

ARBEIT BEWEGUNG GESCHICHTE

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE STUDIEN 2016/III
FÜNFZEHNTER JAHRGANG SEPTEMBER 2016

Bis Dezember 2015: JahrBuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung

Stefan Schütte:

Kastenorganisation und die Politik von Kaste. Selbstbestimmung unberührbarer
Arbeit am Beispiel der Wäscher von Banaras (Indien)

Wiktoria Marzec:

Die Revolution 1905 bis 1907 im Königreich Polen –
von der Arbeiterrevolte zur nationalen Reaktion

Gisela Losseff-Tillmanns:

Ida Altmann-Bronn (1862–1935): Sozialdemokratin – Freidenkerin – Gewerkschafterin

Impressum

ISSN: 2366-2387 • ISBN: 978-3-86331-308-1

Herausgeber:

© Förderverein für Forschungen zur
Geschichte der Arbeiterbewegung e. V.
Weydingerstr. 14–16 • D–10178 Berlin

Verlag:

Metropol Verlag
Ansbacher Str. 70 • D–10777 Berlin
www.metropol-verlag.de
veitl@metropol-verlag.de

Redaktion: David Bebnowski, Fabian
Bennwitz, Dr. Ralf Hoffrogge, Dr. Christa
Hübner (V. i. S. d. P.), Bärbel Kontny,
Dietmar Lange, Dr. Monika Rank,
Dr. Elke Scherstjanoi, Dr. Axel Weipert
Weydingerstraße 14-16, D-10178 Berlin
www.arbeiterbewegung-jahrbuch.de
redaktion@arbeiterbewegung-jahrbuch.de
Für **Buchbesprechungen:**
rez-kon@arbeiterbewegung-jahrbuch.de

„Arbeit – Bewegung – Geschichte“
erscheint dreimal jährlich (Januar, Mai,
September) im Metropol Verlag Berlin
im Gesamtumfang von ca. 660 Seiten.
Jahresabonnement 35,- € (Inland)
bzw. 45,- € (Ausland), einschl. Porto;
Einzelheftpreis 14,- €, zzgl. Porto.
Das Abonnement verlängert sich zu den
jeweils geltenden Bedingungen um ein
Jahr, wenn es nicht zwei Monate vor
Jahresende schriftlich gekündigt wird.

Bestellungen, Vertrieb und

Anzeigenannahme: Metropol Verlag.

Die in „Arbeit – Bewegung –
Geschichte“ veröffentlichten Texte sind
urheberrechtlich geschützt. Es erscheinen
nur Beiträge, die nicht anderweitig zur
Veröffentlichung angeboten wurden
oder bereits publiziert sind (Druck und
Internet). Wird ein Manuskript für
die Publikation angenommen, gehen
die Veröffentlichungsrechte an den
Herausgeber, auch für eine mögliche
Online-Publikation auf der Website
der Zeitschrift. Manuskripte (nur letzte
 Fassungen) können per Email oder auf
CD bzw. USB-Stick, vorzugsweise als
word-Datei, bei der Redaktion eingesandt
werden. Beiträge sollten 40 000, Berichte
10 000 und Buchbesprechungen 8000
Zeichen nicht überschreiten. Die
Redaktionsrichtlinien sind abrufbar bzw.
werden auf Anfrage zugeschickt. Die
namentlich gezeichneten Beiträge geben
ausschließlich die Autorenmeinung und
nicht die der Redaktion wieder. Beiträge
für die Zeitschrift werden nicht honoriert.
Hefte bis einschl. Jahrgang 2015
können – soweit noch vorhanden – über
die Redaktion bestellt werden.

Satz: Metropol Verlag

Druck: buchdruckerei.de, Berlin

Die Redaktion bedankt sich bei Hildegard
Fuhrmann für die Unterstützung beim
Korrekturlesen.

Redaktionsschluss: 1. 8. 2016

Inhalt

- 7 *Stefan Schütte*: Kastenorganisation und die Politik von Kaste. Selbstbestimmung unberührbarer Arbeit am Beispiel der Wäscher von Banaras (Indien)
- 27 *Wiktoria Marzec*: Die Revolution 1905 bis 1907 im Königreich Polen – von der Arbeiterrevolte zur nationalen Reaktion
- 47 *Gregor Kritidis*: Wolfgang Abendroth und seine Auseinandersetzung mit dem NS-Regime
- 65 *Eric Allina*: „Neue Menschen“ für Mosambik. Erwartungen an und Realität von Vertragsarbeit in der DDR der 1980er-Jahre
- 85 *Gunter Lange*: 15 Jahre ver.di: die Multibranchengewerkschaft 2001 bis 2016

Biografisches

- 106 *Gerhard Engel*: Der Arbeiterdichter Werner Möller (1888–1919)
- 126 *Gisela Losseff-Tillmanns*: Ida Altmann-Bronn (1862–1935): Sozialdemokratin – Freidenkerin – Gewerkschafterin

Berichte

- 146 *Holger Czitrich-Stahl*: Wahl- und Stimmrechtskonflikte in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Tagung der Hugo-Preuß-Stiftung in Berlin
- 150 *Rainer Holze*: Der Überfall des faschistischen Deutschlands auf die Sowjetunion vor 75 Jahren. Kolloquium in Berlin

Buchbesprechungen

- 154 Martin Aust/Julia Obertreis (Hrsg.): Osteuropäische Geschichte und Globalgeschichte (*Christoph Meißner*)
- 155 Ingrid Artus u. a.: Marx für SozialwissenschaftlerInnen. Eine Einführung; Johannes Schillo (Hrsg.): Zurück zum Original. Zur Aktualität der Marxschen Theorie (*Michael Buckmiller*)

- 158 Michael Bakunin: Die Politik der Internationale, hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Philippe Kellermann (*Jochen Weichhold*)
- 160 Beate Schreiber u. a.: Vom Vorleser zum Mindestlohn. Die Geschichte der NGG 1865–2015 (*Reinhard Wenzel*)
- 162 Jürgen Schmidt: Arbeiter in der Moderne. Arbeitsbedingungen, Lebenswelten, Organisationen (*Axel Weipert*)
- 164 Knud Andresen u. a.: Der Betrieb als sozialer und politischer Ort. Studien zu Praktiken und Diskursen in den Arbeitswelten des 20. Jahrhunderts (*Dietmar Lange*)
- 167 Orlando Figes: Hundert Jahre Revolution. Russland und das 20. Jahrhundert (*Wladislaw Hedeler*)
- 169 Ulrich Weitz: Der Mann im Schatten: Eduard Fuchs – Sitten-Fuchs, Sozialist, Konspirateur, Sammler, Mäzen (*Ronald Friedmann*)
- 171 Rudolf Breitscheid: Vornehmste Aufgabe der Linken ist die Kritik. Publizistik 1908–1912, hrsg. von Sven Crefeld (*Ludwig Elm*)
- 173 Ludwig Brake/Eckhard Ehlers/Utz Thimm: Gefangen im Krieg. Gießen 1914–1919 (*Herbert Bauch*)
- 176 Klaus Weinbauer/Anthony McElligott/Kirsten Heinsohn (Hrsg.): Germany 1916–23. A Revolution in Context (*Axel Weipert*)
- 179 Barbara Dröscher: Wer sagt, dass Zwiespalt Schwäche sei? Das Leben des jungen Wilhelm Dröscher 1920–1948 (*Michael Kitzing*)
- 182 Andreas Marquet: Friedrich Wilhelm Wagner 1894–1971. Eine politische Biografie (*Horst Klein*)
- 184 Christopher Vials: Haunted by Hitler. Liberals, the Left, and the Fight Against Fascism in the United States (*Ronald Friedmann*)
- 185 Wolfgang Uellenberg-van Dawen: Gegen Faschismus und Krieg. Die Auseinandersetzungen sozialdemokratischer Jugendorganisationen mit dem Nationalsozialismus (*Robert von Olberg*)
- 188 Mareen Heying: Klara Schabrod. Alltagskonstruktionen einer Kommunistin in Briefen zur Zeit des deutschen Faschismus (*Henning Fischer*)
- 190 Traudl Kupfer: Leben in Trümmern. Alltag in Berlin 1945; Kriegsende in Deutschland. Mit einer Einleitung von Arno Surminski (*Evemarie Badstübner*)

- 193 Günter Benser: Ulbricht vs. Adenauer. Zwei Staatsmänner im Vergleich (*Jörg Roesler*)
- 195 Christoph Jünke: Leo Koflers Philosophie der Praxis. Eine Einführung (*Alexander Amberger*)
- 198 Matthias Dohmen: Geraubte Träume, verlorene Illusionen. Westliche und östliche Historiker im deutschen Geschichtskrieg (*Rolf Badstübner*)
- 201 Christa Wolf: Moskauer Tagebücher. Wer wir sind und wer wir waren. Reisetagebücher, Texte, Briefe, Dokumente 1957–1989, hrsg. von Gerhard Wolf unter Mitarbeit von Tanja Walenski (*Elke Scherstjanoi*)
- 204 Wolfgang Kohlhaase: Um die Ecke in die Welt. Über Filme und Freunde. Mit einer Laudatio von Andreas Dresen, ausgewählt und hrsg. von Günter Agde (*Günter Jordan*)
- 207 Sarah Bormann u. a. (Hrsg.): Last Call for Solidarity. Perspektiven grenzüberschreitenden Handelns von Gewerkschaften (*Detlev Brunner*)
- 210 Peter Nowak (Hrsg.): Ein Streik steht, wenn mensch ihn selber macht. Arbeitskämpfe nach dem Ende der großen Fabriken (*Torsten Bewernitz*)
- 212 Guy Standing: Prekariat. Die neue explosive Klasse (*Peter Fischer*)
-
- 214 Autorenverzeichnis
- 215 Jahresinhaltsverzeichnis 2016

Korrektur

Im Heft 2016/II sind durch Verschulden der Redaktion zwei bedauerliche Fehler enthalten. Im Beitrag „Frauenproteste in den slowenischsprachigen Regionen Österreich-Ungarns vor dem und im Ersten Weltkrieg“ von Irena Selišnik, Ana Cergol Paradiž und Žiga Koncilija muss es auf S. 45 statt „besonders in Ljubljana als Provinzhauptstadt und zugleich größtem Hafen des k.u.k.-Reichs“ heißen: „besonders in Ljubljana als Provinzhauptstadt und Triest als größtem Hafen des k.u.k.-Reichs“. In der Buchbesprechung von Evemarie Badstübner zu Melvin J. Lasky „Und alles war still. Deutsches Tagebuch 1945“ muss es auf S. 204/linke Spalte statt „Schuller zeigt ihn nämlich als äußerst aktiven kalten Krieger“ heißen: „Stonor zeigt ihn nämlich als äußerst aktiven kalten Krieger“.

Wir bitten um Entschuldigung.

Die Redaktion

Kastenorganisation und die Politik der Kaste.

Selbstbestimmung unberührbarer Arbeit

am Beispiel der Wäscher von Banaras (Indien)

Stefan Schütte

Dieser Artikel betrachtet die soziale und räumliche Praxis der Kaste der Wäscher (Dhobi) in der nordindischen Millionenstadt Banaras und ihren Weg hin zu einer politischen Gemeinschaft. Grundlegend für die Ausführungen ist die kurze Darlegung eines komplexen selbstorganisierten Systems der Regulierung von Arbeit und sozialen Beziehungen dieser als „unberührbar“ eingestuft Gruppe. Das mit dem lokalen Begriff *Tāt* bezeichnete System von Kastenräten ist vorkolonialen Ursprungs, hat die britische Dominanz über den Subkontinent überdauert und wird bis heute von den Wäschern in Banaras praktiziert und aufrechterhalten.

Auf Basis dieser Praxis von Kastenräten hat in jüngerer Zeit eine Politisierung der Gruppe stattgefunden, deren Ursprung in der Vertreibung der Wäscher von ihren angestammten Waschplätzen am Ganges-Fluss liegt. Nachgezeichnet werden die Gründung und Funktionsweise von politischen Interessensvertretungen der Wäschergemeinschaft. Dabei wird insbesondere auf die Praxis der Konstruktion von Geschichte und neuer Identitätspolitik fokussiert. Diese neue Praxis wird genutzt, um Einfluss auf die Stadtplanung zu nehmen und das Recht auf Arbeit im öffentlichen Raum durchzusetzen.¹

1 Die Ausführungen in diesem Artikel basieren auf eigenen empirischen Forschungen in Banaras. Für eine detailliertere Analyse des Systems von Kastenräten unter den Wäschern siehe Stefan Schütte: Soziale Netzwerke als räumliche Orientierungssysteme. Konstruktionen von Raum und Lokalität der Wäscher von Banaras, Saarbrücken 2003. Die jüngeren Entwicklungen in der Wäschergemeinde wurden während weiterer Untersuchungen in 2012 und 2015 nachvollzogen.

Einführung – Kaste und Kastenräte in Indien

Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kaste(n) ist im Kontext der aktuellen Politik der Hindu-nationalistischen Regierung Indiens unter Ministerpräsident Modi zuletzt erneut scharf hervorgetreten. Die weitreichende Unterdrückung und gesellschaftliche Marginalisierung von sogenannten „unberührbaren“ Gruppen (*Dalits*) hat dabei insbesondere im akademischen Kontext zu teilweise gewalttätigen Protesten an verschiedenen indischen Universitäten geführt, nachdem rechtsnationalistische Gruppierungen die Kontrolle über die Gestaltung von Universitätspolitik übernommen haben. Diese Politik diskriminierte und benachteiligte Dalit-Studierende immer weitreichender und setzte eine anhaltende gesellschaftliche Auseinandersetzung in Indien in Gang.²

Doch auch jenseits dieser Problematik an indischen Hochschulen bildet die Kaste nach wie vor den wichtigsten Bezugspunkt im Leben einer Mehrzahl der indischen Bevölkerung. Das Beispiel der Wäscher von Banaras und ihre Praxis von Kastenräten (*Pañcayat*) zeigt dies in deutlicher Weise.

„Kaste“ ist jedoch ein äußerst kontrovers diskutierter Begriff.³ Die Kritik betrifft insbesondere den verbreiteten „Orientalismus“ bei dessen Bestimmung und Verwendung. Entsprechend wird vor allem auf den europäischen Ursprung des Wortes verwiesen und folgerichtig die koloniale Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit in Indien in den Fokus gerückt. So schreibt z. B. Dirks: „Wie wir heute wissen, ist Kaste kein antikes Residuum des alten Indiens, sondern eine spezifisch koloniale Form von Zivilgesellschaft“.⁴ Auch Michaels warnt vor einem unkritischen Gebrauch: „[Kaste] ist kein indisches Wort! Wenn man es verwendet, muss man sagen können, was man meint. Sonst sucht man nach einem Phantom oder konstruiert sich eine Gesellschaft, die es gar nicht gibt“.⁵ In einer ähnlichen Weise wird häufig auf die Vielzahl verschiedener Verwendungszusammenhänge von Kaste in Literatur und Praxis hingewiesen und auch auf die Notwendigkeit der Spezifizierung lokaler Kontexte von Kaste. Für diese

2 Siehe Dag Erik Berg: Hindu nationalism and caste exclusion in Indian universities, <https://www.opendemocracy.net/openindia/dag-erik-berg/hindu-nationalism-and-caste-exclusion-in-indian-universities> (Zugriff: 9. 4. 2016).

3 Siehe Axel Michaels: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998; Declan Quigley: The interpretation of caste, Oxford/New York 1993.

4 Nicholas B. Dirks: Castes of Mind, in: Representations, 1992, H. 37, S. 56–78, hier S. 59.

5 Michaels, Hinduismus, S. 178.

lokale Bestimmung werden die indigenen und klar lokalisierten Bezeichnungen von *Jati* und *Biradari* als einzig zielführende Kategorien erkannt.⁶

Für die vorliegende Untersuchung bilden eben diese lokalen Konzeptionen den geeigneten Zugang. Die *Jati* als endogame Einheit verweist einerseits auf den lokal erfahrbaren Lebenshorizont, gleichzeitig aber auch auf eine überlokale „vorgestellte Gemeinschaft“, deren Mitglieder über weite Teile einer Region leben können (z. B. im gesamten Bundesstaat Uttar Pradesh) und sich womöglich niemals begegnen werden.⁷ Im Kontext des Lebensalltags der Wäscher in Banaras wird dabei in der Regel von einer Bruderschaft (*Biradari*) gesprochen. Es ist dieser spezifisch lokale Zusammenhang, in dem der Begriff „Kaste“ in der vorliegenden Untersuchung verwendet wird. Es ist wichtig, diese Unterscheidungen zu treffen, denn die Basis für soziale Organisationsformen innerhalb der Kaste ist in der Regel die lokale *Jati*. Erst auf dieser aufbauend konnten sich die vielerorts für diverse Gruppierungen beschriebenen Kastenorganisationen als über die unmittelbare Lokalität hinausgehende, politisch motivierte Interessengruppen entwickeln.⁸ Kaste wandelte sich damit „von der selbstverständlichen Lebensordnung zum nützlichen Instrument“⁹ und wird zunehmend zu einer politischen Interessengruppe.¹⁰

Die Wäscher von Banaras bilden in diesem Zusammenhang eine in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Gruppe. Es ist dabei wichtig hervorzuheben, dass die Praxis von Kastenräten sowohl in der Forschung als auch in der städtischen Öffentlichkeit Indiens weitgehend als ein Relikt der Geschichte angesehen wird, die durch den sozialen, politischen und ökonomischen Wandel im unabhängigen Indien überflüssig geworden ist. So hat bereits der noch durch die Briten durchgeführte Zensus aus dem Jahre 1931 eine Vielzahl von Gründen angeführt, die

6 Siehe Madhugiri S. A. Rao: Some Conceptual Issues in the Study of Caste, Class, Ethnicity and Dominance, in: Francine R. Frankel/Ders. (Hrsg.): Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order, New Delhi 1990, S. 21–45, hier S. 22.

7 Siehe Clemens Jürgenmeyer/Jakob Rösel: Das Kastensystem. Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung, in: Der Bürger im Staat, 1998, H. 48, 1, S. 25–32, hier S. 27.

8 Siehe Lloyd Rudolph/Susanne Rudolph: The Modernity of Tradition. Political Development in India, Neu-Delhi 1969.

9 Ebenda, S. 32.

10 Siehe Christophe Jaffrelot: Caste politics in North, West and South India before Mandal. The low caste movements between sanskritisation and ethnicisation (Conference Paper: India and the Politics of Developing Countries, 24.-26. September 1999), kellogg.nd.edu/faculty/research/pdfs/Jaffrelot.pdf. (Zugriff: 26. 7. 2016).

einen Niedergang der Autorität und Funktion von Kastenräten zur Folge haben.¹¹ Insbesondere allgemeine Verbesserungen des Bildungsstands, die zunehmende Urbanisierung und die Ausweitung politischen Bewusstseins sind dort als entscheidend für die Umorientierungen benannt. Dennoch wird häufig in historischer Perspektive auf den sehr hohen Organisationsgrad verschiedener Kastengruppen aufmerksam gemacht.¹² Vor diesem Hintergrund erscheint ein genauer Blick auf die aktuelle Praxis der Wäschergemeinschaft gerade auch in Hinblick auf das bessere Verständnis historischer Ereignisse und Prozesse wichtig.

Die *Dhobi* von Banaras

Die Stadt Banaras erstreckt sich über mehrere Kilometer an der Westseite des Ganges und gewährt über Ufertreppen (*Ghats*) Zugang zum heiligen Fluss. Mit seinen unzählbaren Tempeln und Heiligtümern ist Banaras ein wichtiges Zentrum der Hindu-Religionen, doch darüber hinaus hat die „Stadt der Wallfahrten“ mit ihren derzeit etwa 1,5 Millionen Einwohnern eine wichtige Bedeutung als urbanes Zentrum im östlichen Teil des nordindischen Bundesstaates Uttar Pradesh. Wer dort die tägliche Arbeit der *Dhobi* beobachtet, wird Zeuge einer Tätigkeit, die sich über Generationen kaum verändert hat und für die Mehrheit der Menschen aus dieser Kastengruppe auch heute noch eine alltägliche Realität darstellt.

Die Reinigung von Kleidung nach der von den *Dhobi* seit Generationen praktizierten Methode ist sehr aufwendig und zeitintensiv. Abhängig vom spezifischen Auftrag des Kunden kann ein Kleidungsstück dabei bis zu elf verschiedene Bearbeitungsschritte durchlaufen. Das Waschen selber ist eine körperlich anstrengende Arbeit, bei der die vorbehandelte Wäsche zunächst mit Bürste und Seife bearbeitet und anschließend auf den Waschsteinen an den Ufertreppen des Ganges ausgeschlagen wird. Dieser Arbeitsschritt ist der einzige (fast) ausschließlich von Männern geleistete und prägt gleichzeitig auch die öffentliche Wahrnehmung der *Dhobi* und ihrer Tätigkeit.

11 Siehe Census of India: United Provinces of Agra and Oudh, Part I – Report, Part II Tables. The Superintendent, Printing and Stationery, United Provinces 1933, S. 544 f.

12 Siehe Benedict Cohn: From Indian Status to British Contract, in: The Journal of Economic History, 1961, H. 21, S. 613–628; Richard Heitler: The Varanasi House Tax Hartal of 1810-11, in: Indian Economic and Social History Review, 1972, H. 9, 3, S. 239–257.

Dhobi haben abseits ihrer traditionellen Arbeit bislang kaum Zugang in formalisierte Beschäftigungsverhältnisse erhalten. Eine Statistik in der lokalen Tageszeitung „Dainik Jagaran“ vom 8. Oktober 2001 behauptet, dass in Uttar Pradesh bisher nur 7,9 Prozent aller *Dhobi* eine Tätigkeit außerhalb ihres traditionellen Berufsstandes gefunden haben.¹³ Wenn diese Angabe auch für den gesamten Bundesstaat gilt und in der Stadt Banaras die Situation für die dort lebenden etwa 15 000 Wäscher insgesamt anders aussehen mag, so verschafft diese Angabe doch eine Ahnung davon, in welchem Maße sich Kastenzugehörigkeit und Arbeitsausübung nach wie vor entsprechen und damit gleichzeitig für die meisten Menschen die Einkünfte aus dem Waschen die ökonomische Basis darstellen. Auch ist dies ein Indiz dafür, dass die innere Stratifizierung der Wäscher in Banaras noch nicht sehr weit fortgeschritten ist. Gleichwohl haben Bemühungen um die Ermöglichung höherer formeller Bildungsniveaus für die jüngere Generation und damit zusammenhängend auch der Blick auf neue berufliche Tätigkeitsfelder in sehr vielen Dhobihaushalten der Stadt inzwischen hohe Priorität erhalten. Doch bleibt der Übergang in formalisierte Arbeitsfelder ein zentrales Problem insbesondere für die schulisch gebildete Jugend der Wäscher.

In orthodoxer hinduistischer Sichtweise gelten die *Dhobi* aufgrund ihrer Tätigkeit, die sie permanent in Kontakt mit „Unreinheit“ geraten lässt, als „unberührbar“. Die traditionelle Beschäftigung der Wäscher, das Waschen und Bügeln der Kleidung, ist demnach mit einem Stigma behaftet. Der britische Kolonialbeamte William Crooke hat es drastisch formuliert: „[...] die Dhobi wurden zu einer Kaste gemacht, auf die die Unreinheiten aller anderen übertragen werden“.¹⁴ Dabei gibt es in dieser Hinsicht durchaus noch weitere Differenzierungen, da sich Wäscher z. B. weigern, die Kleidung von Gruppen zu reinigen, die in ihrer subjektiven Wahrnehmung noch tiefer stehen, also „unreiner“ als sie selber sind (wie Leichenverbrenner, Straßenkehrer, Abdecker).

Den mit dem marginalisierten gesellschaftlichen Status der „Unberührbarkeit“ verbundenen offenen Diskriminierungen sind Wäscher im städtischen Kontext heute kaum mehr ausgesetzt. Zwar gibt es vereinzelt immer noch Eintrittsverbote für bestimmte Tempel in Banaras oder auch Zugangsbeschränkungen zu bestimmten Geschäften, doch finden diese Ausgrenzungen im Vergleich

13 Siehe Picharon Ka Arakshan Barhaya Sarkar Ne (Die Regierung hat die Reservierungsquoten für benachteiligte Gruppen erhöht), in: Dainik Jagaran, 8. 10. 2001.

14 William Crooke: The Tribes and Castes of the North Western India and Oudh, Vol. II, Kalkutta 1896, S. 289.

etwa zu den Straßenkehrern aus der *Dom*-Kaste heute nur noch sehr selten offene Anwendung.

Die offizielle Sichtweise der Landesregierung von Uttar Pradesh klassifiziert die Wäscher als sogenannte „Scheduled Caste“ (wörtlich: registrierte Kaste) – ein affirmativer Status, der verschiedene „unberührbare“ Gruppen in einer Kategorie zusammenfasst und als Kompensation für eine untergeordnete soziale Stellung bestimmte Reservierungsquoten z. B. für Arbeitsplätze im Regierungsdienst oder den Zugang zu Universitäten gewährt.¹⁵

In Banaras gehören die Wäscher zum allergrößten Teil einer lokalen *Jati* an, die sich *Kannaujiya* nennt. Das bedeutet, jeder Wäscher und jede Wäscherin führt diesen Namen. Dies ist die dominante *Jati* der *Dhobi* im östlichen Uttar Pradesh, zu der in Banaras schätzungsweise 95 Prozent aller *Dhobi* gehören. Das von dieser *Jati* besiedelte Gebiet erstreckt sich über den Banaras-Distrikt hinaus auch auf weitere Großstädte in Uttar Pradesh und auf die ländlichen Gebiete des östlichen Landesteils.

Das *Tāt*-System der Wäscher – Kastenräte in Bewegung

Der Begriff *Tāt* widersetzt sich einer direkten Übersetzung, und auch eine strenge und eindeutige Definition wird sich nicht anführen lassen. Generell bezeichnet er die sozialräumlichen Organisationsformen der Wäscher in Banaras und des ländlichen Umlandes der Stadt. In diesem Sinne ist *Tāt* auch eher als eine Konzeption denn als feststehender Begriff zu verstehen. Sie konzipiert die Art und Weise des Zusammenlebens der Menschen, von sozialen Beziehungen, von Raum und von räumlichen Ordnungsmustern. Auf diese Weise wird *Tāt* zu einem festen und verbindlichen Orientierungssystem für den Ablauf und die Gestaltung des Alltags und der Arbeit der Wäscher.

In einer ersten Herangehensweise lässt sich *Tāt* als Praxis regelmäßig zusammen tretender Kastenräte charakterisieren. In diesem Zusammenhang wird in der allgemeinen Abhandlung des britischen Kolonialinspektors Edward Blunt über das Kastensystem in Nordindien an einer Stelle u. a. auch der Begriff *Tāt* erwähnt, ohne dass dieser jedoch in Bezug zu einer bestimmten Kastengruppe

15 Siehe Oliver Mendelsohn/Marika Vicziany: *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Neu-Delhi 2000.

gestellt wird.¹⁶ Für Edward Blunt sind *Tāt* und andere indigene Bezeichnungen gleichbedeutend mit bestimmten räumlich begrenzten Arealen der kasteninternen Jurisdiktion und Konfliktlösung, die von jeweiligen Kastenräten überwacht werden.

Die traditionellen Funktionen der Räte betreffen die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung innerhalb der Subkaste. Nichteinlösung von Heiratsabsprachen, der Bruch normativer Gewohnheiten z. B. bei der Durchführung von wichtigen Festen o. ä. fallen in diese Kategorie. Ebenso sind in einigen Kasten (Gerichts-)Prozesse in Fällen von Kriminalität dokumentiert.¹⁷ Weitere Studien, wie die von Mayer¹⁸ zu Kaste und Verwandtschaft im dörflichen Zentralindien, heben darüber hinaus die besondere Bedeutung der Kastenräte als effektives Mittel der internen Sozialkontrolle hervor. Die Räte einer Subkaste werden damit als eine kollektive und territorial definierte Entscheidungseinheit betrachtet, ohne dass allerdings nähere Aussagen zu Maßstab und Namensgebung der jeweiligen Gebiete gemacht werden.

Mit diesen Praktiken sind bereits wesentliche Funktionen des *Tāt*-Systems der *Dhobi* in Banaras angesprochen, denn die mit diesem verbundenen und aktuell gelebten Praktiken rekurrieren nach wie vor auf die historischen Zusammenhänge eines sozial räumlichen Gliederungssystems interner Kastenbeziehungen, gehen zur gleichen Zeit allerdings auch darüber hinaus. Wichtig ist zunächst zu erkennen, dass die Praxis der Kastenräte unter den Wäschern sehr wahrscheinlich vorkolonialen Ursprungs ist, aber mit Blick auf die heutige Situation im städtischen Indien eine echte Ausnahme bildet.

Im eigentlichen Wortsinn ist *Tāt* ein heute nicht mehr verwendeter Begriff für Teppich oder Matte. Die *Dhobi* wissen allerdings von dem früheren Gebrauch des Wortes und nehmen kontinuierlich metaphorischen Bezug darauf. So ist von *Tāt* die Rede als dem „Ort, an dem unsere Gemeinschaft zusammensitzt“ – auf einem „Teppich“, der ausschließlich für Wäscher reserviert ist. *Tāt* wird so zum Treffpunkt, zum spezifischen Ort der Wäscher. Aber der Gebrauch der Teppich-Metapher wird noch weiter geführt, wenn etwa Wäscher sagen: „*Tāt* ist der Faden, der unsere Gemeinschaft zusammenhält“, als Analogie zu dem Faden aus dem ein Teppich geknüpft ist und diesem Form und Halt gibt.

16 Siehe Edward Blunt: *The Caste System of Northern India*, Neu-Delhi 1931, S. 105.

17 Siehe ebenda, S. 115 f.

18 Adrian Mayer: *Caste and Kinship in Central India*, Berkeley/Los Angeles 1966.

Dieser metaphorische Gebrauch des Teppich-Bildes kann noch weiter beansprucht werden, um die vielfältigen praktischen Konnotationen des *Tāt*-Systems in ihrem Zusammenspiel zu erfassen. Um bei dem Bild zu bleiben, können diese als Fleckenmuster eines Teppichs dargestellt werden, das die wesentlichen Charakteristika des *Tāt*-Systems der Wäscher in Banaras repräsentiert.

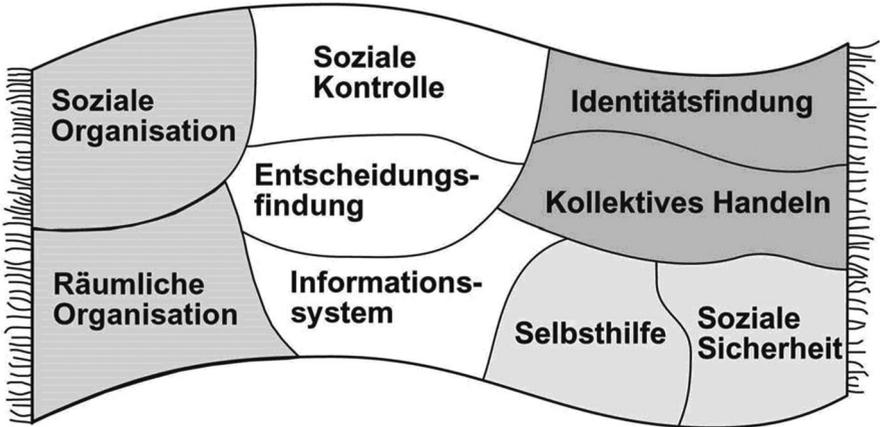


Abb. 1: Die Bedeutungsebenen des *Tāt*-Systems. Dargestellt in Form eines Teppichs verweist das Fleckenmuster der Abbildung auf die vielfältigen miteinander verschränkten Elemente von *Tāt* als sozialräumliche Konzeption der Wäscher (eigene Darstellung).

Die vier verschiedenen Schattierungen des Fleckenmusters lassen sich dabei vier übergeordneten Kategorien zuordnen, mit deren Hilfe die komplexe Bedeutungsvielfalt des Systems der Wäscher anschaulich entschlüsselt werden kann. *Tāt* lässt sich dementsprechend analytisch unterscheiden als „Soziale Räumlichkeit“, als „Institutionelles Arrangement“, als „Soziales Sicherungssystem“ und als „Forum sozialer Identifikation“.

***Tāt* als soziale Räumlichkeit**

Die alltäglichen Begegnungen der Wäscher schaffen einen selbst gestalteten organisatorischen Rahmen, innerhalb dessen sich die mit den weiter oben genannten Aspekten des *Tāt*-Systems verbundenen Prozesse entfalten. Im aktiven Prozess

der Gestaltung von sozialen Netzwerken konstruieren die Wäscher ihre eigenen, „imaginierten“ Lokalitäten und damit gleichzeitig eine eigene und wohldefinierte geografische Konzeption von Banaras.

Diese Produktion von Lokalität basiert auf einer sozialräumlichen Gliederung und Hierarchisierung von Kastenräten, die auf verschiedenen Maßstabsebenen zusammentreten und damit letztendlich alle Wäscherhaushalte in Banaras und seinem ländlichen Umland im gleichnamigen Distrikt in dem Ratssystem zusammenführen.

Die Wäscher halten fünf hierarchische Ebenen von Ratstreffen aufrecht, die jeweils mit bestimmten Hindi-Begriffen bezeichnet werden.

Die unterste Ebene ist das *Gamv* (Dorf), das bis zu 25 Haushalte aus verschiedenen städtischen Nachbarschaften, sogenannte *Dhobianas*,¹⁹ in einem Rat zusammenführt. Jedes *Gamv* hat einen Vorsteher (*Chaudhari*), mit dessen Namen es auch identifiziert wird.

Die nächsthöhere Ebene ist die des *Tāt* als diejenige Ratsversammlung, die auch dem gesamten System der Wäscher ihren Namen verleiht. Diese Ebene fasst mehrere *Gamv* zu einer Einheit zusammen, deren *Chaudhari* bei den Treffen zur Teilnahme verpflichtet sind. In historischer Perspektive hat die Bildung der *Tāts* sehr wahrscheinlich auf den jeweiligen Stadtteil Bezug genommen und sich erst im Laufe der Zeit, mit zunehmendem Bevölkerungswachstum und residentieller Mobilität, zu der heute beobachtbaren sozialräumlichen Strukturierung der *Dhobi* in Banaras ausgeweitet. Im Rahmen des *Tāt* werden weiterreichende Entscheidungen getroffen als im *Gamv* eines *Chaudharis*, und auch die Häufigkeit der Treffen ist höher als auf der „Dorfebene“. Die Versammlungen der *Tāts* erfolgen dabei regelmäßig, z. B. zur Diskussion von Belangen der Profession oder der Organisation gemeinsamer Aktivitäten, oder aber im Sinne ihrer traditionellen Funktion als Organ der lokalen Rechtsprechung, als Kastenrat.

Die *Tāts* von Banaras sind wiederum eingebunden in eine höhere Hierarchiestufe der Räte, die als *Chaurasi* (Hindi für die Zahl 84) bezeichnet wird. *Chaurasi* ist eine Konzeption von Gemeinschaft, die sich direkt auf den Stadtraum von Banaras bezieht, so wie er in der Wahrnehmung der Wäscher konstituiert

19 Der Begriff *Dhobiana* bezeichnet eine Nachbarschaft von Wäscher-Familien, von denen sich insgesamt 71 über den Stadtraum von Banaras verteilen. *Dhobianas* sind offene und von einer variierenden Anzahl von *Dhobi*-Haushalten besiedelte Wohngebiete, die in ihre jeweilige Nachbarschaft eingebunden sind und von dieser auch den Namen übernehmen. Eine *Dhobiana* ist damit als soziales Merkmal einer Nachbarschaft zu verstehen und verweist ausschließlich auf die jeweiligen dort lebenden *Dhobi*-Haushalte.

wird. Für die *Dhobi* besteht Banaras aus sieben *Tāts*. Die Mitglieder des *Chaurasi* werden mithin als *Banarasi-Dhobi* bezeichnet. Dieser Sachverhalt kann als ein Indiz für das hohe Alter der Konzeption von *Chaurasi* gelesen werden, indem das damit bezeichnete Gebiet den alten, wahrscheinlich vorkolonialen Stadtkern abdeckt. Auch der Ursprung des Begriffs *Chaurasi* lässt sich mindestens bis in das vorletzte Jahrhundert zurückverfolgen, als der Kolonialbeamte William Crooke im landwirtschaftlichen Glossar von 1888 die Bezeichnung des *Chaurasi* als „die gesamte Bruderschaft der Kasten die einen pañcayat haben“ beschreibt.²⁰ Im Rahmen des *Chaurasi* als höherer Stufe der Gerichtsbarkeit werden Regelungen für das gesamte Innere Banaras' getroffen.

Die nächste Ebene im Ratssystem sind die sogenannten vier *Pargana*.²¹ Diese umfassen die Stadt Banaras in seinen heutigen offiziellen administrativen Grenzen und die Siedlung Ramnagar als den Herrschersitz des ehemaligen Fürstentums Banaras. Innerhalb dieser Konstruktion wird *Chaurasi* als eine organisatorische Einheit verstanden. Zusammen mit den weiteren *Tāts* Kampu, Haveli und Ramnagar wird der gesamte urban geprägte Raum des heutigen Banaras-Distriktes in der Konzeption der vier *Pargana* zusammengefasst.

Die ultimative Ebene des Systems wird mit dem Begriff *Bavani* (Hindi für 52) bezeichnet. *Bavani* bezeichnet die höchste Entscheidungsstufe in allen bis dahin ungelösten Problemfällen unter den Wäschern. Es spiegelt die Verbindung zwischen Stadt und Land, in der die urbanen vier *Pargana* mit weiteren 14 *Pargana* der Dörfer um Banaras institutionell verbunden sind. *Bavani*-Treffen finden zwar nicht sehr häufig, aber dennoch in gewisser Regelmäßigkeit statt. Auch hier werden verschiedene Konfliktfälle zwischen bestimmten Parteien verhandelt, die allerdings in der Regel von vielerlei Komplikationen begleitet sind, da in den untergeordneten Stufen keine einvernehmliche Lösung erzielt werden konnte. Eine Entscheidung in diesem großen Rat ist verbindlich und muss von allen Konfliktparteien akzeptiert werden.

In der jüngeren Vergangenheit ist die Versammlung des *Bavani* zunehmend zu einem wichtigen Vehikel der politischen Netzwerkarbeit unter den Wäschern geworden.

20 William Crooke: A Rural and Agricultural Glossary for the N-W- Provinces and Oudh, Kalkutta 1888, S. 62.

21 Der Begriff „Pargana“ ist ein Begriff aus Zeiten der Moghul-Herrschaft über Nordindien und bezeichnete Einzugsgebiete der Steuererhebung.

Tāt als institutionelles Arrangement

Die Aufrechterhaltung und Reproduktion des *Tāt*-Systems ist im Wesentlichen von zwei Faktoren abhängig: der Kontinuität regelmäßiger Zusammenkünfte auf den verschiedenen sozialräumlichen Ebenen und der prinzipiellen Einhaltung der auf diesen Treffen beschlossenen Regelungen. *Tāt* bildet ein System, das gesellschaftliche Prozesse unter den Wäschern steuert und auch kontrolliert. Es ist eine soziale Institution, die Alltag, Arbeit und Interaktion mit bestimmten Grundsätzen und Normen versieht und die kollektive Lösung von Konflikten durch ausgedehnte Diskussionen herbeizuführen sucht. Dabei werden auf den verschiedenen Ebenen des Systems prinzipiell alle Aspekte des Lebens verhandelt und diskutiert, von Hochzeit und Scheidung, über Regelungen der Arbeit und des Zusammenlebens, bis hin zu politischer Arbeit.

In Bezug auf die Regelung von Erwerbsarbeit sind einige Aspekte besonders hervorzuheben. Diese betreffen insbesondere die Absicherung der Stammkundschaft einzelner *Dhobi*haushalte. Die Abwerbung von Kundschaft z. B. durch die Gewährung niedrigerer Preise gilt als äußerst schweres Vergehen, das in der Vergangenheit entsprechend hart geahndet wurde und seitdem kaum noch vorgekommen. Heute gestaltet sich die Situation vielmehr entgegengesetzt – Kunden, die mit ihrem Wäscher aus bestimmten Gründen nicht mehr zufrieden sind und diesem kündigen wollen, werden an dessen Stelle keinen neuen *Dhobi* finden. Stammkundschaft ist abgesichert und auf keinen Fall wird ein Wäscher ungestraft einen Kunden seiner Kollegen bedienen, selbst wenn ein Abnehmer der Dienstleistung dies wünschen sollte.

Andere Regelungen betreffen Preisabsprachen, die teilweise auch in Form von Listen zirkulieren. Auf diesen ist genau vermerkt, welcher Preis für ein bestimmtes Kleidungsstück verlangt werden darf. Auch diese Maßnahme dient als Schutz vor unnötiger Konkurrenz aus den eigenen Reihen, um die ohnehin meistens sehr prekären Einkommensverhältnisse aus der traditionellen Tätigkeit nicht noch weiter zu gefährden. Alle getroffenen Regelungen sind verbindlich und werden bei Missachtung mit Strafen belegt, die bis zum sozialen Boykott reichen können.

Auch die Feiertage der Wäscher unterliegen besonderen Regelungen. Dies gilt nicht nur für die episodischen religiösen Feste, sondern auch für einen eigens eingeführten Tag im Monat, an dem die Arbeit ruhen soll. *Dhobi* kennen kein Wochenende, sie arbeiten Tag für Tag, aber am Elften eines jeden Monats sind alle Arbeitsaktivitäten im gesamten *Chaurasi* verboten. Dieser Tag wird im

wahrsten Sinne des Wortes zum „Netzwerktag“ der Gemeinschaft, und die Treffen der *Gamv* finden immer an diesem Tag statt.

Während die Männer sich in ihren „Dörfern“ treffen, nutzen auch die Frauen den einzigen freien Tag im Monat. Sie besuchen Verwandte, die in entfernten Stadtteilen oder außerhalb von Banaras leben und halten damit die Familienbande aufrecht. Der „Elfte“ wird damit auch zum Mobilitätstag – insbesondere für die Frauen, aber auch für die Männer, die Spargruppen besuchen (s. u.), manchmal ihre Frauen bei Verwandtenbesuchen begleiten und den Tag auch oft für Ausflüge mit Kastengenossen etwa zum Picknicken auf der anderen Seite des Ganges nutzen.

Tāt als soziales Sicherungssystem

Institutionalisierte Strategien gegenseitiger Unterstützung werden in jedem *Gamv* und jedem *Tāt* von Banaras praktiziert. Die jeweiligen Einheiten unterhalten kollektive Kassen, die u. a. durch die bei Regelverstößen verhängten Geldstrafen und durch monatliche Sammlungen unter den Ratsmitgliedern aufgefüllt werden.

In Notfällen werden *Gamv*-Mitglieder aus dieser Kasse unterstützt, bei dringendem Bedarf kann Geld aus der Kasse entliehen werden und muss später leicht verzinst zurückgezahlt werden. Laufende Kosten, wie die Pflege von bestimmten Tempeln oder die für manche Treffen notwendigen Verköstigungen, werden auf diese Weise bestritten und das jährlich stattfindende große Picknick aller Mitglieder eines *Gamv* wird ebenfalls dergestalt mitfinanziert.

Ein besonders effektives Mittel der finanziellen Absicherung wird von den Wäschern in Form von zahlreichen (etwas mehr als 25) existierenden rotierenden Spargruppen praktiziert. Jede dieser Gruppen hat eine festgelegte Anzahl von Mitgliedern und führt genau Buch über die Geldsammlung und Geldverteilung sowie über Namen und Wohnorte der Mitglieder. Diese Spargruppen dienen dem Umschlag zuvor festgelegter Geldbeträge, die an einem jeden Elften des Monats von Allen eingesammelt und anschließend in einer bestimmten Stückelung an vorher festgelegte Teilnehmer sofort wieder umverteilt werden. Auf diese Weise wird solange verfahren, bis alle Teilnehmer einmal den entsprechenden Betrag erhalten haben. Dabei wird die Reihenfolge der Auszahlung vor Beginn eines neuen Spar-Turnus genau festgelegt. Die Wäscher, die z. B. im ersten Monat einer neuen Laufzeit in den Genuss der Auszahlung kommen,

erhalten so einen zinsfreien Vorschuss, der in der Folge Monat für Monat allmählich wieder zurückgezahlt wird. Sie haben entsprechend einen Vorteil denjenigen gegenüber, an die erst am Schluss der Rotation ausgezahlt wird und die eine lange Zeit Beträge einzahlen, ohne zunächst einen direkten Nutzen davon zu haben. Entsprechend wird die Reihenfolge zu Beginn eines neuen Turnus umgestellt, die Letzten werden dann in den ersten Monaten bedient und können so ggf. an zwei nahe aufeinanderfolgenden Ausschüttungen über einen hohen Geldbetrag verfügen.

Tāt als Forum sozialer Identifikation

Alle bisher genannten Elemente des *Tāt*-Systems tragen zur Konstitution und Festigung der *Dhobi* als sozialer Gruppe bei. Es wird ein subgesellschaftlicher Rahmen der teilautonomen Steuerung des Alltagslebens einer spezifischen Gruppe geschaffen und aufrechterhalten, innerhalb dessen sich auch vielfältige Prozesse sozialer Identifikation abspielen. Die soziale Identität als *Kannaujya*, als Mitglied der gesamten Subkaste, äußert sich dabei auf der Ebene kollektiven Handelns und wird auch öffentlich zum Ausdruck gebracht. Darüber hinaus jedoch gibt es auch starke sozialräumliche Identifikationen mit dem eigenen *Tāt* und den nur dort gültigen Reglementierungen des Alltags.

Wichtig im Zusammenhang mit der Funktion des *Tāt*-Systems als Vehikel sozialer Identität sind vor allem die damit verbundenen Prozesse der teilautonomen Gestaltung des eigenen Lebensalltags. Dieser ist durch die Zuweisung eines niedrigen sozialen Status und einer beruflichen Tätigkeit in vielen Aspekten bereits gesellschaftlich vorstrukturiert, und im sozialen Raum der urbanen Gesellschaft nehmen die *Dhobi* damit eine bestimmte und relativ fixierte Position ein.

Unter Rekurs auf eigene Regeln, eigene Gerichtsbarkeit und eigene Sicherungssysteme wird diese Position anerkannt, gleichzeitig aber aktiv ausgestaltet und auch verteidigt, etwa gegen Bedrohungen von außen. Damit gestalten sich die *Dhobi* ihren Platz in der städtischen Gesellschaft von Banaras und behaupten diesen, wobei die kollektive Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen gleichzeitig Würde, Selbstbewusstsein und Zugehörigkeit schafft. Die durch die Praxis des *Tāt*-Systems vermittelte kollektive Identität sorgt so für eine stabile Verankerung in der sozialen Welt von Banaras.

Politisierung und Erfindung von Geschichte

Die Politisierung der *Dhobi* hat ihren Anfang in den Vertreibungen der Wäscher von ihren angestammten Waschplätzen am Ganges-Fluss. Dies geschah als Folge der Implementierung des „Ganga Action Plans“ (GAP) im Jahr 1985, der die Kontrolle und Reduzierung der hohen Verschmutzung des Flusses im Rahmen eines technokratischen top-down Verfahrens zum Ziel hatte.²² Im Rahmen dieses Vorhabens wurden die Wäscher von Banaras als sogenannte „river front polluters“, also Wasserverschmutzer, identifiziert. Das Waschen im Ganges wurde ohne vorherige Rücksprache verboten und mit einer hohen Geldstrafe belegt. Erstmals traten diese Probleme der Vertreibung von den öffentlichen Waschplätzen am Ganges im Jahr 1988 auf. Zahlreiche Auseinandersetzungen mit der Polizei, die letztlich auch zu mehreren Verhaftungen führten, waren die Folge.

Als direkte Reaktion auf die Folgen der Durchsetzung des GAP vernetzten sich die Wäscher in dem „Jila Dhobi Ghat Bachao Samiti“ (Vereinigung zur Rettung der Dhobi-Ghats). Unter der Schirmherrschaft dieses Netzwerkes wurden große Demonstrationen organisiert, an denen nahezu jeder Dhobihaushalt der Stadt teilgenommen hat. Unter diesem öffentlichen Druck fanden zahlreiche Verhandlungen mit der Stadtverwaltung statt, in deren Verlauf es den *Dhobi* gelang, einen vorläufigen Kompromiss herbeizuführen. Dieser beinhaltete die seit 1988 immer wieder hervorgehobene Forderung der Wäscher nach innerstädtischen Waschplätzen, die eine Alternative zum Ganges darstellen. In diesem Rahmen hat die Stadtverwaltung im Jahre 1990 zwei derartige Plätze errichten lassen - viel zu wenig um alle Wäscher bedienen zu können. Die konkrete Forderung des *Samiti* nach dem Ausbau weiterer bereits existierender Teiche oder Wasserbecken zu acht weiteren *Dhobi-Ghats*, die gleichmäßig über die Stadt verteilt sind und allen Wäschern relativ nahen Zugang ermöglichen würden, ist bis heute nicht erfüllt. Für die Wäscher ist dies allerdings eine Grundvoraussetzung, um die Waschplätze am Ganges aufgeben zu können. Erst wenn diese Forderung in die Realität umgesetzt ist, sehen sie sich in der Lage, die *Ghats* zu verlassen.

Die Problematik verschärfte sich noch einmal unter gleichen Vorzeichen zehn Jahre später, im August 1998, als neue Vertreibungen stattfanden. Die Reaktionen waren ähnlich: Protestmärsche aller Wäscher der Stadt fanden statt, Petitionen wurden eingereicht. Der Ruf nach alternativen Waschplätzen wurde dabei

22 Siehe Sara Ahmed: The rhetoric of participation re-examined. The state, NGOs and water users at Varanasi, Uttar Pradesh, India, in: *Environmentalist*, 1994, H. 14, S. 3–16.

lautstark geäußert, doch die Situation eskalierte: Ein Polizeiaufgebot versuchte die etwa 10 000 Demonstranten zu stoppen, einige der mitgeführten Maulesel, das traditionelle Nutztier der Wäscher, begannen um sich zu treten, und es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Wäschern und der Polizei mit zahlreichen Verletzten und Festnahmen. Ein anschließender Sitzstreik vor dem Gebäude des Distrikt-Magistrates erwirkte die Freilassung der Festgenommenen, Petitionen wurden eingereicht, und der folgende, mehr als zwei Wochen dauernde Generalstreik der *Dhobi* in Banaras brachte ihre Probleme in das öffentliche Bewusstsein. Letztlich konnte auf diese Weise erneut durchgesetzt werden, dass die Waschplätze am Ganges so lange erhalten werden sollten, bis alternative Möglichkeiten abseits der Flüsse geschaffen worden sind.

Dieses Ereignis ist dokumentiert in verschiedenen Zeitungsberichten und Bestandteil andauernder Narrationen, erinnert und nacherzählt in einigen Variationen. Die Bestätigung des Kompromisses mit der städtischen Administration und den lokalen Protagonisten des GAP wird dabei als großer Erfolg von kollektiver Aktion gewertet. Das Schlagwort von „Dhobi-Ekta“ (Einheit der Wäscher) wurde in diesen Tagen des Umbruchs zum Leitmotiv, und die Wäscher verspürten die potenzielle Macht eines kollektiven Auftretens, das dabei hilft, eigene Ansprüche zu vertreten und Forderungen auch durchzusetzen.

In weiterführender Hinsicht stellte aber genau dieses Ereignis der erneuten Vertreibung von den Ganges-*Ghats* im Jahr 1998 auch eine Zäsur für die Wäscher dar. Abseits von Forderungen nach *Dhobi-Ghats* artikulierten viele Betroffene die Notwendigkeit der Etablierung einer stärker politisch ausgerichteten Organisationsform, um künftig nicht mehr nur auf derartige Probleme zu reagieren, sondern bereits im Vorfeld Forderungen zu stellen und konstruktiv für die eigene Klientel zu agieren. Unter diesen Aspekten wurden die Auswirkungen der großen Protestaktion und darauffolgenden Streiks während eines Treffens der vier *Pargana* kurze Zeit nach diesen Ereignissen diskutiert. Während dieser Versammlung betrat erstmals Bhaiyalal Kannaujiya die Szene, ein sogenannter „Big Man“ der *Dhobi*, der als Rechtsanwalt und Parteipolitiker längst die traditionelle Tätigkeit als Wäscher hinter sich gelassen hatte und mit seiner rhetorischen Gewandtheit und politischen Perspektive in diesem besonderen Treffen die *Dhobi* in Banaras erstmals mit politischen Vorstellungen konfrontierte. Das Mitglied der „Samajwadi Party“ (SP), die auch in Uttar Pradesh bereits die Regierungspartei stellte, vermochte schnell viele seiner Kastengenossen von sich und seinen Ideen gemeinsamer sozialer und politischer Arbeit zu überzeugen und stieg damit sehr schnell zur neuen und modernen Führungsfigur unter den

Dhobi auf. Die Nähe zur Position eines sogenannten Culture Broker, eines kulturellen Vermittlers, der alte Strukturen im Hinblick auf neue Ziele umzufunktionieren sucht, ist hier evident.²³ Mit der Gründung der „Großen Versammlung der Wäscher“ (*Dhobi-Mahasabha*) als neuem politischem Wäschernetzwerk wurde diesen neuen Vorstellungen Ende der 1990er-Jahre auch eine institutionelle Form gegeben.

Die Wäscher-*Mahasabha* erfreute sich anfänglich einer überaus breiten Akzeptanz unter den *Dhobi* in Banaras und darüber hinaus. Insgesamt hat die mit dem neuen Netzwerk verbundene Programmatik ein Vakuum gefüllt, das für viele Beteiligte in einem mangelnden politischen Bewusstsein innerhalb ihrer Gruppe besteht, in einem fehlenden Interesse für diejenigen gesellschaftlichen Prozesse, von denen auch die Wäscher betroffen sind und durch die sie ihren Platz in dieser Gesellschaft zugewiesen bekommen. Dabei geht es zum einen um die Behauptung ihrer Position, indem ausreichende Möglichkeiten zur problemlosen Durchführung der traditionellen Profession der *Dhobi* bereitgestellt werden, zum anderen aber auch, wie es in einem Zeitungsartikel über ein Treffen der *Mahasabha* im Januar 2001 heißt, um die Teilhabe am „*Wettkampf um soziale Entwicklung*“.²⁴ Für die Wäscher ist eine erfolgreiche Teilnahme an diesem Wettkampf abhängig von der Bereitstellung von alternativen Waschplätzen. Die jüngeren Entwicklungen in der Gemeinschaft kreisen eben genau um den damit verbundenen Kampf um das Recht auf Arbeit im öffentlichen Raum.

Geschichte, Politik und Identität

Mittlerweile befindet sich der Ganga Action Plan in seiner zweiten Phase. In diesem Rahmen hat die „Japan International Cooperation Agency“ (JICA) Mittel bereitgestellt, die für die Errichtung neuer öffentlicher Waschplätze vorgesehen sind. Gleichzeitig wird die Gemeinschaft der Wäscher heute von zwei politisch orientierten Netzwerken in der Öffentlichkeit vertreten, die beide auf den Strukturen des *Tāt*-Systems basieren. Die jüngeren Entwicklungen haben zu Verschiebungen und Konflikten um die politische Führerschaft unter den

23 Siehe Owen Lynch: *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India*, London/New York 1969, S. 205.

24 Pap Ke Viruddha Sanghars Ke Lie Atmashakti Avashyak (Selbstbestimmung ist wichtig im Kampf gegen Ungerechtigkeit), in: *Dainik Jagaran*, 31. 1. 2001.

Wäschern geführt. Während die *Mahasabha* sich anfangs sehr großer Beliebtheit erfreute, haben die durch den „Big Man“ initiierte parteipolitische Instrumentalisierung der Wäscher und sein Versuch, die Gemeinschaft als Wahlklientel für die Samajwadi Party auszunutzen, mittlerweile dazu geführt, dass diese Vereinigung nur noch eine Minderheit der Wäscher von Banaras repräsentiert. Stattdessen ist mittlerweile das „Jila Dhobi Ghat Bachao Samiti“ öffentliches Sprachrohr der Wäscher und wird in den Führungsebenen von jungen Wäschern getragen, die keiner politischen Partei angehören. Es wird zudem von den traditionellen Führern der Ratsversammlungen aktiv unterstützt. Diese Verschiebungen bieten einige Einblicke in das soziale Wesen der *Dhobi* und in die sozialräumlichen Solidaritäten des *Tāt*-Systems. Die einzigen verbliebenen Anhänger der *Mahasabha* kommen aus einem ganz bestimmten *Tāt* aus den vier *Pargana* – eben genau jenem Rat, aus dem auch der politische Führer der *Mahasabha* stammt. Diese Führungsproblematik und Teilung der Gemeinschaft wurden bereits in zwei aus diesen Gründen einberufenen *Bavani*-Treffen in den Jahren 2011 und 2015 verhandelt, doch sind die Fronten weiterhin so verhärtet, dass bis heute keine Einigung auf eine von der gesamten Wäscherschaft akzeptierte Führungsperson erzielt werden konnte.

Eine große Mehrheit der *Dhobi* der Stadt zeigt sich zum heutigen Zeitpunkt allerdings weitgehend solidarisch mit den Bemühungen des *Samiti* um die Errichtung neuer Waschplätze, die in zahlreichen Verhandlungen mit der Stadtverwaltung bislang allerdings noch zu keinen sichtbaren Ergebnissen geführt hat. Es existieren zwar bereits detaillierte Konstruktionspläne der neuen *Ghats*, doch der tatsächliche Ausbau hat bislang nicht stattgefunden. Die Stadtverwaltung von Banaras nutzt den Führungskonflikt nach Meinung vieler *Dhobi* dazu, die von JICA bereitgestellten Mittel zurückzuhalten. Dennoch werden Vertreter des *Samiti* nicht müde, weiter mit der Verwaltung zu verhandeln und die Suche nach geeigneten Orten zur Errichtung der *Ghats* unter Einbezug der allgemeinen Öffentlichkeit fortzuführen. In diesem Zusammenhang werden Elemente der Erfindung von Geschichte bedeutsam und öffentlichkeitswirksam eingesetzt.

Dabei geht es den Aktivisten vor allem um die Zelebrierung einer politischen Tradition und Identität, die mit der Entdeckung einer neuen historischen Identifikationsfigur aus der Wäscherkaste erfolgreich umgesetzt werden konnte, dem „heiligen Gadge“. Hier findet sich ein beinahe klassisches Beispiel, wie Geschichte aktiv für eigene Zwecke konstruiert und im Hinblick auf aktuelle Ziele eingesetzt werden kann, so wie es auch andere „Unberührbaren“-Gruppen

in Indien vorgemacht haben.²⁵ Die historische Figur St. Gadge war den *Dhobi* von Banaras vor dem Auftreten des „Big Man“ und der Gründung der *Mahasabha* vollkommen unbekannt, doch binnen nur weniger Jahre sind Leben und Wirken des St. Gadge Teil der sozialen Identität der *Dhobi* geworden. Die Menschen identifizieren sich zunehmend mit St. Gadge, der Anfang des 20. Jahrhunderts in *Maharashtra* viele soziale Projekte ins Leben rief und sich mit seinem Einsatz für benachteiligte Bevölkerungsgruppen einen Ruf als selbstloser Reformler erwarb. Auf diese Weise wird ein neuer Mythos um die historische Person geschaffen, der sich als Element einer neuen Politik des Protests unter den *Dhobi* einsetzen lässt.

Mittlerweile zirkulieren auch in Banaras zahlreiche Pamphlete über St. Gadge. In vielen eigenen Publikationen der *Dhobi* werden Lebenslauf und Taten wiedergegeben und Gedichte zu seiner Huldigung abgedruckt, darüber hinaus allerdings auch Forderungen formuliert und Narrationen über vergangene kollektive Aktivitäten verbreitet. In lokalen Tageszeitungen haben Wäscher zahlreiche Artikel über die historische Figur verfasst und versuchen so, die breitere Öffentlichkeit zu informieren.²⁶ In jüngeren Schriften wird auch der mittlerweile verstorbene Gründer des *Samiti*, Laxman Shastri Kannaujiya, als Held der Gemeinschaft gefeiert und sein Leben und Wirken in überhöhter Form und in Anknüpfung an die Geschichte vom heiligen Gadge als beispielhaft dargestellt.

Die wirksamste Feier des *Dhobi*-Heiligen ist die seit dem Jahr 2001 jährlich durchgeführte Feier seines Geburtstages am 23. Februar, die in einer großen öffentlichen Demonstration und anschließender Versammlung besteht. Während dieser Aktivitäten werden die Forderungen der *Dhobi* transportiert und mit politischen Reden und gegenseitigen Einschwörungen ausgeführt. Dazu gibt es immer ein selbst gestaltetes Kulturprogramm, bei dem traditionelle Tänze, szenisches Theater oder eigene Gedichte oder Lieder aufgeführt und vorgetragen werden. Insbesondere während dieser Veranstaltung wird das neue und auf öffentlichkeitswirksame Aktionen ausgerichtete Profil des *Dhobi*-Netzwerkes deutlich in den Vordergrund gestellt.

25 Siehe Badri Narayan: *Inventing caste history: Dalit mobilisation and nationalist past*. Contributions to Indian Sociology, 2004, H. 38, S. 193–220.

26 Allein zwischen November 2001 und Oktober 2002 erschienen in den drei größten Zeitungen von Banaras mindestens 15 Artikel über St. Gadge. Mittlerweile ist die Geschichte der Figur auch in Schulbüchern zu finden. Darüber hinaus gibt es in den eigenen Veröffentlichungen mehrere Artikel, die den Protest des Jahres 1998 interpretieren und neu erzählen.

Dabei geht es insbesondere auch darum, den eigenen gesellschaftlichen Status zu verbessern und neue Elemente in die eigene Kastengeschichte aufzunehmen, z. B. über die Figur des St. Gadge als Zeitgenossen von Mahatma Gandhi den Beitrag der *Dhobi* zur indischen Unabhängigkeit zu betonen oder auf die Rolle von Bildung für die Entwicklung der eigenen Gemeinschaft hinzuweisen. Im Rahmen dieser Bestrebungen werden nun auch religiöse Allianzen geschmiedet, deren wichtigste die Unterstützung des bekannten Asketen Swami Avimukteshwaranand Saraswati darstellt. Der als Bewahrer des Ganges Flusses wahrgenommene religiöse Führer erklärte sich solidarisch mit den Wäschern und besuchte im Herbst 2014 die neuen geplanten Waschplätze zusammen mit den Führungspersonen des *Samiti* – eine Aktion, die in allen regionalen Tageszeitungen großen Nachklang fand. Entsprechende Fotos des *Swamis* an den geplanten Waschplätzen wurden auch auf dem Plakat zur Ankündigung der Feier des St. Gadge 2015 an vielen Stellen der Stadt ausgehängt.

In jüngerer Zeit haben sich die *Dhobi* von Banaras auch pan-indischen Bewegungen von „Unberührbaren“-Gruppen angeschlossen und nehmen in ihren Darstellungen kontinuierlich Bezug auf die großen Persönlichkeiten und Reformer der indischen Geschichte, die sich aktiv gegen das Problem der „Unberührbarkeit“ gewehrt haben.²⁷

Kastenräte im Wandel

Mit Gründung der politischen Gruppierungen unter den *Dhobi* ändern sich die Perspektiven der Gemeinschaft, und auch die Handlungsbezüge weiten sich aus. Ist das *Tāt*-System eine eindeutig lokale Regelungsinstanz von Alltag und Zusammenleben, so fungieren die politischen Netzwerke als Interessensvertretungen, die sozialen und ökonomischen Fortschritt für die Gruppe herbeiführen wollen. Dabei bildet die Frage nach der Identität eine wichtige Nahtstelle der Weiterentwicklung sozialer Netzwerke.

27 Z. B. befindet sich heute auf jedem Flugblatt der Wäscher neben St. Gadge das Konterfei von Dr. Ambedkar, dem wohl bekanntesten Kämpfer gegen Unberührbarkeit in Indien. Auch wird heute mit Bezug auf St. Ravidas als sozialen Reformer aus dem 15. Jahrhundert eine weitere geschichtliche Persönlichkeit hervorgehoben, die als ein Ausdruck der Solidarität mit weiteren Dalit-Gruppierungen verstanden werden kann.

Die Schaffung von Identität wird durch die Erfindung von Geschichte fortgeführt, mit der neuen Symbolfigur des St. Gadge als Ankerpunkt. Eng damit verbunden ist der Wandel des sozialen Raums im Zuge ausgeweiteter Identitätspolitik. Das *Tāt*-System alleine erscheint vielen *Dhobi* als nicht mehr ausreichend, um mit den sich wandelnden sozial-ökonomischen Verhältnissen der indischen Gesellschaft umgehen zu können. Dies äußert sich vor allem in der Formulierung von erweiterten Ambitionen, die die Wäscher zu einer gesellschaftlichen Anspruchsgruppe werden lassen. Beispielsweise lässt der Wunsch vieler gebildeter Akteure nach neuen Tätigkeitsfeldern die Anrufung anderer Instanzen unbedingt notwendig werden, da der eigene *Tāt* in dieser Hinsicht keinen Nutzen mehr bieten kann. In Bezug auf die Profession des Waschens bleibt *Tāt* allerdings der wesentliche Bezugsrahmen. Die hier dargelegten Formen von gesellschaftlicher Selbstorganisation und Politisierung von Kaste im städtischen Indien bauen aufeinander auf. Die Politisierung der *Dhobi* konnte nur aufgrund der gewachsenen Strukturen des *Tāt*-Systems funktionieren, und auch der direkte Einbezug der *Chaudhari* und anderer wichtiger traditioneller Persönlichkeiten in den Kampf um Repräsentation zeigt die hohe Bedeutung des *Tāt*-Systems. Dessen Plattformen werden genutzt, um Aktivitäten und Strategien zu diskutieren und alle Akteure der Gemeinschaft schnell zu erreichen, zu informieren und zu mobilisieren. *Tāt* wandelt sich immer deutlicher zu einer politischen Arena, in der über bisherige Aushandlungen mikropolitischen Fragen von Kaste und Beruf hinausgehende Inhalte verhandelt werden.

Der Fortbestand des *Tāt*-Systems ist aber auch eine Antwort auf die gesellschaftliche Subordination der *Dhobi* als sozialer Gruppe. *Tāt* bietet den Menschen einen gewissen Schutz vor Ausbeutung, Unsicherheit und ökonomischer Bedrängnis, und die über das System gesteuerten sozialen Interaktionen und ökonomischen Transaktionen reflektieren dabei auch die Bedürfnisse und Bestrebungen einer Gemeinschaft, die ihren marginalen Platz in der städtischen Gesellschaft kontinuierlich behaupten muss.