in: *Seminar India*. (Living Treasures. März 1995): 28–30 (<<http://suniljanah.org/sjanah/review/seminar-rahman.htm#saha>>, Zugriff: 22. Juni 2014).
- Ramchandran, V.K. 1998. „Documenting Society and Politics. A Frontline feature on the photography of Sunil Janah“, in: *Frontline* (12–25. September 1998) (<<http://www.frontline.in/static/html/fl1519/15190690.htm>>, Zugriff: 31. Juli 2016).
- Sarma, Ira 2015. „Khushwant Singh’s Train to Pakistan and Margaret Bourke-White’s Partition Photographs: Clash of Narratives or Postmemory Project?“, in: *Cracow Indological Studies* XVII: 269–292.
- Sengupta, Somini 2006. „Bearing Steady Witness To Partition’s Wounds“, in: *The New York Times* (21. September 2006) (<<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9501E5DE1131F932A1575AC0A9609C8B63>>, Zugriff: 31. Juli 2016).
- Singh, Khushwant 2006. *Train to Pakistan*. Lotus Collection, Delhi: Roli Books.

- Sontag, Susan 1999. *Über Photographie*. 11. Aufl., Frankfurt (Main): Fischer.
- The Bombay Chronicle* (02. September 1947): 6.
- The Bombay Chronicle* (16. Oktober 1947): 1.
- The Bombay Chronicle* (01. November 1947): 1.
- The Bombay Chronicle* (10. November 1947): 3.
- The Times of India* (27. September 1947): 7.
- The Times of India* (01. Oktober 1947): 1.
- The Times of India* (25. Oktober 1947): 1 und 9.
- Warner Marien, Mary 2002. *Photography: A Cultural History*. London: Laurence King.

Imaginaries of Development: A Case Study of the Polavaram Dam Project

Klara Feldes

Abstract: Large dams and their social consequences have been subject to extensive debate in recent decades. In India, the National River Linking Project (NRLP), which is the world's largest water project in the making and involves the construction of several dams, has been at the centre of this debate. The 168-billion-dollar project is designed to connect the majority of Indian rivers to a gigantic water grid. Historically, large scale water infrastructure in the subcontinent has been discursively linked to imaginaries of development and national progress, as underlined by Nehru's famous quote proclaiming large dams as 'the temples of modern India'. However, these imaginaries clash with the experiences of those affected by the construction of dams: not only are the displaced communities among the most marginalized in Indian society, but they also benefit the least and suffer the most from such projects. This article begins by exploring the degree to which such imaginaries continue to be prominent in contemporary political discourse, by undertaking an analysis of the media coverage received by the Polavaram Project, i.e. the first project implemented under the NRLP scheme. Secondly, it contrasts the findings with the experiences of those being subject to displacement due to the implementation of the project. This second part relies on data gathered during ethnographic fieldwork, notably the qualitative interviews conducted by the author across the neighbouring Indian states of Andhra Pradesh, Telangana and Chhattisgarh in areas affected by the Polavaram project. The paper argues that imaginaries of development continue to be integral to the contemporary discourse on large dam projects—with painful consequences for displaced communities.

INTRODUCTION

Large scale dam projects are a phenomenon that can be found all over the world. In recent years, the Belo Monte dam in Brazil has been at the centre of global media attention (cf. International Rivers 2012). However, large scale dam projects are being implemented worldwide, in countries such as Turkey, China, Egypt, South Korea and Japan, often supported by interna-

tional development organizations such as the World Bank.¹ In the case of India, the Sardar Sarivar Project at the Narmada river has brought large scale dam infrastructure and their social consequences into the spotlight since the 1990s. Today, more than 4,900 large dams can be found in India—4,600 of which were built after national independence in 1947, and 300 more are still under construction (cf. Central Water Commission 2016). Along with the construction of dams comes the expropriation of citizens. Estimates on the magnitude of displacement caused by large scale infrastructure projects in India since independence vary considerably, with figures ranging from between 21 to 65 million people (cf. Ray 2000, Stewart & Rao 2005, Internal Displacement Monitoring Centre & Norwegian Refugee Council 2016). Given the scale of this displacement, it can therefore be asked what sort of development is intended to be achieved through these projects, for whom and with which consequences? Indeed, exclusionary discourses and practices arise from this development framework and those already marginalised seem to suffer the most and benefit the least from these projects. Adivasi communities are especially affected by large projects in India.² While only accounting for 8.6 % of the Indian population, research suggests that at least 40% of the people affected by displacement from infrastructural development projects in India are members of the indigenous communities (cf. Fernandes 2007). As marginalised groups, their possibilities to resist are often limited, although examples of resistance do exist, as illustrated by the Naxalite movements. Insufficient or non-existing resettlement plans are common features of many of these projects, both in India and across the global context.³

¹ A large dam is defined as a dam with a height of more than 15 meters. Currently more than 40,000 large dams exist worldwide (cf. International Rivers 2012).

² 'Adivasi' is an umbrella term for India's very diverse indigenous communities. I will be using the term in the paper, although I am aware of its limitations in describing very heterogeneous groups with heterogeneous experiences. The constitution of India lists more than 700 different co called 'Scheduled Tribes' which according to the Census of 2011 make up 8.6% of the total population (cf. Government of India, Ministry of Tribal Affairs 2011).

³ See for example Vandergeest et al. (2007) for a variety of cases of displacements induced by 'development' sharing those features (for example projects in Sudan, Malaysia, Eastern Thailand, Colombia, Costa Rica, Honduras).

One major water scheme that is currently widely debated in the Indian context is the National River Link Project (NRLP). The 168-billion-dollar project includes the construction of several dams and is designed to connect the majority of Indian rivers to a large water grid. It is the world's largest water project in the making. The planning dates back to British colonial times, when the project was first designed by British engineer Sir Arthur Cotton (cf. *The Times of India* 1878). However, the construction only began in 2004. The NRLP includes two components; the northern Himalayan and the southern peninsular river development component. The former includes 14 river links and the latter 16.

The NRLP scheme will enhance irrigation possibilities, generate hydro-power, and mitigate droughts and floods, to name just a few of the proposed benefits (cf. National Water Development Agency 2016b). The Polavaram Project is part of the NRLP scheme. It includes the construction of two canals, the first of which connects the Godavari and Krishna Rivers and has been operational since 2015. The next project to be taken up under the NRLP is the Ken-Betwa link, which will connect the river Ken (in Madhya Pradesh) to the river Betwa (in Uttar Pradesh). Despite its advertised benefits, the NRLP has been criticised for its economic, social and ecological costs (cf. Alley 2008, Rao 2005 & 2012, Rao 2006, Rajlakshmi 2012, Maheswari 2007a & 2007b, Vira 2016). Further criticism has also arisen with regards to water sharing arrangements between neighbouring Indian states affected by the scheme. In India's federal system, water is a state concern and therefore permission from the state in question is required in order to implement the project.

While critics of the NRLP scheme have advocated in favour of smaller projects which achieve similar or better results with minimal social cost, the current Modi government is strongly in favour of the project and has pushed ahead with its implementation. The project is also supported by the Supreme Court which in a judgement of 2012 ruled:

We not only express a pious hope of speedy implementation but also do hereby issue a mandamus to the Central and the State Governments concerned to comply with the directions contained in this judgment effectively and expeditiously and without default. This is a matter of national benefit and progress. We see no

reason why any State should lag behind in contributing its bit to bring the Inter-linking River Program to a success, thus saving the people living in drought-prone zones from hunger and people living in flood-prone areas from the destruction caused by floods (Supreme Court of India 2012: 62).

The national importance of the project is emphasized in the judgement through the following words:

We have no hesitation in observing that the national interest must take precedence over the interest of the individual States. The State Governments are expected to view national problems with a greater objectivity, rationality and spirit of service to the nation and ill-founded objections may result in greater harm, not only to the neighbouring States but also to the nation at large (Supreme Court of India 2012: 47).

As rendered visible by these statements, the underlying assumption is that the NRLP will benefit the development of the nation. To understand the origins of this developmental thought in India, and its close linkages to nation-building efforts, a short glance back to India under British colonial rule provides insights. The idea of societal progress provided the theoretical foundation for the concept of the civilising mission, which the British also employed in India. As a key concept in colonialism, the civilising mission was understood as the right, even the obligation, for a more advanced Europe to promote the idea of progress (cf. Osterhammel 1998). The concept established a hierarchy between those societies that are considered to be civilised and those that are not. Besides promoting religious reforms (promoting Christian values), the spread of the English language, and a restructuring of governance mechanisms, fiscal policies, and legal frameworks, it also included the advancement of scientific and technological progress, for instance through railway construction or forestry (cf. Mann 2004).

Since the 1930s the term shifted from civilising the people to developing the country, as Mann describes:

The notion of a colonial development 'programme' as part of an economic framework to justify colonial rule was born in the 1930s, when it was argued that a benevolent colonial regime was still preferable to con-

cepts of home rule or self-government. [...] ‘Development’ became the modern term for ‘civilizing’, since it still operated on the principle of imagined differences and hierarchies. Consequently, the antonym ‘underdevelopment’ was introduced to the political-cum-economic discourse after 1945, with the colonies being on the threshold of independence (Mann 2004: 16).

By the time of India’s independence in 1947, this notion of societal progress had long been internalised by a large part of the Indian elite. This becomes apparent through Gandhi’s condemnation of ‘Western’ sciences and technology as ‘uncivilised’ (cf. Mann 2011). While a rejection of the West took place, dichotomous concepts such as civilised and uncivilised remained unquestioned and continued to be used: ‘It was [...] commonly held opinion that the country and the people had to be “developed” for self-government as an independent Indian nation’ (Mann 2011: 319). Instead, the underlying ideas of progress and dichotomous concepts such as development constituted the foundation upon which the debates surrounding post-independence India were framed.

After Nehru’s election as Prime Minister in 1947 the idea of ‘catching up’ with neighbouring states and Western countries was a driving factor behind Nehru’s development model and vision of the post-colonial Indian state (cf. Bose 2007). Rather than discussing whether an industrial model was the best option, a desire not to ‘fall behind’ led to reflections on how quickly industrialisation could be achieved. The state led by the new, Indian, English-speaking elite—identified by some as mere substitutes for the colonial elites who retained the same hierarchical system for their benefit (cf. Guha 1982)—was the main actor in the implementation of projects inspired by developmental ideologies. Emphasis was placed on technological development, visible in Nehru’s strong support for the establishment of Indian Institutes of Technologies, the first of which was established in 1951. As Klingensmith points out: ‘Engineering was a way of imagining and conducting the nationalist struggle on a new front’ (2007: 252). Not only development was meant to be achieved, but a nation united through a developmental imagination, a transformation of the whole Indian society from a traditional to a modern society.

Zachariah also points to the relationship between the Nehruvian developmental imagination and nationalism. Distinguishing the developmental imagination from developmentalism, Zachariah sees

the latter associated with states, state-building, and statist projects, the former a more diffuse set of hegemonic assumptions (in the Gramscian sense) shared among state and non-state actors [...]. The two are connected, but distinct: it is often the developmental imagination that enables the process of legitimation of developmentalism. A statist project of developmentalism, by contrast, contains constituent elements that must be hidden, underplayed, or disavowed lest they come into conflict with the developmental imagination (Zachariah 2005: x f.).

The project of nation-building through state-led developmentalism was seen as preferable, even progressive, in comparison to ‘a dangerous, potentially or actually exclusionary “cultural nationalism”, whereby “culture” stood for sectional interests, usually of a majoritarian nature’ (Zachariah 2011: 208). Within the developmentalist project ‘a commitment to the nation-state is underpinned by the fact that “development” takes place within the claimed geographical boundaries of that state’ (ibid.: 209). Though at first sight a nationalism built on the idea of developmentalism seems less exclusionary, Zachariah remarks:

Very early on in the life of the new Indian state [...] it became clear that in its operation, the developmental imagination excluded the representatives of non-elite groups from making decisions pertaining to the ‘nation’. Exclusion based on a common commitment to a developmental project claiming to be for their benefit, in a paternalistic appropriation on the part of an allegedly benign state and its government, was, in being ‘developmental’, also largely non-‘cultural’; to what extent such exclusions, based on class, and therefore not ‘national’ exclusions, were less exclusionary than those potentially based on ‘culture’ remains open to question (ibid.: 240).

Arguably, the imaginary of bringing development to the country through technological advancement, and the exclusion of large parts of society from the discourse on what kind of development is necessary or desirable, con-

tinues to endure in contemporary India. The current Prime Minister Modi (in office since 2014) is also a strong advocate of technological solutions as a means to achieve 'progress and prosperity' (Borah 2015).⁴ However, Modi is not alone: global debates on meeting the Sustainable Development Goals or combatting climate change are dominated to a large extent by techno-managerial planning approaches as opposed to democratic debates and contestation. As Luhmann argues, one feature of modern society is the that technology is often used to reduce complexity and that in modern societies human deficiency and ecological problems are increasingly seen as financial problems for which technical solutions need to be found (cf. Luhmann 1992)

Using the Polavaram Project implemented under the NRLP scheme as a case study, this paper will analyse how far these outlined notions of progress and development, originating from the British colonial period and prominent in the post-independence era, continue to dominate current discourse on large scale water infrastructure in India, and how they relate to the experiences of those affected by the dam constructions.

STATE OF THE ART, RESEARCH QUESTION AND METHOD

There has already been extensive social science research conducted on large dams (cf. Nüsser 2014, Baghel 2014, Klingensmith 2007, McCully 2001, D'Souza 2006).⁵ These publications are united by the assumption that 'large dams are not merely material artefacts of gigantic engineering and infrastructure projects, or central components in the transformation of fluvial environments and energy generation, but they are also expressions of prevailing development paradigms' (Nüsser 2014: 6). The report by the World Commission on Dams, published in 2000, triggered further interest in the study of large dam infrastructure. The report highlighted the social and environmental costs of large dam construction, and concluded that: 'The rights-and-risks approach we propose will raise the importance of social and environmental dimensions of dams to a level once reserved for the economic dimension' (World Commission on Dams 2000: 320). With re-

⁴ Citing Modi from a speech on large scale dam projects in Arunchal Pradesh.

⁵ An overview of the large dam debates is provided in Nüsser (2014).

gards to the NRLP in particular, the International Water Management Institute (IWMI) has published a series of papers providing in-depth analyses of the ecological and social consequences of the scheme (cf. Amarasinghe, Shah & Malik 2008, Amarasinghe & Sharma 2008, Saleth 2009, Kumar & Amarasinghe 2009, IWMI 2009). The *Economic and Political Weekly* (EPW), an Indian peer reviewed academic journal, has also become an important source on the debates surrounding the NRLP and its social and ecological consequences in academia (cf. i.e. Iyer 2012 & 2014, Mishra 2012, Islam 2006). These publications provide information regarding the status of the scheme's implementation, and question its technical feasibility and use, as well as its impact and consequences. However, the specific case of the Polavaram Project has so far attracted limited academic interest. Mariotti (2012) conducted fieldwork in the area of resettlement to analyse possible flaws in the resettlement policies from an economical perspective. As early as 1994, Bushan and Murali provided a comprehensive study on the communities affected by displacement (Bushan & Murali 1994). In an article in EPW, Rao (2006) presented a critique on the Polavaram Project. However, an analysis of the development imaginaries used to legitimise the project, as well as the consequences for affected communities, has so far been overlooked in academic discussion surrounding the project. This paper therefore takes an explorative approach to answer the following research questions: What are the prominent imaginaries in the political discourse with regard to the Polavaram Project, and how do these imaginaries differ from the reality experienced by those affected by the project?

To answer these questions, the paper uses a mixed-method design. It first conducts a content analysis of newspaper and magazine articles, in order to trace the political discourse. The data was collected from English speaking publications reporting on the Polavaram Project, thereby excluding the Telugu speaking media in Andhra Pradesh. As the NRLP scheme is nation-wide, this was a deliberate choice in order to select sources that appeal to a wider Indian audience across different states. Publications were chosen according to the highest readership (cf. Media Research Users Council 2014). The environment fortnightly magazine *Down to Earth* was further added as a well-known and reputable magazine addressing environmental concerns in India. The selected articles were taken from the

three Indian English speaking newspapers with the largest readership, *The Times of India* (32 articles), the *Hindustan Times* (25 articles), and *The Hindu* (130 articles), as well as the magazines *India Today* (52 articles), as India’s English speaking magazine with the largest readership, and *Down to Earth* (8 articles) (cf. Fig. 1). The data covers articles from 2006 until 2016. However, of the total 247 articles selected, 219 were published in the years 2014, 2015 and 2016, at a time when the project’s implementation had already started. The articles were collected through online archives of the respective magazines and newspapers and through the online database LexisNexis.

	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	Total
Hindustan Times	1	1	0	1	10	4	1	0	5	1	1	25
Down to Earth	0	0	1	0	0	1	0	1	2	3	0	8
India Today	0	0	0	0	2	0	2	0	4	12	32	52
Times of India	0	0	0	0	0	0	0	1	2	4	25	32
The Hindu	0	1	0	0	1	0	0	0	24	32	72	130

Fig. 1. Publications and numbers of articles per year on the Polavaram Project.

The second part of the analysis relies on interviews conducted during field-work in 2012 in the areas directly affected by the Polavaram Project, as well as in the state’s capital Hyderabad. In contrast to the data derived from the newspapers, the aim of the interviews was to gain insight into the perspectives of those affected by the construction. The interviews were guide-line based interviews as described by Kromrey (1986).

All non-governmental organisations (NGOs) the author accompanied, though different in their outline, are very small, local NGOs with one to four staff members. None of them is connected to large well-known NGOs, but some of them do get support by external funding. Though with different emphasis, all of them work in the area of ‘tribal welfare’ and none of them explicitly takes a stand against the Polavaram Project, mainly because of fear of government suppressions when branded ‘anti-national’. However, in all of the NGOs cases, the dam project severely affects the population they work with on a daily basis. They are therefore very aware of the situation in the villages and often try to find ways to improve the situation for those effected by the dam, for example through giving support with rehabilitation claims and land titles.

In total, 33 interviews were conducted with affected communities, researchers, social workers, lawyers, anti-dam activists and NGO workers in Andhra Pradesh and Chhattisgarh. Apart from one NGO-worker from Hyderabad, all of the interview partners spoke out against the Polavaram Project. As a caveat, it should be noted that government officials, as well as farmers and industrialists likely to benefit from the dam project, were not included in the interviews. This is due to difficulties of accessing these specific groups of people, as well as to time limitations. As a result, this part of the analysis is biased as it mainly focuses on the perspective of the project's opponents. Furthermore, it should be added that the interviews were conducted by the author, a white female foreigner, which may have influenced the responses.

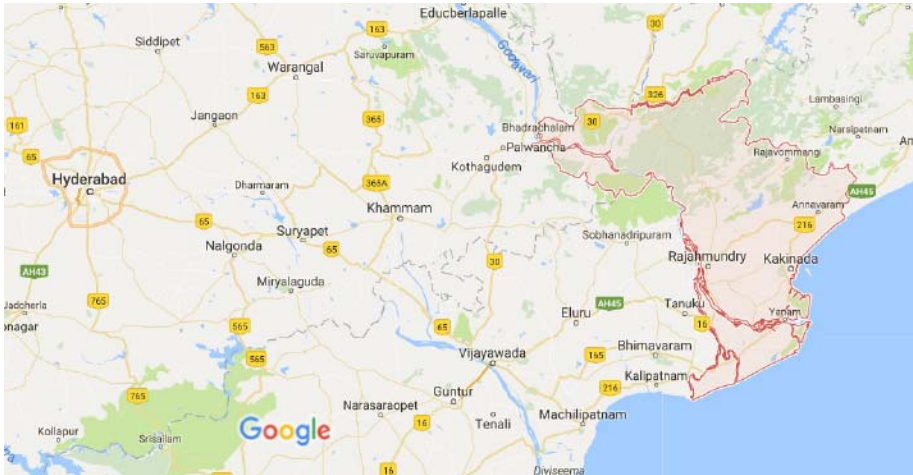


Fig. 2. East Godavari District is highlighted. Khammam, the capital of Khammam district of Telangana is found in the centre of the map (Google Maps 2017).

Geographically the interviews took place in Hyderabad, in Khammam District, now part of Telangana state, in the areas bordering the states of Chhattisgarh and Odisha on the Sabari river, which will be affected by the backlog of water once it is dammed, in the Chhattisgarh town of Konda, and in East Godavari District, where the author had the chance to see the model colonies and to talk to people that have already been displaced (cf. Fig. 2 & Fig. 3). In East and in West Godavari the author also visited the dam construction site and the canal works. The interviews sometimes took place with a single person, and occasionally with a larger group of village resi-

dents. Interviews were conducted in English, Telugu, Koya and Konda Reddy languages. For the interviews in Telugu, Koya and Konda Reddy languages, the author worked with translators.

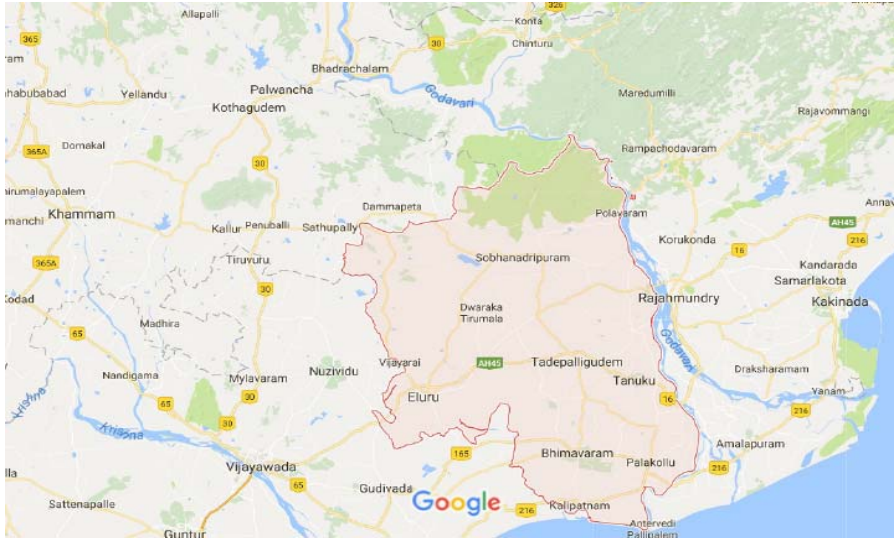


Fig. 3. West Godavari District is highlighted. The town of Polavaram, which is near the dam construction side, can be found north of the city of Rajahmundry along the Godavari river. The first canal that is already operated connects Godavari to Krishna river (bottom left). On the top of the map the two border towns of Chinturu (Andhra Pradesh) and Konta (Chhattisgarh), affected by the dam construction through backlash of water along the Saberi river, are indicated (Google Maps 2017).

THE POLAVARAM PROJECT

The Polavaram Project (Indira Sagar Project) is a multi-purpose irrigation and hydro electricity project. While it is located on the river Godavari in the Indian state of Andhra Pradesh, the neighbouring states of Odisha and Chhattisgarh will also be affected by submergence, causing major interstate disputes (cf. Mahapatra 2011, Feldes 2017, forthcoming). The initial idea for the construction of the dam dates back to 1948, but it was not until 2005 that the project was adopted by the Andhra Pradesh government and the construction was initiated (cf. Tata 2010). Site clearance and environmental clearance were given by the Ministry of Environment and Forest in 2005 (cf. Stewart & Rao 2006, Tata 2010). The construction phase began without

forest clearance, which remained pending until 2010. It is foreseen that the first construction phase will be completed by 2018 (cf. The Hindu 2016b).

Within the NRLP, the Polavaram Project is part of the wider Peninsular River Development Scheme. Among the main benefits cited are enhanced irrigation possibilities, as well as the provision of water supply to larger cities and industry. The project includes the construction of two canals, the first of which was completed in 2015 and now connects Godavari and Krishna rivers and provides en route irrigation. Still under construction is the dam site itself, with a dam wall of 46 meters, and the second canal, which will transfer water to the city of Visakhapatnam.

According to government estimates, the project will submerge 276 villages. However, this figure is contradicted by activists who speak of more than 323 villages to be submerged. A total area of at least 38,000 hectares, out of which 4,000 hectares is forest area, will be affected. Depending on the sources, between 200,000 and 400,000 residents are likely to be displaced by the project (cf. Down to Earth 2011).

Between 2013 and 2014 the Polavaram Project played an important role in the negotiations surrounding the reorganisation of the state of Andhra Pradesh and the formation of the new state of Telangana. The Andhra Pradesh state made Telangana's approval of the Polavaram Project a fundamental condition for entering into negotiations. In the process, the Polavaram Project was declared a national project, and therefore eligible to receive funds from the central government. However, as of now (May 2017) the project remains in the hands of the Andhra Pradesh government and the central government involvement remains limited to funding provision.

POLITICAL IMAGINARIES

In the articles analysed, it is Andhra Pradesh's Chief Minister N. Chandrababu Naidu (leader of the regional centre-right Telugu Desam Party, who was in office from 1995–2004, and again since 2014), who has taken a particularly prominent role in debates surrounding the Polavaram Project. His name is mentioned 328 times in 103 out of the 247 documents, or in 42% of all the collected articles. Prime Minister Narendra Modi by contrast is mentioned 69 times in 35 documents (or in 14% of the documents), while India's Minister of Water Resources Uma Bharti is mentioned 28 times in 14

documents (or in 6% of the documents). As a regional politician, Naidu has therefore taken a much more prominent role in the debate than the central government, despite this being a national project. The articles reveal how closely his figure is intertwined with the project and how his rhetoric and choice of words influences the perception of the project. The national political importance of the project is however not missed, with it being labelled as a ‘prestigious national project’ by an article in *The Hindu* (Sankar 2016), and described by Uma Bharti as a project of ‘national pride’ (Reddy 2016).



Photograph 1. Construction side of the dam wall and Godavari river (Photograph by Klara Feldes, September 2012).

The two major catchphrases Naidu is repeatedly quoted using are that of creating the ‘lifeline’ of the state (cf. *The Hindu* 2016a, *India Today* 2016a & 2016c), and of making Andhra Pradesh a ‘drought-free’ or ‘drought-proof’ state (cf. i.e. Kumar 2015, Kumar & Reddem 2016, Rao 2016b, Sankar 2015, *The Hindu* 2016j). Both are strong images, with the idea of being a drought-free state just as promising as the ‘lifeline’ seems vital. An analysis of the newspaper and magazine coverage renders visible how this language is taken on by other politicians and by reporters. The idea of this project as a ‘lifeline’ is assumed by the media’s discourse and elevated to the status of undisputed general knowledge. For example, in March 2016, an article from

The Hindu reads: 'Leader of Opposition in Assembly Y.S. Jaganmohan Reddy has alleged that the government compromised on the Polavaram Project, considered lifeline for Andhra Pradesh, in taking up the Pattiseema lift irrigation scheme' (The Hindu 2016c). The insertion of the sub-clause indicates the transformation of Naidu's wording, and its related imaginaries, from a subjective status to an objective one; Naidu and his government have therefore succeeded in having their wording automatically associated with the project and therefore shaping its discursive positioning. This is further illustrated by the adoption of the same language by opposition members in their critique of the project. In December 2016, *The Times of India* quotes opposition leader of YSR Congress (Yuvajana, Shramika, Rythu Congress Party, 'Youth, Labour and Farmer Congress Party') Y. S. Jaganmohan Reddy: 'The Polavaram Project is the lifeline of the people of the state but at the same time tribals who have sacrificed their land and livelihood should be compensated adequately' (The Times of India 2016d). This quote demonstrates how the idea of the 'lifeline' remains uncontested. The phrase was also adopted by the Central Union Minister Venkaiah Naidu who was quoted saying: 'It [the Polavaram Project] is the lifeline of Andhra Pradesh' (India Today 2016c).

In other quotes from Naidu, he connects praise and high promises with the project: 'The completion of Polavaram would make Andhra Pradesh one of the best in the country' (Rao 2016a), 'We are sure to complete the project with the help of locals and irrigate lakhs of acres for the prosperity of farmers' (The Hindu 2016d), or 'History has been made. It is going to find a mention in the Guinness Book of Records as my government has completed the river-linkage project in just 320 days. To achieve this, one needs strong commitment and vision, which only my government has' (Bhaskar 2016). In December 2016, according to the reporting of the Hindu ahead of the event, Naidu's government sought to mark the initiation of concrete works at the dam site as 'a memorable event'. Over 100,000 farmers, Telugu Desam Party activists and others were invited: 'A minimum of a 1,000 buses from all over the State are expected to converge on the venue. [...] Arrangements are being made to serve meals for 50,000 people and special cultural programmes will be performed' (The Hindu 2016m). At this function, *The Hindu* reported later on:

Mr. Naidu spared no effort to make it a grand success. The Chief Minister put concrete at the auspicious time of 1.59 p.m. amid chanting of Vedic hymns, and called upon the people to pray to Gods for smooth execution of the project. He even administered to them a pledge to that effect. 'Farmers have made a great sacrifice by giving nearly 31,000 acres of land for construction of the capital city. They have made a similar noble gesture for building this dam. The nation will never forget their contribution to development', Mr. Naidu asserted (The Hindu 2016n).

The speech resembles Nehru's often quoted words ('if you are to suffer, you should suffer in the interest of the country') that he used in a speech in 1948 while addressing villagers that were going to be displaced by the construction of the Hirakud Dam. However, Naidu avoids the subject of displacement, addressing only the farmers losing agricultural land. Highlighting the acres of land that are being provided by farmers for the project, suggests that it is only uninhabited agriculture land has been appropriated and does not acknowledge the villages, forest dwellers, and whole communities that have been or will be displaced for the sake of the project. Their 'contribution to development' is therefore excluded from his rhetoric.

Another finding from the analysis of the project's media coverage is the reference to new technologies. Naidu's weekly review meetings on the Polavaram Project receive repeated coverage (The Hindu 2016g & 2016i & 2016k & 2016l, Sankar 2016) and new technologies appear to take on a vital role in his inspections:

The Chief Minister [reviews] the work in progress on Polavaram Project site through 'virtual inspection' using drones [...]. On the occasion, Mr. Naidu asked the officials to procure drones, CCTVs and Lidar technology for inspecting the works. He also wanted the officials to design a website on Polavaram Project and upload information on day to day basis. Internet connectivity would be provided at the project through the fibre grid, he said (The Hindu 2016h).

Naidu is also reported to have stated that the 'best use of technology should be made in executing the project. It should be a study project for students who would be able to learn how to use the latest in technology'

(The Hindu 2016i). *The Times of India* also reports on new technologies used at the dam construction site, such as facial recognition for the access to the project site, and the latest surveillance camera technology (The Times of India 2016c). The strong emphasis on the role of technology in development has a striking resemblance to the post-independence era.

By contrast, there is very little coverage of Naidu and other government officials from both the Andhra Pradesh and state central governments which addresses the issue of the large scale displacement associated with the Polavaram Project construction. It is mainly Odisha politicians that are quoted on the issue, as they protest the issues of submergence and displacement that will occur in their state through the backlog of water (cf. i.e. Hindustan Times 2009 & 2010 & 2012, The Hindu 2014 & 2016e, India Today 2016b, The Times of India 2016a & 2016b, Bisoyi 2016). In this context, Naidu is only referred to while being reproached for not paying enough attention to the topic. One example is YSR Congress President Y.S. Jaganmohan Reddy who is quoted saying:

The government is siding with the contractors and neglecting the tribals. This shows the mindset of Naidu [...] The Polavaram Project is the lifeline of the people of the state but at the same time tribals who have sacrificed their land and livelihood should be compensated adequately. [...] Despite several representations Naidu has been turning a deaf ear to the problems of the tribals (The Times of India 2016d).

The president of a YSR Congress district adds: ‘The Cabinet is discussing the issue of rate revision to the contractors time and again, but it has not even discussed once about the evacuees’ (The Hindu 2016f). Similarly a former Member of Parliament from Rajamahendravaram takes the same line: ‘the State government is giving step-motherly treatment to the evacuees of the Polavaram Project. Interestingly, it is trying its best to protect the interests of the contractors, for whom it has taken the responsibility of the project execution’ (ibid.).

The issue of displacement is also raised by tribal leaders, activists and spokespersons of Adivasi organizations, as illustrated by the following example on the occasion of the United Nations International Day of the World’s Indigenous People:

For Khammam-based P Buchaiah, state general secretary of Adivasi Naikpod Sangam, one of the groups likely to be affected by the Polavaram dam, celebrating the World Tribal Day is the last thing on his mind. 'Our people are worried about the impending dark future. Out of the soon-to-be-oustees in seven mandals of Khammam, only 30% have pattas [record of land ownership] while the rest have lands assigned by the government in the past. There is now talk that those owning assigned lands would not get compensation but would be given non-forest land in plain areas' (The Times of India 2014).

Similarly, *Down to Earth* published an article in 2011 that includes a deeper investigation in the affected villages and gives a voice to its residents. It quotes for example Rajakrishna Reddy of Kurturu village: 'If one knows only how to fish and gather forest produce for a living, there is no other place where one can survive' (Mahapatra 2011). *The Hindu* later published two articles giving voice to the affected population (Sridhar 2014, Bhaskar 2015). However, the politicians in power barely refer to the issue of displacement, as visible in the example of Naidu praising only the farmers as opposed to the displaced, for their contribution to development.

The newspaper and magazine exploratory analysis showed that Naidu, as the major political figure within the Polavaram Project discourse, uses images such as the creation of a drought-free state and of a state 'lifeline' to convey a message of positive change and development that will be obtained through the project. He also highlights the technological innovations used in the construction. However, Naidu refrains from commenting on the human costs of the project, and when he does so, it is only non-tribal farmers with large scale cultivation who are losing their agricultural land that he refers to, and not the people that are being displaced. The next part of the paper will focus on the displaced communities.

DISPLACING ADIVASI COMMUNITIES

The Polavaram Project could result in the largest displacement caused by dam construction in India's history. And with that many problems arise, including that of resettlement. With regards to Adivasi communities in particular, the numbers are alarming. For every five evacuees, three are re-

ported to be Adivasis. In the villages barely any non-Adivasis can be found. In larger settlements non-Adivasis work in government or non-government agencies or as traders, but mostly not in permanent positions (cf. Bhushan & Murali 1994). It is therefore Adivasi communities in particular that are negatively affected by the Polavaram Project.

Before moving towards the findings of the fieldwork, the following segment will provide background information on the position of Adivasi communities in Indian society, as well as the legal framework under which the resettlement takes place. The dominant portrayal of Adivasi communities in India often focuses on rituals, dances, and handicrafts, as opposed to citizens with complex histories or in relation to oppressions faced and adjustments made. One such example of this portrayal is the representation of Adivasis in museum spaces in India. As Sebastian points out, Adivasi are often presented 'as the exotic cultural other' (Sebastian 2015: 35). He further adds: 'There is a serious need to rethink about the representational practices of museum anthropology which see the Adivasis merely as cultural subjects to the exclusion of them as historical agents' (ibid.: 43). Another prominent example is the Adivasi Mela, an exhibition of Adivasi culture, which regularly takes place in Odisha. At the Mela, Adivasi communities are shown sitting in traditional clothing in traditional housing behind fences, producing handicrafts and performing dances within an exhibition hall. A strong resemblance to *Völkerschauen*, where 'exotic' human beings often from the colonies were exhibited in Europe, can be found in these melas.⁶ Indeed, this mindset is visible on the homepage of the Adivasi Mela, which reads: 'The tribal people of Orissa [...] usually don't intermingle with outsiders, since they are not too advanced and are quite shy. [...] The tribal people live a life without any luxuries that the urban city provides and yet are content with it' (Odisha Adivasi Mela 2016). The portrayal of Adivasi communities is therefore set up in opposition to modern society. As Bergmann points out, 'tribal communities are scheduled not only to bring them into contact with mainstream society, but also to preserve their cultural distinctness' (Bergmann 2016: 82). The way this is done is well illustrated in the Odisha Mela example. The extent to which this discourse affects the self-representation of these communities, or the NGOs working for the

⁶ For an extensive bibliography on literature on human zoos see Radauer 2017.

welfare of Adivasi communities, are questions to be kept in mind with regards to the fieldwork.⁷

Concerning the legal framework under which resettlement takes place, it should be noted that most of those affected by the Polavaram Project live in so-called Scheduled Areas which guarantee special protection and rights to the Adivasi populations. Article 244 (1) of the Indian constitution, the Fifth Scheduled Areas Act, Provisions as to the Administration and Control of Scheduled Areas and Scheduled Tribes, regulates the establishment of such designated Scheduled Areas (cf. Government of India, Ministry of Law and Justice 2011). On the basis of this article, the Andhra Pradesh government passed the Land Transfer Regulation Act in 1970, commonly referred to as the 1/70 Act. It prohibits the transfer of tribal land to non-tribals in such Scheduled Areas. In the 1980s however, the Andhra Pradesh government tried to make amendments to the law so that the prohibition excluded the transfer of land to the state. This was prevented by the Union Government. In 2000, the same situation occurred again, when the state government was in favour of allowing an aluminium company to mine for bauxite in an Adivasi area. However, protest by opposition parties and civil society once again prevented an amendment. Still, 'the episode brought to light how a state's tribal welfare machinery can be twisted to not only act against tribal interests but actively undermine the democratic processes that can defend those interests' (Down to Earth 2003). While the legal situation has not changed and the 1/70s Act remains in force, the Polavaram Project is now being constructed in such Scheduled Areas. Existing legal provisions have been sidelined in order to proceed with the project's implementation. The state has therefore unlawfully acquired Adivasi land in order to implement the Polavaram Project. As Bondla and Rao point out:

Given a choice of constructing or not constructing the Polavaram dam, the tribal people reject the idea of the former. But the fundamental question is whether they have a choice of decision; a large majority of them feel that there is no choice and that their choice has not been elicited at all so far by the state machinery. [...] The authoritative and hegemonic state is going ahead,

⁷ On the construction, affirmation and contestation of Adivasi identity see Rycroft & Dasgupta 2011.

and in its own way is violating the tribal rights guaranteed through the Constitution (Bondla & Rao 2010: 4).

Another relevant law in this context is the Provisions of the Panchayat (Extension to the Scheduled Areas) Act (PESA). Article 4 (i) of the PESA reads:

The Gram Sabha or the Panchayats at the appropriate level shall be consulted before making the acquisition of land in the Scheduled Areas for development projects and before re-settling or rehabilitating persons affected by such projects in the Scheduled Areas (Government of India, Ministry of Tribal Affairs 2012).

The extent to which this law is obeyed in the context of the Polavaram Project will be examined in the following analysis.

In the case of the Polavaram Project, the official procedure for resettlement and rehabilitation has been referred to as the best ever given in India (cf. The Hindu 2006). It includes different packages, which cover housing and land. The former calculates the value of a house and non-Adivasi people receive the respective amount in money, whereas Adivasis are supposed to be given new houses with an equivalent value. However, it should be noted that as most of the land earmarked for submergence is in a Scheduled Area, non-Adivasis should not be in possession of any land holdings within that area at all, as per the 1/70s Act. It therefore seems contradictory that non-Adivasis should possess a large share of land titles in the area, and are entitled to claim compensation for their loss. The second major compensation package, the land package, offers land to land compensation for up to 6.5 acres (2.6 hectare). For land owners with more than 6.5 acres, money will be given as compensation for those acres exceeding the 6.5 acres limit. Yet a major difficulty is that the government is not in possession of as much land as is needed to compensate all those affected. People are often compensated with separate acres of land, long distances apart. Consequently, they are not all cultivable at the same time. Finding land for a whole village at one stretch is almost impossible. Additionally, the new land is often a lot less fruitful than the old land. According to some narratives, the land that the government distributes has often already been cultivated by someone else. Land distribution also seems to be closely linked to personal connections and power hierarchies. As one NGO worker described the situation: 'If you are intelligent and you have a good position you can bargain for good

land and a good price for the house. If you're not in this position, there is no chance for you' (interview #9).

Another line of conflict is the issue of land titles. Some affected communities have cultivated land for a long time but do not possess any titles for it. According to the 'Scheduled Tribes and Other Traditional Forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) Act' 2006, land that has been used by Adivasi communities for the last 75 years or more, is legally owned by these communities. At present, the government is refusing to hand out land titles in order to avoid further compensation demands. In 2012 only 30% of claimants had been successful in receiving their entitlements (cf. interview #9). A further issue concerning the land titles is the titles of non-tribal people over land that is used by tribal communities. In the 1970s and 80s, left movements occupied land in the possession of non-Adivasi people, which, according to the 1/70s Act, they were not allowed to own. This land was subsequently handed over to Adivasi communities, who have continued to cultivate it until the present day. However, the land titles are still registered in the name of the former owners who are therefore entitled to receive compensation for land that they no longer possess, to the exclusion of current land users (cf. *ibid.*).

Large parts of the communities live off subsistence agriculture and minor forest produce. The worst affected Adivasi communities in the area are Konda Reddy and Koya. When displaced they are resettled into non-tribal areas. There is no forest to collect products from and income through the collection of minor forest products such as beedi leaves will disappear (cf. *ibid.*). If they are no longer able to live off their land they will be forced to find work as unskilled labourers (cf. interview #4, #5, #6, #7, #8). Without access to forest and fertile land, the displacement thereby poses a great risk of poverty to the communities. Also at risk will be the inhabitants of surrounding villages that are not being displaced, but that will be competing with the displaced people for the same resources (cf. Bhushan & Murali 1994).

In interviews with NGO staff, and also with community members themselves, themes such as traditions, religious customs, the importance of nature, the strong ties to the land on which they live, and the ancestral land of the affected Adivasi communities, were central to the discussion. The spir-

itual importance of the locations was repeated in several interviews, such as an ancestor who had died there and whose soul could only be found in the village location (cf. i.e. interview #1). It was reported that certain festivals can only take place in areas scheduled to be submerged by the dam construction, as the village gods live there (cf. interview #2). The fear of losing the community's rules, regulations, customs, and systems due to the displacement was articulated repeatedly (cf. interviews #1, #2, #3). The narrative of a loss of culture was very strong in the author's interactions in the field. One NGO in Khammam district focused especially on the cultural heritage of the communities, and had published booklets on the communities' dances. The founder also arranged for the author to hear traditional songs sung by community members. In the case of this NGO in particular, the image of Adivasi communities presented was romanticised and very much in line with the hegemonic tribal image, as described above.

To illustrate the way the resettlement is enforced, the Polavaram Model Colony can serve as an example. The colony was designed for three villages earmarked for submergence. The villagers were asked to move there as early as 2007, while their villages have still not been submerged to this day. One elderly man from the village of Paragasani Padhu, who today lives in the colony and with whom the author met during a visit to the colony, shared his perspective on how the resettlement was executed. He reported that the first time government officials approached the village and offered new houses in the newly constructed colony to the villagers, they promised that the village would only need to move once the construction of the dam was realised. Yet once the houses were completed, the government officials urged them to move in directly, otherwise they threatened to hand over the houses to another village and to disqualify the villagers from any further compensation. The villagers and the government officials agreed on a compromise: They would move into the houses pro forma, but continue living in the old village until the dam construction was to be finished. Once the moving rituals were completed and some objects were placed into the houses in order to fulfil the agreement, the government declared the village to be 'officially shifted' (cf. interview #8). As a consequence, the local school as well as the health station in the old village closed down and the ration

cards for food supply were only valid in the new settlement. Out of necessity, the people were then forced to move to the new colony.



Photograph 2. One of the two rooms of a house in the New Polavaram Model Colony (Photograph by Klara Feldes, September 2012).

Yet soon after their arrival, they realised that living there was unsuitable in many ways. In the new colony, concrete houses for each family of the villages have been built, but these houses are much smaller than their old houses and the roofs leak, and so the villagers were discontent. Furthermore, there is no space for cattle to graze. The farming land they were given in the new colony is barely usable: it is considered less fertile and rockier than the land owned before. There is no surrounding forest, which deprives the communities of food, grazing ground, energy and income sources. Previously the communities had firewood on their doorstep, whereas now they must walk far distances. In order to survive, the male members of the family are trying to find work, usually as day-labourers. But there is hardly any work available in the surrounding areas. They are a lot more dependent on monetary income now than they used to be (cf. *ibid.*). During the fieldwork in 2012, it was clear that the resettlement had split the community apart. Some villagers returned to their life in the old villages, while others remained in the new colony in order to access school education which was no

longer accessible in the old village. An initiative led by a local NGO set up a school in the old village after the government school closed down, but in a crackdown by the government this was later closed down and declared illegal (cf. interviews #4, #5, #6, #7, more on the Polavaram New Colony also in Feldes 2013).



Photograph 3. Houses in the New Polavaram Model Colony (Photograph by Klara Feldes, September 2012).



Photograph 4. Traditional houses in a village affected by submergence (Photograph by Klara Feldes, September 2012)

According to this account from the field, government officials spread misinformation and threatened the communities in order to implement the resettlement. Public hearings, which are legally required, and should serve as an information platform for affected communities in relation to the Polavaram Project and resettlement plans, were seldom organised. On the occasions where meetings took place, the affected communities were largely excluded from them. One interview partner, an NGO worker affected by displacement, had tried to attend a meeting and described the situation as follows:

Actually the affected people were not allowed to participate in this meeting. The police did not allow them to enter the meeting. The police was beating activists and people. Instead government was bringing people from non-submergence areas to this meeting that would be pro-dam. Government wanted to make a pro-dam impression (interview #1).

The hearings were held only in English, a language which the vast majority of the local population does not speak. This incident illustrates that while

mechanisms to promote participatory democracy within the project exist in theory, they are ignored or avoided in practice. Both Odisha and Chhattisgarh, two states where submergence will occur due to the backlog of water, have reproached the Andhra Pradesh government for proceeding with the construction work despite not having secured the necessary clearances or conducting the mandatory public hearings. The Supreme Court cases filed by the two affected states are still pending, but construction has continued with the approval of the Supreme Court and the central government.⁸

The project is primarily being legitimised by the growing need for additional water supply in urban areas such as the port city of Visakhapatnam—250 kilometres away from the actual dam site. Those displaced are clearly not the ones who will benefit from the project. Considering the proposed benefits for irrigation, the project seems more likely to benefit large scale farming as opposed to small scale farming and subsistence agriculture of the kind dominated by tribal communities.⁹ As Klingensmith points out, those affected by displacement have very limited visibility. He connects this to developmentalist nationalism, which has only a very abstract interest in the well-being of the local population. Its preoccupation is an ideological one; while it results in projects which affect real people, they are nothing more than an abstract idea (cf. Klingensmith 2007). While not stated publicly, it can be assumed that similar ideas regarding the alleged positive effects of displacement for Adivasi communities, as illustrated by the controversial Supreme Court judgement in the case *Narmada Bachao Andolan versus the Union of India*, are also held by the government officials in charge of the Polavaram Project. The Supreme Court judgement from 2000 reads:

Displacement of people living on the proposed sites and the areas to be submerged is an important issue. Most of the hydrology projects are located in remote and inaccessible areas, where local population is, like in the present case, either illiterate or having marginal means of employment and the per capita income of the

⁸ For a more detailed discussion of the management of the inter-state conflict arising from the Polavaram Project construction and the central government's role in it see: Feldes 2017, forthcoming.

⁹ Even though, according to a study from the International Water Management Institute, 95% of the area that supposedly will benefit from the irrigations scheme is already under irrigation, while the rest is not cultivable land (Down to Earth 2011).

families is low. It is a fact that people are displaced by projects from their ancestral homes. Displacement of these people would undoubtedly disconnect them from their past, culture, custom and traditions, but then it becomes necessary to harvest a river for larger good. A nature river is not only meant for the people close by but it should be for the benefit of those who can made use of it, being away from it or nearby. [...] A properly drafted R&R [Resettlement and Rehabilitation] plan would improve living standards of displaced persons after displacement. For example residents of villages around Bhakra Nangal Dam, Nagarjun Sagar Dam, Tehri, Bhilai Steel Plant, Bokaro and Bala Iron and Steel Plan and numerous other developmental sites are better off than people living in villages in whose vicinity no development project came in. It is not fair that tribals and the people in un-developed villages should continue in the same condition without ever enjoying the fruits of science and technology for better health and have a higher quality of life style. Should they not be encouraged to seek greener pastures elsewhere, if they can have access to it, either through their own efforts due to information exchange or due to outside compulsions? It is with this object in view that the R&R plans which are developed are meant to ensure that those who move must be better off in the new locations at Government cost. In the present case, the R&R packages of the States, specially of Gujarat, are such that the living conditions of the oustees will be much better than what they had in their tribal hamlets (Supreme Court of India 2000: 89 f.).

Though unverbalsed by politicians in the case of the Polavaram Project so far, the findings from the field research suggest that a similar logic is at play in justifying the treatment of displayed communities. In other words, those affected by resettlement should be grateful as they will finally come to enjoy a better life. 'Development' is brought to the traditional tribal community by displacing them into 'modern' society. However, the example of the Polavaram Model Colony, created as a showcase for resettlement, illustrates that the promise of these communities having better living conditions than in their former villages is questionable, not to speak of all those not eligible for compensation. Concerning the legal framework, this section

of the paper outlined how the Indian constitution and subsequent laws provide legal protection to the Adivasi communities affected by such projects. However, the findings from the field research have demonstrated that these laws are largely ignored or circumvented in practice. The ways in which these legal provisions are bypassed demonstrates that the notion of development for the benefit of the country excludes the most vulnerable populations.

CONCLUSION

In answer to the initial research questions, it can be said that the reality experienced by those affected by the Polavaram Project's construction is, as established by the media analysis, not one that appears in the mainstream discourse, which is dominated by political figures and notably by Andhra Pradesh's Chief Minister Naidu. Using the imaginary of a *lifeline*, and the promise of a *drought-free* state, the discourse evokes the benefits of the project for the state and its whole population. The potency of the developmental imagination, and the idea of leveraging technological solutions to tackle social problems, remains evident. However, a focus on the lived experiences of those affected by the Polavaram Project shows a very different reality. The affected communities lose fertile land and their main source of livelihood, and they receive limited compensation in return. From living a rather independent life based on subsistence agriculture, they are being forced to integrate into a job market of day labourers. The promises of development made are therefore promises that may reap benefits for some sections of society, in this case most likely citizens of larger cities who will eventually benefit from an increased water supply, and large scale farmers who will benefit from improved irrigation. By contrast, this paper shows that communities who are already marginalised are suffering the most while benefiting the least from this project. While development projects should improve the living conditions of the poor, in this particular case the aim is not being reached. This inevitably raises the question of for whom development is meant to benefit? As the case study has shown, ideas of development continue to be prominent in the legitimization of large scale water projects in contemporary India. Nehru, while an initial advocate of large scale dams as the temples of modern India, later spoke of large dams

as a ‘disease of gigantism’ (Ray 2008). This change of mindset has not yet resulted in a change of politics.

Klara Feldes is a PhD candidate at the Department for South Asian Studies at the Institute of Asian and African Studies at Humboldt University Berlin. She studied Political Science and South Asia Studies at Freie Universität Berlin, Sciences Po Paris, and Humboldt University. Email: klara.katharina.feldes@hu-berlin.de

ABBREVIATIONS

1/70 Act	Land Transfer Regulation Act from 1970
EPW	<i>Economic and Political Weekly</i>
IWMI	International Water Management Institute
NGO	Non-governmental organisation
NRLP	National River Linking Project
PESA	Provisions of the Panchayat (Extension to the Scheduled Areas) Act
R&R	Resettlement and Rehabilitation
YSR Congress	Yuvajana, Shramika, Rythu Congress Party

BIBLIOGRAPHY

- Alley, Kelly D. 2008. “India’s River Interlinking Plan: History and current debates”, in: *India Water Portal* (<<http://www.indiawaterportal.org/articles/citizens-voice-alarm-over-recent-supreme-court-judgement-interlinkingrivers-directive>>, Zugriff: 20. April 2013).
- Amarasinghe, Upali & Tushaar Shah, & R.P.S. Malik 2008. *Strategic Analyses of the National River Linking Project (NRLP) of India, Series 1*. Colombo: International Water Management Institute.
- Amarasinghe, Upali & B.R. Sharma (Hrsg.) 2008. *Strategic Analyses of the National River Linking Project (NRLP) of India, Series 2*. Colombo: International Water Management Institute.

- Baghel, Ravi 2014. "Misplaced Knowledge: Large Dams as an Anatopism in South Asia", in: Marcus Nüsser (Hrsg.): *Large Dams in Asia*. Dordrecht: Springer Netherlands, 15–32.
- Bergmann, Christoph 2016. "Tribal Identities and Scalar Politics in Postcolonial India", in: Christoph Bergmann: *The Himalayan Border Region*, Cham: Springer International Publishing, 75–126.
- Bhaskar, B.V.S. 2015. "Tension at Polavaram village", in: *The Hindu* (20. Mai 2015) (<http://www.thehindu.com/news/national/telangana/tension-at-polavaramvillage/article7225309.ece>), Zugriff: 22. Februar 2017).
- Bhaskar, B.V.S. 2016. "Naidu releases water from Pattiseema", in: *The Hindu* (7. Juli 2016) (<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Naidu-releases-water-from-Pattiseema/article14474468.ece>), Zugriff: 22. Februar 2017).
- Bhushan, Bharat & R. Murali 1994. *Myth & Reality of Multi Purpose Polavaram Project*. Hyderabad: Aranyika.
- Bisoyi, Sujit Kumar 2016. "BJD stages protest near Raj Bhavan opposing Polavaram project", in: *The Times of India* (14. September 2016) (<http://timesofindia.indiatimes.com/city/bhubaneswar/BJD-stages-protest-near-Raj-Bhavan-opposing-Polavaram-project/articleshow/54332148.cms>), Zugriff: 12. Mai 2017).
- Bondla, D.J. Narendra & N. Sudhakar Rao 2010. "Resistance against the Construction of the Polavaram Dam in Andhra Pradesh", in: *CETRI. Centre Tricontinental* (5. Oktober 2010) (www.cetri.be/spip.php?article1843), Zugriff: 14. Juli 2013).
- Borah, Amarjyothi 2015. "Narendra Modi Takes U-Turn on Large Hydro Projects in Arunachal", in: *Down to Earth* (24. Februar 2015) (<http://www.downtoearth.org.in/news/narendra-modi-takes-uturn-on-large-hydro-projects-in-arunachal-48706>), Zugriff: 1. Juni 2016).
- Bose, Pablo S. 2007. "Dams, Development, and Displacement: The Narmada Valley Development Projects", in: Peter Vandergeest et al. (Hrsg.): *Development's Displacements—Ecologies, Economies, and Cultures at Risk*. Vancouver/ Toronto: UBC Press, 187–205.

- Central Water Commission 2016. "National Register of Large Dams", in: *Central Water Commission* (<<http://www.cwc.nic.in/main/downloads/new%20nrlld.pdf>>, Zugriff: 25. Oktober 2016).
- Down to Earth 2003. "Andhra Pradesh. TAC betrays tribals at some tribal leaders' instance", in: *Down to Earth* (31. Juli 2003) (<<http://www.downtoearth.org.in/coverage/andhra-pradesh-13201>>, Zugriff: 15. Oktober 2016).
- Down to Earth 2011. "Why Polavaram is a pointless project", in: *Down to Earth* (15. Mai 2011) (<<http://www.downtoearth.org.in/content/why-polavaram-pointless-project>>, Zugriff: 1. August 2012).
- D'Souza, Rohan 2006. *Drowned and dammed: colonial capitalism, and flood control in eastern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Feldes, Klara 2013. "Das Polavaram-Staudammprojekt in Südindien – Betroffene berichten von ihrer zerstörten Existenz", in: *Solidarische Welt* (März 2013): 5.
- Feldes, Klara 2017 (im Erscheinen). "Inter-State Conflicts within the Indian National River Linking Project-A Case Study of the Polavaram Dam", in: S. Bandyopadhyay et al. (Hrsg.): *Regional Cooperation in South Asia: Socio-economic, Spatial, Ecological and Institutional Aspects*. New York: Springer Publishing.
- Fernandes, Walter 2007. "Singur and the Displacement Scenario", in: *Economic and Political Weekly* 42 (3): 204.
- Government of India, Ministry of Law and Justice 2011. "The Fifth Schedule (Article 244 (1)) Provisions as to the Administration and Control of Scheduled Areas and Scheduled Tribes", in: *Government of India, Ministry of Law and Justice* (<[http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coi-english/Const.Pock%20Pg.Rom8Fsss\(33\).pdf](http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coi-english/Const.Pock%20Pg.Rom8Fsss(33).pdf)>, Zugriff: 16. Oktober 2016).
- Government of India, Ministry of Tribal Affairs 2011. "Demographic Status of Scheduled Tribe Population of India", in: *Government of India, Ministry of Tribal Affairs* (<<http://tribal.nic.in/WriteReadData/userfiles/file/Demographic.pdf>>, Zugriff: 18. Oktober 2016).

Government of India, Ministry of Tribal Affairs 2012. "The Provisions of the Panchayats (Extensions to the Scheduled Areas) Act, 1996 No. 40 of 1996", in: *Government of India, Ministry of Tribal Affairs* (<<http://tribal.nic.in/WriteReadData/CMS/Documents/201211290242170976562pesa6636533023.pdf>>, Zugriff: 15. Oktober 2016).

Guha, Ranajit 1982. "On Some Aspects of Historiography of Colonial India", in: Ranajit Guha (Hrsg.): *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press, 1–8.

Hindustan Times 2009. "BJP seeks Prez intervention in Polavaram project", in: *Hindustan Times* (25. Januar 2009) (<<http://www.hindustantimes.com/india/bjp-seeks-prez-intervention-in-polavaram-project/story-iuyzZOz03xbsbSZlkwb8Bl.html>>., Zugriff: 13. Januar 2016).

Hindustan Times 2010. "Naveen, Rosaiah differ on public hearing on Polavaram project", in: *Hindustan Times* (4. November 2010) (<<http://www.hindustantimes.com/india/naveen-rosaiah-differ-on-public-hearing-on-polavaram-project/story-Ah6q1HurFysCbUfNDJY9I.html>>., Zugriff: 13. Januar 2016).

Hindustan Times 2012. "Odisha CM writes to PM opposing Andhra's Polavaram project", in: *Hindustan Times* (24. Juli 2012) (<<http://www.hindustantimes.com/india/odisha-cm-writes-to-pm-opposing-andhra-s-polavaram-project/story-Km0dlhu8vkbDB08zyp6B9H.html>>., Zugriff: 12. Januar 2016).

India Today 2016a. "Polavaram project hangs fire as Centre frowns over execution", in: *India Today* (26. August 2016) (<<http://indiatoday.intoday.in/story/polavaram-project-hangs-fire-as-centre-frowns-over-execution/1/749241.html>>, Zugriff: 12. Februar 2017).

India Today 2016b. "BJD threatens to intensify stir against Polavaram project", in: *India Today* (11. September 2016) (<<http://indiatoday.intoday.in/story/bjd-threatens-to-intensify-stir-against-polavaram-project/1/761921.html>>., Zugriff: 12. Februar 2017).

- India Today 2016c. "Polavaram lifeline of AP, wont affect any other state: Naidu", in: *India Today* (26. Dezember 2016) (<<http://indiatoday.intoday.in/story/polavaram-lifeline-of-ap-wont-affect-any-other-state-naidu/1/843446.html>>, Zugriff: 12. Februar 2017).
- Internal Displacement Monitoring Centre & Norwegian Refugee Council 2016. "Pushed aside: Displaced for 'Development' in India, Thematic Report" (<<http://www.internal-displacement.org/assets/publications/2016/201607-ap-india-pushed-aside-en.pdf>>., Zugriff: 2. Mai 2017).
- International Rivers 2012. "Questions and Answers About Large Dams", in: *International Rivers* (<<http://www.internationalrivers.org/questions-and-answers-about-large-dams>>, Zugriff: 16. August 2012).
- International Water Management Institute (Hrsg.) 2009. *Strategic analyses of the National River Linking Project (NRLP) of India, Series 5*. Colombo: International Water Management Institute.
- Islam, Nazrul. 2006. "IRLP or the Ecological Approach to Rivers?", in: *Economic and Political Weekly* 41 (17): 1693–1702.
- Iyer, Ramaswamy R. 2012. "River Linking Project—A Disquieting Judgment", in: *Economic and Political Weekly* 47 (14): 33–40.
- Iyer, Ramaswamy R. 2014. "Interlinking of Rivers A Plea to the Government", in: *Economic and Political Weekly* 49 (50): 16–18.
- Klingensmith, Daniel 2007. *"One Valley and a Thousand"—Dams, Nationalism, and Development*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kromrey, Helmut 1986. "Gruppendiskussionen", in: Jürgen Hoffmeyer-Zlotnik (Hrsg.): *Qualitative Methoden in der Arbeitsmigrantenforschung*. Mannheim: Forschung Raum und Gesellschaft e.V., 109–143.
- Kumar, M. Dinesh & Upali Amarasinghe (Hrsg.) 2009. *Strategic analyses of the National River Linking Project (NRLP) of India, Series 4*. Colombo: International Water Management Institute.
- Kumar, S. Sandeep 2015. "Amaravati likely to take shape by next Dasara", in: *The Hindu* (15. September 2015) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra>

- pradesh/polavaram-works-will-be-taken-up-with-double-speed-says-minister/article7655676.ece>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Kumar, S. Sandeep & Appaji Reddem 2016. “Interlinking Godavari, Krishna my most satisfying exercise”, in: *The Hindu* (1. Januar 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/%E2%80%98Interlinking-Godavari-Krishna-my-most-satisfying-exercise%E2%80%99/article13973764.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Luhmann, Niklas 1992. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mahapatra, Richard 2011. “Polavaram fraud”, in: *Down to Earth* (15. Mai 2011) (<<http://www.downtoearth.org.in/content/polavaram-fraud>>, Zugriff: 1. August 2012).
- Maheswari, Uma 2007a. “Polavaram: Rehabilitation via Forces Consensus”, in: *Economic and Political Weekly* 42 (25): 2385–2387.
- Maheswari, Uma 2007b. “Displacing Godavari’s women”, in: *infochange-india.org* (<<http://infochangeindia.org/agenda/women-a-work/displacing-godavaris-women.html>>, Zugriff: 1. August 2012).
- Mann, Michael 2004. “‘Torchbearers upon the path of progress’—Britain’s ideology of ‘Material and Moral Progress’ in India: An introductory essay”, in: Harald Fischer-Tiné & Michael Mann (Hrsg.): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural ideology in British India*. London: Anthem Press, 1–26.
- Mann, Michael 2011. “Improvement, Progress and Development”, in: Carey A. Watt & Michael Mann (Hrsg.): *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia*. London, Anthem Press, 217–328.
- Mariotti, Chiara 2012. *Displacement, Resettlement and Adverse Incorporation in Andhra Pradesh: The Case of the Polavaram Dam*. London: SOAS, University of London (<<http://eprints.soas.ac.uk/14575/>>., Zugriff: 2. März 2016).
- McCully, Patrick 2001. *Silenced rivers: the ecology and politics of large dams*. London; New York: Zed Books.

- Media Research Users Council 2014. *Indian Readership Survey 2014*. (<http://mruc.net/sites/default/files/IRS%202014%20Topline%20Findings_0.pdf>, Zugriff: 02. Februar 2017).
- Ministry of Water Resources, River Development & Ganga Rejuvenation 2017. *Polavaram Project Authority*. (<<http://wrmin.nic.in/forms/list.aspx?lid=1278>>, Zugriff: 1. April 2017).
- Mishra, Dinesh Kumar 2012. "Resuscitating a Failed Idea—Notes from Bihar", in: *Economic and Political Weekly* 47 (16): 48–51.
- National Water Development Agency 2016a. "Benefits of NPP", in: *National Water Development Agency* (<<http://nwda.gov.in/index2.asp?slid=7&sublinkid=13&langid=1>>, Zugriff: 1. Juni 2016).
- National Water Development Agency 2016b. "Peninsular Rivers Development Component", in: *National Water Development Agency* (<<http://www.nwda.gov.in/writereaddata/linkimages/4773523665.JPG>>, Zugriff: 1. April 2016).
- Nüsser, Marcus 2014. "Technological Hydroscaapes in Asia: The Large Dams Debate Reconsidered", in: Marcus Nüsser (Hrsg.): *Large Dams in Asia*. Dordrecht, Springer Netherlands, 1–15.
- Odisha Adivasi Mela 2016. "Tribal Dance & Culture", in: *Odisha Adivasi Mela* (<http://odishaadivasi-mela.com/tribal_dance_culture.htm>, Zugriff: 20. Oktober 2016).
- Osterhammel, Jürgen 1998. *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: Beck.
- Radauer, Clemens. 2017. *Human Zoos—Bibliography*. (<http://www.humanzoos.net/?page_id=4325>, Zugriff: 1. April 2017).
- Rajlakshmi, T.K 2012. "Building on sand", in: *Frontline* 29 (07) (7.–20. April).
- Rao, G Venkataramana 2016a. "Polavaram will be completed by 2018, says Chief Minister", in: *The Hindu* (29. März 2016) (<<http://www.thehindu.com/todays-paper/polavaram-will-be>>

- completed-by-2018-says-chief-minister/article8407008.ece>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Rao, G Venkataramana 2016b. "Centre releases Rs. 1,981 cr. for Polavaram", in: *The Hindu* (27. Dezember 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Centre-releases-Rs.-1981-cr.-for-Polavaram/article16946638.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Rao, Palla Trinadha 2006. "Nature of Opposition to the Polavaram Project", in: *Economic and Political Weekly* 41 (15): 1437–1439.
- Rao, T. Hanumantha 2005. *Polavaram Project. The Present Thinking and Possible Alternatives*. Secunderabad: Centre for World Solidarity (CWS).
- Rao, T. Hanumantha 2012. *Polavaram Project. Why An Alternative Design for Head Works*. Secunderabad: Knowledge in Civil Society (KICS).
- Ray, Parshuram 2000. "Development Induced Displacement in India", in: *South Asian Refugee Watch* 2 (1) (<<http://courses.arch.vt.edu/courses/wdunaway/gia5524/India2000.pdf>>, Zugriff: 20. April 2017).
- Ray, Sankar Kumar 2008. "Rediscovering Nehru", in: *Mainstream Weekly* XLVI (50) (29. November 2008).
- Reddy, B. Muralidhar 2016. "Top priority to Polavaram, says Uma Bharti", in: *The Hindu* (25. November 2016) (<<http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-andhrapradesh/Top-priority-to-Polavaram-says-Uma-Bharti/article16698811.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Rycroft, Daniel J. & Dasgupta, Sangeeta (Hrsg.) 2011. *The Politics of Belonging in India. Becoming Adivasi*. London; New York: Routledge Contemporary South Asia Series.
- Sankar, K.N. Murali 2015. "Centre gave only Rs. 369 cr. for Polavaram till now: CM", in: *The Hindu* (09. Dezember 2015) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/centres-contribution-to-polavaram-only-rs-369-cr-till-now-says-cm/article7963006.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).

- Sankar, K.N. Murali 2016. "Polavaram: Concrete works to start from December 10", in: *The Hindu* (22. November 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Polavaram-Concrete-works-to-start-from-December-10/article16722158.ece>>, Zugriff: 12. Februar 2017).
- Saleth, Rathinasamy Maria 2009. *Strategic analyses of the National River Linking Project (NRLP) of India, Series 3*. Colombo: International Water Management Institute.
- Sebastian, V. 2015. "Adivasis and the Anthropological Gaze", in: *Economic and Political Weekly* 50 (40): 35–43.
- Sridhar, P. 2014. "Polavaram project to hit Konda Reddi tribals the most", in: *The Hindu* (11. Februar 2014) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/polavaram-project-to-hit-konda-reddi-tribals-the-most/article5676784.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- Stewart, Tony & V Rukmini Rao 2006. *India's Dam Shame—Why Polavaram must not be built*. Secuderabad: Gramya Resource Centre for Women.
- Supreme Court of India 2000. *WRIT PETITION (C) NO. 319 OF 1994*. (<<http://www.narmada.org/sardar-sarovar/sc.ruling/majority.judgement.doc>>, Zugriff: 15. September 2016).
- Supreme Court of India 2012. *Civil Original Jurisdiction, Writ Petition (Civil) No. 512 of 2002 'In Re: Networking of Rivers' with Writ Petition (Civil) No. 668 of 2002, Judgement*. (<<http://judis.nic.in/supremecourt/chejudis.asp>>., Zugriff: 5. Mai 2016).
- Tata, Madhavi 2010. "Godavari: The New Narmada?", in: *Outlook India Magazine* (13. September 2010).
- The Hindu 2006. "Government open to changes in packages for Polavaram oustees", in: *The Hindu* (8. September 2006).
- The Hindu 2014. "BJD strike against Polavaram project today", in: *The Hindu* (14. Juli 2014) (<<http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-otherstates/bjd-strike-against-polavaram-project-today/article6208124.ece>>., Zugriff: 3. Mai 2017).

- The Hindu 2016a. "Polavaram will be completed by 2018, says CM", in: *The Hindu* (5. Januar 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Polavaram-will-be-completed-by-2018-says-CM/article13982352.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016b. "Polavaram project work on track: Uma", in: *The Hindu* (5. März 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/polavaram-project-work-on-track-uma/article8315976.ece>>, Zugriff: 5. August 2016).
- The Hindu 2016c. "Govt. compromising on Polavaram project: Jagan", in: *The Hindu* (16. März 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/govt-compromising-on-polavaram-project-jagan/article8358396.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016d. "Polavaram displaced will get decent compensation: CM", in: *The Hindu* (14. April 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/polavaram-displaced-will-get-decent-compensation-cm/article8473268.ece>>, Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016e. "BJD plans rallies against Polavaram", in: *The Hindu* (12. September 2016) (<<http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-otherstates/BJD-plans-rallies-against-Polavaram/article14634149.ece>>., Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016f. "Roundtable alleges raw deal to Polavaram evacuees", in: *The Hindu* (13. September 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Roundtable-alleges-raw-deal-to-Polavaram-evacuees/article14636358.ece>>., Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016g. "Polavaram work will be expedited, says Naidu", in: *The Hindu* (14. September 2016) (<<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Polavaram-work-will-be-expedited-says-Naidu/article14637858.ece>>., Zugriff, 12. Mai 2017).

- The Hindu 2016h. "Naidu creates stir by proposing turning of canal to 'river'", in: *The Hindu* (20. September 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/cities/Vijayawada/Naidu-creates-stir-by-proposing-turning-of-canal-to-%E2%80%9Criver%E2%80%9D/article14989796.ece>), Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016i. "Govt. proposes museum at Polavaram project", in: *The Hindu* (04. Oktober 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/cities/Vijayawada/Govt.-proposes-museum-at-Polavaram-project/article15425356.ece>), Zugriff: 13. Mai 2017).
- The Hindu 2016j. "Amaravati likely to take shape by next Dasara", in: *The Hindu* (10. Oktober 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/cities/Vijayawada/Amaravati-likely-to-take-shape-by-next-Dasara/article15478876.ece>), Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016k. "Naidu reviews progress of Polavaram work", in: *The Hindu* (25. Oktober 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/cities/Vijayawada/Naidu-reviews-progress-of-Polavaram-work/article16081349.ece>), Zugriff, 14. April 2017).
- The Hindu 2016l. "Polavaram racing against deadline", in: *The Hindu* (30. November 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/cities/Vijayawada/Polavaram-racing-against-deadline/article16744200.ece>), Zugriff: 2. Mai 2017).
- The Hindu 2016m. "Big celebrations planned for start of Polavaram concrete work", in: *The Hindu* (30. Dezember 2016)
(<http://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/Big-celebrations-planned-for-start-of-Polavaram-concrete-work/article16961204.ece>), Zugriff: 22. Februar 2017).
- The Hindu 2016n. "Polavaram project will be completed by 2019, says Naidu", in: *The Hindu* (31. Dezember 2016)
([http://www.thehindu.com/news/national/andhra-](http://www.thehindu.com/news/national/andhra)

pradesh/Polavaram-project-will-be-completed-by-2019-says-Naidu/article16966141.ece>, Zugriff: 22. Februar 2017).

The Times of India 1878. "THE INDIAN PUBLIC WORKS PARLIAMENTARY COMMITTEE: SPECIAL REPORT FOR THE TIME OF INDIA", in: *The Times of India* (29. Juli 1878): 3.

The Times of India 2014. "Polavaram dam: 1.6 lakh people, mostly Adivasis, to be displaced", in: *The Times of India* (10. August 2014) (<<http://timesofindia.indiatimes.com/city/hyderabad/Polavaram-dam-1-6-lakh-people-mostly-Adivasis-to-be-displaced/articleshow/39966388.cms>>, Zugriff: 15. März 2016).

The Times of India 2016a. "BJD to step up protest against Polavaram project", in: *The Times of India* (11. September 2016) (<<http://timesofindia.indiatimes.com/city/bhubaneswar/BJD-to-step-up-protest-against-Polavaram-project/articleshow/54277642.cms>>, Zugriff: 3. Mai 2017).

The Times of India 2016b. "Ruling party ups ante on Polavaram project", in: *The Times of India* (21. September 2016) (<<http://timesofindia.indiatimes.com/city/bhubaneswar/Ruling-party-ups-ante-on-Polavaram-project/articleshow/54437045.cms>>, Zugriff: 8. Mai 2017).

The Times of India 2016c. "'Speed up R&R package for Polavaram oustees'", in: *The Times of India* (18. Oktober 2016) (<<http://timesofindia.indiatimes.com/city/vijayawada/Speed-up-RR-package-for-Polavaram-oustees/articleshow/54908200.cms>>, Zugriff: 12. Februar 2017).

The Times of India 2016d. "Address tribals' issues first: YSR Congress president Jagan", in: *The Times of India* (8. Dezember 2016) (<<http://timesofindia.indiatimes.com/city/vijayawada/Address-tribals-issues-first-YSR-Congress-president-Jagan/articleshow/55864453.cms>>, Zugriff: 12. Februar 2017).

Vadergeest, Peter, Pablo Idahosa & Pablo S. Bose (Hrsg.) 2007. *Development's Displacement*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Vira, Bhaskar 2016. "Droughts and Floods: India's Water Crises Demand More than Grand Projects", in: *The Conversation* (6. Juni 2016) (<<https://theconversation.com/droughts-and-floods-indias-water-crises-demand-more-than-grand-projects-60206>>, Zugriff: 20 Juni 2016).

World Commission on Dams (Hrsg.) 2000. *Dams and development: a new framework for decision-making*. London: Earthscan.

Zachariah, Benjamin 2005. *Developing India—An Intellectual and Social History*. New Delhi: Oxford University Press.

Zachariah, Benjamin 2011. *Playing the Nation Game—The Ambiguities of Nationalism in India*. New Delhi: Yoda Press.

INTERVIEWS

- #1: 13/09/2012 and 14/09/2012: Sathupally, Khammam District, AP.
Social worker and representative of a small regional NGO.
- #2: 16/09/2012: Kuyuguru, Khammam District, AP.
Interview with the village head
- #3: 17/09/2012: Chinturu, Khammam District, AP.
Leader in the AVSP (Adivasi Student Federation), fighting for Adivasi rights. Organized rallies against the dam.
- #4: 18/09/2012: Agraharam village, East Godavari District, AP.
Interview with members of the village population.
- #5: 19/09/2012: Nagarpelli, East Godavari District, AP.
Interview with members of the village population.
- #6: 19/09/2012: Paragasani Padhu, East Godavari District, AP.
Interview with members of the village population. The village has already been declared officially shifted: some people already live in the new colony, only few are left.
- #7: 19/09/2012: Diravlenka, East Godavari District, AP.
Interview with members of the village population. It has also already been declared shifted. The new colony is 22km away.

#8: 19/09/2012: Polavaram New Colony, Model Colony, East Godavari District, AP.

Interview with members of the village population.

#9: 19/09/2012: Gokavaram, East Godavari District, AP.

Representative of a small regional NGO, activist.

Eradicating the ‘Scourge of Drink’ and the ‘Un-pardonable Sin of Illegitimate Sexual Enjoyment’: M.K. Gandhi as Anti-Vice Crusader

Harald Fischer-Tiné¹

Abstract: This essay highlights an oft-neglected facet of M.K. Gandhi’s political work by scrutinizing the anti-colonial icon’s extended engagement in campaigns against alcohol, narcotics, prostitution and a number of other ‘vices’ between 1906 and 1948. It argues that, while the Mahatma’s anti-vice crusades definitely were part and parcel of his vision of ‘inner swaraj’ (or: self-control) as a necessary precondition for national independence, they cannot be understood by situating them merely in narrow national or colonial contexts. As is demonstrated, Gandhi was constantly drawing on (and simultaneously contributing to) the ideological and methodological repertoire of a flourishing transnational, indeed, global, network of temperance and purity activists that had been in the building since the mid-nineteenth century and cut across a wide political, social and religious spectrum. Hence, a close analysis of Gandhi’s fight against intoxication and debauchery on the Indian subcontinent does not only shed new light on the formation of Indian mass-nationalism in early 20th century, it also enhances our knowledge of one of the first world-spanning ‘advocacy groups’.

According to conventional historiographical wisdom, the crusade against alcohol, opium and immorality in late nineteenth and early twentieth centuries was largely a Euro-American phenomenon, a middle ground and melting pot for evangelical missionary zeal, ‘white man’s burden’-imperialism, social hygienic reform agendas and early forms of the organized women’s rights movement.² To be sure, such a conceptualization of

¹ ACKNOWLEDGEMENTS: This article is based on a talk given at the AHA convention in Denver, CO on January 5th 2017. It draws on and expands some thoughts that I have first articulated in the introduction to a book on global anti-vice activism which I have co-edited with Jessica Pliley and Robert Kramm, (Pliley et al. 2016: 1–29). I should like to thank David Courtwright for his encouraging comments after the Denver talk, Bernhard Schär for his incisive comments, Maria Framke for bringing me in touch with IZSAF and Martina Andermatt for diligently preparing the manuscript for publication.

² There is a copious literature on anti-vice campaigns that originated in Europe and North America. See, for instance, Hunt 1999; Cox 2007; Walkowitz 1982; Tyrell 1991; *Valverde* 2000; Lodwick 1996; Padwa 2012; Donovan 2006.

anti-vice activism allows for its interpretation as a transnational phenomenon, but one whose operational centre and ideological roots materialized in the West. This essay sets out to complicate this slightly euro-centric picture presented by much of the available literature on anti-opium campaigners, temperance activists and purity crusaders. It does so by pointing to the fact that anti-vice agendas had become a truly *global* occurrence by the turn of the 20th century that transcended religious and cultural boundaries as well as the infamous divide separating the colonizing imperial powers from the colonized world. The case study focuses *pars pro toto* on the most prominent temperance campaigner from the Indian sub-continent, showing that the globalization of the anti-vice agenda and methods of propagating cannot be understood in terms of a simple North-South diffusion of protestant norms and values. Rather, historical actors from colonial territories and their idiosyncratic methods and ideological repositories also began to exert an influence on anti-vice discourses and campaigns in the West.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1948) is one of the handfuls of political leaders from this formerly 'colonized World' who has become an iconic figure all over the globe. Admittedly, he is mostly not known today as an ardent crusader against the unholy trinity of drugs, drink and debauchery in the first place, but rather as a spokesman and symbol of anti-colonial nationalism. In other words, Gandhi spent the last three decades of his life challenging precisely the kind of imperial world order that was being moralized by imperial administrators and Christian missionaries in Asia, Africa and the Pacific. Yet, at the same time, Mohandas Gandhi started to cultivate a quasi-religious obsession with health, bodily purity and moral perfection that seems astonishingly close to the concerns of many Western purity crusaders. It made him engage in active campaigning against the very same evils targeted by Protestant temperance activists until his death and he even authored several books solely concerned with questions of health, substance abuse, diet and control of the body (cf. Gandhi 1923; idem 1948; idem 1949; cf. also Alter 2000).

Born in the small coastal town Porbandar in the western Indian region of Gujarat, Gandhi was exposed to the cultural influences of the regional variety of *Vaishnava*-Hinduism and Jainism during his childhood. Their manifold differences notwithstanding, both religious strands converged on the prin-

ciples of strict abstinence, vegetarianism, and their aspirations towards very high moral standards often articulated in terms of sexual discipline. There can hardly be any doubt that this had a durable impact on young Gandhi (Jordens 1998: 6). Interestingly, the years he subsequently spent as a student of law in London (1888–1891) even significantly reinforced his rigid moral principles (Brown 1999: 72–3). Unlike many of his Indian fellow students in the imperial metropolis, many of whom were apparently susceptible to ‘immoral influences’ (Fisher, Lahiri & Thandi 2007: 129), Gandhi apparently was never tempted by the pubs, music-halls and brothels of late Victorian London. As Leela Gandhi (2006: 67–76) and others (cf. Arnold 2014: 37–40; Guha 2014: 36–54; Hunt 1978: 30–40) have discussed at great length, the future Mahatma preferred to spend his time instead with English members of the vegetarian and temperance movements. His rigid anti-alcohol stance was further confirmed during the two decades of his residence in South Africa (1893–1914). Both among the local black working classes as well as among the Indian indentured labourers (or *coolies*, in imperial parlance) whom he represented as a lawyer in those years, he could witness with his own eyes the ways in which the ‘terrible scourge of drink [...] ruined people morally, physically, economically’ and ‘destroyed the sanctity and happiness of the home.’ (Collected Works of Mahatma Gandhi [henceforth *CWMG*] Vol. 76: 8). When commenting on the situation in India later, Gandhi made it clear that he considered the ‘drink evil’ not to be ‘a national vice’ (*CWMG* Vol. 29: 335). Like many of his contemporaries (Richards 2002: 407–8), he understood alcohol abuse and alcohol addiction primarily as an emanation of the evil influence of Western civilization which imperial expansion helped to spread to places like South Africa and the Indian subcontinent. The supposedly imported vice of drink must have been all the more hateful for the Mahatma after his eldest son Harilal Gandhi (1888–1948) developed severe alcohol addiction during the 1910s and 1920s in reaction to growing tensions with his father and the death of his first wife (Dalal 2007).³ The fact that Harilal—obviously owing to his drinking problem—also became a gambler and started to display a penchant for the company of prostitutes made things even worse in the eyes of his aus-

³ Harilal Gandhi’s tragic life story has also become the subject of a Bollywood drama (Feroze Abbas Khan’s *Gandhi, my Father*, released in 2007).

tere father. Notwithstanding his own family tragedy, Mohandas K. Gandhi continued to portray Indian society as being largely intact and innocent because in his mind alcohol had barely any roots in pre-colonial South and Southeast Asian cultures (Gandhi 1976a: 224–5). In his view, this was partly due to the perceived moral superiority of the major religions in the region Hinduism, Buddhism, Sikhism and Islam all of which rejected intoxication. At the same time, however, he also invoked the authority of modern science by putting forth the well-rehearsed environmentalist argument that 'climatic conditions' in the region were 'totally opposed to the drink habit' (Gandhi 1976f: 225; cf. also idem 1976g: 226).

It is noteworthy that Western go-betweens, who shared Gandhi's critique of 'industrial civilization', mediated his first major initiative to collectively resist such evil influences (Nigam 2013: 74). While being a regular guest in the Theosophist circles of Johannesburg, dominated by expats from Europe, Gandhi met the architect Herman Kallenbach, who had been raised and educated in East Prussia (Lev 2012: 1–9). As a practicing gymnast and bodybuilder who had received physical instruction at the hands of his compatriot and world-famous strongman Eugen Sandow (Watt 2016: 74–99), Kallenbach shared Gandhi's obsession with disciplining the body and controlling dangerous physical appetites of all kinds (Lelyveld 2011: 88–91). Together they founded the experimental rural commune at Tolstoy Farm in 1910, where Gandhi would refine his method of *Satyāgrah* (passive resistance) that he had developed a few years earlier in Natal and that he would later deploy to great effect after his return to India (Hunt & Bhana 2007). The rigid prohibition of alcohol, strict vegetarianism, and the thorough policing of sexual chastity prevailing in the small political *ashram* near Johannesburg are thus not only remindful of similar experiments by adherents of the *Lebensreform* movement that developed more or less simultaneously in Europe and the Americas, but also show that vice-control and physical self-optimization formed central elements in the training of would-be political elites (Alter 1996 and Valiani 2014: 507–8).⁴ It should be mentioned that there was a strong gender dimension in this Gandhian optimization project, as he held the view that 'procreation and consequent care of

⁴ For an insightful account of the anti-vice regime in the *ashrams* Gandhi was running later in India see also Sarkar 2011: 187–191.

children’—tasks he deemed to be the part of the *natural* duties of women—‘were inconsistent with public service’ (Taneja 2005: 66) and the political elites thus trained ultimately tended to be all male.

Like many Christian crusaders against alcohol abuse, the opium trade or the state regulation of prostitution, (and perhaps also owing to the woes caused by the dissolute behaviour of his son Harilal), Gandhi firmly believed in what can be termed the *domino theory of vice*. He assumed that alcohol consumption, which he considered the root of all evil, almost inevitably led to sexual debauchery, smoking, gambling and other forms of immoral and harmful behavior. Interestingly, Gandhi linked the rapid global spread of what he regarded as specifically *Western* forms of vice to the invention of the steam as a locomotive power of great velocity. In his oft-quoted anti-modern manifesto *Hind Swaraj* (or *Indian Home Rule*)—ironically written on board a steam ship en route from London to South Africa in 1909 (Suhруд 2014: 154–5)—Gandhi made it a point that he regarded railways as a sinister Western invention that would only serve to ‘propagate evil’ whereas ‘good travel[ed] at snail’s pace’ (Sharma & Suhруд 2010: 41; see also Nigam 2013: 79–80). In the light of the fact that he would later on constantly rely on the railway and the steamboat to further his political agenda and social reform projects, such a statement seems somewhat ironic.

Yet, it once more underlines that Gandhi’s anti-vice attitude converged with his staunch anti-Westernism, which in turn drew on the arguments of cultural pessimist intellectuals and religiously minded conservatives in Europe and North America, who equated ‘Western civilization’ with a new kind of ‘hedonistic modernism’.⁵ This modernism, they feared, would erode societies and families with its ‘values of instant gratification, pleasure and egoistic individualism’ (Sulkunen & Warpenius 2000: 425). Given these ideological affinities, it is hardly surprising that the Mahatma put the fight against drink as a potent symbol of the alien and corrupt character of British colonial rule not only prominently on the agenda of the Indian National Congress from 1920 onwards, but that he also repeatedly collaborated with

⁵ For a definition and contextualization of ‘anti-Westernism’ see Aydin 2007: 37–8. It has often been observed that Gandhi’s ideology as it crystallized in South Africa in the first decade of the twentieth century was crucially influenced by the reading of authors like Lew Tolstoy, John Ruskin, Henry David Thoreau and Edward Carpenter (see Hyslop 2011: 42).

Christian temperance agencies. I will come back to this point in the final section.

Early Gandhian strategies to implement the anti-vice agenda in nationalist politics included temperance campaigns among the 'drinking classes' (i.e. the usual subaltern suspects: industrial workers, low castes, and 'untouchables'), as well as the boycott and picketing of foreign liquor stores. As early as 1924, Gandhi, who was a great admirer of the infamous 18th Amendment (i.e. prohibition legislation) in the United States, had announced an even more radical strategy to fight the 'drink devil', when he wrote: 'Not that we shall ever make drinkers sober by legislation, but we can and ought to penalize [...] the drink habit by closing all liquor shops and [...] make it as difficult as possible to indulge in it.' (*CWVG* Vol. 29: 334). As soon as the Congress was in power on the provincial level in the late 1930s, local governments promulgated laws of prohibition, thus alienating considerable segments of the local population (Colvard 2014; Fahey & Manian 2005). There is by now a copious literature on the class antagonism underlying the politics of drinking in late colonial India. In the logic of Gandhi and other aspiring nationalist elites, the subalterns could only be convinced to give up their vicious habits through harsh legal intervention. Needless to say, such an agenda often clashed with the subaltern classes' claims of autonomy over their bodies and leisure practices (Menon 2015; see also Hardiman 1985). While Gandhi constantly insisted on the necessity to 'wean the laboring population and the Harijans from the curse' through legal intervention (*CWVG* Vol.72: 131), it is less well-known that his class-prejudice also cut in the other direction. Gandhi often rebuked the Indian aristocracy and members of the High Society for being negative role models. In 1929, for instance, he caustically remarked about a dinner given in honour of the viceroy in Delhi's classy Chelmsford Club that the event proved to what extent 'educated Indians who lead public opinion' were drawn into the 'satanic net' of drink: 'All but one or two Indians drank Champagne to their fill. When Satan comes disguised as a champion of liberty, civilization, culture and the like, he makes himself almost irresistible. It is therefore a good thing that prohibition is an integral part of the Congress programme.' (Gandhi 1976d: 266).

Following the logic of the ‘domino theory’, i.e. entangled character of vices, Gandhi soon extended his crusade against mood-altering substances also to opium, an intoxicant which many associated with Asian rather than Western societies:

The criticism leveled against alcohol applies equally to opium, although the two are very different in their action. Under the effect of alcohol, a person becomes a rowdy, whereas opium makes the addict dull and lazy. He becomes even drowsy and incapable of doing anything useful. The evil effect of alcohol strikes the eyes everyday [sic!], but those of opium are not so glaring. Any one [...] wishing to see its devastating effect should go to Assam or Orissa. Thousands have fallen victim of this intoxicant, in those provinces. They give one the impression on living on the verge of death (Gandhi 1948: 36).

Opium’s spread to what Gandhi called the ‘immoral trade’ organized first by the East India Company and later by the Government of British India perfectly lent itself to a forceful critique of the depraved character of ‘Western civilization’ in its British imperial *avatar*, particularly once the international political pressure on the British to stop their opium dealings started growing significantly in the early 1900s (Emdad-ul-Haq 2000: 69–95; McAllister 2000: 43–102). Quite predictably, therefore, the Indian National Congress under Gandhi’s leadership used its media as well as international political platforms such as the League of Nations to put considerable pressure on the British to prohibit the opium trade (Framke 2013). However, his protracted anti-opium crusade did not target solely the colonial administration. The Mahatma also campaigned in the villages of the regions implicated in opium production, consumption and trade, attempting to convince peasants that they should stop cultivating poppy and persuade the opium smokers to quit their habit. Considering the striking discursive affinities between the evangelical and anti-imperial opposition to the consumption of intoxicants, it is rather unsurprising that a Christian comrade in arms supported the Indian nationalist leader’s anti opium campaign. Charles Freer Andrews, Anglican clergyman and long-time friend and supporter of the nationalist cause, accompanied Gandhi on his tour in Assam, published many articles and pamphlets against opium trade and consumption, and

even served on a Congress Committee of Inquiry into the effects of opium use by the population of India's North-Eastern province (Andrews 1926; idem 1925; see also Kour 2014: 145).

Interestingly, the fight against opium apparently also inspired Gandhi's crusade against cigarette smoking. In a speech delivered to College students in Madras in 1927, the Mahatma warned his audience about the dangers of nicotine addiction in evocative terms: 'Cigarette smoking is like an opiate and the cigars that you smoke have a touch of opium about them. They get to your nerves and you cannot leave them afterwards' (Gandhi 1976e: 397). In the light of this rigid anti-tobacco stance, it is understandable that he considered it an outright humiliation when an inventive cigarette manufacturer introduced the new label 'Mahatma Gandhi' in 1921, containing his portrait on the package (*CWVG* Vol. 22: 198).

The logics of the domino theory led Gandhi also to criticize practices that were not directly related to the consumption of mood-altering substances. He wrote about a dozen articles on the disastrous effects of gambling and race-horse betting, vices he considered to be 'more difficult to deal with than drinking' (*CWVG* Vol. 23: 97). The puritan leader of the Indian independence movement displayed particular missionary zeal when it came to the castigation of illicit sex and prostitution. Indian historian Ajay Skaria has shown that the figure of the *veshya* (prostitute) was an important metaphorical trope in Gandhi's discursive repertoire (Skaria 2007). However, the Mahatma's preoccupation with prostitution was not restricted to the level of figurative speech. He was also concerned about the social reality of the existence of hundreds of thousands of 'fallen sisters' in India, a fact he perceived as a 'matter of deep shame' and 'blot of the nation' (*CWVG* Vol. 45: 457). Much like in the case of opium and alcohol, Gandhi outsourced the blame for this 'tremendous and growing evil', to the West in general and British colonial rule in particular. He described the imperial metropolises Paris and London as well-known global centres of debauchery, 'seething with the vice', while simultaneously expressing his conviction that prostitution in pre-colonial India had been confined to a minuscule élite. Consequently, immorality in the past had not been 'so rampant as now', when the popularity of brothels was supposedly responsible for the 'fast undoing the youth of the middle classes' (*CWVG* Vol.32: 104), whom Gandhi be-

lieved to be ‘afflicted by syphilis and other unmentionable diseases’ (Gandhi 1923: 60).

In a remarkable statement made in an article published in his mouth-piece *Young India* in the summer of 1925, Gandhi summed up the pivotal importance of an encompassing war on all different facets of vice for India’s political struggle for self-rule concluding with a stunning lament:

If I had the power of persuasion, I would certainly stop women of ill-fame from acting as actresses, I would prevent people from drinking and smoking, I would certainly prevent all the degrading advertisements that disfigure even reputable journals and I would most decidedly stop the obscene literature and portraits that soil the pages of some of our magazines. But alas, I have not the persuasive power I would gladly possess (*CWMG* Vol. 32: 104).

Given the lack of the necessary persuasive (let alone legislative) power, the only solution for Gandhi consisted in protracted and concerted anti-vice campaigns that would gradually bring about the emergence of an ‘intelligent, sane, healthy, and pure public opinion’ (*CWMG* Vol. 32: 104). The growth of such a ‘pure’ public opinion alone, he felt, would be able to keep the manifold perils emanating from vicious habits and threatening the nation-in-the making at bay. Given such lofty goals, it is somewhat ironic, but certainly not atypical for anti-vice crusaders, that their fight against carnal temptations at times contributed to their own individual pleasure gain in ways that could cast serious doubts on their moral integrity.⁶ In the case of Gandhi, recent research has provided ample evidence of the fact that his own ‘chastity experiments’ included sleeping next to and bathing with naked women that might well have been his granddaughters (Parekh 1999; see also Adams 2010).

The example of Gandhi’s nationalistic puritanism is instructive, primarily because it adds new layers of complexity to our understanding of the broader phenomenon of global anti-vice activism. Clearly, the fight against the social diseases and vicious habits neither was a purely Western occur-

⁶ British Prime Minister William Gladstone, for instance, regularly stalked the lanes of Victorian London seeking to reclaim street prostitutes from a life of vice with a zeal that raised quite a few contemporaries’ eyebrows (cf. Fisher 1998: 10–12).

rence nor was it the prerogative of Christian reformers, early feminists, and paternalist imperialists. As we have seen, non-Western elites could add their own critiques by seamlessly integrating the agitation for the abolition of prostitution and the prohibition of alcohol and drugs as part and parcel of their emancipatory political struggle. That being said, it would be misleading to posit the existence of an autonomous 'indigenous' temperance and purity ideology that would be exclusively embedded in Asian religious traditions existing completely isolated from these Western groups and the anti-vice discourses they deployed. To be sure, Gandhi occasionally invoked the teachings of sacred Indian scriptures like the *Bhagavadgītā* or the precepts of Hindu sages like Tulsidas and Chaitanya in his pamphlets against alcohol, opium and 'the unpardonable sin of illegitimate sexual enjoyment' (Gandhi 1923: 59), thereby establishing links to local cultural traditions. Yet, his anti-vice agenda remained crucially moulded by the manifold contacts, exchanges and interactions with individuals and organizations from the west and a creative appropriation of their respective knowledges, discourses and methods.

Let me illustrate my main argument with a few examples of discursive borrowing and active collaboration with Western anti-vice activists other than the well-documented interactions with Kallenbach and Andrews. It is striking that Gandhi found allies throughout the wide spectrum of anti-vice campaigners. Apparently, it made no difference to him whether they were missionaries, medical men, or social hygienists, as long as they promised to support his political agenda or provide ideological ammunition in the struggle for self-purification. Thus, in 1934, for instance, the Mahatma gave a speech at the Bangalore Temperance Association, thereby using one of the oldest institutional platforms for anti-alcohol agitation that existed in India — the BTA was founded by Christian Missionaries in the 1830s.⁷ A few years earlier he had addressed a huge meeting organized by the Burma Women's Christian Temperance Union in Rangoon (*CWMTG* Vol. 45: 236–240), where the chair of the meeting, announced him as 'India's greatest temperance advocate'. Other Western anti-vice organisations, too, attempted to recruit Gandhi, who had become a global celebrity by the mid-1920s, as a collabo-

⁷ The founding date 1837 is mentioned in *Journal of the American Temperance Union 1837*: 187.

rator. In the summer of 1924 William McKibben the founder of the Seattle based organization White Cross, wrote a long letter to the Congress leader trying to win his support. The organisation orchestrated a protracted anti-opium campaign. It had been established two years previously to save the world from ‘The Coming Narcotics Armageddon’, as one of their pamphlets had it (*The Coming Narcotics Armageddon* 1923). As a matter of course, Gandhi was in full sympathy with this agenda and immediately reassured McKibben that ‘the White Cross may rely upon India’s co-operation in its noble work.’ (Gandhi 1976b: 371).

The extent to which a consciousness of the global ramifications of the anti-vice struggle characterizes the Mahatma’s propaganda campaign is indeed striking. As already indicated, Gandhi frequently referred to the prohibition experiment in the United States in appreciative terms. Even more importantly, the publications of Western anti-vice campaigners were regularly recycled in speeches and writings. As early as 1906, he reprinted an entire article by Dr. Cortez, a French medical expert, on the ‘Evils of Tobacco’ in his journal *The Indian Review* published from South Africa (CWMG Vol. 5: 197). He stuck to this method of pastiche for decades. Thus, for example, he quoted extensive passages from the American journalist and anti-opium campaigner John Palmer Gavit’s report on the Geneva Opium Conferences in an article published in 1926 under the title ‘Drugs, Drink and Devil’ (Gandhi 1976c: 376–78). Earlier he had also written a series of articles summarizing the French social hygienist Paul Bureau’s book *Indiscipline des mœurs*.⁸ Bureau’s book castigated birth-control and advocated chastity instead—an agenda that must have been logically appealing to an ardent believer in *brahmacharya* as the only panacea for various kinds of evils. In the last article of this series, Gandhi appealed to the Indian youth to ‘treasure in the hearts the quotation with which Mr. Bureau’s book ends: The future is for the nations who are chaste!’. Along similar lines, a piece published in *Harijan*⁹ in the late 1930s contained a long excerpt from George Catlin’s influential textbook *Liquor Control*, published in New York in 1931 (Catlin 1931; see also Room 2005: 925–7). In this case Gandhi used the

⁸ The articles were later re-published as a separate chapter in Gandhi 1947: 8–38. For a brief discussion cf. also Parel 2006: 141f.; Tidrick 2007: 342; Alter 1996: 8–10.

⁹ *Harijan* was a journal that especially targeted India’s untouchable population.

quote in order to proof scientifically that alcohol consumption was dangerous even in frigid zones, implying, of course, that it was outright lethal in the tropics (CWMG Vol. 72: 166).

These are only a few examples that can help elucidate to what extent the 'glocalized' or 'pidginized' variety of anti-vice activism that crystallized in South Africa and India was made over by the exchanges and dialogues characteristic of the age of imperial globalization.¹⁰ Although it might sound strange, then, at least for the purpose of this essay, it is not enough to understand M.K. Gandhi only as an Indian nationalist or Hindu social reformer. No doubt, ideas of purity, chastity and sobriety were pivotal for his vision of the Indian nation in the making. At the same time, however, it has become clear that the Mahatma's vision was crucially shaped by the multi-faceted, transnational and transcultural anti-vice ecumene of which he was a member.

Harald Fischer-Tiné is Professor of Modern Global History at ETH Zürich. His most recent monograph is: *Shyamji Krishnavarma: Sanskrit, Sociology and Anti-Imperialism* (London and Delhi, 2014). He has also (co)-edited ten anthologies, the most recent of which is *Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown* (Houndmills and New York, 2017). His articles and book reviews have appeared in many journals including the *American Historical Review*, *Comparative Studies in Society and History*, *Modern Asian Studies* and the *Journal of Imperial and Commonwealth History*. Harald Fischer-Tiné can be reached at harald.fischertiné@gess.ethz.ch.

BIBLIOGRAPHY

- Adams, Jad 2010. *Gandhi: Naked Ambition*. London: Quercus.
- Alter, Joseph 1996. "Gandhi's Body, Gandhi's Truth: Nonviolence and the Biomoral Imperative of Public Health", in: *Journal of Asian Studies* 55 (2): 311–314.
- Alter, Joseph 2000. *Gandhi's Body: Sex, Diet and Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

¹⁰ For the concept of epistemic pidginization in a colonial constellation see Fischer-Tiné 2013.

Andrews, Charles F. 1925. "Opium in Assam", in: *Modern Review* XXXVII (5): 511–515.

Andrews, Charles F. 1926. *The Opium Evil in India: Britain's Responsibility*. London: Student Christian Movement.

Arnold, David 2014. *Gandhi (Profiles in Power)*. London; New York: Routledge.

Aydin Cemil 2007. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.

Brown, Judith 1999. "Gandhi—a Victorian Gentleman: An Essay in Imperial Encounter", in: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 21 (2): 68–85.

Catlin, George 1931. *Liquor Control*. New York: Henry Holt & Co.

CWMG (*Collected Works of Mahatma Gandhi*) 1999. 98 Volumes. New Delhi: Publications Division Government of India, 1999. (<<http://www.gandhiserve.org/e/cwmg/cwmg.htm>>, accessed 24 March 2017).

Cited articles:

"Evils of Tobacco", Vol. 5 (Nov 6, 1905–Nov 3, 1906): 197.

"The Curse of Betting", Vol. 23 (April 6, 1921–July 21, 1921): 95–97.

"Notes on the Agreement", Vol. 29 (Aug 16, 1924–Dec 26, 1924): 331–335.

"Painfully Illuminating", Vol. 32 (June 17, 1925–Sep 24, 1925): 103–105.

"Speech at Women's Meeting, Rangoon", Vol. 45 (Feb 4, 1929–May 11, 1929): 236–240.

"Speech at Public Meeting, Rajahmundry", Vol. 45 (Feb 4, 1929–May 11, 1929): 456–457.

"Against Ahimsa and Truth?", Vol. 72 (July 6, 1937–Feb 20, 1938): 129–131.

"Notes: Dangerous even in Frigid Zones", Vol. 72 (July 6, 1937–Feb 20, 1938): 166–167.

- "Interview to the Deputation of Victuallers' Association", Vol. 76 (May 31, 1939–Oct 15, 1939): 7–8.
- Colvard, Robert E. 2014. "'Drunkards Beware!': Prohibition and Nationalist Politics in the 1930s", in: Harald Fischer-Tiné & Jana Tschurennev (Eds.): *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia: Intoxicating Affairs*. London: Routledge, 173–200.
- The Coming Narcotics Armageddon* 1923. Seattle, WA: The White Cross Anti-Narcotics League.
- Cox, Pamela 2007. "Compulsion, Voluntarism, and Venereal Disease: Governing Sexual Health in England after the Contagious Diseases Acts", in: *Journal of British Studies* 46 (1): 91–115.
- Dalal, Chandulal Bhagubhai 2007. *Harilal Gandhi: A Life*. Hyderabad: Orient Longman.
- Donovan, Brian 2006. *White Slave Crusades: Race, Gender, and Anti-Vice Activism, 1887–1917*. Urbana; Chicago, IL: Illinois University Press.
- Fahey, David & Manian, Padma 2005. "Poverty and Purification. The Politics of Gandhi's Campaign for Prohibition", in: *The Historian* 67 (3): 489–506.
- Fischer-Tiné, Harald 2013. *Pidgin-Knowledge: Wissen und Kolonialismus*. Zürich; Berlin: Diaphanes.
- Fisher, Trevor 1998. "Sex and Mr. Gladstone", in: *History Today* 48 (5): 10–12.
- Framke, Maria 2013. "Internationalising the Indian War on Opium: Colonial Policy, the Nationalist Movement and the League of Nations", in: Harald Fischer-Tiné & Jana Tschurennev (Eds.): *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia: Intoxicating Affairs*. London: Routledge, 155–171.
- Gandhi, Leela 2006. *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*. Durham, NC; London: Duke University Press.
- Gandhi, Mahatma 1923. *A Guide to Health*. Madras: S. Ganeshan.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1947. *Self-Restraint v. Self-Indulgence*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1948. *Key to Health*. Ahmadabad: Navijan.

- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1949. *Diet and Diet Reform*. Ahmada-
bad: Navijan.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976a. "Abkari—an Ancient Evil?", in:
V.B. Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, vol-
ume I*. Ahmedabad: Navijan Publishing House, 224–225.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976b. "War Against Opium", in: V. B.
Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, volume I*.
Ahmedabad: Navijan Publishing House, 369–373.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976c. "The Two Arms of the Devil", in:
V. B. Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, vol-
ume I*. Ahmedabad: Navijan Publishing House, 376–379.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976d. "When Satan becomes Irresisti-
ble", in: V. B. Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Re-
form, volume I*. Ahmedabad: Navijan Publishing House, 265–266.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976e. "Smoking is like an Opiate", in:
V. B. Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, vol-
ume I*. Ahmedabad: Navijan Publishing House, 397.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976f. "Shun this Evil in Time", in: V. B.
Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, volume I*.
Ahmedabad: Navijan Publishing House, 225.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand] 1976g. "Wipe the Shame", in: V. B.
Kher (Ed.): *M.K. Gandhi: Social Service and Social Reform, volume I*.
Ahmedabad: Navijan Publishing House, 226.
- Guha, Ramachandra 2014. *Gandhi before India*. New York: A. Knopf.
- Haq, M. Emdad-ul 2000. *Drugs in South Asia: From the Opium Trade to the
Present Day*. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan
- Hardiman, David 1985. "From Custom to Crime: The Politics of Drinking in
Colonial South Gujarat", in: Ranajit Guha (Ed.): *Subaltern Studies IV*.
New Delhi: Oxford University Press, 165–228.
- Hunt, Alan 1999. *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunt, James D. 1978. *Gandhi in London*. New Delhi: Promilla & Co.

- Hunt, James D. & Bhana, Surendra 2007. "Spiritual Rope Walkers: Gandhi, Kallenbach and the Tolstoy Farm", in: *South African Historical Journal* 58 (1): 174–202.
- Hyslop, Jonathan 2011. "Gandhi 1869–1914: The Transnational Emergence of a Public Figure", in: Judith M. Brown & Anthony Parel (Eds.): *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge: Cambridge University Press, 30–50.
- Jordens, Joseph T.F. 1998. *Gandhi's Religion: A Homespun Shawl*. Houndmills; London: Macmillan.
- Journal of the American Temperance Union* 1837. 1 (9): 187.
- Kour, Kawal Deep 2014. "The Opium Question in Colonial Assam", in: Harald Fischer-Tiné & Jana Tschurennev: *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia: Intoxicating Affairs*. London: Routledge, 139-154.
- Lelyveld, Joseph 2011. *Great Soul: Mahatma Gandhi and his Struggle with India*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lev, Shimon 2012. *Soulmates: The Story of Mahatma Gandhi and Hermann Kallenbach*. New Delhi: Orient Black Swan.
- Lodckwick, Kathleen L. 1996. *Crusaders against Opium: Protestant Missionaries in China, 1874–1917*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Mc Allister, William B. 2000. *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History*. London; New York: Routledge.
- Menon, Nikhil 2015. "Battling the Bottle: Experiments in Regulating Drink in late Colonial Madras", in: *The Indian Economic and Social History Review* 52 (1): 29–51.
- Nigam, Aditya 2013. "Towards an Aesthetic of Slowness: Reading Hind Swaraj Today", in: Ghanshyam Shah (Ed.): *Re-Reading Hind Swaraj: Modernity and Subalterns*. New Delhi: Orient Black Swan.
- Padwa, Howard 2012. *Social Poison: The Culture and Politics of Opiate Control in Britain and France, 1821–1926*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

- Parekh, Bhikhu 1999. *Colonialism, Tradition and reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*. New Delhi, Thousand Oaks; London: Sage.
- Parel, Anthony J. 2006. *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pliley, Jessica; Kramm, Robert & Fischer-Tiné, Harald. 2016. "Introduction: A Plea for a 'Vicious Turn' in Global History", in: Jessica Pliley, Robert Kramm & Harald Fischer-Tiné (Eds): *Global Anti-Vice Activism, 1890–1950: Fighting Drinks, Drugs, and "Immorality"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–29.
- Richards, John F. 2002. "Opium and the British Empire: The Royal Commission of 1895", in: *Modern Asian Studies* 36 (2): 375–420.
- Room, Robin 2005. "Classic Texts Revisited: George E.G. Catlin, Liquor Control", in: *Addiction* 99: 925–927.
- Sarkar, Tanika 2011. "Gandhi and Social Relations", in: Judith M. Brown & Anthony Parel (Eds.): *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge: Cambridge University Press, 187–191.
- Sharma, Suresh & Tridip Suhrud (Eds.) 2010. *M.K. Gandhi's Hind Swaraj: A Critical Edition*. New Delhi: Orient Black Swan.
- Skaria, Ajay 2007. "Only One Word, Properly Altered: Gandhi and the Question of the Prostitute", in: *Postcolonial Studies* 10 (2): 219–237.
- Suhrud, Tridip 2014. "Hind Swaraj: Translating Sovereignty", in: Antoinette Burton & Isabel Hofmeyr (Eds.): *Ten Books that shaped the British Empire: Creating an Imperial Commons*. Durham; London: Duke University Press, 153–167.
- Sulkunen, Pekka & Warpenius, Katariina (2000). "Reforming the Self and the Other: The Temperance Movement and the Duality of Modern Subjectivity", in: *Critical Public Health* 10 (4): 423–438.
- Taneja, Anup 2005. *Gandhi, Women and the National Movement*. New Delhi: Har-Anand Publications.
- Tidrick, Kathryn 2007. *Gandhi: A Political and Spiritual Life*. London; New York: I.B. Tauris.

- Tyrell, Ian 1991. *Women's World, Women's Empire: The Women's Christian Temperance Union in International Perspective, 1880–1930*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Valiani, Arafaat A. 2014. "Recuperating Indian Masculinity: Mohandas Gandhi, War and the Indian Diaspora in South Africa", in: *South Asian History and Culture*, 5 (4): 505–520.
- Valverde, Mariana 2000. "'Racial Poison': Drink, Male Vice, and Degeneration in First-Wave Feminism", in: Ian Christopher Fletcher et al. (Eds.): *Women's Suffrage in the British Empire: Citizenship, Nation and Race*. London: Routledge, 33–50.
- Walkowitz, Judith 1982. *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watt, Carey A. 2016. "Physical Culture as Natural Healing: Eugen Sandow's Campaign against the Vices of Civilization", in: Jessica Pliley, Robert Kramm & Harald Fischer-Tiné (Eds.): *Global Anti-Vice Activism*. Cambridge: Cambridge University Press, 74–99.

Review of and Response to Mark Siderits's Interpretation of Not-Self in *Buddhism as Philosophy: an Introduction*

Alexandra S. Ilieva

Siderits, Mark 2007. *Buddhism as philosophy: an introduction*. (Ashgate World Philosophies Series.) Aldershot: Ashgate Publishing. 232 p. £ 16.99, ISBN 978-07546-5369-1.

Abstract: Mark Siderits's book *Buddhism as Philosophy: an Introduction* is an intriguing attempt to bring early Buddhist thought into dialogue with modern analytic philosophy. This review focuses on the author's reconstruction of the Buddha's argument of not-self. Using an ahistorical and philosophical approach Siderits reconstructs the Buddhist argument as an ontological denial of the self. However, I argue that a close analysis of early Nikāyic sources suggests a different understanding of not-self, one that is not an ontological denial of an essential self, but rather a far more complex, practical, and non-philosophical argument meant to show a path that avoids attachments, specifically to the self. I further argue that the methodology employed by Siderits in his book, although successful in recognising one level of sophistication in early Buddhist thought, is nevertheless less suited to the analysis of the specific arguments under consideration. Indeed it misses what I understand to be the more interesting and nuanced position taken regarding not-self, one that perhaps cannot be captured using a Western analytic framework.

In his book *Buddhism as Philosophy: An Introduction* (Siderits 2007) Mark Siderits attempts to provide an introduction to Buddhist thought for a Western audience. His book is one of the few modern attempts to extrapolate early Buddhist concepts and arguments from their more traditional contexts in history, philology, and area studies, and bring them into the working framework of Western analytic philosophy.

Siderits's methodological approach is primarily ahistorical and philosophical, which greatly determines his interpretation of not-self (*anattā*) as ontological. Moreover, I will argue that his conclusions could be seen as being predetermined in scope; by ignoring many historical considerations and completely removing the early Buddhist concept of *anattā* from the historical and philological contexts it is contained within, Siderits's reconstruction of 'Buddhism as philosophy' engenders somewhat misleading

claims of what exactly the Buddha taught; or at the very least a depiction that is not supported by early Buddhist sources. Through a close textual analysis of the original Pāli,¹ as well as a deeper investigation into other academic theories on this subject, we will come to see that Siderits's characterisation of *anattā* as an ontological denial of the self is unfounded.

Siderits outlines his methodological approach very explicitly. Indeed his entire first chapter is dedicated to making clear what he takes himself to be doing, and in which broadly speaking, he addresses three distinct issues. Namely, what philosophy is, what Buddhism is, and what it means to take Buddhism as philosophy. In regards to the first, Siderits operates with an analytic definition, although he does not explicitly state this. In fact, he sees himself as merely engaging in pure philosophy. Nevertheless, his understanding of what philosophy is, combined with his lucid writing style, characteristic of analytic philosophy, makes it apparent that he is operating within this philosophical tradition. He explains that what separates philosophy from other fields is that it is not simply a collection of facts or body of knowledge in the strict sense, but rather it is a method of argumentation and rational scrutiny, or a 'critical examination of arguments' (Siderits 2007: 3). Philosophy does not typically provide clear cut answers in the same way other fields do. Instead, according to Siderits, it is defined by some key practices: 'defining one's terms carefully, constructing good arguments in support of one's views, critically evaluating arguments (one's own and others'), responding to objections, and the like' (Siderits 2007: 2). Of course, as Siderits himself clarifies, these skills can be used in many areas, but in philosophy in particular the subject matter is limited to the specific domains of ethics, metaphysics, epistemology and so forth. Hence philosophical inquiry, then, can be understood as the critical formulation and examination of arguments specifically relevant to questions and theories of morality, the nature of reality, or of knowledge. In brief, philosophy as Siderits defines it, is a way to think critically by applying unbiased reasoning to complicated issues.

¹ All Pāli Canon citations in this paper refer to the Pali Text Society publication. In cases where a translation is not cited, it is my own translation. For these translations I am greatly indebted to Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi (Heidelberg University) for his help.

Having accounted for his concept of ‘philosophy’ and how he will use it in his book, Siderits next turns to the second issue, namely what he means by ‘Buddhism’. He explains that Buddhism should be understood as a religion insofar as its general concerns are soteriological in nature. However, in many respects Buddhism is not a religion in the strict sense of the word and he argues, although a religion, it is not therefore a ‘faith’ because the latter is defined as ‘a commitment for which no reasons can be given’ (Siderits 2007: 4). Buddhism cannot be described as such a commitment. Instead, he explains, ‘to become a Buddhist is not to accept a bundle of doctrines solely on the basis of faith [...] rather liberation [...] is to be attained through rational investigation of the nature of the world’ (Siderits 2007: 4). Hence, Siderits concludes, that unlike most world religions in which followers are supposed to simply believe in the propositions made by their founders without questioning them, ‘they [Buddhists] are expected to examine the arguments that are given in support of these claims, and determine for themselves if the arguments really make it likely that these claims are true’ (Siderits 2007: 7). The above-cited passages make it apparent that Siderits holds a view of Buddhism, according to which sophisticated philosophical inquiry is a crucial part of the path to liberation. In other words, for a practicing Buddhist such inquiries are crucial from the very beginning. He states: ‘In the context of the Buddhist path, “wisdom” means the practice of philosophy: analysing concepts, investigating arguments, considering objections and the like [...] Doing philosophy is said to help us acquire the conceptual tools we need to make sense of what we encounter in meditation’ (Siderits 2007: 25). As such he takes himself to be justified in treating Buddhism *as philosophy*, which he further clarifies in the last section of his first chapter.

Siderits discusses this third issue, namely that in order to successfully understand Buddhism as philosophy, his account will only reference those aspects of Buddhist doctrine that ‘present philosophical theories and arguments’ (Siderits 2007: 11). Thus, he acknowledges that he will decontextualise the material and glean only that which is philosophical in nature—only that which fits into the general domains of ethics, metaphysics, and epistemology, and then examine these arguments to see whether they are valid and sound. In so doing, Siderits will subject them to an analytic logical anal-

ysis, the tools of his own philosophical tradition, although he himself does not understand it in these terms; for as he notes 'in studying philosophy we are interested in finding out what truth is' (Siderits 2007: 10). In this regard, Siderits views the tools of his own tradition to be in some sense universal and objective.

It is with this methodological background that Siderits accounts for *anat-tā* and the related five aggregates. Firstly, and crucially, Siderits believes that when the Buddha taught not-self, as seen specifically in the *Anattalakkhaṇa Sutta* of the Pāli Canon, the intention was to show that in a final ontology, no notion of a self can be found. He states that, even in early Buddhism the aim was to demonstrate through argumentation that 'there is no self, and persons are not ultimately real' (Siderits 2007: 32). Self, as Siderits's reconstructs it, is an essence—a stable, unchanging, continued existence that is required for the continuity of an individual person and his/her identity over time. Upon setting up the issue in this way, Siderits then proceeds to analyse the arguments in the *Anattalakkhaṇa Sutta* that he believes prove the idea that, according to the Buddha, such a stable essence does not exist.

Siderits interprets the Buddha's strategy to prove that there is no self as being an examination of the various parts of a person (specifically here the five aggregates or *khandhas*, Sanskrit *skandha*) and a demonstration through rational inquiry that no self is to be found in each. He reconstructs two arguments that he takes the Buddha to be making—one he terms the 'argument from impermanence' (Siderits 2007: 39), the other the 'argument from uncontrollability' (Siderits 2007: 47). Siderits understands the former as an argument whereby the Buddha shows that each of the five *khandhas* is impermanent—'subject to destruction and transitory' (Siderits 2007: 39). Yet, if there were a self, it would have to be permanent. Therefore, there is no self. Hence, Siderits describes the logic behind the Buddha's argument as follows: 'All that would be needed to show that something is not a self is to establish that it does not last forever' (Siderits 2007: 39). He reconstructs it in a formalised way as follows:

1. *Rūpa* is impermanent.
 2. Sensation is impermanent.
 3. Perception is impermanent.
 4. Volition is impermanent.
 5. Consciousness is impermanent.
 6. If there were a self it would be permanent.
- IP [There is no more to the person than the five skandhas.]
- C Therefore there is no self (Siderits 2007: 39).

Moreover, given what he labels an implicit premise and calls ‘the exhaustiveness claim’, i.e. that the five *khandhas* are an exhaustive list of what makes up a person, the argument from impermanence becomes even stronger. For if the self cannot be found in any of the *khandhas* or in their totality, then surely it cannot be found anywhere outside of them.

Siderits’s second argument, that from uncontrollability, recounts the Buddha again going through the five *khandhas*, but this time making note that sometimes we ‘dislike and seek to change’ each of them (Siderits 2007: 47). However, if we had a self, it would perform what Siderits calls the ‘executive function’, that which ‘evaluates the states of the person and seeks to change those it finds unsatisfactory’ while also being unable to operate on itself, something he calls the Anti-Reflexivity Principle (Siderits 2007: 46). But such a function is not found in the five *khandhas* because each *khandha* is subject to criticism and to some extent outside of our control. When we examine each there are aspects of it we dislike and seek to change. Similar to the previous argument under scrutiny, Siderits reconstructs this one as follows:

1. I sometimes dislike and seek to change *rūpa*.
 2. I sometimes dislike and seek to change feeling.
 3. I sometimes dislike and seek to change perception.
 4. I sometimes dislike and seek to change volition.
 5. I sometimes dislike and seek to change consciousness.
 6. If the self existed it would be part of the person that performs the executive function.
- IP [There is no more to the person than the five *skandhas*.]
- C Therefore there is no self (Siderits 2007: 47).

What becomes evident is that by presupposing the exhaustiveness claim as an implicit premise, we are forced to conclude that there is no self. In other words, if the five aggregates are an exhaustive analysis of a person, and if it is shown that not one of them nor their totality contains the self because

each is subject to criticism, then the self must be deemed as not existent. In this way, Siderits concludes, the Buddha's arguments are valid in their attempt to deny the existence of a self ontologically.

Siderits provides an accurate and precise disentangling of the two arguments found in the *Anattalakkhaṇa Sutta*. There is enough evidence to support Siderits's interpretation that there are indeed two ways in which the Buddha argues for *anattā*—one based on the lack of controllability of the *khandhas*, the other based on their impermanence. Siderits thus seeks to demonstrate the sophistication of the Buddha's arguments. Moreover, as a modern professional philosopher, Siderits's intention is to extrapolate those aspects of Buddhist thought which he thinks can be interpreted as philosophical and moreover as *sophisticated* philosophical arguments. Given that professional philosophers are primarily concerned with questions of metaphysics, ethics, and epistemology, Siderits's enterprise can be seen as productive. In other words, if one seeks to demonstrate that even when employing modern tools of evaluation, sophisticated arguments can be found in Buddhist thought, and that furthermore these arguments should be taken into consideration and used to help resolve various issues in modern Western philosophical discourse, then undoubtedly the undertaking is of great value to the progress of modern philosophy. The field of modern Western professional philosophy can be somewhat self-contained and by and large ignores various potential intellectual contributions originating outside of the existing well-defined sources. In fact, the starting point of philosophy proper as typically recognised within the West is with the ancient Greeks. Insofar as ancient India also demonstrates very clear indications of being preoccupied with similarly complex intellectual questions, Siderits is warranted in bringing some of these ideas into modern philosophical discourse. Especially for future generations and his intended audience, it appears this ahistorical approach allows for, at the very least, a limited recognition of the sophistication of ancient Indian thought in modern philosophy departments. This is indisputably a positive aspect of his approach.

However, there are some problems in Siderits's methodology. Although I am in favour of his ahistorical approach in principle, especially when tackling philosophical texts that are products of one's own tradition, neverthe-

less when engaging in systems of thought that lie outside one's tradition, the frameworks and paradigms of modern analytic philosophy are often unsuitable for the ideas under investigation. Indeed, beyond unsuitable, it can even be questioned why those paradigms in particular have been chosen as the benchmark of 'truth'. In Siderits's case, his methodology leads to certain misinterpretations of the Buddha's argument for not-self, which will be further explored below. Attention will be drawn not only to his general methodology, but also to certain basic claims about Buddhism that he takes for granted.

Firstly, Siderits's claim that rational investigation plays a central role within the context of Buddhism is not necessarily problematic on its own, as there are indeed later schools of Buddhist thought that would perhaps agree with his characterisation. A problem, however, emerges, when he takes this idea to have been a central tenet directly taught by the Buddha himself and something that is true of Buddhism as a whole. Siderits moreover, provides no references in support of his claim. There are simply no indications in Nikāyic sources to validate such a proposition. In fact, there is evidence of the Buddha making exactly the opposite claim; for when the Buddha tells his followers, as Siderits remarks, that they can see and check for themselves that what he is saying is true, he does not have in mind the use of any sort of rational argument. Rational arguments are used in the realm of theoretical knowledge and/or speculative philosophy. But the central tenets of the Four Noble Truths as well as the three characteristics of existence, *anattā*, *anicca*, and *dukkha*, are meant to be understood as more empirical in nature; they can be observed by anyone who seriously follows the Buddhist path. In this way, the Buddha says one can empirically see the truths as he has explained them and thus empirically verify for oneself that the teachings are true. It is key here to understand that this verification is not something realised through philosophical argumentation—not something to be understood solely through intellect (cf. Karunadasa 1996; Gombrich 1996: 28–99). Perhaps this is why we see forms of meditation in the Nikāyic sources that are intended for those who are prone to speculate, intellectualise, or generally engage in discursive thinking, which are designed to help minimise and eventually eradicate such habits (Gethin 1998: 177).

Support for this empirical interpretation can be found in several sources. For example, in the *Kālāma Sutta* we find that the Buddha tells the Kālāmas, who are lay people, to not believe something just because an authority told them to; but he also states that they should not believe something just because it is reached by logical reasoning or by inference (of reason).² Additionally, the Buddha also advises against a reliance on scriptures and authorities as a means for verifying whether or not a proposition is true. Instead, whilst speaking to the Kālāmas, the Buddha seems to appeal to some sort of basic moral instinct or common sense, present in all people.³ As we see here, the Buddha appears to have been unwilling to advise his followers to examine everything he said using rational analysis, but instead there was an appeal to some faculty more akin to common sense, often gained from life experience. This means that in its earliest formulations, Buddhism was not a philosophical system in the strict sense of the word—one according to which all claims made were presented as theoretical arguments that were expected to first be examined by logic and reason before they were accepted by listeners. For if this were the case, then why would the Buddha explicitly say that one should not accept certain doctrines just because they are logical or reached by inference (*mā takkahetu mā nayahetu*)? This seems to be opposite in meaning (and intention) to what Siderits posits.

Furthermore, if we take a look at the *Aggivacchagotta Sutta*, in which the Buddha is asked by Vaccha if he has any theories of his own, we see that in Pāli, the Buddha says: *Diṭṭhigatanti kho, vaccha, apanītam etaṃ tathāgatassa. Diṭṭhañ hetam, Vaccha, tathāgatena—iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo [...]*.⁴ The key here is the beginning of the second sentence, specifically the phrase *diṭṭhañ hetam* as well as the word *diṭṭhigatanti*, at the beginning of the first sentence. What we see here is that the Buddha really did not say anything about theories or knowing, instead he says this: 'A Tathāgata does not have a view or belief or opinion that one holds on to (*diṭṭhigatanti*), but this, Vaccha, has been seen (*diṭṭhañ*

² Etha tumhe Kālāmā mā anussavena mā paramparāya mā itikirāya mā piṭakasampadānena mā takkahetu mā nayahetu mā ākāraparivitakkena mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā mā bhavyarūpatāya mā samaṇo no garū ti (AN i 188).

³ AN i 188.

⁴ MN i 483.

hetam) by the Tathāgata'. Here if we analyse the Pāli word we can see that *diṭṭhañ hetam* breaks down into *diṭṭham-hi-etam*, where *hi* is an emphasis ('indeed'), *etam* is 'this' or 'such' and *diṭṭham* is actually the past participle 'seen'.⁵ As such the Buddha refused to answer any questions about phenomena that he had not directly experienced. Since the context of this *sutta* is more intellectual than the *Kālāma Sutta*, where the Buddha was speaking to lay people, it appears probable that the Buddha is referencing meditative insight as the object of his experience. That is, beyond the common sense and instinctual morality he appealed to in the *Kālāma Sutta*, in the *Aggivačchagotta Sutta* he is further referencing meditation and/or spiritual insight gained through contemplation. It is likely that this change of emphasis occurs because when addressing lay people he spoke in terms that they could understand, however when addressing those who were more spiritually inclined/advanced, such as Vaccha, he could permit himself to discuss more sophisticated topics appropriate to the context. Context aside, what this interpretation of the *Aggivačchagotta Sutta* implies is that the only subjects the Buddha wished to speak concretely about were those that he had realised and experienced personally and not conclusions reached through mere logical and philosophical enquiry.

Further evidence against Siderits's claim can be found in the *Tevijja Sutta*, which Gombrich offers in his book *How Buddhism Began*: 'The Buddha sharply criticises brahmins who say they know the path leading to union with Brahmā though they have never been there or seen Brahmā themselves. He compares them to the blind leading the blind [...]' (Gombrich 1996: 28–9). Moreover, compared to the three knowledges (*tevijja*) of the brahmins, that is, the knowing by heart of the three sacred Vedic texts, Gombrich argues, '[t]he Buddha himself claimed to have three knowledges; but his knowledges were not texts, but things he had experienced' (Gombrich 1996: 28–9). Gombrich thus makes a strong case that the text points towards the idea that the Buddha was both pragmatic and anti-theoretical. Surely someone who does not encourage speculation or theoretical musing, and indeed even finds them to be fetters towards the goal of liberation,

⁵ *Aggivačchagotta Sutta* (MN i 483); Cf. *The Middle Length Sayings (Majjhima Nikāya)*, 3 vols., trans. by I. B. Horner (London: Pali Text Society 1954–1959), 2:164.

should not be labeled a philosopher, even if on occasion he engaged in conversations with philosophical underpinnings.

This problem bears directly on Siderits's methodology in attempting to reconstruct the Buddhist notion of *anattā*. This is because, as we have seen, Siderits takes himself to be justified in reconstructing the *Anattalakkhaṇa Sutta* as a philosophical argument since he takes the Buddha to be engaging in philosophy and he furthermore, maintains that it is in the spirit of Buddhism itself to actually assess such arguments in terms of their philosophical validity and soundness.⁶ In so doing, Siderits from the outset incorrectly presupposes a philosophical discussion where there does not seem to be one. If this is not characteristic of early Buddhism, at least as observed in the Nikāyas, then such an approach is severely undermined (Siderits 2007: 39). Hence, if Siderits were to proceed with his philosophical analysis of Buddhist thought, he would at least be expected to modify his position and explicitly specify that such an undertaking although in line with later Buddhist traditions is not supported by the earlier formulations. Indeed there is evidence that in response to the intellectual environment of his time, the Buddha actually sought to avoid the very philosophical issues those around him were preoccupied with (cf. Bronkhorst 2011). This view is further supported if we take into consideration the various *suttas* in which he refused to answer particular metaphysical questions.

In the *Aggivacchagotta Sutta*, for example, which can be translated to 'To Vacchagotta Concerning Fire', Vacchagotta, a wandering mendicant, seeks the Buddha's advice on several questions. The first of these set of questions is about whether or not the world is eternal. Specifically Vaccha asks: 'How is it Gotama? Does Gotama hold that the world is eternal, and that this view alone is true, and every other false?' to which the Buddha replies: 'Nay, Vaccha. I do not hold that the world is eternal, and that this view alone is true, and every other false' (Warren 1947: 123). Then, naturally, Vaccha infers the next logical possibility, namely, if the Buddha does not hold the view that the world is eternal, then he must hold the view that the world is not eternal. However, to his surprise (and perhaps dismay) the

⁶ 'Buddhist philosophers thought that their most important claims should be subjected to rational scrutiny [...]. So perhaps it would actually be dishonouring Buddhism not to subject its doctrines to rational scrutiny' (Siderits 2007: 10–11).

Buddha answers in the same fashion. The dialogue continues in the same format and Vaccha proceeds to ask about whether or not the world is finite or infinite and whether or not the soul and the body are identical or separate, all positions which the Buddha refuses to commit to.

The next question that Vaccha poses is: ‘How is it, Gotama? Does Gotama hold that the holy one (*tathāgata*) exists after death?’ As is expected the Buddha then claims that he does not hold this view. Vaccha then continues: ‘Does Gotama hold that the *tathāgata* does not exist after death? [...] Does Gotama hold that the *tathāgata* both exists and does not exist after death? [...] Does Gotama hold that the *tathāgata* neither exists nor does not exist after death [...]?’ (Warren 1947: 124). What is so striking about this passage, beyond the Buddha’s refusal to take a stance on the question posed, is that he rejects *all the logical possibilities*. At this stage, it is important to note, the Buddha does not claim that the views Vaccha lists are false. Instead, he merely refuses to take a position by claiming that he does not hold the view. This, of course, implies nothing about what he *does* believe. The Buddha explains that holding onto any one of these theories binds a person and causes pain, making them irrelevant to the goal of attaining liberation. He states: ‘The theory that the world is eternal, is a jungle, a wilderness, a puppet-show, a writhing, a fetter, and is coupled with misery, ruin, despair, and agony and does not tend to aversion, absence of pain, cessation, quiescence, knowledge, supreme wisdom, and *nirvāṇa*’ (Warren 1947: 124). This quote illustrates the Buddha’s general refusal to engage in metaphysical discussions as well as his clear soteriological aims, for he maintains that queries like this, along with their potential answers, distract one from the path to liberation. Hence, the Buddha was not willing to answer any question posed to him (especially not those metaphysical in nature), but only those questions that are worthwhile and lead one closer to understanding the truth. Hence, we learn that when we seek to understand things that transcend reality, unfortunately our most reliable tools, namely logic, reasoning, and language, will not always help us.

Further proof for the Buddha’s reluctance to make ontological commitments comes from a *sutta* in which the Buddha lays out views that are wrong or incorrect. Here he describes views that enter into the mind of an unwise man. The passage reads:

When he attends unwisely in this way, one of six views arises in him. The view 'self exists for me' arises in him as true and established; or the view 'no self exists for me' arises in him as true and established; or the view 'I perceive self with self' arises in him as true and established; or the view 'I perceive not-self with self' arises in him as true and established; or the view 'I perceive self with not-self' arises in him as true and established; or else he has some such view as this: 'It is this self of mine that speaks and feels and experiences here and there the result of good and bad actions; but this self of mine is permanent, everlasting, eternal, not subject to change, and it will endure as long as eternity.' This speculative view, bhikkhus, is called the thicket of views, the wilderness of views, the contortion of views, the vacillation of views, the fetter of views. Fettered by the fetter of views, the untaught ordinary person is not freed from birth, aging, and death, from sorrow, lamentation, pain, grief, and despair; he is not freed from suffering, I say.⁷

What is important to note is the first two of these views, which are *atthi me attā* and *natthi me attā*, that is, 'self exists for me' and 'no self exists for me' respectively. The Buddha informs us that having either of these views will not help us attain liberation, for any sort of view we hold on to is simply not conducive to our soteriological path, for they arouse desires in us and are subject to our grasping. This *sutta* makes several points quite clear. Firstly, the Buddha's discussion here is unambiguously and explicitly only about soteriology. He explains to his listeners that men who are not wise and accomplished spiritually often think certain thoughts that only perpetuate their suffering. Secondly, we are informed directly that *any* view of the self is one that is detrimental to those seeking liberation. Here 'view' refers to a theoretical commitment and goes hand in hand with the Buddha's general reluctance to engage in philosophical discourse. Although the content of not-self contemplation and a theory of not-self may be very similar, the plane on which each discourse takes place is very different. In the case of the former, the Buddha expects his followers who are also spiritual practitioners to both directly realise the selfless nature of the aggregates and

⁷ MN i 6; translated from Pali by Thanissaro Bhikkhu (2013).

also have this realisation affect their mind; i.e. halt their grasping. Hence the plane of discourse is practical and experiential. In the case of a not-self theory, however, the intention is far different—here the plane of discourse is intellectual and ontological. Thus, an intellectual commitment to a doctrine on the soul (or the lack thereof) is a completely different understanding and, the Buddha tells us, detrimental to his soteriology. Perhaps this is why he was so reluctant to discuss so many metaphysical questions. But just because he was willing to discuss not-self, does not mean that he did so in a metaphysical way. Instead, it demonstrates that somehow the concept of *anattā* is such that *if understood in the correct manner, by the correct means* is extremely beneficial for those seeking *nirvāṇa*. Here ‘the correct manner’ simply refers to not taking aspects of your personality (the five aggregates) to be permanent and part of yourself, or your self. For they too, like the rest of the phenomenal world, are impermanent and always changing. Hence, by experiencing their instability and the fact that they cannot be taken as our self, we let go of any attachment we may have of them—we no longer cling to them. And of course, ‘the correct means’ or indeed the only means according to the early Buddhists to be able to successfully do this is through the eightfold path along with spiritual contemplation and meditation, *not* intellectual philosophising, reasoning, or theorising. This is why in this *sutta* we see that the Buddha explicitly condemns holding on to any views of self or even thinking and speculating about the self.

As has been noted in Tilmann Vetter’s book *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, the role of *dhyāna* meditation is vital for the attainment of liberation. For example, the cankers (*āśava*), which include sense-desire, desire of eternal existence, wrong views, and ignorance, must be conquered, but this cannot be done by a formulated knowledge. Instead one needs the right concentration (*samādhi*) in order to liberate oneself: ‘In the doctrine of the four noble truths craving is not conquered by a knowledge, but as is said in the third truth, “by complete detachment, by abandoning and rejecting (the craving), by freedom and from no longer holding onto this (this craving)”’ (Vetter 1988: 30). Similarly, in his discussion of *anattā* as well as its realisation through *paññā* or ‘discriminating insight’, it becomes clear that the argument laid out by the Buddha is not meant to be comprehended on a purely intellectual level. Indeed any sort

of theoretical commitment as to the metaphysical existence or non-existence of a self is besides the point. The deconstruction of the human into five constituents (*khandhas*) and the Buddha's argument about how each is not-self is meant to serve the practical spiritual purpose of conquering desire. As Vetter points out, examples in the *suttas* of those who had become liberated by comprehending this sermon, like Sāriputta for example, were characterised as having minds that were completely free from clinging. This means that, although it is unclear whether or not *dhyāna* meditation is a prerequisite for this spiritual contemplation, it is nevertheless not the mere understanding of a meaning that is important, but rather the effect the meaning has on the listener's mind. Nevertheless, as Vetter himself makes clear, generally speaking it is believed especially by later Buddhist traditions that *dhyāna* meditation is, if not a precondition for *paññā*, then it is at least an act that is done in combination with the latter. For the present purposes, we need to only recognise that, especially in terms of ontological, theoretical commitments, the early sources under discussion do not appear to support such a reading.

In the case of how Siderits understands the doctrine of not-self, then, I would argue that framing it as a philosophical investigation is a misrepresentation, and characterising the kind of philosophy the Buddha is engaging in as metaphysics/ontology is even more problematic. For why if the Buddha's intention was to deny the existence of a permanent self or soul, would he not simply state this explicitly and clearly in the *Anattalakkhaṇa Sutta* and in the discussion of the soul and whether or not it is identical to the body in the *Aggivacchagotta Sutta*? Moreover, framing the Buddha's statements as metaphysical presupposes that the Buddha takes himself to be attempting to prove an ontological account of 'personhood' or 'selfhood' by appealing to rationally sound arguments. But if we examine these arguments it seems quite clear that they are not at all sophisticated in that sense. Indeed, they do not even appeal to any sort of theoretical propositions or even logic, instead they appeal to basic experience—they are completely empirical and attempt not to *prove*, but rather simply point out various aspects of the aggregates that make them not-self. Hence, I would go so far as to argue that this passage in particular and a many similar texts contained in the Nikāyas should not be interpreted as philosophical argu-

mentation, but rather a mere illustration of facts that his audience could both understand and potentially verify as true.

I would like to avoid a mere language game or what Gombrich often refers to as a ‘pseudo problem’ (Gombrich 1996: 2, 30), so I should clarify that I do not mean to say that the word ‘argument’ can simply not be applied to the *sutta* under discussion. Of course, to a certain extent it is an argument, for the Buddha is guiding the monks through reasoning of some sort, with the purpose of showing that the aggregates are not-self. Instead, I am attempting to demonstrate that this, however, is far from a *philosophical* argument. Hence assuming it to be in the realm of metaphysics presupposes that the Buddha is engaging in philosophical discussion, which I think is unlikely. The same way a parent must teach a child that an iron, when on, should not be touched because it burns, we can imagine a parent saying ‘Does that which is hot burn you or cool you? And that which burns, is it pleasurable or painful? So child, don’t touch the iron when it is on’. I hope this example makes it apparent that the parent in this case is not really engaging in philosophy or providing their child with a philosophical argument. Instead, like the Buddha, they are helping their child reason through certain empirically verifiable propositions to a quite obvious, common sense solution.

Nikāyic evidence seems to point to the fact that the Buddha took himself to be engaging in a style of reasoning much closer to this than a philosophically sophisticated one, as presented by Siderits. Perhaps this can also account for the unanswered questions, as well as the often cited remarks made by the Buddha against holding views, engaging in theoretical argumentation, and generally concerning oneself with problems that are ontological in nature. In fact, this analysis is even consistent with the Buddha’s refusal to describe the state of an *arahant* and thus indirectly *nirvāṇa*, or his characterisation of it as *samūhatā vādapathā pi sabbe*⁸ or ‘whose state cannot be described by words’. For, it seems just like questions of metaphysics, such topics are simply not worth discussing, since at the end of the Buddhist path, they are experienced and thus realised through contemplation and direct meditative experience.

⁸ Sn 1076.

As we have seen, portraying the Buddha as a philosopher and thus interpreting his statements as recorded in the Nikāyas as philosophical in nature, as if that is how they were intended to be understood, is simply not supported by the evidence. Hence an approach that attempts to interrogate the views of an ancient and foreign tradition using a strictly Western philosophical framework is also problematic. In the case of Siderits's reconstruction of the Buddha's argument for *anattā*, he makes characterisations that could be interpreted differently upon closer inspection of Buddhist texts. In particular, we saw that Siderits's heavy reliance on the Western notion of 'philosophy' has caused him to view the Buddha as a philosopher, to stress (too much) the importance of rational inquiry in the general Buddhist agenda, to understand the Buddha's discourse as metaphysical in nature, and thus to read the concept of *anattā* as an ontological denial of a permanent self. Having said this however, I do not mean to detract from the endeavour of comparative and/or fusion philosophy, indeed, as mentioned, any attempts to bring foreign thought into dialogue with modern Western philosophy is beneficial. Nevertheless, how we ought to do it and what sorts of methodological issues ought to be considered by the modern intellectual community is still far from being solved. In the present review one such methodological issue was addressed, namely an acknowledgement that a historical method and a philosophical lens are not and should not be considered mutually exclusive.

Alexandra graduated from New York University with a BA honour's degree in Philosophy and a second major in Psychology. She recently completed her MA degree in Heidelberg University, Germany in Transcultural Studies with a specific focus on Transcultural Studies and Buddhist Philosophy. She has spent time in Kathmandu, Nepal at Rangjung Yeshe Institute, where she studied the traditional interpretations of Tibetan Buddhism with local monks. Her MA thesis is centred on methodological issues of comparative philosophy and her current research is an extension of this within the field of comparative studies with a focus on the possibility of a more globalised vision of the nature of philosophy. Email: ailieva89@gmail.com

ABBREVIATIONS

AN	<i>Aṅguttara Nikāya</i>
MN	<i>Majjhima Nikāya</i>
Sn	<i>Suttanipāta</i>

BIBLIOGRAPHY

- Aṅguttara-Nikāya* 1989. Ed. by R. Morris. Vol. 1. Oxford: Pali Text Society.
- Bronkhorst, Johannes 2011. *Buddhism in the shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill.
- Gethin, Rupert 1998. *The foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard 1996. *How Buddhism began: the conditioned genesis of the early teachings*. London: Athlone Press.
- Karunadasa, Y. 1996. *The dhamma theory: philosophical cornerstone of the Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Majjhima-Nikāya* 1993. Ed. by V. Trenckner. Vol. 1. Oxford: Pali Text Society.
- Siderits, Mark 2007. *Buddhism as philosophy: an introduction*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Suttanipāta* 1990. Ed. by D. Andersen and H. Smith. Oxford: Pali Text Society.
- Thanissaro Bhikkhu 2013. "Sabbasava sutta: all the fermentations", in: *Access to Insight* (<<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.002.than.html>>, accessed 17 September 2014).
- The Middle Length Sayings* 1957. Trans. by I. B. Horner. Vol. 2. London: Pali Text Society.
- Vetter, Tilmann 1988. *The ideas and meditative practices of early Buddhism*. Leiden: Brill.
- Warren, Henry Clarke 1947. *Buddhism in translations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

The Evolution of Khojā identity in South Asia: A literature review

Amir Ali Parpia

Today, the term *Ismāʿīlism* is used to collectively refer to some three million followers of the fourth Āgā Khān Karim al-Husayni, who, generally, regard themselves to be a part of a frontier-less brotherhood (Asani 2011: 120). According to Steinberg (2011: 6) ‘the connections forged by membership in the global *Ismāʿīlī* community span oceans, cross borders, [and] enter the realm of intimacy’. However, the idea of a global *Ismāʿīlī* community is a rather recent construct and up until the end of the nineteenth century various communities, that today refer to themselves as *Ismāʿīlīs*, had little or no contact with the *Ismāʿīlī* leadership and did not consider themselves to be a part of a *Shīʿī* *Ismāʿīlī* Muslim community. One of those communities were the Khojās from South Asia. The Khojā *jamāʿat* (community) was a trading caste group that, by the eighteenth century, had settled in various areas of Western India including Sindh, Kutch and Kathiawar. Community traditions suggest that the Khojās were originally part of the trading castes known as Lohanas and Bhatias and upon their joining the Satpanth tradition, *pīr*¹ (preacher/missionary) Ṣadr al-Dīn gave them the Persian title ‘*khwāja*’ (which most likely got corrupted into Khojā) (Asani 2011: 95, 98). By the nineteenth century, the Khojās had become active traders across the Indian Ocean—from Rangoon to Bombay, Karachi, Muscat, Mogadishu, Zanzibar and Dar-es-Salaam—and had spread to various locations across the Indian Ocean. However, towards the end of the nineteenth century, despite these migrations, Western India, particularly Bombay, continued to be a major centre for the Khojā *jamāʿat*.

In his introduction of the Khojās of Bombay, Masselos (1978: 97) says:

The Khojās of Bombay are particularly well known... The strong personalities and the flamboyance of their religious leader, the Āgā Khān, as well as their success in the worlds of finance, trade and politics in Western

¹ The terms *Pīr* and *Sayyid* (used later in this essay) are honorific titles that were bestowed upon the *Nizārī* *Ismāʿīlī* preachers in South Asia.

India during the nineteenth and twentieth centuries have attracted considerable attention. They are today [...] a tightly knit group [...] this was, however, not always so [...].

Today, Khojās broadly associate themselves with two different religious identities: Shīʿī Ithnāʿashʿarism and Nizārī Ismāʿīlism; the latter being in the majority and also being the focus of this essay. In the beginning of the eighteenth century, the Khojās were essentially a trading caste that did not necessarily identify with any specific religious community. Their transformation from being a trading caste to becoming a part of the global Shīʿī Ismāʿīli Muslim community was a result of a long drawn out process. This process of identity transformation has been the subject of various scholarships.

The purpose of this essay is to provide an overview of the studies on the Khojās, particularly focusing on the transformation in their identity. The essay will primarily focus on the Khojās of Bombay, who have been the subject of various scholarships; including Asani (2011), Purohit (2012), Shodhan (1999, 2001 & 2010), Masselos (1978) etc. The essay will commence with a brief discussion on some methodological concerns with regards to approaching the study of Khojās in South Asia. It will then endeavour to review various literatures available on the Khojās commencing with a discussion on Khojās in pre-colonial spaces and going up to the beginning of the twentieth century when the Ismāʿīlī Imāms, the Āgā Khāns, had firmly established their authority over the *jamāʿat*.

APPROACHING THE HISTORY OF KHOJĀS IN SOUTH ASIA

The need to locate the Khojās within the broader framework of Satpanthī daʿwa (preaching/mission)

While most scholarship on the Khojā Ismāʿīlīs tends to provide a brief introduction of the *jamāʿat*'s history, there are hardly any studies that are exclusively dedicated to the study of Khojās in pre-colonial spaces.² One way of

² This is probably because pre-colonial South Asia comprised a variety of groups/communities that possessed an eclectic set of religious beliefs and practices, that

addressing this predicament is through the study of the Satpanthī tradition, since it is widely believed that the Khojās were a part of it (Asani 2011: 97). The Satpanthī-Khojā connection is evident in various aspects of the Khojā beliefs and practices. For example, the Khojās attach a great amount of reverence to *pīr* Ṣadr al-Din, who is widely accepted to be a Satpanthī *dā'ī* (preacher). According to Nanji (1978: 72–7), a *ginān*³ entitled Jannatpuri, attributed to Syed Imām Shāh, a latter Satpanthī *dā'ī*, states that it was Ṣadr al-Din who ‘converted’ members of the Lohanas to Satpanth, gave them the title Khwāja and founded the first *jamā'atkhāna* (Khojā communal spaces). Furthermore, the *ginān Dasa Avatara*, which was historically a key aspect of the Khojā belief and practices, is also attributed to Ṣadr al-Din.

Approaching the Satpanth tradition—a component of Nizārī Ismā'īlī da'wa versus an Ismā'īlī inspired Indic movement

Various scholarships on the Satpanth tradition have viewed this tradition as an extension of the Nizārī Ismā'īlī *da'wa* in Iran. This connection between the Imāms living in the west, in Alamūt, Iran, and the *pīrs* in South Asia is the cornerstone of Nanji's (1978) thesis. The Nizārī-Satpanthī relationship is exemplified in a couplet from the *pīr* Ṣadr al-Din's *ginān 'Ejī Dhan dhan ajano dadalore'* which refers to Alamūt as the residence of the Imāms (Virani 2007: 42):

*Ejī Aalmot gaddh paattann, delam desh ji;
tiyaa avtariyaa Shaah maankhaa vesji. – het no*

Alamut, the capital of the land of Daylam.
There the Imām has manifested in human garb

This connection between the Satpanthī *da'wa* (mission) and the central Nizārī Ismā'īlī leadership in Iran has had a significant influence on the way in which the Satpanth tradition has been conceptualised by various scholars, as, in several cases, there has been a tendency to view the spread of the

could not necessarily be classified in accordance with our modern watertight categories of Islam, Hindusim, Sikhism etc.; and Khojās were merely one of those groups (Khan 2004).

³ The term *ginān* is derived from a Sanskrit word meaning 'gnosis'. The *gināns* are hymn-like poems which, according to the Nizārī Ismā'īlī beliefs, were composed by various Nizārī Ismā'īlī preachers (*pīrs* and *sayyids*) in various Indic languages to propagate their Satpanth teachings. For further information on the *ginān* tradition see Asani (2002).

Satpanth solely through the lens of the broader history of Ismāʿīlīs. For example, Ivanow (1948: 22) argues that the *ginān* tradition had ‘tactfully’ constructed a ‘bridge between Ismailism and Hinduism which permitted the new ideas to enter that entirely different world of Hindu mentality’ and Daftary (1990: 484) suggests that the *pīrs* ‘expounded, within a Hindu framework, the doctrine of the Imāmate’. Madelung (1986: 257) remarks that ‘they [the *gināns*] include hymns, religious and moral exhortation, and legendary history of the *pīrs* and their miracles, but contain no creed or theology. Islamic and Hindu beliefs, especially popular Tantric ones, are freely mixed. While idol worship is rejected, Hindu mythology is accepted.’ Finally, Valliani (2011: 95) proposes that the Khojās used to have a ‘flabby identity’ and ‘were ignorant of their origin and identity’.

These views are an interesting reflection of the way in which these scholars have approached the history of the Satpanth tradition. The use of the words Hinduism, Ismailism, Islamic etc. in these statements clearly presuppose the existence of clearly defined religious identities and communities in the region in which the Satpanthī *daʿwa* activities were being carried out. Furthermore, these views seem to work off a pre-conceived benchmark of pure/original/authentic Islām or Ismāʿīlism⁴ and these benchmarks are being used to measure the purity or the orthodoxy of any other tradition that falls within the category of ‘Ismāʿīlism’. Contrary to this approach, a number of modern studies—the likes of Nanji (1978), Khan (2004 & 1997) Purohit (2012), Shodhan (1999, 2001 & 2010), Masselos (1978) and Asani (2011)—on the Satpanthīs, particularly the Satpanthī Khojās, tends to view the tradition through what can broadly be called the Indic lens, locating the Satpanth, and its various branches, within the broader milieu of South Asia. Within this category of scholarship, colonisation and the advent of the British Raj is often portrayed, to varying degrees, as a point of rupture or an end of an era: a point in time that transformed the Khojās from being, simultaneously, ‘a Vaishnav *panth*, a Sufi order, a trader’s guild and a caste’

⁴ This view of the existence of a ‘pure Ismāʿīlism’ is evident in the way in which Ivanow (1948), Daftary (1990) and Madelung (1986) have approached Ismāʿīlī history. It can be argued that this vision of a ‘pure Ismāʿīlism’ is grounded in the community’s Arabo-Persian history. For a brief analysis of the same see Kassam (1995: 27–74).

(Devji 1987 in Asani 2011: 97) to being a fraternity of brothers and sisters with their Imām, the Āgā Khān, as their spiritual father (Asani 2011: 120).

THE KHOJĀS IN PRE-COLONIAL SPACES

A survey of primary sources

As discussed, the paucity of academic scholarship on the Khojās in pre-colonial spaces necessitates locating the study of their historical origins within the framework of the spread of Satpanthī Ismāʿīlism. In this regard, the work of Nanji is extremely useful, since he is one of the few scholars whose work is entirely dedicated to the study of the Satpanth tradition and provides a detailed narrative of the tradition in pre-colonial times. In his works, Nanji lists a variety of primary sources that could be crucial in our study of the Satpanth tradition. The first of these sources is the *ginān* literature. The *gināns* are a key aspect of the Satpanthī tradition in South Asia and have been a key feature of the Khojā devotional life. While certain scholars, such as Ivanow (1948), have expressed their doubts over the use of the *gināns* as a source of understanding the history of the Satpanth, it can be argued that ‘the *gināns* constitute an important source for the history of the Nizari Ismāʿīli *daʿwa* because some of them contain testimony about the lives and activities of the various *dāʿīs* involved in the work of conversion’ (Nanji 1978: 22–3). Another important source could be the various Khojā ritual prayers, particularly the *duʿā* and *Ghaṭ pāṭ duʿā*. Both these ritual prayers have been, and continue to be, recited by various Satpanthī groups in South Asia. While it is difficult to deduce the historical origins of these *duʿās* or to ascertain whether they have changed over time, they provide key insights into the Satpanthī beliefs and practices. For example, in the past, these *duʿās* consisted ‘the recitation of the names of the Imāms to whom these communities gave allegiance’ and the names of the *pīrs* who had ‘alleged to have worked for the respective Imāms’ (Nanji 1978: 24–5). Another crucial text that gives various insights into the Satpanth tradition, and its connections with the Nizārī centres in Iran and Central Asia, is the text called *Pandiyāt-i-Jawānmardī* (the counsels of chivalry). According to popular Khojā community traditions, the *Pandiyāt* was sent by the Ismāʿīlī Imām for the purpose of religious guidance and, therefore, was

given the honorific title of *pīr*. The *Pandiyāt* text contained the religious admonitions of the Nizārī Imām Mustanṣir bi'llah (II). The text was originally written in Persian and was later translated into Indic scripts and languages (Daftary 2004: 468–9; Nanji 1978: 27).

Besides, there are various other material sources that could provide various fragments of information on the Satpanth tradition. Various Khojā manuscripts include lists and genealogies (*shajra*) that provide information on key figures within the Satpanth tradition. These include the *Shajra* (genealogy) of *pīr* Shams, *Shajras* available with the *mutawallis* (caretakers/overseers) of the shrines associated with various Satpanthī *pīrs* and *sayyids* and other genealogy charts available within the community (Nanji 1978: 25–6). Physical spaces, such as *dargahs* (tombs), graves etc., are another possible source of information. These sources are largely ignored by Nanji (1978: 29), but are used by Khan (1997), whose work on Ramdev *pīr* makes use of various such sources in order to infer how the Satpanthī tradition may have influenced various other socio-religious currents in South Asia.

The spread of Satpanth

According to Nanji's narrative, Satpanthī *da'wa* in South Asia was initiated from the Ismā'īlī centre of *da'wa* in Iran⁵, sometime in the eleventh century CE. Most of the prominent Nizārī Ismā'īlī *pīrs/sayyids*, who played a key role in the *da'wa* in South Asia, continued to maintain links with, revere to and obtain guidance from the central leadership in Iran (Nanji 1978: 94). This Satpanthī-Nizārī Ismā'īlī connection forms the cornerstone of Nanji's historical narrative and he makes use of various primary sources to support his assertion. While most other scholars tend to agree with Nanji's assertion, Khan (2003), in her discussion on the connection between Ramdev *pīr* and the Nizārī Ismā'īlī *da'wa* in Rajasthan, argues that there may have been certain instances when some quasi-Ismā'īlī groups/movements may have been active in the South Asia, however, they may not have had an active connection with other Satpanthī groups or the centre of Nizārī Ismā'īlī *da'wa* in Iran.

⁵ From 1090 CE to 1256 CE the Nizārī Ismā'īlīs ruled over various castles in Persia, close to the Caspian Sea. For a majority of this period, the Ismā'īlī Imāms also resided in this region (Daftary 1990: 301).

Both Nanji (1978: 50–8) and Daftary (1990: 478–80) suggest that the first Nizārī *pīr* sent to Western India was one *pīr* Satgur Nūr. A legendary figure, *pīr* Satgur Nūr was supposedly based in Patan, located in modern day Gujarat. The dates of the arrival of this *pīr* vary widely from the days of the Fatimid caliph-Imām al-Mustanşir to the middle of the twelfth century. After *pīr* Satgur-Nūr, no other *pīrs* were sent to India until *pīr* Shams' arrival in the fourteenth century CE. *Pīr* Shams was followed by a steady line of *pīrs* which included the likes of *pīr* Şadr al-Dīn, *pīr* Ḥasan Kabīr al-Dīn, *pīr* Tāj al-Dīn etc.

At the dawn of British India

For Masselos (1978), Shodhan (1999), Purohit (2012), Asani (2011) etc., the basic sources of information on the Khojās of South Asia comprise various British colonial documents, such as Government Gazetteers, ethnological works undertaken by the British and various case proceedings held under British courts. A key theme that cuts across a variety of these primary sources is that the Khojās were an endogamous caste group that possessed a multifaceted religious identity and revered the Āgā Khān as a holy man. However, the issue of the connection between the Khojās and the Āgā Khān or the Ismā'īlī Imāms in general, is a contentious one. As discussed, Nanji's hypothesis is largely based on the assumption that the Khojās were a part of Nizārī Ismā'īlī *da'wa*. He provides various examples to support this assertion; for example, he argues that some Khojkī script (a script used by the Khojās) inscriptions were found on the graves of certain followers of these Imāms in Iran, which suggests that, occasionally, the Khojās used to visit their Imāms in Iran (Nanji 1978: 29). Purohit (2012: 22) takes a slightly tangential position on this issue, arguing that the Āgā Khān was revered by the Khojās but he was not the 'official Imām' of the Ismā'īlīs. It is difficult to ascertain her definition of the phrase 'official Imām', especially since Purohit herself rightly claims that the idea of Ismā'īlism being a unified religious tradition was a later construct. It can be argued that Purohit's views are largely driven by the manner in which the Khojās reacted to the 'Āgā Khān's assertion of his authority within the community. On the other hand, Asani (2011) takes a more nuanced position on this issue. While his hypothesis is based on the idea that the doctrine of the Imāmate was a key aspect of the

Satpanthī teachings he also suggests that it is important to understand the changes in the power dynamics of the Khojās after the arrival of the Āgā Khān in South Asia; since there is a significant difference between an Imām who is visible, present and able to exercise his authority versus an Imām who, though living, exercises his authority from a distance (Asani 2011: 105–6).

Irrespective of the differences that various scholars have on the relationship between the Khojās and the Ismāʿīlī Imāms, there seems to be a consensus on various aspects of the Khojā's caste organisation, their beliefs and their practices. Up until the first half of the nineteenth century, the Khojās of Western India were essentially a mercantile caste, comprising merchants from Kutch, Kathiawar and Sindh. The Khojās were a small community and it has been estimated that by the end of 1847 Bombay was home to some 600 Khojā houses and families and this number increased to 1400 by 1866 (Masselos 1978: 99; Purohit 2012: 23). The various Khojā communities in Western India were a well-structured and autonomously functioning *jamāʿat*. Wherever the Khojās lived, they collectively owned their own places of congregation, the *jamāʿatkhānas* (literally translated as the house of the *jamāʿat*), and appointed their own leaders, the *mukhis* (usually the treasurer) and the *kamadias* (usually the accountant). The *mukhis* and the *kamadias* usually served in an honorary capacity and were selected through an election. Often these positions were occupied by some of the wealthiest members of the *jamāʿat*. The Khojās had four meetings each month held at their local *jamāʿatkhānas* to which all adult male members of the community were summoned. These meetings were usually held to arbitrate and decide on various civil disputes, such as cases relating to marriage, divorce etc. These decisions were based on a not so strict framework of Khojā customs and traditions. Furthermore, the Khojās also collected certain contributions from their members. These contributions were used to take care of various communal expenses and for making various capital purchases, such as the purchase of various cooking utensils (valued at Rs. 20,000 in 1851) and a Khojā burial ground in Bombay (Masselos 1978: 100–3; Asani 2011: 97–8).

Most scholars seem to agree that the pre-colonial Khojā religious identity was eclectic in nature and it is difficult to clearly classify their religious affiliations into any of our modern day constructs of Hinduism, Islām,

Shī'ism, Sunnism etc. Masselos argues (1978: 99) that the Khojās possessed 'a unique blend of Hindu and Muslim, as well as Shia and Sunni, customs and beliefs', while Bernard Lewis classifies them as 'Hindus under a light Muslim veneer' (Asani 2002: 6). Indeed, the Khojās *jamā'at*, or at least a section of it, did not believe that they were part of any clearly defined religious group. This phenomenon is exemplified in the case of Hubib-Ebrahim's, an elite Khojā businessman, testimony in an inheritance case in 1847. Ebrahim, elaborating on his religious identity, declared to the British Judge that, 'Some say we (the Khojās) are Soonees (Sunnis), some Sheas (Shī'ī). Our religion is a separate religion, Āgā Khān is esteemed as a great man amongst us' (Asani 2011: 103). However, while today the Khojās may seem like an anomaly, in pre-colonial South Asia they were one of the several communities that had beliefs and practices of varied origins.

Much like other Satpanthī communities, the Khojās grounded their doctrine of Imāmate within the notion of *Dasa Avatara* and did not follow the Muslim laws of inheritance and in most cases did not require their women to observe the *pardah* (veiling). On the other hand, their burials and marriages were performed by Sunni *mullahs* (clerics) and they also participated in the traditional Shī'ī practice of the commemoration of the martyrdom of Imām Ḥusayn. They venerated their Imām in Iran, sent him tithes and, if possible, tried to make a pilgrimage to Iran in order to obtain his *didār* and his blessings (Asani 2011: 101).

THE PROCESS OF IDENTITY TRANSFORMATION

*Āgā Khān's arrival in Jambu-dvīpa*⁶

There seems to be a general consensus among scholars on the Khojās of Bombay, including Asani (2011), Masselos (1978), Purohit (2012) and Shodhan (1999, 2001 & 2010), that the arrival of the Āgā Khān in Bombay and his consequent assertion of authority within the community was one of the key triggers of the process of transformation of Khojā identity. Purohit (2012: 22) argues that once the Āgā Khān arrived in Bombay he used different tactics to persuade 'various groups that had some remote or distant

⁶ The term *Jambu-dvīpa* is used in various *gināns* to refer to the Indian subcontinent (Nanji 1978: 113).

connection to Ismā'īlī history that he was the true Imām to whom they should devote themselves and pay tithe. The primary community that was the target of this campaign was the Khojās.' Purohit's assertions are largely formed on the basis of her initial argument that the Āgā Khān was not the 'official Imām' of the Ismā'īlīs. On the other hand, Asani (2011) views the Āgā Khān's assertion of his authority as an extension of the idea of the doctrine of the Imāmate that had already existed within the Khojā belief system. These distinct frameworks of viewing the initiatives undertaken by the Āgā Khān have a significant bearing on the way in which one analyses the events that followed the arrival of the Āgā Khān in South Asia and the overall process of the transformation of Khojā identity.

The Āgā Khān's arrival in South Asia and his consequent assertion of authority resulted in various internal conflicts within the community. However, the first instance of these conflicts was witnessed a few decades before the Āgā Khān's arrival in South Asia. In 1828–29, the Āgā Khān sent his representatives, one Mirza Abdul Qasim and the Āgā Khān's grandmother Marie Bibi, to enforce his claims in relation to regular financial contributions from the Khojās of Bombay. However, these representatives were not successful in their mission. Some of the major opponents of the Āgā Khān's financial claims were the *jamā'at's* wealthiest members, including Hubib Ibrahim and Datoobhoy Soomar. After some negotiations and a short period for which these dissenting members, referred to as the *Barbhai* (twelve brothers), were excommunicated, a compromise was reached in 1835, according to which the *Barbhai* paid some arrears and agreed to pay the Imām's dues in the future (Masselos 1978: 103–5). The landscape of the Khojā *jamā'at* underwent further changes when the Āgā Khān arrived in Bombay, since now he was able to be involved himself, more directly, in the affairs of the community. There are several accounts of the manner in which the Āgā Khān started asserting his authority within the community. For example, he would attend the Bombay *jamā'atkhāna* on special religious occasions and would give *darbar/dārbār* (audience) to his *jamā'at* every Saturday. On each of these occasions, a large number of his followers would turn up to receive his blessings (Daftary 1990: 513). Furthermore, the Āgā Khān also tried to assert his authority over communal property and to make sure that communal dues were paid by all members of the community.

This had come at a time when, according to Masselos' (1978: 106–7) account the Khojā elite, on the back of their new-found wealth, had begun to take control of the community's affairs. Thus, the Āgā Khān's assertion of authority further complicated the evolving power dynamics of the community. It is because of these circumstances that Asani (2011: 105–6), and to some extent Masselos (1978) and Purohit (2012: 33–4), suggest that the internal strife within the Khojā *jamā'at* was essentially a struggle for power and authority.

The court battles

This internal strife within the community resulted in the creation of two main groups: the Khojā elites (also referred to as the *Barbhai*) and the Āgā Khān's party, comprising his immediate family and his supporters within the *jamā'at* (Purohit 2012: 33–4). The tension within the community soon resulted in a major dispute, leading to multiple court battles between the *Barbhai* and the Āgā Khān or groups that were supported by either of the two parties. Two major court cases took place before the crown took over the judicial affairs of Bombay (c. 1860). It is these court battles that have been the subject of various studies on the Khojās. In this regard Shodhan's (1999) study is of particular importance since she presents the contrast between the legal systems in place before and after the crown took over the judicial affairs of Bombay (c. 1860). Furthermore, Shodhan (1999) also identifies the effects that these changes in the judicial system had on the outcome of the various court cases fought between the Khojā *shetias* (elite) and the Āgā Khān's party.

The first case, tried by Justice Perry in 1848, was fought over the inheritance rights of women. In this case the Āgā Khān championed the rights of a daughter's right to inherit property in accordance with the Sharia law, while the *Barbhai* supported the claim that the wife should be allowed to inherit property from her deceased husband in accordance with Khojā customs. The second dispute was between the Āgā Khān and his supporters and several Khojās over the *jamā'atkhāna* property. This dispute resulted in multiple cases, the first of which was also tried by Justice Perry before the 1860s (Shodhan 1999: 141–5). In both these cases the judge ruled against the position taken by the Āgā Khān. The court's decision was based on the

principle that the ancient usages and laws of the people took precedence over any other form of law, including the Mohammedan law. The judge argued that the laws relating to the application of Mohammedan law erroneously believed that ‘the population of India might be classified under the great heads of Mohammedan and Gentoo [...]’ (Perry 1853: 123–4 cited in Shodhan 1999: 142–3).

While the pre-1862 British judiciary of Bombay recognised the inherent customary diversity within Muslims and Hindus, the British Raj did not necessarily recognise the same. After the establishment of the Raj, in 1857, the British decided to apply a uniform set of policies, including legal practices, across their entire territory. This is exemplified in the adoption of the Bengal model⁷ all over the British Raj. The effective implementation of the Bengal style judicial system did not only require that the terms Hindu and Muslim be clearly defined but also compelled the populace to categorise itself within one of these two categories. According to Shodhan (1999) and Purohit (2012), the implementation of the Bengal model had a significant effect on all the Khojā disputes that came up after 1862 and it was this system that helped the Āgā Khān become the ‘official’ Imām of the Ismā‘īlīs.

In 1866, another dispute over the *jamā‘at*’s property came up to the British courts. This time, the courts applied the Bengal model and classified the Khojās as a Muslim group and termed the disputed property as being trust properties held by a religious community for charitable purposes. The court was now tasked with ascertaining what kind of Muslims the Khojās were. Purohit (2012: 43) provides a detailed account of the arguments provided by both the parties in this case:

The plaintiffs’ (the Reform Party comprising the *Barbhai*/the Khojā elite) case centred on the contention that the ‘Āgā Khān had unjustly asserted his authority over the Khojās and the Ismā‘īlī Islām was inherently he-

⁷ The Bengal model refers to the judicial system that came about as a result of the judicial reforms instituted by Warren Hastings in 1772 in Bengal, which resulted in the creation of district courts that decided all personal law and custom cases according to Sharia law for Muslims and Dharmashastras for the Hindus (Ahmad 1967: 14). These reforms, which eventually provided a template for judicial reforms for the entire region, assumed that there existed two distinct and uniform categories, namely Hindus and Muslims, under which all local laws could be classified (Khan 2004: 73; Shodhan 1999: 146).

retelial; these arguments relied on the assumption that the Khojās were and always had been Sunni.

Conversely, according to Masselos (1978: 110–2) and Purohit (2012: 45–9), the party of Āgā Khān argued that the Khojās were Shīʿīs and any Sunni elements within their religious practices were a result of *taqiyya* (concealment), which was not needed any more since the British guaranteed them greater religious freedom. Furthermore, the Āgā Khān’s party also argued in favour of his authority over the property and contributions of the community. It is worth noting that the judicial reforms, instituted as a result of the British Raj, had already started affecting the Khojā identity. The community had significantly moved away from the position that the Khojā religion was a separate religion and it was neither Sunni nor Shīʿī.⁸ Now, both parties to the case were ‘forced to define themselves with reference to the Qurʾān and the categories of Shia and Sunni as defined in the wider imperial context’ and it was up to the courts to decide their true religious identity (Shodhan 2010: 171). In order to arrive at a decision, the court analysed a variety of evidences and expert witnesses. The list of experts included various European texts on Islām and Ismāʿīlī history, for instance Sale’s *Preliminary Discourse to the Koran*, DeSacy’s *Exposé de la Religion des Druzes*, Von Hammer’s *History of the Assassins* etc. Besides consulting these orientalist works the court also called upon various members of the community, however, they did not admit the testimonies of these witnesses as evidence, instead, the court looked for clear markers of the individual’s religious identity, i.e. Shīʿī or Sunni, in their dressing, rituals etc.

A key piece of evidence in this regard was the *ginān* literature. According to Shodhan (2010: 171), because of the ‘pressure to define Khojās in terms of Arabic Islām [...] the *ginān* literature presented a very difficult “problem” as it did not fit into the orientalist categories of Islamic literature’. As a result, initially, both parties tried to ignore the *ginān* literature, particularly the *ginān Dasa Avatara*, which, as discussed, was an important part of the Khojā beliefs. The *ginān Dasa Avatara* has been the centrepiece of various studies on the Āgā Khān case and has been extensively discussed by Sho-

⁸ As discussed above, during the first legal battle, Hubib Ebrahim, who was part of the Barbhai, group had testified in the court that the Khojās were neither Shīʿī nor Sunni and that theirs was a separate religion (Shodhan 2001: 101 cited Asani 2011: 103).

dhan (2010) and Purohit (2012), among others. Shodhan (2010: 171–2) argues that at the beginning of the court proceedings the existence of this *ginān* was consistently denied. However, half way through the court battle the *ginān* was properly referred to by one Mukhī Allahrukhia Soomar. After this, the Āgā Khān's party argued that the *ginān Dasa Avatara* and other such *gināns* were tools used by the missionaries sent by the Imām to convert Hindus into Shī'ī Muslims. After listening to both sides of the argument Justice Arnould finally decided in favour of the party of the Āgā Khān. His views on the religious identity of the Khojās are particularly interesting. Arnould defined the Khojās as 'a sect of people whose ancestors were Hindus in origin, which was converted to and has throughout abided in the faith of the Shia Imami Ismailis, and which has always been and still is bound by ties of spiritual allegiance to the hereditary Imami of the Ismailis' (Masselos 1978: 112).

This decision went a long way towards establishing the Āgā Khān's authority and clearly defining the religious identity of the Khojās. However, Justice Arnould's ruling did not result in an end to these internal disputes and the Āgā Khān I's grandson, Sulṭān Muḥammad Shāh, Āgā Khān III, had to wage another legal battle, referred to as the Ḥājī Bībī Case, in order to establish his authority over the community. The Ḥājī Bībī Case has been part of various works on the personality and the Imāmate of Āgā Khān III. This case was fought between Āgā Khān III, and a group of dissenters from within the Āgā Khān's family. In summary, the allegations were that the Khojās were in reality a Shī'ī Ithnā'ash'arī community and that the voluntary offerings made by the Khojās was made to him not in the capacity of the Imām, but in the capacity of a *Sayyid* (descendent of Prophet Muhammed), a distinction they shared with the Āgā Khān. The fact that the dissenters had declared themselves and the Khojā community at large to be Shias instead of Sunnis, ensured that the dissenters had a stronger footing as compared to the Āgā Khān case. The Khojās had a strong Ithnā'ash'arī flavour in their rites, as evidenced by their mourning of the death of Imām Ḥusayn. Furthermore, the Āgā Khān II and subsequently his wife had both been buried at Kerbala, giving further credence to the allegations that the third Āgā Khān had in fact invented a new religion. However, Justice Russell came out with a detailed judgment in favour of the Āgā Khān, exonerating him of all

the charges and reasserting his right and authority over the community's contributions.

Unlike Āgā Khān I, who had just arrived in British India and spent most of his time in India towards establishing close ties with the Raj's political establishment and his followers, Āgā Khān III was a major public figure. Ruthven (1997: 381) provides various examples from the Āgā Khān's life, such as his first *farmān* (directive) and the legends surrounding his meeting with Queen Victoria, to justify his larger than life stature among his followers and within the social and political milieu of British India in general. Besides this, according to Purohit (2012: 111), the Āgā Khān was also a 'pan-Muslim leader' whose 'discussions about Islām were informed by secular values of the colonial public sphere, such as Western education, participation in political life, and the privatisation of religion' and who 'followed in the footsteps of famous nineteenth century Muslim reformists—most notably Syed Ahmad Khan'. However, while his secularist ideas blended into various aspects of his role as the Imām, particularly the social reforms instituted by him within the community, there were still 'significant inconsistencies (between his public persona and his role as the Imām) [...] which can be seen in the content of his *farmān* and the changes he made to the *gināns*' (Purohit 2012: 119). Asani (2011: 107) argues that various religious reforms instituted by the Āgā Khān were a response to the changing socio-political milieu of South Asia and the changes in the religious identity of the Khojās after the various legal battles. Nonetheless, it is generally accepted that these changes were aimed at clearly defining the religious identity of the Khojās and consolidating the Āgā Khān's authority within the community.

Asani (2011), Ruthven (1997), Purohit (2012) provide detailed accounts of various aspects of the changes instituted by the Āgā Khān. According to Asani (2011: 110) 'To execute their ambitious programme of reforms, the Āgā Khāns used two important instruments: constitutions and *farmāns* (directives).' The various constitutions acted as the quasi-charters of membership of the community and they were to be signed by all members of the Khojā *jamā'at*. According to Daftary (1998: 198), the first of these documents, which was promulgated and signed in 1861, was circulated by Āgā Khān I. This document was a pledge of loyalty from the members of the Khojā community towards the Āgā Khān himself and the Nizārī religion.

Though this document was not entitled ‘constitution’, it can, however, be viewed as a prototype for the various Ismā‘īlī constitutions that were issued later. The first of these formal constitutions was introduced by the Āgā Khān III in the year 1905. This constitution, and all subsequent constitutions, included the Khojās and other indigenous Satpanthī groups within the broader category of Ismā‘īlīs. Furthermore, it clearly stated that the Āgā Khān was the leader of this religious community. According to Ruthven (1997: 382–90), the Āgā Khān also issued various *farmāns*, which played a key role in the creation of the Khojā identity. Owing to the increasing emphasis on the transcendental stature of the Imāms, the *farmāns* soon became the most important source of guidance for the community, since they represented the direct instructions of the Imām of the time. The Āgā Khān III’s extensive use of the *farmāns* further strengthened his initiatives towards the centralisation of authority within the community, since they allowed him to simultaneously undercut ‘the authority of local charismatic leaders and local traditions’ and move the community towards a coherent and uniform global identity (Ruthven 1997: 385). The *farmāns* and the constitution were used as tools to not only consolidate the authority of the Imām within the community but to also reframe or make changes in the beliefs, rituals and practices of the Khojās and other Ismā‘īlī communities.

CONCLUSION

[The Khojās’] transformation, beginning in the late nineteenth century, seems to demonstrate the paradox of absolute freedom being paired with absolute authority. (Devji 2014: 54–5)

Devji’s views on the transformation/re-articulation of the Khojā identity perfectly encapsulate the phenomenon. The article endeavours to provide an overview of the various works on the Khojās’ identity transformation towards the end of nineteenth century and the beginning of the twentieth century. A key aspect that cuts across various studies is the idea that the advent of the British Raj and the accompanying changes in the socio-political milieu of South Asia had a significant effect on this process of their transformation. In pre-colonial South Asia, the Khojās *jamā‘at* were essentially a closed trading caste that did not necessarily associate themselves

with any fixed religious ideology. However, towards the end of the nineteenth century and the earlier part of the twentieth century the Khojās, responding to various internal and external stimuli, undertook various changes within their communal structure, their beliefs and practices, and their worldview. In large parts, this process of transformation was led by the Āgā Khāns, who, after various struggles, assumed the community’s leadership. In their role as the leaders of the community, the Āgā Khāns endeavoured to establish their authority over the community while also working towards giving the community a distinct Shīrī Ismā’īlī Muslim identity.

Amir Ali Parpia has a Masters in International Relations and is currently a student at the Graduate Program in Islamic Studies and Humanities at the Institute of Ismaili Studies in London. The author’s main area of interest is the modern History of Muslim communities in South Asia. Within this discipline, the author is primarily interested in studying issues of identity and community formation in Colonial and Contemporary South Asian societies, with a particular focus on the Khoja Ismailis of Southern Pakistan. He can be reached at aparpia@iis.ac.uk

BIBLIOGRAPHY

- Ahmad, Aziz 1967. *Islamic Modernism In India And Pakistan, 1857–1964*. London: Oxford University Press.
- Akhtar, I. 2016. *The Khojā of Tanzania*. Leiden: Brill.
- Asani, Ali 2011. “From Satpanthi to Ismaili Muslim”, in: Farhad Daftary (Ed.): *A Modern History of the Ismailis*. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 95–128.
- Asani, Ali S. 2002. *Ecstasy and Enlightenment*. London: I.B. Tauris.
- Daftary, Farhad 1990. *The Ismā’īlīs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devji, Faisal 2014. “The Idea of Ismailism”, in: Ziauddin Sardar & Robin Yassin-Kassab (Eds.): *Critical Muslim*. London: C. Hurst & Co., 51–62.
- Ivanow, Vladimir 1948. “Satpanth”, in: Ismaili Society & Vladimir Ivanow (Eds.) *Collectanea*, Vol. 1. Leiden: E. J. Brill.
- Kassam, Tazim 1995. *Songs Of Wisdom And Circles Of Dance*. Albany: State University of New York Press.
- Khan, Dominique-Sila 2004. *Crossing the Threshold*. London: I.B. Tauris.

- Khan, Dominique-Sila 2003. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. New Delhi: Manohar Publishers and Distributors.
- Masselos, Jim 1978. "The Khojas of Bombay", in: Imtiaz Ahmad (Ed.): *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. Delhi: Manohar, 97–116.
- Madelung, Wilferd 1986. "Shiism: Isma`iliyah", in: Mircea Eliade (Ed.) *Encyclopedia of Religion*, vol. 13. New York: Macmillan, 247–260.
- Nanji, Azim 1978. *The Nizārī Ismā`īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar; New York: Caravan Books.
- Purohit, Teena 2012. *The Aga Khan Case*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruthven, Malise 1997. "Aga Khan III and the Ismaili Renaissance", in: Peter B. Clarke (Ed.): *New Trends and Developments in the World of Islam*. London: Luzac Oriental, 371–395.
- Shodhan, Amrita 2010. "The Entanglement of the Gināns in the Khoja Governance", in: Tazim R. Kassam & Françoise Mallison (Eds.): *Gināns*. Delhi: Primus Books, 169–180.
- Shodhan, Amrita 2001. *A question of community: Religious groups and colonial law*. Calcutta: Samya.
- Shodhan, Amrita 1999. "Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective", in: *Indian Social Science Review* 1: 137–51.
- Steinberg, Jonah 2011. *Isma'ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Virani, Shafique N. 2007. *The Ismailis in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.