

Stimme der Stimmlosen: Deutsche Indologie und gegenwärtige Dalit-Literatur in Hindi

Von Heinz Werner Wessler

Die deutsche Indologie hat sich bisher vor allem mit den klassischen Texten der brahmanischen Tradition beschäftigt. Damit besteht die ständige Gefahr, ein einseitiges, verzerrtes Indien- und Hinduismus-Bild zu erzeugen und zu bestärken. Im Zeitalter des Postmodernismus öffnet sich jedoch auch die Indologie für bisher vernachlässigte Themen, wie zum Beispiel die zeitgenössische Dalit-Literatur. Dies kann nicht ohne Rückwirkungen auf gewachsene Vorstellungen von Indien, Indologie und Hinduismus bleiben.

Indologie und Xenologie

Max Müller ist der in Indien wohl bekannteste Indologe und zugleich einer der wenigen flächendeckend verehrten Persönlichkeiten deutscher Herkunft. Als erster Herausgeber der heiligsten Überlieferung des orthodoxen Hinduismus – des Rigveda – verkörpert er wie kein anderer die merkwürdige deutsche Beschäftigung mit dem Sanskrit und der in dieser Sprache der meisten heiligen Texte des Hinduismus verfassten brahmanischen „Großen Tradition“ (so genannt im Gegensatz zu einer Vielzahl von anderen, „kleinen Traditionen“). Dass Max Müller den weitaus größten Teil seines Gelehrtenlebens in England zubrachte und niemals indischen Boden betrat, tut seinem Ruhm keinen Abbruch. Sogar die Goethe-Institute („Max Mueller-Bhavan“) haben sich mit seinem Namen ihr eigenes, Indien-spezifisches Label gegeben.

Heute ist vergessen, dass die Publikation des Rigveda, die große Pioniertat Max Müllers, anfangs nicht nur auf ungeteilte

Zustimmung der Orthodoxie gestoßen war. Die Veröffentlichung des heiligsten Textes der brahmanischen Tradition war eigentlich ein Sakrileg – schließlich handelte es sich um Geheimwissen, das den Zweimalgeborenen (im engeren Sinne den Brahmanen) vorbehalten war. Die hinduistischen Rechtsbücher sehen schwere Strafen für Uneingeweihte vor, die gewollt oder ungewollt Zeugen von Rezitationen der vedischen Mantras werden.

Nicht vergessen werden sollte auch, dass Max Müller selbst außerhalb des heiligen Kontinents *Bharatavarsha* geboren war – also außerhalb des Subkontinents – und gilt daher *per definitionem* als *mleccha*: Ein Fremder, der außerhalb der Kastenordnung steht und daher kastenlos im Sinne der indischen Dalits ist. Die hinduistische Xenologie („Fremdenkunde“) ist in hohem Grade von der Wahrnehmung des Fremden als Kastenloser bestimmt, auch wenn sie im Einzelfall auch Verdienste des Fremden anerkennen kann.

Trotzdem: Diejenigen in Indien, die sich mit der großen hinduistischen Tradition identifizieren, aber auch die, die diese Tradition im Sinne der Umdefinition In-

diens als Hindu-Reich politisch funktionalisieren, fühlen sich von „der deutschen Indologie“ bestärkt und bestätigt.

Daneben entspricht die Verklärung der alten Geschichte auch einem originär brahmanisch-hinduistischen Bedürfnis, das die normative Ordnung in eine goldene Urzeit zurückprojiziert und damit die Missstände der Gegenwart einerseits verständlich erklärt, zum anderen aber auch den brahmanischen Maßstab für die Gegenwart anlegt. Das in der deutschen Romantik entwickelte Indieninteresse und die Indologie des 19. Jahrhunderts finden sich – freiwillig oder unfreiwillig – in dieser Überschneidung von europäischer und indischen bzw. brahmanischen Interessen.

Identitätspolitik

Dies lässt sich auch noch im 21. Jahrhundert erspüren, wenn sie etwa in die Identitätspolitik des politischen Hinduismus hineingezogen werden. Wie dies zu verstehen ist, möge das folgende Beispiel illustrieren. Bei seinem Deutschlandbe-

such im Juni 2001 ließ es sich Murli Manohar Joshi, der damalige indische Minister für *Human Resource Development, Science & Technology and Ocean Development* der BJP-Unionsregierung unter Atul Bihari Vajpayee sich nicht nehmen, an der Universität Bonn eine Rede zur „Rolle von Wissenschaft und Technologie für eine nicht-ausbeuterische, friedensliebende Gesellschaft“ zu halten – unter dem gleichen Minister leitete Indien wenige Jahre vorher mit den Atomtests von Pokharan die Ausrüstung seiner Armee mit Nuklearwaffen ein.

Wie nicht anders von einem BJP-Minister in Bonn zu erwarten, beginnt und endet die Rede mit einer Referenz an die sanskritische Tradition, „om shantib“ etc. Doch dabei sollte es nicht bleiben. Eingebunden in die Ausführungen des Ministers war auch eine längere und gut recherchierte Anknüpfung an das Charisma des Ortes Bonn, und zwar in Gestalt der indologischen Tradition der Universität. Der als Hindutva-Hardliner geltende Bundesminister, in frisch gestärktem *Dboti-Kurta* gekleidet und mit dem Bindu auf der Stirn als frommer Hindu ausgezeichnet, begann seine Rede mit einer ausführlichen Würdigung der Bonner Indologie:

„I must confess to great excitement in being here, in this great city, fittingly called the Benares on the Rhine, which symbolizes one of the richest, most loving, most non-exploitative and most profound relationships between two great civilizations. Most relationships between nations, particularly of the west with the east, have had a history of plunder and pillage, imperial aggression, the politics of subjugation and colonization. The uniqueness of the association between our two countries has been the refreshing absence of such exploitative modes of transaction.“

Mit anderen Worten, Deutschland im Allgemeinen und Bonn im Speziellen empfangen vom Vertreter der indischen Regierung die Absolution in Sachen Orientalismus: Die Indologie trägt nicht zur Aneignung des Orients bei, die gleiche Augenhöhe im Gespräch zwischen den Zivilisationen ist erreicht – nebenbei ist hier von einer deutschen „Zivilisation“ die Rede, nicht von der abendländischen oder westeuropäischen. Das abendländische Interesse am brahmanischen

Indien und insbesondere das deutsche romantische Indieninteresse des frühen 19. Jahrhunderts dient, intentional oder nicht, den modernen hindu-nationalistischen Legitimationsbedürfnissen.

Goethes Indien

Eines der oft zitierten Belege für die romantische Indienbegeisterung um 1800 ist Johann Wolfgang Goethes Gedicht *Shakontala*, eine Reaktion auf die frühe Übersetzung des berühmten Dramas durch William Jones und die darauf folgende deutsche Übersetzung von Georg Forster. Viel weniger bekannt ist, dass auch Goethe schon das Thema des Paria und seines Status wahrgenommen und schöpferisch bearbeitet hat. *Des Paria Gebet* (Weimarer Ausgabe I,3;9) bildet denn auch den weit weniger beachteten Kontrapunkt zur *Shakontala* in Goethes Indien bezogener Dichtung:

Edel sind wir nicht zu nennen,
Denn das Schlechte,
das gehört uns,
Und was andre tödlich kennen,
Das alleine, das vermehrt uns.
Mag dies für
die Menschen gelten,
Mögen sie uns doch verachten;
Aber du, du sollst uns achten,
Denn du könntest alle schelten.

Goethe macht den Paria hier interessanterweise zum Christen und zum Hindu zugleich: Ein europäisches, gnaden-theologisches Vorverständnis scheint durch, wenn er ihn im Sinne der hinduistischen *bhakti*-Religiosität gleich im folgenden Vers den Gott Brahma anflehen lässt:

Also, Herr, nach diesem Flehen,
Segne mich zu deinem Kinde;
Oder eines laß entstehen,
Das auch mich mit dir verbinde!

Denn du hast den Bajaderen
Eine Göttin selbst erhoben;
Auch wir andern, dich zu loben,
Wollen solch ein Wunder hören.

Goethes Bajaderen sind die Tempelprostituierten, die *Devadasis*, denen eine Ballade unter dem Titel „Der Gott und die Bajadere“ von 1797 gewidmet ist.

Goethes Imagination projiziert die Identität des Parias als Gegenbild des Brahmanen. Die vertauschten Köpfe von Brahmanin und Paria-Frau relativieren diese partikularen Identitäten und leiten zum Dank des Parias in Goethes Imagination eines hinduistischen Dankgebets über:

Und verschließest auch
dem Letzten
Keines von den tausend Ohren;
Uns, die tief Herabgesetzten,
Alle hast du neu geboren.

Die Vielköpfigkeit und Vielgliedrigkeit indischer Gottesbilder war 1823 – im Jahr der Entstehung des Gedichts – durchaus Bestandteil des Bildungswissens über den Hinduismus – zu der Zeit, als Goethe sich von Michael Beers (1800-1833) Theaterstück „Der Paria“ im Königlich-preussischen Theater in Berlin zu seinem Gedicht inspirieren ließ. In jedem Fall war bereits in den 1820ern die hierarchische Kastenstruktur als eine Eigenart der indischen Gesellschaft bekannt und der „Paria“ als eines der wenigen Lehnwörter dravidischen Ursprungs in den Wortschatz der deutschen Sprache übernommen.

Repräsentation

Für Goethe wie für seine mitteleuropäischen Zeitgenossen stand die literarische Selbstrepräsentation des Parias noch außer Frage. Allein die sanskritische literarisch-religiöse Tradition der Antike

konnte sich selbst in den langsam zahlreicher werdenden Übersetzungen repräsentieren. Die 1818 mit der Berufung von August Wilhelm von Schlegel an die neu gegründete Bonner Universität entstandene deutsche Indologie beschäftigte sich fast ausschließlich mit der Erschließung der in Sanskrit und den mittelindischen Sprachen verfassten Quellen. Albrecht Webers *Akademische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte* (Berlin 1852) blenden die Neuzeit, aber auch die gesamte südindische Literaturgeschichte völlig aus. Auch im späten 19. Jahrhundert – um ein weiteres typisches Beispiel zu nennen – behandelt Leopold von Schroeder in seiner monographischen Publikation *Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung* in einer Folge von 50 „Vorlesungen“ praktisch ausschließlich die Perspektiven der so genannten Großen Tradition des Hinduismus. Die Große Tradition ist die des orthodox-brahmanischen Schriftenkanons vom Rîgveda zu den Puranas, vom priesterlichen Tempelkult der Großgötter zur Lehre von den vier sozialen Ständen.

Die Perspektive folgt dem überlieferten und philologisch von der Indologie für die abendländische Wissenschaft erschlossenen Textbestand in Sanskrit und Mittelindisch. Sie übernimmt und unterstützt damit normative Perspektiven der brahmanischen Orthodoxie, ergänzt allenfalls durch die Behandlung der Literaturen des Buddhismus und Jainismus sowie der schönen Literatur.

Das neuzeitliche bzw. das gegenwärtige Indien erscheinen wenn überhaupt, dann nur ganz am Rande. Das Interesse an der in Sanskrit verfassten Tradition bezog seinen romantischen Impetus vom Indien der Vergangenheit und seine Methodik aus der vergleichenden Sprachwissenschaft sowie der klassischen Philologie des Griechischen und des Lateinischen. Die Geschichte Indiens musste aus dieser Sicht als Verfallsgeschichte von einer glorreichen Vergangenheit zur gegenwärtigen Dekadenz erscheinen.

Das folgende Zitat von Hermann Oldenberg in seiner *Geschichte der Literatur des alten Indien* kann als typisch für das Indienbild der deutschen Indologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelten: „Die nach Westen weisenden Kräfte und Charakterzüge des indischen Volks

mussten in der Abgeschnittenheit vom frischen Leben des Westens rettungslos erschaffen, in der müden Stille, unter dem glühenden Himmel der neuen Heimat, in der langsamen aber unausbleiblichen Vermischung mit den dunkelfarbigem Urbewohnern. Ein neues Volk, ein neuer Volkscharakter musste sich bilden, der Charakter, welcher daraus hervorging, dass der alten hohen intellektuellen Begabung, der reichen Phantasie der indischen Arier das Gegengewicht gesunder Tatkraft entzogen ward.“

Solche markigen Worte sollten aber nicht zum Anlass genommen werden, die ganze deutsche Tradition der klassischen Indologie als rassistisches Unternehmen zu verdammen. Nicht nur in der Indologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt es durchaus eine größere Vielzahl von Stimmen. Doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg kamen in der Indologie auch die neuindischen Sprachen mit ihren Literaturen zum Zuge und gleichzeitig auch andere Teildisziplinen wie Geschichte, Geographie, Politikwissenschaft und Volkswirtschaft Südasien.

Dominanz und Marginalität

Inzwischen gibt es, zumal in den letzten Jahrzehnten, auch Gegenbewegungen. Wissenschaftsgeschichtlich spielte dabei die 1982 von Ranajit Guha begründete *Subaltern Studies Group* und der aus der Orientalismus-Debatte inspirierte und unter dem Label *postcolonial studies* beziehungsweise *postcolonial theory* firmierende Diskurs wichtige Rollen. Es zeigte sich, dass die gängigen Themen der Indologie – nämlich die Narrationen der orthodoxen hinduistischen Traditionen und die von ihnen vermittelte Perspektive – einen manipulativen Blick auf Kultur und Gesellschaft Indiens vermitteln. Zum anderen ist immer weniger übersehbar, wie sich marginalisierte Gruppen und ihre Subkulturen – Dalits, Adivasis, Frauen – zunehmend Raum verschaffen. Die Subkulturen repräsentieren ihre Perspektiven und Interessen in gesellschaftlichen und politischen Diskursen zunehmend selbst, so dass in der Gegenwart der Diskurs über marginalisierte Gruppen zunehmend von einem Diskurs mit marginalisierten Grup-

pen abgelöst wird.

Ein Vergleich zweier bedeutender Romane zum Thema Unberührbarkeit in Indien mag diesen Paradigmenwechsel vom fremden, mitleidsbewegten Diskurs zum selbstrepräsentativen Diskurs verdeutlichen: Mulk Raj Anands *The Untouchable* (1935) und Jay Prakash Kardams Roman *Chapparr* (1994; überarbeitete Auflage 2003).

Mulk Raj Anands (1905-2004) Roman gilt als Erstlingswerk des modernen indischen Romans in englischer Sprache und wurde in rund zwei Dutzend Sprachen mit zum Teil sehr hohen Auflagen übersetzt, darunter zweimal ins Deutsche. Der Held seines Romans ist Bakha, ein unberührbarer Latrinenputzer. Seine Verunsicherung, aus seinem ererbten Beruf auszubrechen, Selbstbewusstsein und Selbstrespekt zu erwerben, verharren im Zustand kaum erkennbarer Regungen. Er scheitert nicht nur an der ihm auferlegenden sozialen Wirklichkeit, sondern auch an seiner inneren Unfähigkeit, die ihm auferlegte Zuschreibung als Mitglied einer verruchten Kaste zu überwinden. Bakha wird Zeuge einer Rede Mahatmas Gandhis vor den von ihm „Harijans“ genannten Unberührbaren, die aber in der Lebenswirklichkeit Bakhas keinen nachhaltigen Eindruck hinterlässt. Am Ende des Romans bleibt nichts als die vage Hoffnung auf eine technische Innovation: Die Einführung des Wasserklosetts die Bakha von seiner verhassten Berufstätigkeit als Latrinenputzer frei machen soll, ohne dass er fähig ist, Alternativen zu seiner Lebensform zu entwerfen.

Jay Prakash Kardam, Autor des Romans *Chapparr*, ist als Autor und Herausgeber unter anderem des Dalit-Literaturjahrbuchs einer der berühmtesten Dalit-Autoren in Hindi. *Chapparr* ist vor allem wegen seines utopischen Entwurfs gesellschaftlichen Wandels bemerkenswert – eine Vision, die sich fundamental von *The Untouchable* unterscheidet. Einer der Generalvorwürfe an die moderne Hindi-Literatur ist der Vorwurf, sie pflege einen Pessimismus, der mit den Erwartungen und Stimmungen der Tradition nichts mehr zu tun habe. Auch die Dalit-Literatur fällt in diesem Punkt durchaus nicht aus der Rolle, im Gegenteil: Mit ihrem Pessimismus liegt sie durchaus im *mainstream*.

Das Dorf als wandlungsunfähiger und fortschrittsfeindlicher sozialer Raum ist auch in der Hindi-Literatur gegenwärtig. Wenn überhaupt, dann gilt der urbane Raum als Ort des raschen sozialen Wandels. Die Gegenüberstellung von Stadt und Land ist ein typisches Stilmittel der Hindi-Autoren der Gegenwart und der Vergangenheit, wie es sich etwa auch bei Premchand findet, der gemeinhin als größter Hindi-Prosaautor gilt, etwa in seinem sozialpessimistischen Roman *Godan*, erschienen im Todesjahr des Premchands (1936).

Chappar hingegen ist alles andere als pessimistisch und ist damit auch innerhalb der Gattung der Dalit-Literatur ungewöhnlich. In Kardams Roman erscheint diese Welt von den Füßen auf den Kopf gestellt: Das Dorf, nicht die Stadt, wird zum Projektionsraum des sozialen Wandels hin zur homogenen und brüderlichen Gesellschaft. Im Zentrum des Romans steht Candan, der erste Sohn des Dorfes, der es bis zum College in der Stadt

schafft. Doch dieser Candan ist ein Dalit – in der Stadt schließt er sich sogar dem politischen Dalit-Aktivismus an. Während seines „Exils“ in der Stadt agiert er dort als engagierter Schullehrer für Dalits, während sich auch im Dorf ebenfalls etwas im Bildungsbereich tut. Im Laufe eines konfliktreichen Bewusstwerdungsprozesses entscheidet sich der feudale Grundherr zum radikalen Bruch und wechselt auf die Seite der Dalits über. Sein Landbesitz wird auf Vorschlag der Tochter an die verteilt, die auch schon bisher dort arbeiten. Der hinduistische Priester verlässt das Dorf. Währenddessen will Candan Kamla, die Tochter seines Vermieters heiraten und deren durch eine Vergewaltigung gezeugten Sohn adoptieren. Die junge Frau jedoch schlägt das Angebot aus und wird kurz darauf bei einer politischen Agitation ermordet. Gegen Ende der Erzählung wird deutlich, dass Candan Rajni, die Tochter des ehemaligen Feudalherrn, heiraten will, wobei das Brautpaar entscheidet, das

Waisenkind zu adoptieren.

Das Dorf Mayapur als Enklave der Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt: Handelt es sich hier um eine originäre Dalit-Utopie? Der Roman lebt durch seine der Wirklichkeit entgegen gestellte Vision einer gesellschaftlichen Alternative jenseits aller Hierarchisierungen. Wie in einem schönen Traum verkündet der zum Humanismus bekehrte Feudalherr (Thakur), dass in Zukunft die Menschlichkeit beziehungsweise der Humanismus (*manavta*) die Verbindung (*rishta*) der Menschen darstellen soll, die Menschlichkeit stelle dann auch die Kaste (*jati*) dar und dieselbe Menschlichkeit die Religion (*dharm*). Für den neuen Menschen ersetzt somit ein allgemeiner Humanismus die Bindungen von Kaste und Religion.

Zurück zur Indologie

Parallel zu dieser Entwicklung von



Savi Savarkar - Boy 4

Selbstrepräsentation hat in den letzten beiden Jahrzehnten die Indien bezogene kulturwissenschaftliche Forschung inklusive Indologie angefangen, zunehmend bisher eher wenig beachtete marginale Traditionen in den Blick zu nehmen und dabei zum Teil auch ihre eigene Rolle im interkulturellen Dialog kritisch zu reflektieren. Diese Entwicklung geht an der Indologie keineswegs vorbei, auch wenn die Philologie hier nach wie vor über die *area studies* (Regionalstudiengänge) mit einer weniger stark fundierten Sprachausbildung dominiert.

Mein eigenes Interesse an der Literatur der Dalits („Unberührbare“, Goethes *Parias*) war von der gelegentlichen Lektüre von Dalit-Kurzgeschichten und autobiographischen Texten vor allem in der wohl berühmtesten Hindi-Literaturzeitschrift „Hans“ motiviert. Zwar gab es vereinzelt schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts literarische Äußerungen von Dalits im Medium des Hindi – angefangen von dem berühmten Gedicht *Ek acbut ki shikayat* eines ansonsten unbekanntes Autors mit dem unverkennbaren Dalit-Namen Hiradom in der Zeitschrift *Saraswati* von 1914, doch erst in den 1990er Jahren wuchs daraus ein bedeutendes literarisches Genre, getragen von einem Hindi-sprachigen gebildeten Dalit-Bürgertum mit seinen Wurzeln in der unterdrückten und gedemütigten Bevölkerung, begleitet vom Aufstieg der *Bahujan Samaj Party* (BSP) als politische Interessenvertretung vieler nordindischer Dalits und inspiriert von den großen Werken der Dalit-Literatur in Marathi der 1970er Jahre.

Autobiographie

Zunächst sind hier Autobiographien der letzten zehn Jahre zu nennen, Erzählungen authentischer sozialer Erfahrungen von Erniedrigung, struktureller und realer Gewaltverhältnisse und Verlust. Der Tenor ist der von Klage und Anklage. Narrative Strukturen spiegeln zum einen die Erfahrungen von Unterdrückung und Erniedrigung, die Autoren evozieren aber auch subkulturelle Gesellschaftsformen und entwerfen von hier aus das Projekt eines neuen Humanismus jenseits der Kastengesellschaft.

Im Subtext wird aber auch die therapeutische Funktion dieser Literatur deutlich. Traumatische Erfahrungen finden zur Sprache, werden ausgedrückt und damit auch therapeutisch verarbeitet. Zugleich ist hier eine starke Tendenz wirksam, individuelle Erfahrungen als kollektive Erfahrung der Dalit-Identität zu deuten und damit individuellen Leidensdruck quasi als soziale Gruppen-

erfahrung zu verorten. Viele Autoren thematisieren vor allem die Grausamkeit der sie umgebenden Hindu-Gesellschaft und ihren persönlichen Reifungs- und Emanzipationsprozess. Das Spektrum der reflektierten Reaktionen (zum Zeitpunkt des Schreibens, der gereiften Erfahrung) auf die soziale Apartheid reicht dabei von tiefster Verbitterung, Hass und Einsamkeit



Savi Savarkar - Thinker II

angesichts der erbarmungslos die Unberührbarkeit praktizierenden Gesellschaft, etwa in Form der eigenen Kommilitonen im College (Mohandas Naimishray, *Apne apne pinjre*), bis hin zum Mitgefühl mit den Opfern des Kastendenkens auf der anderen Seite der religiösen Hierarchie, etwa in Form der heruntergekommenen Sindhi-Brahmanin, deren Weltbild in Durcheinander gerät, als sie erfährt, dass

auch die politische Autobiographie des in Kreisen intellektueller Dalits umstrittenen hochrangigen Kongresspolitikers Mata Prasad genannt.

Während mehrere Autobiographien von Marathi-Dalit-Autoren der 1970er Jahre ins Englische übersetzt sind, ist von den Hindi-Werken, die in den letzten Jahren entstanden sind, bisher nur Omprakash Valmiki's Autobiographie

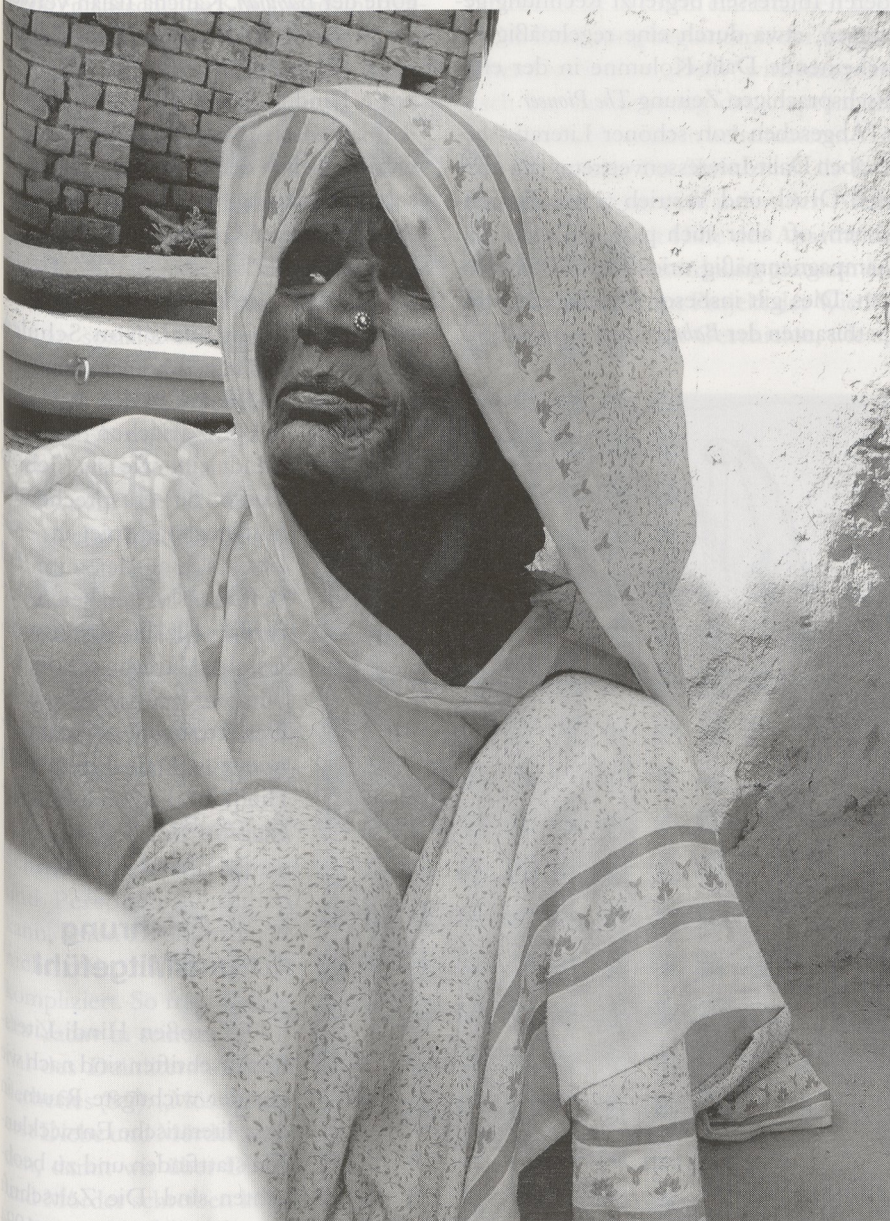
Ihre Biographie ist – bei aller Diskriminierung – durch sozialen Aufstieg gekennzeichnet. Oft sind sie die erste Generation in ihren Familien, die das Bildungssystem zumindest bis zum Schulabschluss („Matric“) oder auch zur höheren Bildung in College und Universität durchlaufen hat. Eine dauerhafte Rückkehr ins Dorf ist für sie beim besten Willen praktisch ausgeschlossen, Kurzbesuche im Heimatdorf wecken traumatische Erinnerungen oder fügen neue traumatische Erfahrungen hinzu. Durch Bildung und urbane Lebenserfahrungen tritt zudem eine unmerkliche Entfremdung von der eigenen Herkunft ein, die allerdings schwierig zu thematisieren ist. Die unbedingte Solidarisierung mit der eigenen Kaste und mit den Dalits im Allgemeinen ist programmatisch.

Die Großstadt – insbesondere die Hauptstadt Neu-Delhi – ist das Asyl schlechthin für Dalit-Schriftsteller und andere gebildete Dalits aus dem ländlichen Raum. Die Metropolis bietet mit ihrer (begrenzten) sozialen Anonymität und ihrer (noch begrenzteren) sozialen Modernität einen gewissen Schutzraum, der den Opfern der Kastengesellschaft im Dorf nicht zur Verfügung steht.

Fiktion und Politik

Von der Autobiographie zur Fiktion: Die Fiktionalisierung sozialer Erfahrungen ist die Grundlage der zahlreichen Formen fiktionaler Dalit-Literatur. Am wichtigsten – wie in der Hindi-Literatur überhaupt – ist die Kurzgeschichte als Mittel der literarischen Kommunikation. Meistens erscheinen Kurzgeschichten zunächst in literarischen Zeitschriften, die es im Hindi-sprachigen Raum und in Indien insgesamt in großer Zahl gibt, wenn auch zum Teil in kleinen Auflagen. Daneben wird auch in den Literaturteilen von nicht-literarischen Zeitschriften publiziert, die es auch in der Gegenwart noch immer gibt, wenn auch weniger als noch vor 20 Jahren. Neben Kurzgeschichten sind auch einige interessante Romane, Theaterstücke, Essays, literarische Kritik erschienen.

In der von Ramanika Gupta (2003) herausgegebenen Sammlung von Dalit-Kurzgeschichten, herausgegeben von der



Dalit-Frau aus Fursavali (U.P.)

Ihr freundlicher Dienstherr aus der Kaste der Latrinen-putzer stammt (Surajpal Chauhan, *Tira-skrit*). Neben Mohandas Naimishray, Omprakash Valmiki, Surajpal Chauhan, Shyaurajsingh ‚Becain‘ sei hier

Jhoothan auch in englischer Übersetzung erschienen.

Die Hindi-sprachige Elite der Dalits, zu denen auch die Autoren gehören, stammt überwiegend aus dem ländlichen Raum.

Sabitya Akademi in Neu Delhi, finden sich Kurzgeschichten in folgenden Sprachen: Hindi (20), Marathi (9), Telugu (5), Gujarati (8), Panjabi (5) und Malayalam (1). Man mag Einwände gegen diese Gewichtung zugunsten des Hindi vorbringen, klar ist jedoch, dass es sich bei der Entwicklung von Dalit-Genreliteratur um ein Phänomen handelt, das sich – ausgehend vom großen Vorbild der Marathi-Literatur – in den meisten der großen indischen Literatursprachen niederschlägt. Vorbild ist und bleiben aber die Marathi-Autoren, die in Hindi-Übersetzung gedruckt und auch gelesen werden, wie zum Beispiel die Sonderhefte Dalit-Literatur *Vasudha* 58 (2003) und *Uttar Pradesh* 30,1 (2002) zeigen.

Die 2004 von Surajpal Chauhan herausgegebene Anthologie mit den jeweils zuerst publizierten Kurzgeschichten von 22 prominenten Dalit-Autoren – vorwiegend aus den 1980er und frühen 1990er Jahren – signalisiert eine neue Phase der Dalit-Literatur in Hindi, die auf die Anfänge der derzeitigen Welle bereits historisch zurückblickt.

„Wie lange kann die Dalit-Literatur in Indien, die jetzt auch das Interesse von Forschern aus Amerika, England und Canada auf sich zieht, in ihrem eigenen Land unterdrückt werden“, fragt sich Shyauraj Singh „Becain“ in seinem Editorial der Sondernummer der Hindi-Literaturzeitschrift *Hans* (August 2004).

Tatsache ist allerdings, dass es durchaus Möglichkeiten zumindest zur Publikation von Literaturwerken von Dalit-Autoren gibt. Dazu gehören die zahlreichen Zeitschriften, aber auch die Publikationen der Dalit-Organisationen selbst, u.a. die Dalit-Literaturzeitschrift *Apeksha*, die von Tejsingh in Delhi herausgegeben wird. Seit 1999 gibt Jayprakash Kardam ein Jahrbuch der Dalit-Literatur heraus.

Viele Autoren sprechen gemäß ihrem Selbstverständnis in erster Linie eine Dalit-Leser-

schaft an und verstehen sich selbst als Teil der „Bewegung“ für eine eigene politische und kulturelle Repräsentanz in der Gesamtgesellschaft. In der Tat ist in den letzten Jahrzehnten eine Dalit-Mittelklasse entstanden, die ihre Diskurse in Hindi betreibt, deren eigene Kinder jedoch tendenziell auf Englisch-sprachige *Public Schools* gehen und mit der Sprache auch den Zugang zur Tradition verlieren könnten. Auch in den privaten Medien wird deren Interessen begrenzt Rechnung getragen, etwa durch eine regelmäßig erscheinende Dalit-Kolumne in der englischsprachigen Zeitung *The Pioneer*.

Abgesehen von schöner Literatur betreiben Dalit-Interessenvertretungen auch den Druck und Vertrieb von aufklärerischen, oft aber auch parteipolitisch und kampagnenmäßig orientierten Pamphleten. Dies gilt insbesondere für die Sympathisanten der *Babujan Samaj Party* (BSP)

der ehemaligen Chefministerin im Staat Uttar Pradesh, Mayavati, und ihr von Kanshi Ram ererbtes *Babujan Samaj*-Projekt: Der Begriff *Babujan* impliziert, dass die Mehrheit der Bevölkerung entweder zu den Dalits oder zu den übrigen unterdrückten Kasten gehört – die so genannten *Scheduled Castes* (SC, Kastenlose), *Scheduled Tribes* (ST, Adivasis) und die *Other Backward Classes* (OBC, niedrige Kasten) fallen demnach gemeinsam in die Kategorie der *Babujan*. Kancha Ilaiah verwendet in seinem auch in der Hindi-Übersetzung viel rezipierten Buch „Why I am not a Hindu“ den Begriff *Dalit-Babujan*. Auf der Basis dieser Analyse bedarf es daher lediglich der entsprechenden Massenmobilisierung, um radikale Reformen der indischen Gesellschaft voranzubringen.

Gleichzeitig geht Dalit-Literatur inzwischen in die Curricula von Schulen, Colleges und Universitäten und damit in den *mainstream* der literarischen Welt des Hindi ein, wie sie sich im Kanon der entsprechenden Studiengänge spiegelt – die Entwicklung der zum Teil hoffnungslos veralteten Curricula vollzieht damit nach, was in Marathi schon vor Jahrzehnten geschehen ist. Der Trend geht zu einem Kanon von Dalit-Literatur in Hindi für die Hindi-Studiengänge in Nordindien.

Erfahrung und Mitgefühl

Die großen Hindi-Literaturzeitschriften sind nach wie vor der wichtigste Raum, in dem literarische Entwicklungen stattfinden und zu beobachten sind. Die Zeitschrift *Hans* hat sich seit etwa 1994 der Dalit-Literatur gewidmet, u.a. im August 2004 mit einer Sonderausgabe, herausgegeben von Shyauraj Singh „Becain“. Dieses Sonderheft enthält 21 Erstpublikationen von Kurzgeschichten von überwiegend bereits etabliert



Savi Sawarkar - Vooice for voiceless II

ten Autoren, aber auch Kommentare, Essays und einige interessante Interviews, darunter eines mit Ramanika Gupta, die sich seit vier Jahrzehnten mit Dalit-, Adivasi- und Frauenthemen beschäftigt. In ihrem Interview geht es unter anderem um die Schwächen der gegenwärtigen Dalit-Literatur, und sie benennt ausdrücklich mehr literarische Geschliffenheit als Desiderat (*aur parishkar ki avashyakta*, S.233).

Die entsprechende Kritikungeschliffenheit, mangelhafte literarische Ausdrucksfähigkeit – wird gelegentlich als Pauschalurteil über die Dalit-Literatur vorgebracht, auch von Personen, die noch nie Dalit-Literatur wirklich studiert haben. Gerade diese ungeschliffene Direktheit wird jedoch in den ästhetischen Theorieansätzen oft gerade als Stärke dieser Literatur gewertet, da gerade darin der Gehalt an sozialer Erfahrung in durchaus angemessener Form transportiert werde. Surajpal Chauhan betont etwa, dass Nicht-Dalits durchaus über Dalits schreiben könnten, doch sei deren Einstellung immer von Mitgefühl (*sahannubhuti*) getragen. Mitgefühl aber sei immer lediglich „momentan“ (*kshanik*), während gültige Erfahrung (*anubhuti*) niemals „momentan“, sondern permanent sei (Interview September 2003).

Die Frage, wie weit der Schriftsteller über Themen und Personen schreiben kann, deren Erfahrungen er nicht teilt, bleibt freilich kompliziert. So fragt Rajendra Yadav in seinem Editorial des Dalitliteratur-Sonderheftes (S.7): „Müssen wir erst Diebe und Mörder werden, damit wir über Diebe und Mörder schreiben können?“

Markierungspunkte

Bhagwan Das (geb. 1927), ehemals Anwalt am Obersten Gericht in Delhi

und einer der profiliertesten Dalit-Intellektuellen der älteren Generation, hat in seinem Buch mit dem provokanten Titel *Ich bin Latrinenputzer* (in Urdu 1957, Hindi zuerst 1981, rev. Ausgabe 1998) eine romanartige, durchgehende Erzählung der Geschichte der Dalits aus der Perspektive des kollektiven Ego geschrieben. Das Buch fasst in vielerlei Hinsicht Konstruktionen von Dalit-Identität in ihren historischen Tiefendimensionen auf und verarbeitet sie in einem einheitlichen Text.

Die Erzählung beginnt mit der vor-arischen Geschichte. „Dalit“ wird hier praktisch zur Bezeichnung des ursprünglich auf dem Subkontinent beheimateten Volkes mit seinem Prä-Shivaismus als Religion, das von den einwandernden Ariern überfallen und mit Hilfe des Apartheidsystems der Kastenordnung grausam unterdrückt wird. Zum Projekt der Wiederengewinnung der Dalit-Geschichte, wie sie

schon vom unumstrittenen Dalit-Führer B.R. Ambedkar (1881-1956) angestoßen war, gehört auch die Konversion zum Buddhismus und die Entdeckung der indischen, vom Hinduismus reklamierten Sant-Religiosität als genuine Dalit-Tradition, verkörpert insbesondere durch die beiden großen kastenlosen Sant-Dichter des 15./16. Jahrhunderts, Kabir und Ravidas.

In Zukunft wird es sicher darauf ankommen, ob es der Dalit-Literatur gelingt, ihre Fiktionalität über die direkte Verarbeitung sozialer Erfahrungen hinaus weiter zu entwickeln. Es muss zu einer Art Synthese der Reflexion kastenbasierter Marginalisierung und des künstlerischen Instrumentariums postkolonialen Schreibens kommen. Überlegungen zur künstlerischen Weiterentwicklung sind aber nicht unumstritten, denn sie drohen auf Kosten der bodenständigen Realität sozialer Erfahrung zu gehen.

Die meisten Zeitschriften stehen in der Tradition des sozialistischen Realismus und beteiligen sich an der weit verbreiteten Polemik gegen den „Ästhetizismus“ (*kalavad*). Bei den unter Dalit-Autoren heiß diskutierten narrativen Experimenten – Auflösung von narrativen Strukturen, Traumelemente, multiple Identitäten, ironische Brechungen – in den Kurzgeschichten eines Autors der jüngeren Generation wie Ajay Navariya scheint sich allerdings eine solche Weiterentwicklung anzudeuten. ☐

► **Zum Autor:** Dr. Heinz Werner Wessler ist wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Orient- und Asienwissenschaften (Indologisches Seminar) der Universität Bonn und arbeitet an einer Habilitation über Dalit-Literatur in Hindi.



Savi Sawarkar - Untouchable with crow