



Was wir von den Kritiker*innen Gandhis in Indien lernen können

Symposiumsbeitrag von Sruti Bala

Mein Beitrag zum Gandhi-Symposium ist überschattet durch die Situation im heutigen Indien, in der zum zweiten Mal eine Regierung mit großer Mehrheit gewählt worden ist, die ideologisch auf der Seite der Mörder M.K. Gandhis steht, und die gleichzeitig Gandhis Ruf für ihre eigenen Zwecke auf eine beschämende Art und Weise zu mobilisieren weiß. Im scheinheiligen Missbrauch von Gandhi ist die regierende Partei nicht grundsätzlich anders als die oppositionelle Congress-Partei, zu der einst Gandhi selbst gehörte. Die staatlich inszenierte Verherrlichung Gandhis geht einher mit einer Vernachlässigung und Verachtung der Werte und Prinzipien, für die Gandhi stand.

Gleichzeitig ist es auch bemerkenswert, dass zu den wichtigsten Kritiker*innen der heutigen indischen Regierung auch die wichtigsten Kritiker*innen Gandhis gehören. Ich meine nicht das Hindu Freiwilligen-Korps (RSS), das ihn nach mehrmaligen Versuchen am 30. Januar 1948 ermorden ließ und das heute über sein politisches Organ, die BJP-Partei, an der Macht ist, sondern die Stimmen der Dalits und der Frauen, die sich als Gandhis kritische Bündnispartner*innen verstanden haben. Eine Auseinandersetzung mit Gandhi aus kastenkritischer und feministischer Perspektive ist äußerst notwendig, um Gandhis Gedankengut, seine politische Vision und Praxis, relevant zu halten.

Kastenkritische Perspektiven auf Gandhi

Gandhi war sich der tiefgreifenden Probleme des Kastenwesens be-

wusst und propagierte selbst auch die Abschaffung der Unberührbarkeit. Er sah die Notwendigkeit, neben dem Kampf um Unabhängigkeit auch das Kastenwesen zu reformieren. In seiner Konzeption war diese Abschaffung des Kastendenkens jedoch eine moralische Angelegenheit der höheren Kasten, und nicht primär eine Frage der strukturellen Veränderung. Zum Beispiel schlug er als Geste der Versöhnung den Begriff *Harijan* vor, wörtlich: die Kinder Gottes, um denjenigen, die außerhalb oder am untersten Ende der Kastenhierarchie standen, eine in seinen Augen würdige Bezeichnung zu geben. Der Begriff war von Anfang an kontrovers. Er wird heute in Indien nicht verwendet, und er wurde niemals akzeptiert von denjenigen, die so genannt wurden.

Ihre Selbstbezeichnung ist *Dalit Bahujan*, wörtlich „die zu Unterdrückten gemachte Mehrheit“, bzw. „die in großer Zahl gegen Unterdrückung Kämpfenden“. Gandhis gut-gemeinte Bezeichnung wurde und wird bis heute als paternalistisch und herabsetzend empfunden, vergleichbar mit dem Wort ‚Fräulein‘ oder dem Begriff ‚Flüchtling‘ – als ginge es um Kinder, oder mehr um einen Schutzakt durch gutmütige höhere Kasten als um ihre Gleichberechtigung und um eine Wiedergutmachung von historischen Ungerechtigkeiten.

Gandhi betonte vor allem die Unberührbarkeit und die damit verbundenen Praktiken, wie z.B. das Heiratsverbot zwischen unterschiedlichen Kasten oder die Kastenzuweisung von sogenannter niedriger Arbeit wie die Toilettenreinigung, als das hauptsächliche Problem am Kas-

tenwesen. Er strebte danach, die Unberührbarkeit abzuschaffen durch Taten, wie z.B. in den Häusern von Dalits zu essen, oder Dalits einzuladen, in seinem Ashram zu wohnen, die Toilettenreinigung auch durch Ashrambewohner*innen aus hohen Kasten durchführen zu lassen (ihn selbst eingeschlossen) und Ehen mit „*Harijans*“ zu ermöglichen. Es ging ihm bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs um eine Reform des Kastenwesens, aber nicht um eine fundamentale Ablehnung des Kastensystems insgesamt.

Er hat in seiner politischen Philosophie nicht genügend erkannt, dass das Kastenwesen nicht nur die Frage der Unberührbarkeit umfasst, sondern vor allem eine systematische ökonomische, soziale, kulturelle und strukturelle Diskriminierung, und dass diese Diskriminierung nicht nur mit einer Veränderung der moralischen Haltung von höheren Kasten, sondern mit konkreten, nachhaltigen, strukturellen und strafrechtlichen Maßnahmen bekämpft werden muss. Gandhis eigene Position als gläubiger Hindu führte dazu, dass er oft dazu aufrief, die guten Seiten des Hinduismus zu umarmen, anstatt lauthals die implizite Akzeptanz des Kastensystems im Hinduismus in Frage zu stellen.

Gandhis wichtigster Kritiker bzgl. Kastenfragen war **Dr. Bhimrao Ambedkar**, der, ähnlich wie Gandhi, Rechtsanwalt war, aber im Gegensatz zu Gandhi aus der ärmeren Unterschicht kam, selbst Dalit war und die Kasten-Diskriminierung am eigenen Leib erfahren hat. Als einer der Begründer der indischen Verfassung und Leiter



der zivilen Bewegung für die Rechte der Dalits wird Ambedkar von Millionen von Inder*innen geehrt. In jedem Slum in Indien, in jedem Dorfteil mit einer mehrheitlichen Dalit-Bevölkerung findet man heute eine Büste von Ambedkar. Sein Geburtstag wird als besonderer Befreiungstag der Dalit-Bahujan gefeiert, eine Verehrung, die ganz anders aussieht als die mittlerweile staatlich institutionalisierte Erinnerungspolitik rund um Gandhi. Für Ambedkar war Gandhis moralische Antwort auf das Kastenwesen unzureichend. Ihm ging es nicht um eine Reform, sondern um die Abschaffung der Kasten, und zwar aller Kasten, und eine Ablehnung aller Glaubensrichtungen, die das Kastenwesen in welcher Form auch immer rechtfertigen.

Es ist kennzeichnend, dass Ambedkar seiner bekanntesten Schrift den Titel *„Die Ausradierung des Kastenwesens“* (The Annihilation of Caste, 1935/36) gab. Während Gandhi eine Wochenzeitschrift mit dem Titel *„Harijan“* herausgab, war der Titel der von Ambedkar herausgegebenen Zeitschrift *„Bahishkrit Bharat“* (Ausgeschlossenes Indien). Die Titelwahl verweist auf die unterschiedlichen politischen Positionen von Gandhi und Ambedkar zur Kastenfrage. Ambedkar kämpfte für eine eigene politische Vertretung der Dalits, für Gleichberechtigung auf allen Gebieten und für Maßnahmen wie ein politisches Quotensystem, um die historische Untervertretung von Dalits in allen öffentlichen Institutionen zu korrigieren. Im Gegensatz zu Gandhis Ideal von einer selbstständigen Dorf-Nation, herausgearbeitet in *Hind Swaraj* (1909), warnte Ambedkar wiederholt vor einer Idealisierung des indischen Dorfes, das seiner Meinung und Erfahrung

nach eine Brutstätte für die systematische Diskriminierung auf Basis der Kastenzugehörigkeit war.

Obwohl er wie Gandhi auch die Unberührbarkeit ablehnte, lag die Priorität für Ambedkar nicht darin, Arbeit wie die Toilettenreinigung zu einer würdigen Arbeit zu machen, die dann durch eine moralische Aufwertung von Mitgliedern aller Kasten durchzuführen war, sondern er strebte nach Zugang zu Bildung und politischer Repräsentation der Dalits. Gandhi hielt daran fest, dass das Kastensystem ein diskriminierendes System der Arbeitsteilung war, und dass dies durch eine Reform verbessert werden konnte. Ambedkar erkannte ganz richtig, dass das Kastensystem nicht nur ein System der Arbeitsteilung, sondern auch ein System der Teilung der Arbeiter*innen ist, und zwar eine hierarchische Teilung der Arbeiter*innen.⁽¹⁾

Eine umfassende Reform des Kastensystems ist nur dann möglich, wenn die Privilegien der Kasten in Frage gestellt werden und gleicher Zugang zu Bildung, zum Landbesitz, zum Gesundheitssystem, zu allen Arbeitsbereichen für alle gewährleistet wird.

Ambedkar war auch stimmkräftiger Kritiker der Hindu-Religion und ihrer impliziten und expliziten Billigung von Kastenhierarchien. Gandhi konnte es sich erlauben, im Jahr 1945 das Kastensystem als Anachronismus zu bezeichnen. Aber bis heute (2019) ist die mit dem Kastensystem verbundene Diskriminierung und Gewalt eine Realität, und zwar in bedrohlichem und zunehmendem Maße. Sie hält in meinem Heimatland ein Apartheitsystem aufrecht, das durch eine rein moralische Ablehnung

nicht aufgehoben werden kann. Ich muss zugeben, dass ich als jemand mit Kastenprivilegien und beeinflusst durch eine gandhianische Schulbildung lange gebraucht habe, die anhaltende Wichtigkeit und Relevanz von Ambedkars Kritik an Gandhi zu erkennen. Jede*r, der/die sich mit Gandhi auseinandersetzt, sollte auch Ambedkar lesen und kennen (siehe Literaturliste am Ende des Artikels).

Feministische Perspektiven zu Gandhi

Aus Anlass des 100-jährigen Publikationsjahres von *Hind Swaraj* im Jahre 2009 entstand weltweit ein erneutes Interesse an Gandhis vielleicht bekanntestem Werk, das das Konzept von *Swaraj* sowohl als Unabhängigkeit im Sinne der nationalen Souveränität als auch im Sinne der Selbst-Beherrschung umfasst. Gandhis Gedanken zur und Experimente mit Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle werfen zahlreiche Fragen bezüglich der Rolle des Körpers und des Stellenwertes von Gender in seiner biopolitischen Konzeption von Souveränität auf. Gandhis Selbstbegriff impliziert ein männliches Selbst, das gegen allerlei Versuchungen, sei es Konsumbegehren, sei es sexuelle Lust, sich selbst erzieht, um Herr über sich selbst zu sein und so durch keine externen Mächte beherrscht werden zu können. Die Souveränität der Nation war also nicht getrennt zu denken von der Souveränität des eigenen Leibes.

Zeit seines Lebens veränderten sich Gandhis Äußerungen und seine Haltung gegenüber Frauen. Er war sicher ein überwiegend progressiver Denker und Politiker, der Frauen als Teil des Kampfes um

(1) „The caste system is not only a division of labour, it is also a division of labourers. [...] it is a hierarchy in which the divisions of labourers are graded one above the other.“ (Annihilation of Caste, 233-234).



Unabhängigkeit und als Mitstreiterinnen willkommen hieß. Gleichzeitig basierte Gandhis Frauenbild nicht auf einer radikalen Gleichheit mit dem männlichen Selbst, sondern auf patriarchalen, konservativen Annahmen über die inhärente weibliche Mildtätigkeit oder ein natürliches Vermögen, Belastungen auszuhalten und die Selbstopferbereitschaft von Frauen.

Feministische Aktivistinnen und Gandhi-Forscherinnen wie *Ketu Katrak* und *Geraldine Forbes* weisen darauf hin, dass Gandhi, obwohl er frauenfeindliche soziale Praktiken wie die Kinderehe verabscheute, ein Frauenbild hatte, das sich vor allem darauf beschränkte, wie Frauen ihre Pflicht gegenüber ihren Ehemännern, ihrer Familie und ihrem Land, in dieser Reihenfolge, erfüllen sollten. Gandhi übersetzte ein traditionelles Frauenbild und machte es sozusagen nützlich für den politischen anti-imperialistischen Kampf. Gandhis „Swadeshi“-Strategie zur Förderung der heimischen Textilindustrie – als Gegengewicht gegen die Allmacht der britischen Textilproduktion – zielte nicht zufällig auf Frauen ab. Er forderte Frauen dazu auf zu Hause zu bleiben und dennoch Khadi-Baumwolle zu weben. Er gebrauchte hierbei Argumente, die die Befrei-

ung der Nation in enge Verbindung mit der selbstreinigenden häuslichen Webe-Arbeit der Frauen brachte.

Die Keuschheit der Frau wurde so zur Bedingung der Möglichkeit der Selbstregierung des Volkes. Um Gandhis moralische und politische Konzeption von Gewaltfreiheit zu verstehen, ist eine kritische Auseinandersetzung mit seinen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Konzeption von Swaraj unverzichtbar.

Obwohl Gandhi Frauen ausdrücklich und gegen das gängige Denken in das aktive politische Leben einbezogen hat, lag es weniger an Gandhi selbst, dass die Frauenemanzipation zum Thema der nationalen Befreiung wurde, sondern dass dies durch die wiederholten entschiedenen Interventionen seiner zahlreichen Mitstreiterinnen wie *Vijayalakshmi Pandit*, *Sarojini Naidu*, *Sucheta Kripalani* und *Aruna Asaf Ali* sowie zahlreichen Frauen in seiner Ashram-Umgebung aufgegriffen wurde.

Diese Frauen waren alle kritische Verbündete und Unterstützerinnen von Gandhi, die ihn durchaus herausforderten, wo sie einen Widerspruch sahen zwischen seinem

Ideal der Swaraj und der Umsetzung in der Praxis. In diesem Sinne ist es wichtig, Gandhi und die gandhianische Philosophie nicht nur als das Lebenswerk eines einzelnen Mannes zu betrachten, sondern zugleich die Beiträge von zahlreichen, bekannten und unbekannten Frauen in der Entstehung einer gewaltfreien Praxis und Philosophie, die heute mit dem Namen Gandhi gleichgesetzt wird, zu würdigen. Das Wort Gandhi sollte also nicht als stellvertretend für eine Person, sondern für ein vielfältiges Kollektiv verwendet werden, das insgesamt auf unterschiedliche Art und Weise zur Entfaltung der gandhianischen Philosophie der aktiven Gewaltfreiheit beigetragen hat.

Fazit

Die Auseinandersetzung mit kastenkritischen und feministischen Perspektiven zu Gandhi hat für mich daher nicht in erster Linie das Ziel, Gandhis konservative oder negative Seiten in den Vordergrund zu stellen. Denn jeder Mensch hat schlechte Seiten und blinde Flecken, und das schmälert die außerordentliche Relevanz von Gandhis Vermächtnis nicht. Vielmehr weisen die Kritiken darauf hin, dass wir mit der Einbeziehung von kastenkritischen und feministi-



Der Sardar Sarovar Damm am Narmada-Fluss war einer der ersten Fokuspunkte der „Narmada Bachao Andolan“.

Bild von Bishnu Sarangi via Pixabay



schen Standpunkten das gandhianische Gedankengut sowie seine moral-politische Philosophie auf konstruktive Art und Weise weiterdenken können. Gandhis Konzeption von Swaraj kann so mit Hilfe einer feministischen Perspektive bereichert werden. In einer überwiegend frauenfeindlichen Gesellschaft ist es notwendig, Gandhis Ideen zur Reinheit und Keuschheit und Ehre der Frau abzulehnen, und zugleich Gandhis Praxis des zivilen Ungehorsams in einen feministischen Kampf für ein würdiges Leben zu integrieren.

Einige aktuelle Beispiele hierfür aus Indien sind:

Die gewaltfreien Aktionen der zahlreichen Frauen aus der Narmada Bachao Andolan (Bewegung zur Rettung des Narmada-Flusses) mit Leitfiguren wie *Medha Patkar*, die, inspiriert durch gandhianische Prinzipien des zivilen Ungehorsams, jedoch mit einem explizit feministischen Ansatz, jahrelang gegen die Mega-Staudämme in drei indischen Bundesstaaten (Madhya Pradesh/Gujarat/Maharashtra) kämpften, teilweise mit großen Erfolgen. Die Narmada Bewegung hat gezeigt, wie Gandhis Hind Swaraj im Sinne einer radikalen sozial-ökologischen feministischen Vision interpretiert werden kann.

Im südindischen Bundesstaat Kerala haben letztes Jahr (2018) tausende Frauen öffentlich protestiert gegen die Regel bzw. die sogenannte Tradition, nach der Frauen im reproduktionsfähigen Alter zwischen 10 und 50 der Zutritt zum Shabarimala Tempel verboten war. In einer gewaltfreien Aktion haben zwei Frauen massive Barrikaden überquert und den Tempel betreten. Solche Aktionen erweitern die Idee von Hind Swaraj, sodass die Frau nicht mehr wie bei Gandhi eine de-sexualisierte keusche Figur ist, die den männlichen

Helden der Gewaltfreiheit in einer unterstützenden Nebenrolle dient, sondern auf autarke Weise individuell und kollektiv dem Ideal der Selbstherrschaft zu entsprechen versucht.

Anstatt Gandhi gegen Kritiker wie Ambedkar zu verteidigen, wäre es also durchaus im Sinne Gandhis, seine philosophische Praxis der Gewaltfreiheit mit der Vision der radikalen sozialen Gerechtigkeit wie der von Ambedkar zu schärfen und zu ergänzen. Sowohl die Regierungspartei BJP wie auch die meisten Oppositionsparteien in Indien bestehen bis heute mehrheitlich aus Vertreter*innen der *savarna*, der sogenannten höheren Kasten. Das Bildungssystem, die Medien, das Rechtssystem, das Gesundheitssystem, religiöse Institutionen, Kulturhäuser etc. sind alle dominiert von Inder*innen, die zu den sogenannten höheren Kasten gehören. Auch Gandhianer*innen sind mehrheitlich aus den Savarna-Kasten. Das ist kein Zufall. Die Graswurzelbewegungen, die Be-

wegungen der Landlosen, der Adivasis/Indigenen Völker in Indien heute beziehen jedoch viel mehr Inspiration von Figuren wie *Ambedkar*, *Periyar* und *Savitribai Phule* als von Gandhi, weil sie explizit das Kastensystem kritisierten und das in Taten umgesetzt haben. Auch wir, die sich selbst als internationale Gandhi-Anhänger*innen betrachten, sollten uns nicht scheuen einen Schritt weiter zu gehen als Gandhi selbst, um das Kastensystem vehement abzulehnen. Daher möchte ich allen anwesenden Gandhi-Kennern und Aktivistinnen in der gewaltfreien Bewegung herzlich empfehlen, sich in die Werke und in das Gedankengut von Ambedkar und andere wichtige Denker*innen der Dalit-Bewegung zu vertiefen.

Dr.in Sruti BALA lehrt Theaterwissenschaft an der Universität Amsterdam. Sie promovierte 2007 zur Körperpolitik Gandhis und Abdul Ghaffar Khans.

Weiterführende Literatur

- Ambedkar, B.R. (2016). *The Annihilation of Caste. The Annotated Critical Edition. With an Introduction by Arundhati Roy.* Ed. S. Anand. London: Verso Books.
- Forbes, G. (1996). *Women in India.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Katrak, K. (1992) 'Indian nationalism, Gandhian satyagraha, and representations of female sexuality' in Parker, A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P. (1992) editor, *Nationalisms and Sexualities*, New York and London: Routledge, 395-406.
- Kumar, R. (1993) *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990.* London: Verso Books.
- Mookerjee-Leonard, D. (2010). To be pure or not to be: Gandhi, women, and the Partition of India. *Feminist Review*, (94), 38-54.
- Ramasami, Periyar, [new ed] (1994). *Religion and Society: Selections from Periyar's Speeches and Writings.* Chennai: Emerald Press.