

Soziale Netzwerke als räumliche Orientierungssysteme



Eine sozialgeographische Untersuchung
zur Konstruktion von Raum und Lokalität
der Wäscher in Banāras / Indien

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist in einem Zeitraum von dreieinhalb Jahren entstanden. Dabei haben zahlreiche vorteilhafte Bedingungen mitgewirkt, zu denen besonders die Einbindung in das DFG-Projekt »*Visualisierte Räume - Konstruktionen von Lokalität und kartographische Repräsentation in Banāras*« gehörte, das von einer interdisziplinären Forschergruppe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg ausgerichtet wurde. Für die großzügige Unterstützung seitens der Deutschen Forschungsgemeinschaft möchte ich mich an dieser Stelle besonders bedanken.

Dank gilt auch den weiteren Teilnehmern an dieser Forschergruppe, die meinem Vorhaben mit Rat und Tat stets hilfreich zur Seite standen. Das gilt besonders für den Betreuer der Arbeit, Prof. Dr. Hans-Georg Bohle, aber auch für PD Dr. Martin Gaenszle, Dr. Jörg Gengnagel, Dr. Niels Gutschow und Prof. Dr. Axel Michaels, von deren Erfahrungen und Ratschlägen ich im Verlauf der empirischen Untersuchungen in Banāras immer wieder profitieren konnte. Ferner möchte ich mich bei den Kolleginnen und Kollegen der Abteilung Geographie des Südasien-Instituts bedanken, die mir mit ihren Kommentaren und ihrer Diskussionsbereitschaft ein steter Quell der Unterstützung wurden.

In Banāras selber muss an erster Stelle die konstruktive Mitarbeit meines Assistenten Hemant Sarna hervorgehoben werden, ohne dessen nimmermüden Einsatz die Untersuchung so nicht hätte stattfinden können. Ferner möchte ich mich bei Prof. Rana P.B. Singh bedanken, Geograph an der Banāras-Hindu-University, der mir vor Ort stets hilfreich zur Seite stand und mit seiner Kenntnis der Stadt immer wieder wichtige Informationen zukommen ließ.

Ganz besonders allerdings möchte ich mich bei den im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehenden Akteuren, den Wäschern von Banāras, bedanken. Sie gewährten mir bereitwillig Einblicke in ihr Leben und ihren Alltag, in ihre Sichtweise der sozialen Realität in Banāras. Im Verlauf der Untersuchung wurde ich mit sehr vielen Akteuren aus dieser Gruppe bekannt, und die Beteiligten haben dabei stets ausdrücklich darauf bestanden, namentlich genannt zu werden. Aus diesem Grund wurden die im Verlauf der Arbeit angeführten Zitate aus zahlreichen Gesprächen auch

nicht anonymisiert gekennzeichnet. Dies allerdings mit der Ausnahme einiger sensibler Zusammenhänge, bei denen auf eine derartige Angabe ganz verzichtet wurde. Im Anhang ist zusätzlich eine Liste von Namen derjenigen angefügt, die mir mit längeren und mehrmaligen Gesprächen zur Seite gestanden haben. Aber auch allen weiteren und hier ungenannt gebliebenen Akteuren sei an dieser Stelle für ihre Unterstützung gedankt.

Die an mehreren Stellen der vorliegenden Arbeit angeführten Übersetzungen von gesprochenen und schriftlichen Aussagen aus dem Hindi sind dabei als sinngemäße Wiedergabe zu verstehen. Teilweise stammen diese aus elektronisch aufgezeichneten Gesprächen oder z.B. aus Zeitungsartikeln. Meistens handelt es sich um Aussagen, die unmittelbar nach einem Interview rekonstruiert wurden.

Bezogen auf die konkrete Ausarbeitung der Untersuchung möchte ich mich ganz besonders für die Unterstützung von Arno Netzbandt aus Berlin bedanken, der die Arbeit von Beginn an kritisch und interessiert begleitet hat und mit seinen Kommentaren und Anmerkungen zu ihrem Gelingen beigetragen hat. Bei der Erstellung vieler Kartendarstellungen war außerdem die Mitarbeit von Hartmut Fünfgeld äußerst hilfreich.

Alle kartographischen Darstellungen der vorliegenden Arbeit basieren auf britischen Vermessungen aus den 1920er Jahren, die in einer Kartenserie der Innenstadt von Banāras (Maßstab 1:990 = 64inches to mile) als »graues Material« zugänglich waren, und auf der weiträumigeren »Benares Guide Map« (Maßstab 1:15.840 = 4inches to a mile) aus dem Jahre 1933 (Surveyor General of India, 1933), die auf Vermessungen der Jahre 1930/1931 beruht. Diese Kartengrundlagen sind trotz ihres Alters auch heute noch die genauesten, wobei die wesentlichsten städtebaulichen Veränderungen der letzten 70 Jahre selber nachkartiert wurden.

Bei der Bezeichnung und Umschrift von Begriffen aus dem Hindi wurden an der Devanāgarī-Schrift ausgerichtete Diakritika verwendet, die eine präzise Aussprache jeweiliger Wörter ermöglichen. Deren Verwendung im Rahmen der vorliegenden Arbeit orientiert sich an den Angaben von Gutshoew und Michaels (1993, 8), doch aus technischen Gründen konnte die korrekte Umschrift aus dem Hindi in einigen Kartendarstellungen leider nicht geleistet werden.

Die Aussprache der Umschriften gehorcht dabei grundlegenden Regeln:

- Ein Strich über einem Vokal deutet an, dass dieser lang ausgesprochen wird: das *u* in *Muhallā* wird z.B. wie deutsch »Butt« gesprochen, das *ā* wie deutsch »Aal«; *e* und *o* werden immer lang ausgesprochen.
- Ein *s* mit Zusatzzeichen wie in *Śiva* wird wie deutsch *sch* gesprochen, ohne einen solchen Zusatz bleibt es ein scharfes »s«
- Darüber hinaus gelten folgende Regeln der Aussprache:
 - c* wie englisch *ch* (church)
 - j* wie deutsch *dsch* (Dschungel)
 - y* wie deutsch *j* (Januar)
 - v* wie deutsch *w* (Wasser)

Ein Punkt unter einem Konsonanten bezeichnet die Aussprache mit zurückgebogener Zunge (*ṭāṭ*)

Ein Punkt oder eine Tilde über *n* (*ñ*, *ñ*) und ein Punkt unter *m* (*ṁ*) kennzeichnen die dem nachfolgenden Konsonanten angepasste Nasalisierung, wie deutsch »Ende« und »Enge« (*Gāṁv*).

Zum Schluss eine Anmerkung zur Zitierweise von Quellen aus dem Internet. Im Literaturverzeichnis sind Adresse und Datum des Zugriffs genau gekennzeichnet. An einigen Stellen der Arbeit werden Sequenzen aus diesen virtuellen Quellen wörtlich zitiert, wobei an diesen Stellen in der Kennzeichnung des Zitats eine Seitenangabe fehlt.

Heidelberg, im Juni 2003

Umrechnungswert von Euro zu indischen Rupien:

1 Euro = 54,32 Rupien (10. Mai 2003)



Die Stadt Banāras auf dem indischen Subkontinent

Quelle: eigene Darstellung

Zusammenfassung

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit den sozialen Netzwerken und räumlichen Orientierungen der »unberührbaren« Kastengruppe der Wäscher (*Dhobī*) in der nordindischen Millionenstadt Banāras. Es ist das zentrale Anliegen der Arbeit, die Zusammenhänge zwischen sozialen Netzwerken und räumlichen Orientierungen marginaler Gruppen im städtischen Indien einerseits genau zu erfassen und zu beschreiben und andererseits die Bedeutung sozialer Netze für die Gestaltung des Lebensalltags und für die Durchführung von Strategien der Lebensabsicherung herauszustellen.

Im Vordergrund steht die Hypothese, dass soziale Netzwerke ein zentrales Element der Lebensabsicherung für marginalisierte Bevölkerungsgruppen darstellen. Daran schließen sich verschiedene Fragen an, z.B. nach der Funktionsweise von vorhandenen Mechanismen und Strategien zur Sicherung des Lebensunterhaltes, nach Form und Wirkungsweise von lokalen Potenzialen der Selbsthilfe und Selbstorganisation sowie nach spezifischen Praktiken der Konstruktion von Raum und Lokalität im Zusammenhang mit der Praxis sozialer Netzwerke. Der letztgenannte Aspekt fragt explizit nach den räumlichen Dimensionen von sozialen Netzwerken, nach ihrer Funktion als räumliche Orientierungssysteme.

Im Rahmen einer empirischen Fallstudie über die lokale Kastengruppe der Wäscher in Banāras und ihrer sozialräumlichen Praxis werden diese Zusammenhänge einer Analyse zugänglich gemacht. Diese spezifische Gruppe ist bis heute mehrheitlich von der Ausübung der traditionellen und stigmatisierenden Tätigkeit des Waschens abhängig und nimmt damit eine gesellschaftliche Randposition ein. Die Arbeit der Wäscher ist darüber hinaus mit vielen Risiken behaftet und ermöglicht nur selten die Erwirtschaftung eines sicheren und planbaren Einkommens. Mit Hilfe gegenseitiger Unterstützung im Rahmen dichter Netzwerke versuchen die Akteure diesen Bedingungen entgegen zu treten.

Für die Untersuchung dieser Zusammenhänge ist es erforderlich, den Gegenstand »soziale Netzwerke« in seiner komplexen Vielfalt zu erfassen. Konzeptionell geschieht dies anhand von drei verschiedenen Dimensionen,

den Funktionen und Formen sozialer Netzwerke im städtischen Indien und den Elementen ihres Wandels.

Hinsichtlich der Funktionen sozialer Netzwerke wird auf die Fähigkeit von Akteuren abgehoben, durch Partizipation in sozialen Netzen Ressourcen zu mobilisieren und zu sichern. Dabei wird die Kategorie des sozialen Kapitals zu einem wesentlichen analytischen Hilfsmittel bei der Einordnung der empirischen Ergebnisse.

Die Form sozialer Netzwerke wird über die Praktiken des »alltäglichen Geographie-Machens« der beteiligten Akteure konzeptionell erfasst und untersucht. Aktionsräume und geographische Vorstellungswelten, die sich im Rahmen von »Strukturräumen« entfalten, bilden dabei die Komponenten der sozialräumlichen Alltagspraxis, mittels derer Netzwerke als »Räume sozialer Beziehungen« konstruiert werden. Diese Funktionsweise sozialer Netzwerke als räumliche Orientierungssysteme wird über die Analyse ihrer sozialen Form zugänglich gemacht.

Elemente des Wandels heben auf die Bestimmungsfaktoren für Transformations-Dynamik, Beharrungsvermögen und Anpassungsfähigkeit sozialer Netzwerke ab. Im Kontext der städtischen Gesellschaft von Banāras wird die soziale Gruppe der Kaste zur entscheidenden Kategorie, und die soziale Räumlichkeit von Kastenorganisation, ihre Geschichte und ihr Wandel, thematisieren die dynamischen Aspekte sozialer Netzwerke.

Diese Vorgehensweise versucht das »Wesen« sozialer Netzwerke, ihre Vielfalt und Komplexität, zu erfassen und damit auch eine wichtige und bisher wenig beachtete Grundlage für das Verständnis gesellschaftlicher Prozesse und sozialräumlicher Strukturierungen im urbanen Indien zu schaffen.

Ein wichtiges Ergebnis der empirischen Fallstudie ist dabei die grundlegende sozialräumliche Strukturierung sozialer Netzwerke im Rahmen komplexer indigener Konzepte von Raum und sozialen Beziehungen. Bei den Wäschern von Banāras münden diese in spezifischen Lokalitäts-Konstruktionen. Im Rahmen derartig geschaffener »Räume sozialer Beziehungen« wird Prozessen der Regelung des Alltagslebens, der Schaffung sozialer Identitäten, der sozialen und ökonomischen Sicherung und des kollektiven Handelns ein selbstgestalteter Rahmen und eine spezifische Form verliehen.

Die tradierte indigene Konzeption des außerhalb der sozialen Gruppe der Wäscher weitestgehend unbekannten »*Ṭāṭ-Systems*« steuert diese vielfältigen Prozesse, mittels derer auch soziales Kapital »verortet« und die Komplexität der mit seiner Bildung einher gehenden Bedingungen und Möglichkeiten deutlich wird.

Die metaphorische Verwendung des Begriffes *Ṭāṭ* unter den beteiligten Akteuren weist bereits auf die damit bezeichneten sozialräumlichen Zusammenhänge. Wortwörtlich lässt *Ṭāṭ* sich z.B. als »Teppich« übersetzen, und die Wäscher beziehen sich dieser Übersetzung folgend auf ihr System als »Platz, an dem alle zusammenkommen«, oder als »Faden, der die Gemeinschaft zusammen hält«.

Gleich dem Patchwork eines Teppichs besitzt auch das *Ṭāṭ*-System ein vielfältiges Muster von Bedeutungen. Es ist ein System der sozialräumlichen Organisation und damit zusammenhängender Konstruktionen von Lokalität und es bildet ein institutionelles Arrangement der Regelung und Kontrolle von Alltag und sozialen Beziehungen. Darüber hinaus fungiert es als ein sozial-ökonomisches Sicherungssystem gegenseitiger Unterstützung, es produziert soziale und räumliche Identitäten und erleichtert die Durchführung kollektiven Handelns.

Diese komplexe Vielfalt der Netzwerk-Funktionen wird mittels des indigenen *Ṭāṭ*-Systems als »sozialräumliche Form« relativ autonom gesteuert, aber im Zuge gesellschaftlicher Wandlungsprozesse können sich Formen und Funktionen der tradierten Netzwerke verändern. Mit dem komplementären Fokus der vorliegenden Arbeit auf einen weiteren, erst kürzlich ins Leben gerufenen sozialen Zusammenschluss der Wäscher, die sog. »*Wäscher-Mahāśabhā*«, werden dessen Entstehung nachgezeichnet und die bisher erst schemenhaft sichtbaren Konturen eines möglicherweise tiefgreifenden Wandels der Netzwerkarbeit unter den Wäschern offen gelegt. Diese können unter dem Stichwort der Politisierung sozialer Organisation zusammengefasst werden.

Wichtige Erkenntnisse der Studie betreffen die zentrale Bedeutung von dichten sozialen Netzwerken als räumliche Orientierungssysteme und die Relevanz des aus diesen Netzwerken hervor gehenden sozialen Kapitals als Mittel der Lebensabsicherung gerade für marginalisierte Akteure. Für

die Wäscher ist ihr im Tāt-System gebundenes soziales Kapital der entscheidene Faktor zur Gewinnung einer sozialen Identität, für ein Leben in Sicherheit und Selbstbewusstsein und in gewissem Rahmen auch für die Schaffung von ökonomischen Möglichkeiten. Tāt richtet sich in den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen ein. Es wahrt die soziale Position und produziert einen Schutzmechanismus gegen die mit einem niedrigen sozialen Status und ihrer spezifischen Tätigkeit verbundenen Benachteiligungen. Die Arbeit der Wäscher-»*Mahāsabhā*« versucht darüber hinaus, neue Verbindungen zu staatlichen Institutionen herzustellen. Jenseits eigener Regelungskapazitäten werden damit Staat und Politik als neue Appellationsinstanzen gesucht und mit den eigenen Ansprüchen konfrontiert.

Darüber hinaus sind die unauflöslichen Zusammenhänge der Entstehung und Aufrechterhaltung sozialer Netze und sozialen Kapitals mit den Praktiken des alltäglichen Geographie-Machens deutlich geworden, ebenso wie die hohe Relevanz von tradierten, gewachsenen Orientierungssystemen auch im heutigen 21. Jahrhundert sichtbar hervor getreten ist. Spezifische Lokalitäts-Konstruktionen bilden innerhalb dieser Systeme »Räume der Sicherheit«, die bis heute eine bemerkenswerte Stabilität aufweisen und bisher in der Lage gewesen sind, sich wandelnden äußeren Verhältnissen anzupassen. Inwieweit sie auch den sich derzeit abzeichnenden internen Wandlungsprozessen standhalten können ist allerdings eine Frage, die sich im Rahmen dieser Arbeit noch nicht abschließend beantworten lässt. Deutlich ist aber in jedem Fall, dass dichte soziale Netzwerke im städtischen Indien in ihrer Konstitution vornehmlich auf die soziale Gruppe der Kaste Bezug nehmen und nicht etwa kastenübergreifend agieren. Dies gilt auch für neue, »modernere« Formen sozialer Organisation.

Sozialkapital vermag für die Wäscher vielfältige Funktionen zu erfüllen und verschiedene Ressourcen zu mobilisieren und zu sichern. In konzeptioneller Hinsicht zeigt die Untersuchung allerdings auch, dass die Bildung von sozialem Kapital keineswegs eine einfache Aufgabe darstellt. Im Gegensatz zu den Hoffnungen vieler Entwicklungsagenturen entsteht es nicht quasi automatisch als »Nebenprodukt«, wenn Akteure sich zusammenschließen. Um seine vielfältigen Funktionen voll zur Geltung zu bringen, erfordert Sozialkapital vielmehr einen hohen und kontinuierlich notwendigen Arbeitseinsatz und bringt darüber hinaus stetigen Regelungsbedarf mit sich.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Zusammenfassung	IX
1 Einleitung	1
1.1 Problemstellung, Gegenstand und Zielsetzungen der Arbeit	1
1.2 Aufbau der Untersuchung	5
2 Forschungsperspektiven der vorliegenden Untersuchung	7
2.1 Soziale Netzwerke und Lebensabsicherung	7
2.1.1 Soziale Netzwerke als Untersuchungsgegenstand . .	7
2.1.2 Die Analyse von Prozessen der Lebensabsicherung .	11
2.1.3 Die Untersuchung sozialer Netzwerke in Banāras . .	18
2.2 Soziales Kapital	20
2.2.1 Entwicklungslinien eines Konzeptes	24
2.2.2 Operationalisierung von Sozialkapital als Analyseka-	
tegorie	32
2.3 Alltägliche Geographien	36
2.3.1 Strukturräume	41
2.3.2 Aktionsräume	45
2.3.3 Geographien der Imagination	49
2.4 Die sozialräumliche Organisation von Kaste	52
2.4.1 »Kaste« als Untersuchungseinheit	52
2.4.2 Die Räumlichkeit von Kastenbeziehungen	56
2.4.3 Veränderung sozialräumlicher Strukturen	58
2.5 Zusammenfassung und Herleitung des Analyserahmens . .	63
3 Fallstudie zu Funktionen, Formen und Wandel sozialer Netzwer-	
ke der Wäscher in Banāras	66
3.1 Empirisch-methodische Vorgehensweise	67
3.1.1 Die Stadt Banāras als Untersuchungsraum	67
3.1.2 Auswahl der Untersuchungsgruppe	75
3.1.3 Methodische Grundlagen der Untersuchung	78

3.1.4	Die Durchführung der Untersuchung	82
3.1.5	Zusammenfassung der methodischen Vorgehensweise	89
3.1.6	Probleme und Fallstricke der Untersuchung	92
3.2	Die Wäscher in Banāras	95
3.2.1	Einführung: Kaste und Beruf	95
3.2.2	Statusfragen: Soziale Stellung und Ausstattungen der Wäscher	98
3.2.3	Konflikte um die Nutzung des Ganges und das Problem der Einkommensschwäche	102
3.2.4	Kulturelle und religiöse Orientierungen	112
3.3	Alltägliche Lebenswelten und räumliche Praxis	115
3.3.1	Die Dhobianās von Banāras: Quartiere der Wäscher	115
3.3.2	Organisation der Kundschaftsbeziehungen	119
3.3.3	Aktivitätsmuster und Konstitution spezifischer Aktionsräume	122
3.4	Das Ṭāṭ-System der Wäscher von Banāras	132
3.4.1	Ṭāṭ: Die Vielgestaltigkeit eines indigenen Konzepts	134
3.4.2	Ṭāṭ als soziale Räumlichkeit	136
3.4.3	Ṭāṭ als institutionelles Arrangement	151
3.4.4	Ṭāṭ als soziales Sicherungssystem	165
3.4.5	Ṭāṭ als Forum sozialer Identifikation	171
3.5	Das Beharrungsvermögen traditioneller Orientierungssysteme	173
3.6	Die »Mahāsabdhā« als neues Netzwerk der Wäscher	179
3.6.1	Organisation und Aktivitäten eines neuen Netzwerkes der Wäscher	179
3.6.2	Die »Erfindung« von Tradition und politischer Identität als Instrument kollektiver Aktion	185
3.6.3	Mobilisierung der Jugend	194
3.6.4	Die umstrittene Politisierung des Ṭāṭ-Systems und Konflikte um Führungsansprüche	197
3.7	Zusammenfassung der empirischen Befunde	199
4	Schlussfolgerungen und Ausblick	207
4.1	Das soziale Kapital der Wäscher	208
4.1.1	Bedingungen der Sozialkapitalbildung	208

4.1.2	Quellen sozialen Kapitals und sein Einsatz als Mittel der Lebensabsicherung	210
4.2	Die Verortung des Sozialen - Praxis und Wandel sozialer Räumlichkeit	220
4.3	Kastenorganisation im Wandel	222
4.4	Zusammenfassende Thesen	225
4.5	Fazit und Ausblick	228
English Summary		231
Literaturverzeichnis		246
Anhang		262
A	Die Ṭāṭs von Banāras und ihre Dhobianās	262
B	Liste der Partner für Tiefeninterviews	263

Abbildungsverzeichnis

1.1	Die Vorgehensweise der Untersuchung	6
2.1	Der »Sustainable Livelihoods Framework« der britischen Entwicklungsorganisation DFID	15
2.2	Das soziale Kapital und seine Formen	34
2.3	Der Analyserahmen der Untersuchung	65
3.1	Die Bedeutungsebenen des Ṭāṭ-Systems	135
3.2	Ein Schema von den verschiedenen Lokitätskonstruktionen der Wäscher in Banāras	138
3.3	Das Plakat mit den Forderungen der Dhobī-Mahāśabhā	193
3.4	Zentrale Elemente von Ṭāṭ-System und Dhobī-Mahāśabhā im Überblick	206

Verzeichnis der Tabellen

3.1	Die Bevölkerungsanzahl der Wäscher in Banāras, Banāras-Division und den United Provinces in 1931.	97
3.2	Geschätzte Bevölkerungsanzahl der Wäscher in Banāras und in Uttar Pradesh in 2001.	97
3.3	Die Ṭāṭs und Anzahl der Gāṃv im städtischen Banāras und in Rāmnaḡar	143
3.4	Häufigkeit und Inhalte von Treffen auf verschiedenen Netzwerkebenen zwischen November 2001 und Februar 2002	155
3.5	Die Forderungen der Dhobī-Mahāśabhā	192

Verzeichnis der Karten

3.1	Die Stadt Banāras	68
3.2	Die Siedlungsorte der Wäscher von Banāras, sog. »Dhobianās«	86
3.3	Die Dhobī-Ghāṭs in Banāras	88
3.4	Die Dhobianā Trilocaṇ Bazar	118
3.5	Die räumliche Verteilung der Stammkunden von 15 Haushalten einer Dhobianā	120
3.6	Das räumliche Einzugsgebiet eines internen Dhobī-Ghāṭs	125

3.7	Aktionsraum und zentrale Orte einer Wäscher-Familie aus Chetganj	127
3.8	Die kartographische Repräsentation von »Gāṃv« als kleinste Netzwerk-Ebene der Wäscher in Banāras	140
3.9	Die Ṭāṭs von Banāras	144
3.10	»Chaurāsī«, das Banāras der Dhobī	147
3.11	Die räumliche Verteilung der Mitglieder einer Spargruppe in Teliyānālā	170
3.12	Die lokalen Einheiten der Mahāsabhā in Banāras	182
3.13	Die Route des Festumzuges für St. Gāṃḍge	189

Verzeichnis der Fotografien

3.1	Blick aus Süden auf die Uferfront des Ganges in Banāras . .	69
3.2	Eine Gasse im Altstadt-Viertel Rājmandir	73
3.3	Ein Dhobī aus Kajhuri, nördlich der Varuna, bei der Vorbereitung der Wäsche	84
3.4	Der Koniyā Dhobī-Ghaṭ im Norden von Banāras	105
3.5	Der Sagrah-Kuṇḍ in der Madhopur-Muhallā	106
3.6	Das »Bügelgeschäft« an der Straße	109
3.7	Das Ritual zum Pyalā-Fest	113
3.8	Der Schrein des Ghazīmiyān	114
3.9	Der Eingang zur Dhobianā Rājmandir im Norden von Banāras	116
3.10	Szene aus der Dhobianā Teliyānālā im Norden von Banāras	119
3.11	Die traditionelle Vorbereitung des Waschgangs	124
3.12	Dhobī bei ihrer zentralen Tätigkeit	128
3.13	Zeit-Räumliche Überschneidung der Aktionsräume von Dhobī und Milchmännern	130
3.14	Lullan Kannaujiyā, Vorsteher eines Gāṃv im Bhadaini-Ṭāṭ .	141
3.15	Eine Zusammenkunft des Bhadaini-Ṭāṭ	153
3.16	Der Genuss der Wasserpfeife, die <i>Hukkā</i>	163
3.17	Geldsammlung während eines Gāṃv-Treffens	166
3.18	Gemeinsames Sparen unter den Wäschern	168
3.19	St. Gāṃḍge als neue Identifikationsfigur der Wäscher	186
3.20	Szene des Festumzuges für St. Gāṃḍge am 10. März 2002 . .	188
3.21	Wäscher auf dem Weg zur Kundgebung in Lucknow	191

1 Einleitung

How do social norms and networks both assist and constrain efforts by the poor to manage risk and improve their well-being?

Rao und Woolcock 2001b, 5

You know, most of our people cannot read and write. So what can we do? We have to make our living by working at the Ghāṭs, but we don't earn enough money. Government gives us only trouble, there is no help from that side. So what can we do? I tell you what we do: we help each other, we make our own rules and regulations, and in that we find the strength and unity to survive. This is our way of protecting our brotherhood.

Bacchelāl Kannaujiyā, Banāras am 28. Januar 2002

1.1 Problemstellung, Gegenstand und Zielsetzungen der Arbeit

Das längere Zitat aus einem Interview mit einem etwa 50jährigen Wäscher in Banāras ist keine direkte Antwort auf die Eingangs genannte und am Ende eines Weltbank-Papiers aufgeworfene Forschungsfrage, ließe sich allerdings gut als solche lesen. Darüber hinaus finden sich in dieser Sequenz auch Gegenstand und Problemstellung der vorliegenden Untersuchung bereits gut zusammengefasst, indem das Problem der Lebensabsicherung marginaler Gruppen in einer indischen Großstadt von einem betroffenen Akteur dezidiert artikuliert wird.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen die soziale Gruppe der Wäscher (»Dhobī«) und ihre sozialen Netzwerke in der nordindischen Stadt Banāras, die im östlichen Teil des Bundesstaates Uttar Pradesh liegt. Die von der dortigen Regierung als »unberührbar« eingestufte Gruppe ist mehrheitlich unmittelbar abhängig von der Ausübung ihrer traditionellen, kastendefinierten Tätigkeit des Waschens von Kleidung, und sie bewegt sich damit auch in spezifischen Alltagswelten. Offensichtlich werden dabei, wie in dem genannten Zitat eines beteiligten Akteurs klar hervorgehoben, sozialen Netzwerken bestimmte positive Eigenschaften zugeschrieben, die

helfen, Alltag und Lebensabsicherung einer in vielerlei Hinsicht marginalisierten Gruppe aktiv zu gestalten.

Die in dieser Interview-Sequenz subjektiv geäußerte Einschätzung, dass soziale Organisation die notwendige Stärke und ein Einheitsgefühl zur Sicherung der Existenz vermittelt, ist in Form einer **Ausgangshypothese** für die vorliegende Studie objektiviert. Diese lautet, dass soziale Netzwerke ein zentrales Element bei der Gestaltung von Strategien der Lebenssicherung und für die Schaffung sozialer Identität und eines Zusammengehörigkeitsgefühls marginalisierter Gruppen bilden, und darüber hinaus eine wichtige Schutzfunktion gegenüber äußeren Bedrohungen übernehmen.

Das Beispiel der Wäscher in Banāras wird heran gezogen, um diese Hypothese genauer zu überprüfen. Wie im Verlauf der folgenden Ausführungen deutlich werden wird, hat sich die spezifische Kastengruppe besondere sozialräumliche Praktiken bewahrt, die im Rahmen eines komplexen indigenen Konzepts sozialräumlicher Organisation und sozialer Sicherung zur Entfaltung gelangen. Diese mit dem indigenen Begriff »Ṭāṭ« bezeichnete Konzeption der Regelung sozialer und räumlicher Beziehungen unter den Wäschern bildet den zentralen **Untersuchungs-Gegenstand** der vorliegenden Arbeit. Die Konzeption der Wäscher von Banāras repräsentiert dabei eine tradierte Form sozialer Netzwerke, die zwar allgemein unter dem Stichwort »Kastenräte« (*»caste councils«*) innerhalb der kolonialen Geschichtsschreibung Erwähnung gefunden hat (z.B. Crooke 1896, Blunt 1931), in ihrer tatsächlichen Praxis bisher allerdings meines Wissens für keine Gruppe genauer dokumentiert und analysiert wurde. Dieses Defizit soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit behoben werden, wobei auch allgemein Fragen nach den Bestimmungsfaktoren für Beharrungsvermögen und Transformations-Dynamik sozialräumlicher Organisationsformen von »Kaste« adressiert werden müssen. Die spezifische Praxis sozialer Netzwerke im Rahmen indigener Konzeptionen wirft darüber hinaus weitere Fragen auf, die sich im Kontext von städtischer Marginalität und Lebensabsicherung vor allem auf die vorhandenen Mechanismen, Strategien und Potenziale der Selbsthilfe und Selbstorganisation und die Bedeutung des »sozialen Kapitals« als zentrale Ressource bei der Gestaltung des Lebensalltags und von Prozessen der Lebensabsicherung beziehen.

Die wissenschaftliche Forschung am Nexus von sozialen Netzwerken

und Lebensabsicherung in sog. Entwicklungsländern ist bisher allerdings vornehmlich an der Situation in ländlichen Gebieten interessiert gewesen. Entsprechend wird ein ausgeprägter »*rural bias*« im Hinblick auf die vorhandene Datenlage und ein erhöhter Forschungsbedarf in den Städten des Südens konstatiert (Rao und Woolcock 2001b). Eine zentrale und im Folgenden noch zu prüfende Hypothese wird in den wenigen vorliegenden Studien dennoch häufiger geäußert: soziale Netze in Städten gelten wegen ihrer heterogenen Bevölkerung generell als störanfälliger und weniger robust als soziale Beziehungsmuster in ländlichen Kontexten (vgl. Rakodi 1999, 318; Phillips 2002, 137).

Im Hinblick auf die weitere Klärung dieser Zusammenhänge und Annahmen möchte die vorliegende Untersuchung einen Beitrag leisten. Über die o.g. grundsätzlichen Fragen nach den Zusammenhängen zwischen der Praxis und Regelung sozialer Netzwerke und Strategien der Lebenssicherung hinaus rücken noch weitere im Zusammenhang mit dem Untersuchungs-Gegenstand »soziale Netzwerke« stehende Fragen in das Zentrum des Interesses. Es geht auch um die räumlichen Strukturen sozialer Organisationsprozesse, um Kontinuität und Wandel sozialräumlicher Organisationsformen und damit insgesamt um die räumlichen Bedingungen und Praktiken des Lebensalltags, die mit Strategien der Lebenssicherung in Beziehung stehen. Damit bewegt sich die Arbeit in dem übergeordneten Kontext der Fallstudie, die im Rahmen eines breit angelegten Forschungsprojektes des Südasiens-Institutes der Universität Heidelberg entstanden ist. Unter dem Titel »*Visualisierte Räume. Konstruktionen von Lokalität und kartographische Repräsentation in Banāras*« wurde in diesem Projekt versucht, aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven insbesondere indigenen Vorstellungen und Konzepten von Raum, Landschaft und Natur nachzugehen und in ihrem Verhältnis zu sich wandelnden urbanen Lebenswelten zu interpretieren (vgl. auch Gaenzle und Gengnagel, in Vorbereitung). Dabei werden besondere Wahrnehmungen des städtischen Raumes von Banāras im Zuge der Praxis sozialer Netzwerke relevant, die in die Frage münden, wie sich Raumkonzepte und räumliche Konfigurationen in der Beziehung zu sozialen Gruppierungen und sozialen Netzwerken bilden und entfalten. Die vorliegende Arbeit möchte auch in Hinblick auf derartige Fragestellungen Antworten bereit stellen und wählt dabei eine qualitati-

ve Vorgehensweise, um die aktive Gestaltung und Wahrnehmung sozialer Netzwerke unter den Wäschern in Banāras zu dokumentieren und zu rekonstruieren. Ralf Bohnsack (2001, 12) folgend geht es um den Wechsel von der Frage, was die gesellschaftliche Realität aus der Perspektive der Akteure ist, hin zu der Frage danach, wie diese in ihrer aktiven Praxis hergestellt wird. Entsprechend bilden die alltäglichen sozialräumlichen Praktiken der Akteure, ihre Bestimmungsfaktoren, ihre Kontexte und ihre Dynamik, die zentralen Untersuchungsperspektiven der vorliegenden Studie.

Die **Zielsetzung** der Arbeit besteht dementsprechend darin, die alltäglichen Lebenswelten der Wäscher von Banāras in ihrer sozialräumlichen Konstitution, Ausdehnung und Vernetzung zu dokumentieren, zu beschreiben und deren inhärente Regeln aufzuzeigen. Die analytische Bearbeitung dieser Zielsetzung erfolgt dabei mittels verschiedener sozialwissenschaftlicher und sozialgeographischer Konzepte.

Das Konzept des sozialen Kapitals wird verwendet, um die aus der Praxis sozialer Netzwerke unter den Wäschern erwachsenen sozialen Ressourcen der Akteure in ihren Funktionen für die Lebenssicherung operationalisieren zu können. Soziales Kapital wird dabei als eine strikt relationale Kategorie gefasst, die den Strukturen sozialer Beziehungen innewohnt und aus diesen erwachsene Ressourcen bezeichnet.

Die Analyse der Räumlichkeit sozialer Netzwerke und des Alltagslebens wird mit Hilfe der Konzeption des alltäglichen »Geographie-Machens« der Menschen durchgeführt. Damit sind im Rahmen der vorliegenden Arbeit mehrere miteinander verknüpfte Zusammenhänge angesprochen. Dabei geht es darum, Raum im Sinne eines Verständnisses »Sozialer Räumlichkeit« (Soja 1999, Kap. 2.3) nicht nur als gesellschaftliche Form anzusehen, z.B. als die Konfiguration materieller Güter, sondern vor allem auch als Vorstellungsraum, Bedeutungssystem und Handlungsraum. Alltägliches Geographie-Machen wird demzufolge als ein aktiver Prozess begriffen, in dem Akteure sich die Welt durch Handeln, Bewerten, Besetzen und Imagination selbst erschließen und strukturieren (vgl. auch Werlen 2000b). Die Darstellung des alltäglichen Geographie-Machens der Wäscher als wesentlicher Aspekt der aktiven Konstitution alltäglicher Lebenswelten erfolgt in der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Dokumentation und Rekonstruktion von Aktionsräumen und geographischen Vorstellungswelten der Akteure.

Aufgrund der Entfaltung dieser Prozesse im Rahmen einer Kastengesellschaft werden Begriff und soziale Praxis der Kaste zu einer wichtigen Kategorie für die Einordnung der empirischen Sachverhalte. Diese Kategorie und ihre Relevanz für sozialräumliche Organisation wird aufgegriffen, um die Frage nach Persistenz und Wandel traditioneller Orientierungssysteme zu stellen.

1.2 Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Zunächst werden die Grundlagen zu der Problemstellung und den Forschungsperspektiven der Untersuchung behandelt. Dabei erfolgt eine Auseinandersetzung mit den für den vorliegenden Zusammenhang relevanten konzeptionellen und theoretischen Ansätzen zu sozialen Netzwerken und sozialem Kapital und zur Praxis sozialer Räumlichkeit, bevor eine Diskussion der Funktion von Kaste als Strukturationsprinzip sozialer Netzwerke in Indien erfolgt. Die Herleitung des Analyserahmens zur Einordnung und Diskussion der empirischen Ergebnisse beschließt diesen ersten Teil.

Es folgt in einem zweiten Teil mit der empirischen Beschreibung und Auswertung der Fallstudie der zentrale Abschnitt der vorliegenden Arbeit. Die methodische Vorgehensweise und die konkrete Durchführung der empirischen Studie werden dargelegt und es erfolgt die Darstellung der Untersuchungsergebnisse im Lichte der konzeptionellen Ausführungen. Das alltägliche Geographie-Machen der Untersuchungsgruppe in seinen Zusammenhängen mit der Konstitution und Aufrechterhaltung sozialer Netzwerke wird beschrieben und visualisiert sowie anschließend ein sich abzeichnender Formwandel sozialer Organisation in seinen bisher sichtbaren Konturen umrissen. Im Mittelpunkt dieser Ausführungen steht die indigene Konzeption des sog. »Tāt-Systems«, das eine bis dahin außerhalb der lokalen Subkaste der Wäscher nicht gekannte Form der sozialräumlichen Vernetzung darstellt.

Kapitel Vier beschließt die Arbeit mit einer analytischen Auswertung von Ursprung und Funktionen des sozialen Kapitals der Wäscher und formuliert die Schlussfolgerungen der Untersuchung.

Abbildung 1.1 fasst die Vorgehensweise der Arbeit zusammen:

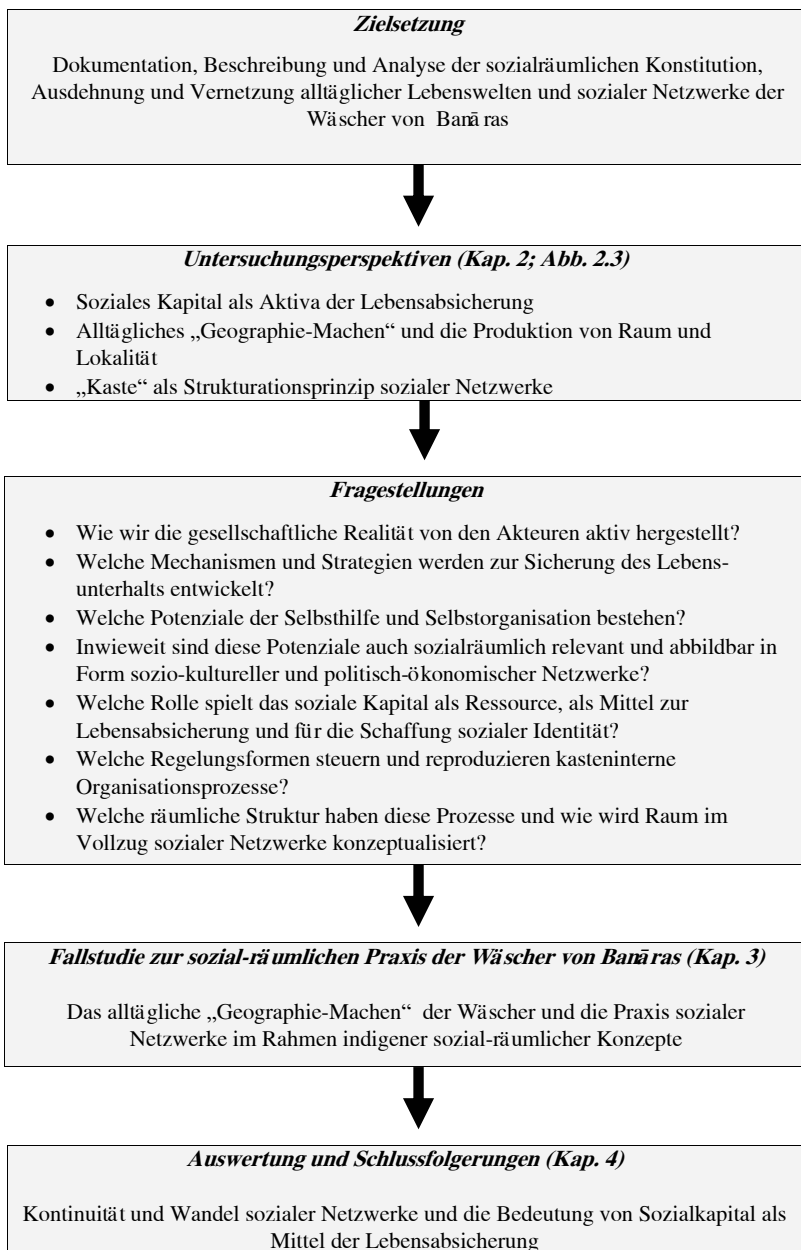


Abb. 1.1: Die Vorgehensweise der Untersuchung.

Schütte 2003

2 Forschungsperspektiven der vorliegenden Untersuchung

2.1 Soziale Netzwerke und Lebensabsicherung

2.1.1 Soziale Netzwerke als Untersuchungsgegenstand

Soziale Netzwerke bezeichnen die Webmuster alltäglicher sozialer Beziehungen. Generell geht es mit diesem Konzept um die systematische Erkundung von verwobenen sozialen Beziehungen und den daraus entstehenden Mustern in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten. Konzepte und Methoden der Netzwerkanalyse haben seit ihrer ersten Verwendung in den 1950er Jahren durch die britische Sozialanthropologie eine überaus weite und bis heute anhaltende Rezeption, insbesondere in den Sozialwissenschaften und der Ethnologie erfahren (vgl. als jeweiligen Überblick: Emirbayer und Goodwin 1994; Schweizer 1988b und 1996).

Die besondere Attraktivität dieser Sichtweise von sozialen Beziehungen als miteinander verwobene Netze erklärt sich aus ihrem Potenzial als Instrument für eine »moderne Strukturanalyse« (Schweizer 1988a). Mit der Netzwerk-Perspektive scheint eine Schnittstelle zwischen Individuum und Sozialstruktur gefunden, indem sie individuelles und kollektives Handeln in seiner Einbettung in soziale Beziehungsgeflechte betrachtet und dabei versucht, die mikrosozialen Strukturzusammenhänge des gesellschaftlichen Alltags durchsichtig zu machen (vgl. Keupp 1987). Dabei stehen z.B. Fragen nach der Form von Beziehungsnetzen verschiedener Alltagswelten, nach deren Funktion für die Schaffung sozialer Identität und für die Alltagsbewältigung oder darüber hinaus nach den soziale Netze stärkenden oder schwächenden gesellschaftlichen Prozessen im Vordergrund (vgl. Keupp und Röhrle 1987, 8).

Eine Herangehensweise an derartige Fragestellungen kann dabei allerdings aus mindestens zwei recht unterschiedlichen Richtungen erfolgen. Vereinfachend befassen sich diese entweder mit sozialen Netzwerken als »Konzept und Methode der *formalen Darstellung und Analyse* sozialer Beziehungen« oder mit sozialen Netzwerken als Kategorie zur »qualitativen

Analyse von Konstitution und Wandel *der sozialen Beziehungen selber*« (vgl. Keupp 1987).

Soziale Netzwerke als Konzept und Methode formaler Darstellung

Die am weitesten verbreitete Ausrichtung von Forschungen zu sozialen Netzwerken ist vornehmlich an der formalgeometrischen Modellierung sozialer Beziehungsmuster interessiert (z.B. Jansen 1999). Akteure werden als Knoten dargestellt, von denen Verbindungslinien zu anderen Akteuren verlaufen und auf diese Weise allmählich das Bild eines Netzes von miteinander direkt oder indirekt verbundenen Knoten und Zellen entsteht. Diese prominenteste Linie der Netzwerkforschung misst dabei unterschiedliche Ausformungen sozialer Netze anhand verschiedener Merkmale wie z.B. Größe, Dichte, Homogenität oder Zentralität und stellt auf diese Weise Strukturen von z.B. Verwandtschafts-, Freundschafts- oder Tauschbeziehungen dar (vgl. Schweizer 1988b). Im Sinne dieser Herangehensweise ist Netzwerkanalyse eher ein statistisches Instrumentarium und eine sehr spezifische Form der Visualisierung und formalgeometrischen Konstruktion sozialer Muster in Gestalt von Soziogrammen, die mittels mathematischer Verfahren, insbesondere der Graphentheorie, analysiert werden. Die formale Analyse und die Vermessung sozialer Netzwerke stehen stets im Vordergrund und führen dabei in der Regel erst nach der Datenerhebung zur Erkennung von spezifischen Beziehungsmustern. »*Once we have collected data on these [social] relationships then we are left with the problem of trying to see if there is any pattern in them*« (Mitchell 1989, 79).

Die impliziten Grundannahmen dieser Forschungsperspektive rekurren dabei auf eine relativ einseitige Sicht des Verhältnisses von Individuum und Sozialstruktur, die, wie Emirbayer und Goodwin (1994, 1425) in ihrer Kritik betonen, »...*the potential causal role of actors' beliefs, values, and normative commitments*...« bei der Gestaltung von sozialen Netzwerken meistens ignoriert. Das Defizit dieser Herangehensweise wird von den Autoren dementsprechend in einer fehlenden Akteursorientierung erkannt, die den Handelnden kaum Spielräume bei der Gestaltung eigener Netzwerken zukommen lässt, sondern stattdessen den Rahmenbedingungen, der Struktur der Netzwerke, als etwas gegebenes und vom Willen der Akteure relativ unabhängiges Phänomen die zentrale Bedeutung beimisst (ebd., s. auch

Kap. 2.3.1). Es geht hier also um die formale Darstellung der Strukturen,¹ in denen Akteure sich wiederfinden, um die Geometrie sozialer Beziehungen und ihrer Vermessung. Die Frage nach Qualität und Inhalt sozialer Beziehungen wird dabei kaum gestellt. Diese Frage drängt sich jedoch auf wenn es darum geht, neben der formalen auch die funktionale Seite sozialer Netze zu betrachten: z.B. ihre Funktionen bei der Bildung sozialer Identität, bei der Risikobewältigung oder für die Lebensabsicherung.

Soziale Netzwerke als qualitative Analysekategorie

Den impliziten Annahmen der formalen Methoden gegenüber lassen sich weiter gehende Vorstellungen anführen, die o.g. Defizite von Netzwerkanalysen zu überwinden suchen. Aufbauend auf den Arbeiten des US-amerikanischen Soziologen Harrison White zu »*Identity and Control*« (1992) betrachten z.B. Emirbayer und Goodwin (1994) Netzwerkstrukturen in ihrer unauflöslichen Beziehung zum Handeln von Akteuren und in ihrem gesellschaftlichen Verflechtungszusammenhang. Netzwerke werden als »*Netzwerke von Bedeutungen*« betrachtet, denen die überragende Rolle zur Bildung sozialer Identität im Sinne eines »*sicheren Halts*« und der Konstruktion eines »*sozialen Gesichts*« im Alltagsleben zukommt (Emirbayer und Goodwin 1994, 1437). Bedeutungszuweisungen und Identitätsbildungsprozesse bilden hier die zentrale Untersuchungsperspektive, bei der es darum geht, soziale Netzwerke in ihrer Funktion als Orientierungssysteme für die beteiligten Akteure zu betrachten, als »*cognitive maps*«, die Ideale, Werte und Normvorstellungen verkörpern und politisch wie kulturell eingebettet sind (ebd., 1427 u. 1446). Formale Methoden der Darstellung stehen hier nicht mehr im Vordergrund, sondern es geht vornehmlich um die lebensweltlichen Aspekte sozialer Netze, um ihre individuelle und gesellschaftliche Bedeutung und um die Frage, wie Netzwerke soziale Räume der Identität produzieren (vgl. White 1992, 70). Die Akteure mit ihren Präferenzen und alltäglichen Handlungen werden dabei als aktive Konstrukteure ihrer Netzwerke gesehen, die in gesellschaftliche Strukturen eingebettet sind und diese gleichzeitig tragen, aufrechterhalten und verändern (s. Kap. 2.3.1).

1) Die Mehrzahl aller Beiträge in der Zeitschrift »*Social Networks*«, das wichtigste Sprachrohr der Netzwerkanalytiker, beschäftigen sich z.B. ausschließlich mit Problemen der formalen Geometrie und mathematischen Analyse von sozialen Beziehungen.

Diese qualitativ ausgerichteten Forschungspraktiken zu sozialen Netzwerken bilden auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit die bevorzugte Untersuchungsperspektive. Indem soziale Netzwerke unter Bezug auf die Bedingungen und Veränderungen jeweiliger sozialer Praktiken betrachtet und dabei Fragen nach den spezifischen gesellschaftlichen Prozessen gestellt werden, die soziale Netze entweder stärken oder schwächen, wird die Netzwerkanalyse zu einem starken Instrument und zu einer »Metapher für den gesellschaftlichen Umbruch« (Keupp 1987).

In der deutschsprachigen Forschungspraxis wurden dabei insbesondere innerstädtische Wandlungsprozesse zum Hauptgegenstand der Netzwerk-Untersuchungen (vgl. Keupp 1987b). Dabei steht z.B. die These im Vordergrund, dass »...gewachsene soziale Beziehungsnetze durch städtische Modernisierungsprozesse bedroht, weitgehend sogar zerstört werden« (Behringer 1993, 182). Zunehmende Individualisierung in Folge gesellschaftlichen Wandels führe zu veränderten Anforderungen an die Gestaltung sozialer Beziehungen; »traditionelle« und dichte, engmaschige Netze würden Platz machen für eher lose geknüpfte, freier wählbare Verbindungen (ebd., 183). Soziale Netzwerke sind entsprechend, wie Keupp (1987, 38ff.) weiter ausführt, die *aktive Leistung* der Subjekte und ihr *soziales Kapital*.

An dieser Stelle ergibt sich ein konkreter Verknüpfungspunkt der im Rahmen qualitativer Sozialforschung in Deutschland verwendeten Netzwerk-Metapher zu den Diskussionen um soziale Netzwerke und soziales Kapital, wie sie im Kontext der internationalen Debatten um Lebensabsicherung und Entwicklungspolitik geführt werden (s. ausführlich Kap. 2.2).

Sowohl im Rahmen der qualitativen Netzwerkanalyse als auch in der Debatte um soziales Kapital als Mittel der Lebensabsicherung wird die Möglichkeit der Mobilisierung gegenseitiger Unterstützung als wesentliche Funktion sozialer Netzwerke beschrieben (vgl. bereits Lomnitz 1977). Die Netzwerkanalyse wird in diesem Zusammenhang als besonders geeignetes Instrument betrachtet, das soziale Kapital von Akteuren zu erfassen (Keupp 1987). Für städtische Armutsgruppen fungieren soziale Netzwerke dabei z.B. als Mittel der Risikominimierung (Rao und Woolcock 2001b), oder als mögliche Kompensation für Ungleichheitsbedingungen: »*Poverty may be rooted in market-generated inequalities, but the poor have the potential*

to mitigate these inequalities by individual strategies of self-help (networking), by using their social relationships to make up for their lack of human or material capital (the social capital approach), and by collective organization« (Richards und Roberts 1998).

Derartige Erkenntnisse wurden vornehmlich durch die vermehrte Anwendung partizipativer Erhebungsmethoden in der Entwicklungsforschung und -zusammenarbeit gewonnen (z.B. dem sog. »Participatory Rural Appraisal«, vgl. z.B. Mukherjee 1993, Chambers 1994). Auf diese Weise sollen Wahrnehmungen und Definitionen der betroffenen Akteure bei der Planung und Analyse von Entwicklungsprozessen mit einbezogen werden, was in der Folge auch zur Einnahme eines veränderten Blickwinkels auf Probleme der Lebensabsicherung führte (vgl. Chambers 1992; Phillips 2002; Loughhead und Mittal 2002). Dieser richtet sich nun insbesondere auch auf die Bedeutung sozialer Beziehungen.

2.1.2 Die Analyse von Prozessen der Lebensabsicherung und die Bedeutung von Sozialkapital

Lange Zeit stand die Überzeugung im Vordergrund, dass Armut, Marginalität und Lebensabsicherung vollständig von Geldeinkommen und Konsummustern der Betroffenen abhängig sind (vgl. Rakodi 1999; Krüger 2003). Auf diese Weise werden allerdings Faktoren wie z.B. soziale Ausgrenzung, die Widerstandsfähigkeit gegenüber Krisen und Stresssituationen oder Möglichkeiten z.B. der Mitbestimmung, Informationsgewinnung und zur Führung eines Lebens in Sicherheit und Selbstrespekt ausgeblendet. Diese über das unmittelbare Geldeinkommen hinausgehenden Faktoren der Lebensabsicherung werden neuerdings auch im von der Weltbank herausgegebenen Weltentwicklungsbericht 2000/2001 unter dem Titel »Bekämpfung der Armut« mit den Schlagworten »Schaffung von Möglichkeiten«, »Förderung des Empowerment« und »Verbesserung der Sicherheit« thematisiert.

Im Rahmen der Analyse von Strategien der Lebensabsicherung bedeutet diese Thematisierung bisher vernachlässigter Faktoren einen Wandel der Perspektive. Über verfügbares Geldeinkommen hinaus werden insbeson-

dere die eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten der Akteure, ihre sog. »capabilities« (Sen 1992), im Hinblick auf die Gestaltung eines Lebens zwischen sozialer Verwundbarkeit und Sicherheit mit in das Blickfeld und damit eine handlungsorientierte Perspektive eingenommen: »Identifying what the poor have, rather than what they do not have, focuses on their assets« (Moser 1998, 1).

Haushalte und Individuen, die mit einem minimalen Unterhalt versuchen müssen, ihre Existenz zu sichern, verfügen trotz des Mangels an einem reichhaltigem Geldeinkommen über ein komplexes, wenn auch häufig extrem limitiertes, Portfolio von sog. Aktiva (»Assets«). Die Zusammensetzung und der konkrete Einsatz dieses Portfolios im Lebensalltag oder im Falle von Krisensituationen entscheidet wesentlich über Wohlbefinden und Sicherheit verwundbarer Gruppen und über die Möglichkeiten einer nachhaltigen Lebensabsicherung.

Nachhaltige Lebensabsicherung wird in diesem Zusammenhang wie folgt definiert: »A livelihood comprises the capabilities, assets (including both material and social resources) and activities required for a means of living. A livelihood is sustainable when it can cope with and recover from stresses and shocks and maintain or enhance its capabilities and assets both now and in the future, while not undermining the natural resource base« (Carney 1998, zit.n. Rakodi 1999, 316).

Entwicklungstheorie und -politik versuchen die mit Lebenssicherungsstrategien verbundenen Sachverhalte mit Hilfe verschiedener Modelle analytisch zu fassen. Aufbauend auf konzeptionellen Debatten um soziale Verwundbarkeit (vgl. Chambers 1989, Bohle und Watts 1993, Bohle 1998b) hat z.B. Caroline Moser (1998) ausgehend von ihren empirischen und von der Weltbank finanzierten Studien zu Armutsverhältnissen in verschiedenen Städten den sog. »Asset Vulnerability Framework« vorgelegt, und die britische Entwicklungsorganisation DFID (Department for International Development) hat 1999 mit dem »Sustainable Livelihoods Framework« einen ähnlichen Rahmen zur Bestimmung der Faktoren nachhaltiger Lebensabsicherung entworfen (Abb.2.1; s. auch Rakodi 1999 und 2002). Es geht dabei vor allem darum, Formen und Strategien der Lebensabsicherung besonders von Armutsgruppen in verschiedenen urbanen und ruralen Kontexten besser zu verstehen, um dadurch, so die Vorstellung, ggf. auch Ansatzpunkte für planerische und politische Interventionen aufzeigen zu können (vgl. auch

den Sammelband von Rakodi und Lloyd-Jones 2002).

Zentrales Element derartiger Modelle ist das Zusammenspiel verschiedener Aktiva für die Gestaltung von Lebensabsicherungsstrategien. Diese Aktivposten und die Kombination ihres Einsatzes verweisen auf die verfügbaren Potenziale, Optionen, Handlungsspielräume und Alternativen, die von den Akteuren zur Steuerung ihres Lebens genutzt werden können.

DFID unterscheidet dabei fünf Kapitalformen, die in aller Kürze wie folgt charakterisiert werden können:²

- **Humankapital:** Dazu gehören z.B. formelle und informelle Bildung und spezifische Fähigkeiten (z.B. Arbeitskraft, lokales Wissen).
- **Naturkapital:** Damit sind v.a. Ausstattung und Regelung des Zugangs zu natürlichen Ressourcen gemeint.
- **Sachkapital:** Infrastrukturelle Ausstattung (z.B. mit Wasser, Elektrizität, Transportmöglichkeiten), aber auch Eigentum, z.B. Land, Unterkunft und Produktionsmittel.
- **Finanzkapital:** Das ökonomische Kapital, verkörpert in Einkommensverhältnissen, Geldanlagen, Ansprüche an Geldleistungen oder Altersversorgung.
- **Sozialkapital:** Die aus sozialen Beziehungen und Netzwerken der Akteure erwachsenen Ressourcen.

Diese Kapitalsorten, zu denen in manchen Studien auch noch politisches Kapital hinzu gefügt wird (Baumann und Sinha 2001), stehen in interdependenter Beziehung zueinander. Sie lassen sich untereinander transformieren, und je nach Situation nehmen verschiedene Aktiva ganz unterschiedliche Bedeutung an, um weiter zur Lebensabsicherung beitragen zu können. Dabei stellt sich immer die Frage, welche der Aktiva in jeweiligen Kontexten eine zentrale Rolle für die dauerhafte Sicherung der Existenz oder als Mittel der Bewältigung von Krisen- und Stresssituationen zukommt.

2) Vgl. ausführlich DFID (2002) u. Rakodi (1999). Moser (1998) verwendet eine etwas andere Terminologie. Die von ihr als zentral eingestuftten Aktiva Arbeit, Wohnen und interne Haushaltsstruktur lassen sich im Rahmen von DFID respektive als Human-, Sach- und Sozialkapital lesen.

Die Möglichkeiten der Verfügbarkeit über verschiedene Aktiva sind dementsprechend in ihrer Einbettung z.B. in institutionelle, politisch-ökonomische, ökologische und kulturelle Systeme zu sehen. Diese bilden die Rahmenbedingungen der Lebensabsicherung, im Modell vage als »*transforming structures and processes*« benannt (Abb. 2.1). Die Sicherung des Lebensunterhaltes wird darüber hinaus durch den sog. »Verwundbarkeits-Kontext« (z.B. Saisonalität, Risiken, Schocks, Krisen, langfristige Trends) beeinflusst, wobei die Gestaltung des verfügbaren Aktiva-Portfolios darauf verweist, wie aktiv mit diesem Kontext umgegangen wird (s. auch Bohle 2001b).

Dieses komplexe Gefüge beeinflusst Lebensabsicherungsstrategien und damit die sog. »Livelihood Outcomes«, die idealtypisch im Sinne der entwicklungspolitischen Zielsetzung zu einer nachhaltigen Existenzsicherung führen sollen. Die auf partizipativen Forschungsmethoden beruhende Analyse jeweiliger Wirkungszusammenhänge soll dabei das Wissen bereitstellen, anhand dessen beispielsweise entsprechende steuernde Maßnahmen zur günstigen Beeinflussung lokaler Strategien der Lebensabsicherung ergriffen werden können (vgl. Bohle 2001a, 137f.).

Bisher auf der Basis derartiger analytischer Modelle durchgeführte empirische Studien, z.B. von Moser (1998) in Städten Sambias, Ecuadors, der Philippinen und Ungarns, wie auch die geographischen Arbeiten von Bohle (2001a) über Bergbauern in Nepal oder von Köberlein (2003) über Akteure in der informellen Abfallwirtschaft in Delhi, zeigen das Potenzial dieser jüngeren Ansätze zur systematischen Bestimmung von Faktoren der Lebensabsicherung in unterschiedlichen Kontexten. In diesen Untersuchungen wird die besondere Bedeutung des sozialen Kapitals deutlich hervorgehoben (s. auch Rao und Woolcock 2001).

So hat Bohles Studie aus Nepal (2001a) z.B. gezeigt, dass die Befähigung benachteiligter Bevölkerungsgruppen, sich gegenüber existentiellen Bedrohungen zur Wehr zu setzen, den entscheidenden Bestimmungsfaktor nachhaltiger Lebensabsicherung darstellt. Diese Befähigung hängt dabei ganz entscheidend von der Zusammensetzung und den Einsatzmöglichkeiten des verfügbaren Aktiva-Portfolios ab, wobei insbesondere dem sozialen Kapital eine überragende Rolle zugewiesen wird (ebd.). Eine weitere Arbeit

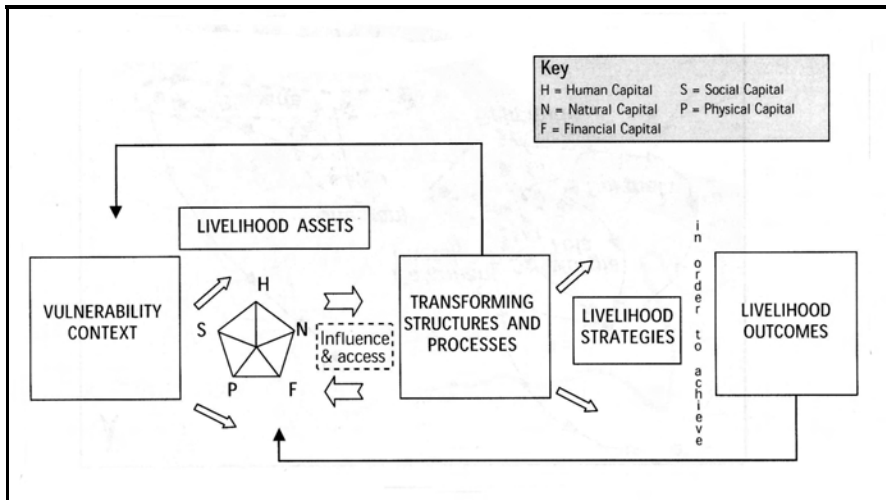


Abb. 2.1: Der »Sustainable Livelihoods Framework« der britischen Entwicklungsorganisation »Department For International Development«.

Sozialkapital wird hier als wichtiges »Livelihood Asset« betrachtet, das in seinem Zusammenspiel mit anderen Aktiva und vermittelt über gesellschaftliche Strukturen, Prozesse und Kontexte der Verwundbarkeit bestimmte Lebensabsicherungsstrategien ermöglicht. Diese führen dann idealtypisch zu nachhaltigen »Livelihood Outcomes«. Das Analysemodell erlaubt die Einordnung empirischer Sachverhalte aus verschiedensten Kontexten und kann sich damit als hilfreiches Mittel für die strukturierte Darstellung von Forschungsergebnissen erweisen. Es bleibt aber dennoch in vielen Aspekten vage und unbestimmt und erweckt darüber hinaus den zweifelhaften Anschein, dass bereits eine umfassende Analyse den Weg in eine nachhaltig gesicherte Zukunft weisen könne.

Quelle der Grafik: DFID, *Sustainable Livelihoods Guidance Sheets*, 1999

von Bohle (in Vorbereitung) aus den Bürgerkriegsgebieten in Ost-Sri Lanka verweist auf andere spezifische Bedeutungen des Sozialkapitals. Bei der Konfrontation mit Kriegsunruhen und ethnisierten Konflikten sind es gerade die engen sozialen Beziehungen unter den betroffenen Akteuren, die zur entscheidenden Ressource werden. Es hat sich gezeigt, dass typischerweise die ärmsten Haushalte in dieser von Stress und Risiken geprägten Situation ihre begrenzten Ressourcen wie z.B. Nahrung, Raum und Arbeit zusammenlegen und so versuchen, gemeinsam der äußeren Bedrohung entgegen

zu treten. Darüber hinaus haben sich Fischer-Kooperativen, Jugendclubs und Frauenorganisationen als wichtige Unterstützungsnetzwerke der Betroffenen herausgestellt (vgl. Watts und Bohle, im Druck).

Ähnliche Ergebnisse erzielt Köberlein (2003) in seiner detaillierten Studie zur Lebensabsicherung von Akteuren in Delhis informeller Entsorgungswirtschaft. Auch hier bilden Zugang zu sowie Einsatz und Kombination der verfügbaren Aktiva die Grundlage der Lebensabsicherung. Sozialkapital übernimmt dabei insbesondere für die verwundbarsten Gruppen unter den beteiligten Akteuren (z.B. die Müllsammler) essenzielle Funktionen, da dieses den Zugang zu Krediten oder Unterkunft ermöglicht bzw. in Form von Beziehungen zu sozial höher gestellten Akteuren einen Schutzmechanismus im Umgang mit den vielfältigen Risiken ihres Lebensalltags darstellt.

Die hier angeführten Studien heben allerdings auch klar hervor, dass derartige Modelle nicht einfach als Blaupause übernommen werden können. Die jeweiligen Bestimmungsfaktoren für die Lebensabsicherung lassen sich mit Hilfe von Schemata zwar besser verstehen und einordnen, aber die Komplexität realer Prozesse kann damit nur hervorgehoben und nicht gesteuert werden. Zudem besteht die Gefahr, wie Beall (2002, 72) explizit hervorhebt, dass ein zu strenges Festhalten am Modell leicht zur einengenden »Zwangsjacke« werden kann, indem die komplexen »Mikropolitiken« des Lebensalltags der Akteure in ein rigides und kodifiziertes Muster gepresst werden.

Insgesamt wird deutlich, dass ein Verständnis darüber, in welcher Weise die genannten Aktivposten gebildet und gegenüber bestimmten Risiken eingesetzt werden, die Einnahme einer akteursorientierten Perspektive bei gleichzeitiger Sensibilisierung gegenüber ihrer Einbettung in einen spezifischen Handlungsbezugsrahmen erfordert (vgl. Müller-Mahn et al., 2003).

In der vorliegenden Untersuchung soll es allerdings nicht darum gehen, das komplette Raster auf die Situation der Wäscher in Banāras zu übertragen, sondern der Fokus der Arbeit liegt auf den vielfältigen Praktiken im Rahmen sozialer Netzwerke. Entsprechend wird insbesondere das soziale Kapital hier zur relevanten Analysekategorie. Das heißt jedoch nicht, dass in Anpassung des Blickwinkels den anderen genannten Aktivposten

nur periphere Bedeutung zugemessen wird. Mit der Wahl des analytischen Fokus auf soziales Kapital soll allerdings eine elementare *Funktion* sozialer Netzwerke, nämlich die Mobilisierung und Sicherung von sowie die Ermöglichung des Zugangs zu Ressourcen in den Vordergrund gerückt werden. Diese Funktion wird weiter gehend im Hinblick auf die spezifische Wirkungsweise sozialer Netze im Kontext einer bestimmten sozialen Gruppe in Banāras untersucht.

Dabei lässt sich auch auf den von DFID (1999) in ihren »*Guidance Sheets*« zur nachhaltigen Lebensabsicherung in den Mittelpunkt gestellten Arbeitshypothesen zum Sozialkapital aufbauen:

- Soziales Kapital zeigt seine im wahrsten Sinne lebenswichtige Relevanz als »*resource of last resort*« gerade während Zeiten erhöhter Unsicherheit zur Bewältigung von Krisen und Schocksituationen, indem es eine Pufferfunktion einnimmt. Oft sind es informelle Sicherungsnetze, die als letztes Mittel der Überlebenssicherung noch verbleiben (s. auch Woolcock 1999).
- Soziales Kapital kann neben dieser elementaren Funktion u.U. aber auch subjektive Einschätzungen über das Wohlbefinden der beteiligten Akteure verbessern. Indem es soziale Identität, Würde und Zugehörigkeitsgefühle vermittelt, übernimmt soziales Kapital die Bedeutung eines »*good in itself*«.
- Im Falle bereits bestehender starker Verbindungsnetze wird die Möglichkeit als besonders hoch eingeschätzt, dass sich auf dieser Basis neue und ggf. weitreichendere Interessensorganisationen bilden.

DFID weist aber auch auf verschiedene Schwierigkeiten bei der Messung sozialen Kapitals hin (vgl. dazu ausführlich Kap. 2.2) und spricht Probleme bei der empirischen Bewertung an: »*Levels of social capital are hard to gauge from the outside. They may be discernible only after lengthy analysis ... and it is unlikely that they will be quantifiable*« (DFID, Sustainable Livelihoods Guidance Sheets, Section 2.3.2).

Dem sozialen Kapital wird also durchgehend eine äußerst wichtige Bedeutung als Aktiva der Lebensabsicherung zugesprochen, und auch die

vorliegende Untersuchung arbeitet mit dieser Hypothese. Sie geht sogar noch etwas weiter und behauptet, dass für die Wäscher in Banāras soziales Kapital das *zentrale* Asset darstellt. Um diese These prüfen zu können ist allerdings eine klare Operationalisierung des Sozialkapital-Konzeptes notwendig, wie auch die Diskussion in Kap. 2.2 noch deutlich machen wird.

2.1.3 Die Untersuchung sozialer Netzwerke in Banāras

In Bezug auf die vorliegende Untersuchung stellt sich die Frage, in welcher Weise sich die im Mittelpunkt der Arbeit stehenden sozialen Netzwerke der Wäscher, ihr soziales Kapital und die damit verbundenen gesellschaftlichen Praktiken genauer untersuchen lassen. Mit Blick auf die in Abschnitt 1.1 getroffenen Aussagen und unter Einnahme einer sozialgeographischen Perspektive bedeutet dies zunächst auch die Überwindung eines Defizits, denn die räumlichen Dimensionen von Netzwerken wurden in bisher vorliegenden Studien meistens ignoriert, bestenfalls wurden sie am Rande berücksichtigt. Dabei lassen sich soziale Netzwerke bereits selber »als Raum lesen«; sie bezeichnen auch »Räume sozialer Beziehungen«, wie im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit noch deutlich werden wird.

Die Untersuchung von sozialen Netzwerken erfordert darüber hinaus eine kontextbezogene »Durchdringung« dieser vielfältigen sozialräumlichen Gebilde auf verschiedenen Ebenen. Im Rahmen der vorliegenden Studie wird diese Durchdringung unter Verwendung von drei verschiedenen Untersuchungsperspektiven angegangen: (i) Funktionen, (ii) Formen und (iii) Elemente des Wandels sozialer Netzwerke.

Mit Blick auf die *Funktionen* sozialer Netzwerke geht es vor allem um die Mobilisierung und Sicherung von Ressourcen durch soziale Netzwerke sowie um die Schaffung sozialer Identität. Soziales Kapital wird damit zu einer wichtigen analytischen Kategorie für die vorliegende Arbeit. Um zu einer schlüssigen Definition dieses in sehr breiter Weise angewandten Begriffs zu gelangen wird zunächst die weitreichende Debatte um soziales Kapital nachvollzogen (Kap. 2.2). Dabei spielen auch o.g. Thesen zum Verhältnis von Lebensabsicherung und Sozialkapital eine wichtige Rolle.

Funktionen verdeutlichen demnach verschiedene Effekte der Netzwerk-

arbeit: wie und welche Art von Ressourcen stellen Netzwerke bereit, welche Bedeutung haben diese für die Lebensabsicherung und die Schaffung sozialer Identität?

Die *Formen* sozialer Netzwerke werden in der vorliegenden Arbeit nicht wie in gängigen Studien üblich mittels graphentheoretisch gewonnener Soziogramme analysiert, sondern vielmehr in ihren sozialräumlichen Dimensionen betrachtet. Es steht die These im Mittelpunkt, dass soziale und räumliche Strukturen untrennbar miteinander verflochten sind und entsprechend Raum und soziale Beziehungen auch unmittelbar mit Prozessen der Lebensabsicherung verknüpft sind. Methodisch und konzeptionell lassen sich diese Zusammenhänge mit einer Rekonstruktion und Interpretation des alltäglichen »Geographie-Machens« der Akteure fassen. Diese Zusammenhänge werden ausführlich in Kap. 2.3 dargelegt, wobei über die kartographische Darstellung dieses Geographie-Machens auch geeignete Wege der Visualisierung sozialräumlicher Netzwerke gewonnen werden können, die anders als übliche Knoten- und Strichverbindungen ihre Einbettung in den Stadtraum von Banāras verdeutlichen. Die Form von Netzwerken wird hier also in erster Linie als eine sozialräumliche verstanden, die von Aspekten wie Dichte oder Homogenität allerdings nicht zu trennen ist. In diesem Zusammenhang sind die spezifischen Formen des alltäglichen Geographie-Machens, hier verstanden als die Produktion von und das Zusammenspiel zwischen Handlungsräumen und geographischen Vorstellungswelten der Akteure, immer auch verbunden mit bestimmten Modi der Konstruktion von Identität, Differenz und Lokalität (vgl. Massey et al. 1999, 245), die bei der aktiven Gestaltung von Netzwerk-Beziehungen eine wichtige Rolle spielen und bei deren Analyse weitere wichtige Untersuchungsperspektiven bilden.

Formen beziehen sich auf die aktive Gestaltung von sozialen Netzwerken, auf die sozialräumlichen Prozesse und Strukturen, die diesen zugrunde liegen: wie wird Raum im praktischen Vollzug dieser Prozesse konzeptualisiert, welche Rolle übernehmen Netzwerke als sozialräumliche Orientierungssysteme, z.B. in ihrer Funktion als »kognitive Landkarten«?

Elemente des *Wandels* sozialer Netzwerke integrieren neben der sozialen und räumlichen auch die zeitliche Dimension in die vorliegende Untersuchung. Im Kontext der sozialen Gruppe der Wäscher, einer Kastengruppe,

geht es dabei in erster Linie um spezifische Formen der inneren Organisation von Kaste im städtischen Indien und ihrer Dynamik im Zuge von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen. Kaste als soziale Gruppe wird zu einer wichtigen Kategorie für die vorliegende Arbeit, wobei es auch darum geht, die in vorliegenden Studien über andere Kastengruppen gewonnenen Erkenntnisse bezüglich Stabilität und Wandel von Kastenorganisationen mit der Situation der Wäscher in Banāras zu vergleichen. Diese Zusammenhänge zwischen sozialräumlicher Organisation, Kaste und gesellschaftlichem Wandel sind Gegenstand von Kap. 2.4.

Wandel hebt auf die Dynamik sozialer Netzwerke ab, auf Faktoren, die ihr Beharrungsvermögen und ihre Anpassungsfähigkeit beeinflussen: welche Regulationsformen steuern und reproduzieren kasteninterne Organisationsprozesse in Banāras, welche Auswirkungen haben Prozesse sozialen, ökonomischen und politischen Wandels auf die Form und Praxis lokaler Selbstorganisation?

2.2 Soziales Kapital

Ein Gespenst geht um im neueren entwicklungspolitischen Diskurs - das Gespenst des sozialen Kapitals. In der Tat ist dieser »geisterhafte« Vergleich nicht so weit hergeholt, bleibt die breite Verwendung der mit dem Begriff Sozialkapital verbundenen Konzepte in vielerlei Hinsicht doch zu meist schemenhaft und analytisch nur schwer zu fassen. Doch trotz dieser offensichtlichen Unklarheiten des Konzeptes erfreut es sich einer sehr hohen Popularität über Fachgrenzen hinweg und wird auch entwicklungspolitisch als der »*missing link*« zur Durchsetzung einer verbesserten ökonomischen, sozialen und politischen Entwicklung in der sog. Dritten Welt insbesondere von der Weltbank gefeiert.

Die Frage, ob Sozialkapital wirklich das von vielen so bezeichnete »Wundermittel« für ökonomischen und sozialen »Fortschritt« in den Ländern der sog. Dritten Welt ist, oder doch nur ein normativer »Catch-All« Begriff ohne jeglichen differenzierenden Wert, wie seine Kritiker behaupten, wird sich derart dichotomisierend jedoch nicht beantworten lassen. Jenseits von

verbreiteten politisch-ideologischen Einfärbungen der Debatte um soziales Kapital lässt sich der Begriff allerdings auch als heuristische Analysekategorie operationalisieren und dergestalt in seiner Funktion als »Asset« für die Lebensabsicherung und die Schaffung sozialer Identität im Kontext des Lebensalltags marginaler Gruppen im städtischen Indien untersuchen.

Im Folgenden wird dementsprechend die Debatte um Sozialkapital anhand der Vorstellungen seiner prominentesten Vertreter auf einer allgemeinen Ebene kritisch nachgezeichnet. Darauf aufbauend wird eine Definition vorgeschlagen, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als analytische Kategorie zur Anwendung gelangen kann. Auf diese Weise lässt sich Sozialkapital in seinen spezifischen Formen und Funktionen für Lebensalltag und Existenzsicherung der Wäscher von Banāras bestimmen.

Der Begriff Sozialkapital wird in den verschiedensten Zusammenhängen in unterschiedlicher Form verwendet.³ Generell definiert als »... *a broad term encompassing the norms and networks facilitating collective action for mutual benefit*« (Woolcock 1998, 155) ist die Beschäftigung mit Sozialkapital mittlerweile Allgemeinplatz in Entwicklungsforschung und -politik,⁴ wird im Zuge des »social turn« in den Wirtschaftswissenschaften (North 1991) als wichtiger Parameter für ökonomischen und politischen Fortschritt insbesondere in den sog. Entwicklungsländern betrachtet (Narayan und Pritchett 1997; Woolcock 1999) und hat inzwischen auch die Aufmerksamkeit von Geographen erregt (Bebbington und Perreault 1999; Mohan und Mohan 2002).

Dabei werden, wie Portes (1998) hervorhebt, damit grundsätzlich keine unbedingt neuen Ideen vermittelt, da die möglichen positiven Effekte von Gruppenzusammenhalt und kollektiven Aktivitäten für Individuum und Gemeinschaft bereits von den Klassikern der Soziologie aufgegriffen worden sind. Auf seiner Suche nach den Gründen für die aktuelle Popularität des Konzepts identifiziert Portes zwei Sachverhalte: zum einen werden mit sozialem Kapital stets die positiven Auswirkungen von sozialen Beziehun-

3) Für eine weitreichende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ausrichtungen des Konzeptes s. Haug (1997) und die kommentierte Bibliographie von Feldman und Assaf (1999).

4) Insbesondere die Weltbank mit ihrer sog. »Social Capital Initiative« sorgt für Förderung und Verbreitung des Konzeptes (www.worldbank.org/poverty/scapital).

gen assoziiert, die dann zweitens als ebenso wichtige Quellen von Macht und Einfluss in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken wie z.B. monetärer Reichtum (ebd., 2). Soziale Beziehungsnetze werden also zum Kapital mit all den Implikationen des Begriffs - sie lassen sich einsetzen, z.B. zur Erreichung bestimmter Ziele oder zur Gestaltung von Selbsthilfe-Strategien, können Profite erzielen, wachsen und sich selbst reproduzieren. Und, wie Bourdieu (1983, 183) bemerkt: »*Kapital ist akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Materie oder in verinnerlichter, „inkorporierter“ Form*«. Um Kapital anhäufen zu können, sind immer Arbeit und Investitionen notwendig - im Falle des Sozialkapitals also eine stetige Pflege von sozialen Beziehungsnetzen, dessen Existenz eben keine natürliche oder soziale Gegebenheit ist, sondern erarbeitet und aufrecht erhalten werden muss. Bourdieu nennt diese Arbeit »Institutionalisierungsarbeit«: »*Anders ausgedrückt, das Beziehungsnetz ist das Produkt individueller oder kollektiver Investitionsstrategien, die bewusst oder unbewusst auf die Schaffung und Erhaltung von Sozialbeziehungen gerichtet sind, die früher oder später einen unmittelbaren Nutzen versprechen*« (ebd., 192).

Diese Ausweitung des von Marx geprägten Kapitalbegriffs als Kategorie zur Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und der den Kapitalismus antreibenden Dynamik auf weitere Kapitalformen, die sich nicht auf im engeren Sinne ökonomische Verhältnisse beziehen, wird zuerst bei Bourdieu vorgenommen und findet mittlerweile noch ausgedehnter im Kontext der oben aufgeführten (Kap. 2.1.2) entwicklungspolitischen Analysen verbreitete Anwendung. Kapital wird in diesem Sinne zur »Verfügungsgewalt über gesellschaftliche Ressourcen«, wobei es dabei im wesentlichen um die Möglichkeiten und Bedingungen der Akkumulation und Transformation eben dieser Ressourcen geht (s. auch Kraus 1989).

Mit dem Fokus auf Sozialkapital wird darüber hinaus der Tendenz begegnet, bei der Betrachtung gesellschaftlicher Austausch- und Beziehungsverhältnisse allein auf wirtschaftliche Faktoren Bezug zu nehmen. Die Bedeutung sozialer Relationen für das Funktionieren von Ökonomie, Politik und Lebensabsicherung wird in das Zentrum der Analyse gestellt und füllt damit eine lange unbeachtet gebliebene Lücke in der von einem verbreiteten Ökonomismus dominierten Diskussion um Entwicklung. Vor allem in diesem Sachverhalt wird von vielen der eigentliche Wert der Debatte um

Sozialkapital gesehen (z.B. Edwards und Foley 1998).

Diese Tendenz wird auch durch die jüngeren internen Umstrukturierungen der Weltbankpolitik widerspiegelt. Die Etablierung eines sog. »*Post-Washington Consensus*« innerhalb der Weltbank (Stiglitz 1998; Fine 1999), der die Grenzen rein neoliberaler Strukturanpassungspolitik auflösen will in Richtung eines »*Adjustment with a human face*«, werden soziale Zielsetzungen und staatliche Intervention wieder mehr in den Vordergrund gestellt. Sozialkapital spielt in diesem neuen entwicklungspolitischen Paradigma eine tragende Rolle, indem damit nicht nur der auch intern wachsenden Kritik am neoliberalen Kurs der Bank begegnet, sondern auch die entscheidene Bedeutung sozialer Verhältnisse und zivilgesellschaftlicher Vernetzungen für ökonomischen und politischen Fortschritt herausgestellt wird (Mayer 2001). Durch die implizite Annahme, dass die Anhäufung von Sozialkapital auch ökonomische Verbesserungen nach sich zieht, wird der Begriff für Entwicklungsagenturen wie die Weltbank erst attraktiv.

Doch mit der Übernahme dieser neuen Perspektive, die soziale Relationen als ökonomische Ressource getreu der einfachen Formel »Soziales Kapital = Soziale Kohäsion = Wirtschaftlicher Erfolg« begreift, werden allerdings auch »blinde Flecken« transportiert (Mayer 2002). Die Tendenz, weltwirtschaftliche und lokale Probleme auf das Vorhandensein oder die Absenz einer starken Zivilgesellschaft zurückzuführen, ohne die Berücksichtigung z.B. der politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen, in denen die Länder der sog. Dritten Welt existieren, wird von Kritikern berechtigterweise als problematisch angesehen. Dem auf diese Weise verstandenem, »depolitisierten« (Harriss 2002) Sozialkapital wohnt die Neigung inne, wirkliche Probleme (z.B. Armut, Mangel an finanziellen Kapazitäten und Arbeitsplätzen...) zu verdrängen, da diese sich über die Förderung oder Initiierung sozialer Netzwerke quasi von selbst lösen würden: »*Social Capital is like a magic bullet for policy makers. You shoot it and it fixes everything*« (Landolt 2002).

Angesichts dieser problematischen Elemente erscheint es notwendig, die diskursive Entwicklung des Konzeptes nachzuvollziehen, um zum Einen seine vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Verwendungszusammenhänge einzuordnen und zum Anderen, um eine schlüssige, neutrale und für den vorliegenden Zusammenhang operationalisierbare Definition der Kategorie vorlegen zu können.

2.2.1 Entwicklungslinien eines Konzeptes

Die erste systematische konzeptionelle Fassung von Sozialkapital hat der französische Soziologe Pierre Bourdieu im Rahmen seiner umfassenden Theorie des sozialen Raums und seiner »Felder« vorgelegt (Bourdieu 1985; Schwingel 1995, 77ff.). Bourdieu begreift die soziale Realität als mehrdimensionalen sozialen Raum, der mittels bestimmter Unterscheidungs- und Verteilungsprinzipien gegliedert ist. Es geht dabei um die Erfassung von »relativen Positionen« in einem »Raum von Relationen«, die, obwohl nicht sichtbar, »... die realste Realität ... und das reale Prinzip des Verhaltens der Individuen und der Gruppen darstellen« (Bourdieu 1998, 48). Dabei wird diese relationale Positionierung von Akteuren in einem derart gedachten sozialen Raum durch das Vorhandensein, den Einsatz und die Transformation verschiedener Kapitalsorten bestimmt, von denen neben dem sozialen noch ökonomisches und kulturelles Kapital (verfügbar v.a. über schulische Ausbildung) unterschieden werden (Bourdieu 1983, s. ausführlich: Kap. 2.3). Sozialkapital wird dabei wie folgt definiert:

»Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten BEZIEHUNGEN gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; ... es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der ZUGEHÖRIGKEIT ZU EINER GRUPPE beruhen« (Bourdieu 1983, 190f.; Hervorh. i. Orig.).

Damit wird herausgestellt, dass soziales Kapital eine strikt relationale Kategorie ist: es ist nicht fassbar, wie z.B. ökonomisches Kapital. Soziales Kapital wohnt vielmehr den Strukturen sozialer Beziehungen inne. Wie Portes es formuliert: *»To possess social capital, a person must be related to others, and it is those others, not himself, who are the actual source of his or her advantage«* (Portes 1998, 7). Dementsprechend hängt das soziale Kapital einzelner Akteure davon ab, inwieweit sie sich in die Lage versetzen können, Gruppenbeziehungen für sich zu mobilisieren.

Bourdieu's Definition verweist aber noch auf einen weiteren Aspekt des sozialen Kapitals: soziale Netzwerke sind keine naturgegebenen Dinge, die wie selbstverständlich auftreten - sie erfordern stetige Bemühungen des Aufbaus und der Aufrechterhaltung und damit kontinuierliche »Beziehungsarbeit«. Doch diese geschieht nicht unabhängig von gesellschaft-

lichem Kontext und sozialer Positionierung der Akteure - die Einbettung sozialer Netze in bestimmte politische, ökonomische und soziale Rahmenbedingungen muss bei der Bestimmung von Sozialkapital berücksichtigt werden (vgl. Kap. 2.3.1).

Während die Arbeiten Bourdieus im Verlauf der aktuellen entwicklungspolitischen Diskussion zum Sozialkapital weitestgehend unbeachtet geblieben sind und dementsprechend die Betonung der Kontextualität von Sozialkapitalbildung in den Hintergrund geriet, hat James Coleman den Gebrauch des Begriffes entscheidend mitgeprägt. Seine Definition lautet wie folgt:

»Social Capital is defined by its function. It is not a single entity but a variety of different entities, with two elements in common: they all consist of some aspect of social structures, and they facilitate certain actions of actors - whether persons or corporate actors - within the structure« (Coleman 1988, S98).

Diese Bestimmung von Sozialkapital rekurriert nach wie vor auf die Menge der aus der Mitgliedschaft in Netzwerken erwachsenen Ressourcen, die zur Erreichung bestimmter Ziele eingesetzt werden können. Es bleibt dementsprechend eine relationale Kategorie, die aus den Strukturen sozialer Beziehungen heraus entsteht und ein individuelles *»capital asset«* darstellt: *»Like other forms of capital, social capital is productive, making possible the attainment of certain ends that would not be attainable in its absence«* (Coleman 1990, zit.n. Harriss und De Renzio 1997, 921f.). Colemans Definition ist im wesentlichen funktional und instrumentell. Ganz im Sinne der *»Rational Choice«* werden Individuen als Nutzenmaximierer angesehen, und soziales Kapital wird dementsprechend weitgehend als Mittel zur Realisierung individueller Interessen und Ziele herausgestellt. Dessen Funktionen und Voraussetzungen decken dann allerdings schon weite Bereiche ab. Es geht um Verpflichtungen und Erwartungshaltungen, Informationspotenziale, Normen, wirksame Sanktionen, Reziprozität und Herrschaftsbeziehungen in Netzwerken als auch um deren adäquate, d.h. die o.g. Aspekte begünstigenden, Formen (Haug 1997, 3f.). Insbesondere der als *»Closure of Social Networks«* (Coleman 1988, S105ff.) beschriebene Effekt nimmt für die Durchsetzung dieser Funktionen besondere Bedeutung an, indem die Qualität und Dichte der Bindungen zwischen bestimmten Akteuren eine Be-

achtung, Kontrolle und Sanktionierung herrschender Normen garantieren können.

Was bei Coleman im Gegensatz zu Bourdieu jedoch nur am Rande berücksichtigt wird, sind die sozialen Positionen der beteiligten Akteure, die ja den möglichen Nutzen sozialer Beziehungen entscheidend mitbestimmen. Denn letztlich sind mafiöse und autoritäre Gruppenstrukturen ebenso mit Sozialkapital ausgezeichnet wie z.B. Selbsthilfegruppen der Armen in indischen Städten. Es geht daher weniger um das Ausmaß als vielmehr um die Einsatzbedingungen sozialen Kapitals und um die Frage, unter welchen Umständen soziales Kapital zur »positiven« Ressource wird (Kessl et al. 2002). Diese wichtigen Differenzierungen können mit Colemans funktionalistisch geprägter Sichtweise nicht erschlossen werden, und sein Hauptkriterium der rationalen Wahl beim Einsatz von Sozialkapital bleibt in vielen Zusammenhängen mindestens zweifelhaft, da nicht allen Handlungs- und Kooperationssituationen ein nutzenmaximierendes Prinzip zugrunde liegt.

Dennoch bleibt bei Coleman Sozialkapital eine kontextspezifische, nicht beliebig einsetzbare und darüber hinaus, im Einklang mit Bourdieu, eine gesellschaftlich ungleich verteilte Ressource (vgl. Edwards und Foley 1998). Problematisch ist allerdings die im Zuge der Coleman-Rezeption vorgenommene Ausweitung der definitorischen Elemente sozialen Kapitals. In Anlehnung an Coleman sind nicht nur die sozialen Beziehungen und daraus erwachsene Ressourcen als soziales Kapital definiert worden, sondern eben eine »*variety of entities*« (z.B. Normen, Vertrauen, Erwartungen...). Dieser Umstand hat in der Folge zu weitreichenden Neuinterpretationen des Konzeptes geführt: Colemans Konzeption von Sozialkapital »... *opened the way for relabeling a number of different and even contradictory processes as social capital*« (Portes 1998, 5) und verwässerte damit dessen analytische Schärfe.

Die wohl einflussreichste dieser von Coleman ausgehenden Weiterführungen des Konzeptes ist von Robert Putnam vorgelegt worden. Mit seinem 1993 erschienenen Buch »*Making Democracy Work*« hat Putnam der Diskussion um Sozialkapital eine ganz neue und überaus weit rezipierte Richtung gegeben. Es erwies sich als wegweisend für die jüngere entwicklungspolitische Debatte und hat die derzeitige Politik der Weltbank mit ihrem starken Fokus auf Sozialkapital ganz entscheidend beeinflusst (vgl. Harriss und de Renzio 1997):

»By »social capital« I mean features of social life - networks, norms, and trust - that enable participants to act together more effectively to pursue shared objectives. [...] Social capital, in short, refers to social connections and the attendant norms and trust« (Putnam 1995b, 664f.).

Zu dieser Definition gelangt Putnam ausgehend von empirischen Untersuchungen zur Regierungspraxis lokaler politischer Institutionen in Italien. Er stellt fest, dass regionale Unterschiede zwischen Nord- und Süditalien im Hinblick auf die respektive sozio-ökonomische Entwicklung und Praxis demokratischer Lokalregierung auf stark variierende Ausmaße zivilen Engagements und ziviler Traditionen zurückzuführen sind. Diese misst er anhand der Mitgliedschaften in horizontalen zivilgesellschaftlichen Vereinigungen (Kegelclubs, Fußballvereine...) und dem Grad politischer Partizipation in den jeweiligen Regionen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass in Nord- und Mittelitalien wegen der dortigen hohen Dichte und langen Tradition zivilgesellschaftlicher Aktivität und der Existenz starker reziproker Normen nicht nur ein höheres Maß an politischem Vertrauen existiert, sondern dadurch auch die wirtschaftliche Entwicklung im Vergleich zum Süden des Landes prosperiert. »Strong society, strong economy; strong economy, strong state« wird gefolgert (Putnam 1993a, 176), und an anderer Stelle entsprechend ausgeführt: »The Social Capital embodied in norms and networks of civic engagement seems to be a precondition for economic development as well as for effective government« (Putnam 1993b, 37).

Mit Putnam wird soziales Kapital somit zu einer Eigenschaft, die, im Gegensatz zu den Konzeptionen von Bourdieu und Coleman, Städte, Regionen oder Nationen besitzen können. Das italienische Beispiel schafft die Legitimation dafür, dass Sozialkapital nun auch als eigenständiger Entwicklungsparameter ganzer Gesellschaften angesehen werden kann.⁵ Sicherlich liegt in diesem Umstand die hohe Popularität von Putnams Vorstellungen im Rahmen der Weltbank begründet, die sich darauf aufbauend von der Idee einer potenziellen Konstruierbarkeit sozialen Kapitals in ihren jüngeren Entwicklungsanstrengungen leiten lässt.

Eine zentrale Unklarheit in diesem Zusammenhang ist jedoch, ob sich So-

5) In einem weiteren Aufsatz hat Putnam den Niedergang des Sozialkapitals in den USA beklagt, was v.a. an der zurückgehenden Partizipation in Bürgervereinigungen (z.B. Bowling-Gruppen) gemessen wird (Putnam 1995a). Vgl. kritisch: Portes (1998).

zialkapital, verstanden als Eigentum geographischer Entitäten wie z.B. den Regionen Italiens oder als Merkmal gesellschaftlicher Formationen, überhaupt sinnvollerweise verwenden lässt. Ist Entwicklung wirklich nur eine Frage von »*getting the social relations right*«, wie Woolcock (2002) jüngstens impliziert?

Ein derartiges »*Placing*« sozialen Kapitals (vgl. Mohan und Mohan 2002), z.B. im Sinne regionaler oder lokaler Unterschiede an politischer Partizipation und dem Ausmaß von Putnams »*civic engagement*«, vernachlässigt die vielfältigen Auswirkungen sozialer Netzwerke und der sozialräumlichen Differenzierungen an einem Ort (s. Kap. 2.3). Martina Löw (2002) legt in diesem Zusammenhang nahe, dass sich an einem Ort immer verschiedene (soziale) Räume überschneiden und damit eher von einem »*Spacing*« sozialen Kapitals gesprochen werden müsste, das die unterschiedlichen sozialen und räumlichen Positionierungen beteiligter Akteure mit berücksichtigt. Diese explizite Anlehnung an Bourdieus Vorstellungen von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nach der die Positionierung von Akteuren in einem gedachten sozialen Raum (vgl. ausführlich Kap. 2.3) anhand ihrer Verfügbarkeit über verschiedene Kapitalsorten geregelt wird, ergibt ein adäquateres Bild der Wirkungsweise von Sozialkapital als dessen Gleichsetzung mit einem wie auch immer zu messenden Grad an »*civicness*« in einer bestimmten Region, wie es bei Putnam und in der Folge auch in einer Vielzahl von ihm inspirierter Studien im Rahmen der Weltbank-Initiative zum Sozialkapital geschieht (vgl. auch die substanzielle Kritik an Putnam bei Portes (1998) und Harriss (2002)).

Erhellend in diesem Zusammenhang ist die von Woolcock und Narayan (2000) zitierte Studie von Kozel und Parker (2000) aus dem ländlichen Nordindien. Die Autoren stellen heraus, dass die sozialen Netzwerke der Armen eher Schutzfunktionen gegenüber externen Einflüssen und Solidaritätspotenzial besitzen und damit ein wichtiges Element des Risikomanagements darstellen. Demgegenüber werden die Netzwerke der besser Gestellten dazu genutzt, sich strategische Vorteile zu verschaffen, materielle Interessen zu verwirklichen und Machtpotenziale auszubauen, auch oft auf Kosten der benachteiligten Bevölkerungsgruppen (s. auch Jeffrey 2001). »*Crudely put, the networks of the poor play defense, while those of the nonpoor play offense.*« (Woolcock und Narayan 2000, 233)

Dieses Beispiel macht deutlich, dass von einheitlichen Effekten und Nutzungen sozialen Kapitals nicht ausgegangen werden kann und sich an einem Ort bereits sehr unterschiedliche und widersprechende Funktionen überlappen können. Soziale Netzwerke funktionieren also immer in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Positionierung der Akteure. Eine Einsicht, die häufig übergangen wird, aber dennoch eine Grundbedingung von Sozialkapitalanalysen darzustellen hat.

Darüber hinaus wird auch die von der Weltbank propagierte Möglichkeit, Sozialkapital als Mittel gegen Armut, Ungleichheit und Ausgrenzung einfach fördern oder implementieren zu können, als prinzipiell eher fragwürdig eingeschätzt (Landolt 2002). Landolts empirische Studien zu sozialen Netzwerken salvadorianischer Einwanderer in verschiedenen Großstädten der USA haben z.B. gezeigt, dass soziales Kapital sehr häufig nur in sehr instabiler Weise vorhanden ist, da die Menschen in ihrer unsicheren Position zu viele essenzielle Probleme haben und deshalb kaum Zeit für »Beziehungsarbeit« bleibt. Weiterhin ist der Nutzen sozialen Kapitals wegen der schwachen ökonomischen Ressourcenbasis der Immigranten nur sehr begrenzt - Landolt folgert daraus, dass sich Armutsverhältnisse durch Sozialkapital alleine nicht grundlegend ändern lassen. Ähnlich argumentiert auch Beall (2000), der auf mögliche negative Zusammenhänge zwischen Armutsverhältnissen und der Aufrechterhaltung sozialer Netze hinweist: »... *without basic resources and security in place it is difficult if not impossible for poor families to sustain self help and mutual assistance*«.

Sozialkapital ist demnach nicht einfach eine »brachliegende« Ressource, die es lediglich zu aktivieren gilt. So gesehen mögen außerhalb eines gegebenen und spezifischen Kontextes die von Putnam genannten Werte, Normen und Vertrauensverhältnisse wenigen oder gar keinen Nutzen mehr aufweisen. Eine unabhängige und generalisierbare Form von Sozialkapital kann es dementsprechend nicht geben, und offensichtlich hat Sozialkapital als Ressource auch nicht immer gleich bleibende Bedeutung (s. auch Edwards und Foley 1998).

Eine weitere und gleichzeitig die am weitesten gehende Sicht sozialen Kapitals hat Michael Woolcock (z.B. 2001) in die Diskussion eingebracht. Diese legt den Schwerpunkt auf der Herstellung von Synergieeffekten zwi-

schen Staat und Zivilgesellschaft und versucht auf diese Weise zunächst auf einer allgemeinen und umfassenden Ebene, institutionelle Rahmenbedingungen in die Analyse mit einzubeziehen, die in der Folge konkret zu spezifizieren sind. Sozialkapital wird damit sehr breit konzeptionalisiert als die Formen und Ausbreitungen sozialer Beziehungen in ihren Interaktionen mit den formalen Institutionen einer Gesellschaft. Dieser Sicht entsprechend ist die Vitalität von sozialen Netzwerken und zivilgesellschaftlicher Aktivität stark abhängig von den rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft (Woolcock und Narayan 2000, 234ff.).

Damit wird auch der von Portes und Landolt (1996) und Portes (1998) geforderte analytische Schwerpunkt auf die Quellen sozialen Kapitals und nicht auf dessen potenzielle und je nach Kontext variierenden Effekte gelegt. Auch Woolcocks Reflexion über die Implikationen sozialen Kapitals für Entwicklungstheorie und -politik unterstreicht dies: »... *definitions of social capital should focus primarily on its sources rather than its consequences (...); long term benefits, if and when they occur, are the result of the combination of different but complementary types of social relations, combinations whose relative importance will in all likelihood shift over time...*« (Woolcock 1998, 185).

Diese Quellen als »Formtypen« sozialer Relationen, sind mehrdimensional. Sie entstehen u.a. aus relativ geschlossenen Verbindungen, z.B. zwischen Nachbarn oder Kastenmitgliedern, (»*bonding social capital*«), können aber horizontal vernetzt soziale Trennungen, z.B. von Kaste, Religion oder Ethnizität überbrücken (»*bridging social capital*«), oder durch Einbindung in einen weiteren, auch formalen institutionellen Rahmen aus vertikalen Vernetzungen entstehen (»*linking social capital*«) (vgl. Woolcock 2001, 13). Bei der Verwendung der Begriffe ist allerdings die zwangsläufige Einbettung von sozialem Kapital in Sozial- und Machtstrukturen zu beachten, und Harriß (2002, 99) vermerkt kritisch die Abwesenheit politisch-ökonomischer Kontexte in dieser konzeptionellen Fassung: »*There is no explicit reference to ... political struggles in Woolcocks abstractions about bonding, bridging and linking capital...*«, und weiter: »... *in the way in which they have been presented, they systematically ignore class and power relations*« (ebd., 116).

Unter Beachtung der berechtigten Kritik bleibt diese Differenzierung allerdings ein wichtiges Mittel zur Analyse der möglichen Konsequenzen von Verfügungsmöglichkeit über Sozialkapital. Auch die von Portes (1998,

7ff.) vorgenommene Unterscheidung sozialer Beziehungsstrukturen als im wesentlichen bestimmt von »*Value Introjection*«, »*Bounded Solidarity*«, »*Reciprocity Exchanges*« oder »*Enforceable Trust*« verweist auf die verschiedenen Entstehungszusammenhänge sozialen Kapitals und kann in Verbindung mit Woolcocks Konzept auf der Suche nach den Ursprüngen sozialen Kapitals in spezifischen sozial- und politisch-ökonomischen Zusammenhängen zur Anwendung gelangen (vgl. Abb. 2.2).

Diese analytische Trennung der Quellen und Effekte vermeidet die Tendenz, lediglich die positiven Effekte starker sozialer Bindungen zu sehen und deren mögliche »Schattenseiten« (Portes und Landolt 1996) außer acht zu lassen. Portes und Landolt nennen dazu z.B. Einschränkungen persönlicher Freiheiten, hohe Erwartungshaltungen, Gruppendruck oder die Ausgrenzung von »Outsidern«. Zusätzlich warnen sie davor, die Effekte sozialen Kapitals undifferenziert zu bewerten: »*There is considerable social capital in ghetto areas, but the assets obtainable through it seldom allow participants to rise above their poverty*« (ebd.).

Zusätzlich wirft die damit verbundene normative »Aufladung« des Konzeptes methodische Probleme auf: »*Efforts to adapt social capital to prevailing theoretical and empirical models in political science by adding moral and ethical value have undermined its potential as an empirical analytic concept*« (Edwards und Foley 1998). Was methodisch allerdings schwerer wiegt ist der Nachweis einer zirkulären Argumentation in dem Versuch, soziales Kapital als Baustein ökonomischer Entwicklung herauszustellen: »...'*norms of generalized reciprocity*' and '*networks of civic engagement*' give rise to social capital which in turn makes cooperation between people possible, and reinforces reciprocity and civic engagement« (Harriss und De Renzio 1997, 924). Dergestalt wird Sozialkapital gleichzeitig Ursache und Wirkung der von Putnam beschriebenen Prozesse: »*It leads to positive outcomes, such as economic development and less crime, and its existence is inferred from the same outcomes*« (Portes 1998, 19).

Es verbleiben also diverse methodische Schwächen, und dennoch existiert mittlerweile eine unübersichtliche Vielzahl von Anwendungen eines im Sinne von Putnam interpretierten Sozialkapital-Konzepts. In der gängigen und, gemessen an der Zahl der bisher innerhalb der Weltbank durchgeführten Studien, geradezu euphorischen Verwendung von Sozialkapital

in Anlehnung an Putnam ist allerdings Vorsicht geboten. Die von Harris (2002) benannte »Depolitisierung von Entwicklung« und der von Fine (2001, 156) im Rahmen seiner umfassenden Kritik an der »*Social Capital Initiative*« der Weltbank geäußerte Vorwurf einer simplifizierenden und reduktionistischen Herangehensweise machen es erforderlich, eine klare und unvoreingenommene Operationalisierung von Sozialkapital vorzulegen.

2.2.2 Operationalisierung von Sozialkapital als Analysekategorie

Die kritischen Aspekte in der Diskussion um Sozialkapital beziehen sich im wesentlichen auf die häufig vage bleibende Verwendung des Begriffs, seine normative Aufladung und der problematischen Tendenz, im Zuge der Putnam-Rezeption die Kategorie als Eigentum physisch-räumlicher Entitäten und ganzer Gesellschaften zu betrachten. Damit geraten die sozialräumlichen Differenzierungen an einem Ort aus dem Blick und damit gleichzeitig auch die für diese Distinktionen verantwortlichen gesellschaftlichen Prozesse (s. Kap. 2.3).

Die hier präferierte Definition richtet die Aufmerksamkeit deshalb auf die von Bourdieu und Portes inspirierte Perspektive der Diskussion. Sozialkapital, wie es hier verstanden werden soll, ist dementsprechend nicht mehr und nicht weniger, als »*die Befähigung von Akteuren, durch Partizipation in sozialen Netzwerken Ressourcen zu mobilisieren und zu sichern*« (vgl. auch Landolt 2002). Diese Definition erfordert eine genaue Bestimmung des Charakters der untersuchten Netzwerke, ihrer Einbettung in eine umfassendere Sozialstruktur als auch der sozialräumlichen Positionierung der beteiligten Akteure.

Der Forderung von Portes (1998) folgend, die theoretische und empirische Definition sozialen Kapitals von seinen behaupteten Effekten konzeptionell zu trennen (ebd., 20f.), muss zunächst die Analyse seiner Ursprünge und daraufhin die der Konsequenzen vorgenommen werden. Es ist davon auszugehen, dass soziale Netze in Anlehnung an Woolcock aus Kombinationen von bindendem und Brücken schlagendem Sozialkapital bestehen, die ggf. »linkages« zu formalen Institutionen aufweisen. Der Grad der Ausstattung mit diesen drei Dimensionen sozialen Kapitals erlaubt es anschlie-

ßend, mögliche (auch negative) Folgen und Ergebnisse über seine Verfügung zu analysieren.

Diese Formtypen sozialen Kapitals können hinsichtlich ihres Entstehungscharakters noch weiter differenziert werden. Sind es z.B. die aus einer gemeinsamen sozialen Lage entstehenden solidarischen Gruppenbeziehungen, die das soziale Kapital bestimmter Akteure ausmachen, eher reziproke informelle Tauschbeziehungen, oder auf bestimmten Wert- und Normvorstellungen basierende und aufgrund von Sanktionsvorrichtungen einklagbare Vertrauensverhältnisse (vgl. Portes 1998, 7ff., Abb. 2.2)? All diese Fragen und auch die konkreten Ausformungen sozialen Kapitals sind immer fallspezifisch zu bewerten, um dann ihre möglichen Beiträge für jeweils bestimmte gesellschaftliche Kontexte darlegen zu können.

Die im vorliegenden Kontext interessierende Frage nach der Funktion von Sozialkapital als Aktiva der Lebensabsicherung und für die Schaffung sozialer Identität marginalisierter Gruppen wird den obigen Ausführungen entsprechend aus dem Entstehungszusammenhang des Sozialkapitals der Wäscher in der urbanen Kastengesellschaft von Banāras heraus angegangen. Dabei sind auch die subjektiven Bedeutungsebenen von sozialem Kapital und sozialen Netzwerken als relevant zu erachten. Die Wahrnehmung von »Well-Being« und dem »Wert« sozialer Beziehungen, deren Zusammenspiel als auch deren Veränderungen stellen deshalb ein wesentliches Element der funktionalen Bestimmung von Sozialkapital dar. Sozialkapital wird dementsprechend als streng qualitative Kategorie operationalisiert, dessen Bildungsprozesse und Auswirkungen in einen sozialräumlichen und sozialstrukturellen Zusammenhang eingebunden und auch immer nur unter Rekurs auf die Zusammenhänge ihrer Einbettung zu verstehen sind.

Abbildung 2.2 fasst die zentralen Punkte für die Operationalisierung von Sozialkapital als qualitative Analysekategorie zusammen:



Abb. 2.2: Das soziale Kapital und seine Formen.

Um den Begriff als analytische Kategorie verwenden zu können, sind die sozialstrukturellen und akteursspezifischen Rahmenbedingungen der Sozialkapitalbildung zu berücksichtigen und die jeweilige Kombination idealtypischer Quellen von ihren potentiellen Konsequenzen zu unterscheiden.

Quelle: eigener Entwurf

Mit Hilfe eines derartigen Rasters wird die Kategorisierung und Differenzierung des sozialen Kapitals der Wäscher in Banāras vorgenommen, um anschließend die Bestimmung seiner Funktionen als Aktiva der Existenzsicherung vorzunehmen.

Dabei spielen Gestaltung und Wahrnehmung sozialer und räumlicher Beziehungen im Rahmen indigener Konzepte von sozialen und räumlichen Beziehungen eine wichtige Rolle für die spezifische Konstitution und Wirkungsweise von Sozialkapital, ebenso wie dessen Funktion für die Ermöglichung kollektiven Handelns und lokaler Selbstorganisation einen entschei-

denden Aspekt der Analyse darstellt. Daran schließen sich wichtige Fragen an: Erleichtert der Zugriff auf soziale Ressourcen die Möglichkeiten für gemeinsames, zielgerichtetes Handeln? Welche Elemente gemeinschaftlicher Selbstorganisation werden durch die Existenz sozialen Kapitals angeregt und begünstigt?

Gerade diese Fragen sind im Kontext der entwicklungspolitischen Diskussion der Weltbank hochaktuell, aber auch für den vorliegenden Zusammenhang von hoher Relevanz. Denn Lebensabsicherung und Wohlbefinden beinhalten immer auch die Möglichkeit, Ansprüche formulieren und ggf. auch durchsetzen zu können und die Ermächtigung zur Führung eines selbstbestimmten Lebens in sozialer und ökonomischer Sicherheit. Dies wird auch von der Weltbank mittels der im Weltentwicklungsbericht 2000/2001 dargelegten Strategien zur Steigerung von »Möglichkeiten, Empowerment und Sicherheit« unter Benachteiligten und Armutsgruppen als Zielsetzung formuliert.

Die Gestaltung der Lebensführung findet allerdings nicht in einem Vakuum statt, sondern sie ist sozial und räumlich *kontextualisiert*, und Alltagshandlungen und die Praxis sozialer Netzwerke sind dementsprechend in diesen Kontexten zu sehen. Die Beantwortung der sich an diese Einsicht anschließenden Fragen nach der konkreten Einbettung von Raum in soziale Prozesse und analog nach der sozialen Bedingtheit von räumlichen Aktivitätsmustern und räumlichen Vorstellungswelten machen es erforderlich, Raum als strikt soziale Kategorie zu konzeptualisieren. Eine dahingehende Auseinandersetzung mit verschiedenen Raumkonzepten und die Operationalisierung des »alltäglichen Geographie-Machens« als ein Prozess, mit dem sich Akteure die Welt durch Handeln erschließen, sind Gegenstand des nun folgenden Abschnittes.

2.3 »Alltägliche Geographien« und die soziale Produktion von Raum und Lokalität

»*Geography Matters!*« Dieses durch Doreen Massey (1984) aufgeworfene Leitmotiv der angelsächsischen Geographie ist nicht nur ein Plädoyer für die Bedeutung der eigenen Disziplin, sondern will insbesondere auf die Untrennbarkeit des Räumlichen und des Sozialen bei der Betrachtung gesellschaftlicher Zusammenhänge hinweisen. Damit berührt es eine grundlegende Erkenntnis zeitgenössischer Gesellschaftswissenschaft: »*It is not just that the spatial is socially constructed; the social is spatially constructed too*« (ebd., 6). Dieser »*spatial turn*« ist vor allem aufgrund der Effekte von Globalisierung und dem als »*time-space compression*« (Harvey 1990) bezeichneten Prozess der »Gleichzeitigkeit« und »Enträumlichung« gesellschaftlicher Organisation sowie deren Auswirkungen auf die Wahrnehmung und Organisation von Raum und räumlichen Beziehungen zunehmend bedeutsamer geworden. Er steht einer verbreiteten »Raumblindheit« vor allem in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften entgegen, indem das dort dominierende Bild vom »Raum als Container«, innerhalb dessen sich gesellschaftliche Prozesse abspielen und dem außer in seiner Funktion als vermessbaren Behälter keinerlei Bedeutung zukommt, als inadäquat zurück gewiesen wird (vgl. ausführlich Läßle 1993, Wentz 1991). Demgegenüber wird deutlich gemacht, dass Raum eben keine unabhängige und neutrale Kategorie darstellt, sondern vielmehr integrativer Bestandteil sozialer Praktiken und Prozesse ist. »*Spatial structure is now seen not merely as an arena in which social life unfolds but rather as a medium through which social relations are produced and reproduced*« (Gregory und Urry 1985a, 3). Entsprechend muss Raum konsequent als soziale Kategorie behandelt werden - ein Sachverhalt, der in der an Henri Lefebvre (1991) angelehnten Konzeption von Raum als »sozialer Räumlichkeit« (*social spatiality*) in die Debatte Einzug gefunden hat (vgl. Simonsen 1996; Soja 1999). Raum wird dabei in der von Edward Soja (ebd., 265) so benannten »*trialectics of spatiality*« gefasst, einer nur analytisch trennbaren »ontologischen Triade« bestehend aus »*perceived space*«, »*conceived space*« und »*lived space*«. Damit werden zum einen räumliche Praktiken angesprochen, die Soja als »materialisierte Räumlichkeit« bezeichnet - es geht um die Vermessung von Raum und um die der »Produkti-

on von Raum« (Lefebvre 1991) zugrunde liegende sozialen Prozesse (*perceived space*). Im Sinne des *conceived space* werden Bilder und Repräsentationen von Raum zum Untersuchungsgegenstand. Es sind damit eher kognitive und symbolische Prozesse gemeint, die sowohl materielle Geographien als auch die geographischen Vorstellungswelten der Menschen prägen. Soja bemerkt dazu, »... *that »conceived space« is the dominant space in that it powerfully controls the way we think about, analyse, explain, experience and act upon or »practice« human spatiality (or the »making« of geographies)*« (ebd., 266). Der gelebte Raum (*lived space*) hingegen bezieht sich auf die komplexen Symbolismen, die Räumlichkeiten des sozialen Lebens miteinander verknüpfen. Es geht um Rhythmen des Alltags, um die Räume z.B. von Stadtbewohnern oder auch um Treffpunkte, um Räume des Widerstands und kollektiver Aktion. Diese Räumlichkeiten, so Simonsen (1996, 503), »... *have their source in history - in the history of a people as well as in the history of each individual belonging to that people. Thus, culture and cultural exchange enter into this complex picture of the concept of space*«.

Nicht mehr die »Dinge im Raum« an sich sind dabei mehr der Untersuchungsgegenstand, sondern vielmehr wird auf deren soziale Konstruktion fokussiert. Die symbolischen Bedeutungszuweisungen, die räumlich-materiellen Strukturen, oft auch konfligierend, auferlegt werden,⁶ die geographischen Vorstellungswelten der Menschen und die Räumlichkeiten des Alltags werden damit zu zentralen Untersuchungsperspektiven der Sozialgeographie.

Es ist also die gesellschaftliche Praxis der Menschen, die Raum produziert, aneignet, mit Symbolen besetzt und damit zu einem aktiven sozialen Wirkungsfeld werden lässt. Auch Pierre Bourdieu (1991) argumentiert mit einem räumlichen Vokabular. Was bei Bourdieu »Sozialraum« heißt, wird allerdings nur als ein abstrakter Raum sozialer Relationen und Unterschie-

6) Man denke hier an das extreme Beispiel der äußerst gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen um die Babri Moschee in Ayodhya, die am 6. Dezember 1992 in der kompletten Zerstörung des über 450 Jahre alten Heiligtums und einer ganz Indien erfassenden Welle von Gewalt kulminierten. Die Moschee stand den Hindus zufolge an der Geburtsstelle des Gottes Rāma - kollektive Mythen werden so unter bestimmten Bedingungen (hier das Aufkommen eines Hindu-Nationalismus) schnell zur unmittelbaren und politischen Realität (vgl. den Sammelband von Ludden 1996).

de gedacht. Nach diesem Ansatz strukturiert sich der Sozialraum als ein metaphorischer Raum durch die relativen Positionierungen von Akteuren und Gruppen einer Gesellschaft zueinander, die in verschiedenen sozialen Feldern agieren (z.B. Politik, Ökonomie, Wissenschaft...). Ebenso wie die Formationen und Effekte von Sozialkapital in Bezug zu der sozialen Positionierung beteiligter Akteure zu sehen sind, so werden auch die soziale Produktion von Raum und Lokalität durch die Anordnungen, Lagerrelationen und »Distinktionen« der Akteure im Sozialraum als einer gedachten »Sozialtopologie« entscheidend mitbestimmt. In diesem Raum der Relationen sind, wie Bourdieu betont (1985, 13), »... *Stellenwechsel und Ortsveränderungen nur um den Preis von Arbeit, Anstrengungen und vor allem Zeit zu haben...*«.

Im Sinne von Bourdieu wird Sozialraum damit zu einem heuristischen Hilfsmittel für die Konzeptualisierung von gesellschaftlichen Beziehungen und Auseinandersetzungen. Dieser Praxis nachgelagert wird der physische Raum als »reifizierter Sozialraum« strukturiert. Es sind demgemäß die Verfügungsmöglichkeiten der Akteure über soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital, die ihre jeweilige Position in einem auf diese Weise gedachten sozialen Raum und von diesem ausgehend auch die Verhältnisse im physischen Raum bestimmen: »*Der auf physischer Ebene realisierte (oder objektivierte) soziale Raum manifestiert sich als die im physischen Raum erfolgte Verteilung unterschiedlicher Arten gleichermaßen von Gütern und Dienstleistungen wie physisch lokalisierter individueller Akteure und Gruppen (...) mit jeweils unterschiedlichen Chancen der Aneignung dieser Güter und Dienstleistungen...*« (ebd., 29).

Bourdies heuristische Metapher fokussiert deutlich die Mechanismen der sozialen Konstruktion des physischen Raums, in dem sich soziale Prozesse quasi »einschreiben«. Er betont, wie Martina Löw (2001, 181) es zusammenfasst, »... *dass vom physischen Raum nur die Rede sein kann, wenn willentlich davon abgesehen wird, dass Raum bewohnt und angeeignet ist, also zum Beispiel in der physischen Geographie*«.

Räumliche Strukturen sind also spezifische Formen gesellschaftlicher Strukturen. Bei Bourdieu wird diese richtige Erkenntnis allerdings in einem relativ einseitigen Verhältnis gewonnen, indem der physische Raum im Prinzip als starrer Behälter für sich darin »einschreibende« soziale Prozesse

konzipiert wird, dem selber kein Einfluss auf diese Prozesse zugeschrieben wird. Im Sinne des Verständnisses sozialer Räumlichkeit ist Raum allerdings nicht nur gesellschaftliche Form, z.B. als bestimmte Anordnungen materieller Güter, sondern auch existent als Vorstellungswelt, als Bedeutungssystem und in Form von Handlungsräumen, die wiederum auf die Gestaltung und Organisation des physischen Raumes im fortwährenden Wechselspiel zurückwirken. Wie Edward Soja (2001) es formuliert: »*Social spatiality (...) is simultaneously real and imagined. It functions as form, configured materially as things in space as well as mentally as thoughts about space; but also as process, as a dynamic force that is always actively being produced and reproduced*«.

Als ein lokales Beispiel für die mit diesen Überlegungen verbundenen Prozesse können die deutlich abgegrenzten Siedlungen von einigen unberührbaren Kastengruppen, wie z.B. der in Banāras vornehmlich aus der Dom oder Mehtar-Kaste stammenden Straßenfeger, angeführt werden. Die 21 Dom-Siedlungen in Banāras sind dabei eindeutig lokalisierbare, physische Räume, die untereinander und über Banāras hinaus z.B. durch Verwandtschaftsbeziehungen vernetzt sind. Diese segregierten Räume werden aber erst in ihrer gesellschaftlichen Verflechtung hervorgebracht und strukturiert, indem die sozialen Zuschreibungsprozesse an die Straßenfeger als eine in orthodox-hinduistischer Sichtweise mit dem Stigma der Unberührbarkeit besetzten Gruppe ihr einen abgegrenzten Ort zuweisen. Die Position der Dom-Straßenfeger im sozialen Raum der städtischen Gesellschaft in Banāras bringt die konkreten Orte abgegrenzter Siedlungen hervor (»perceived space«). Diese repräsentieren aber auch Vorstellungsbilder, z.B. von Reinheit und Unreinheit, Dazugehörigkeit und Ausschluss, vom Eigenen und vom Anderen (»conceived space«) und sind gleichzeitig Lebenswelt, Bestandteil sozialer Organisation und Orte der Reproduktion (»lived space«).

Es ist deutlich geworden, dass sich Raum von sozialen Prozessen nicht trennen lässt - mit Raum als Bestandteil gesellschaftlicher Struktur muss beides stets zusammen gedacht werden. Bei der Betrachtung dieser sozialen Produktion von Raum, dem »alltäglichen Geographie-Machen« der Menschen, können verschiedene Maßstabsebenen in den Blick genommen

werden. »*We make spaces and places, from the geopolitical to the intimate, in the living of our lives*« (Massey et al. 1999, 246). Weltwirtschaftliche Beziehungen, das Verhältnis von Industrieländern zu sog. Entwicklungsländern oder die Auswirkungen der »*time-space compression*« auf alltägliche Lebenswelten im Rahmen einer »Geographie der Globalisierung« (Werlen 2000a) stecken dabei wichtige sozialgeographische Forschungsfelder ab.

Die bei diesen Fragen des »Machens« von Geographie ebenso immer mit im Vordergrund stehenden Fragen nach den Modi der lokalen Konstruktion von »*identity /difference /locatedness*« (Massey et al. 1999, 245) im Vollzug des Lebensalltags bilden in der vorliegenden Untersuchung eine wichtige Betrachtungsperspektive, indem die lokale Praxis sozialer Räumlichkeit einer spezifischen Bevölkerungsgruppe aus dem städtischen Indien genau untersucht wird. Im Sinne der obigen Ausführungen zur untrennbaren Verflechtung sozialer und räumlicher Strukturen sind Raum und räumliche Beziehungen offensichtlich auch unmittelbar mit Prozessen der Lebensabsicherung verwoben. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit auch die Bildung von Sozialkapital mit räumlichen Bedingungen und Konstruktionen einher geht.

Diese Zusammenhänge können über eine Operationalisierung des alltäglichen Geographie-Machens der Wäscher in Banāras einer Analyse zugänglich gemacht werden. Wie die Wortwahl bereits verdeutlicht, verweist Geographie-Machen auf einen aktiven Prozess, in dem Akteure sich die Welt durch Handeln erschließen. Die Bedingungen dieses Handelns sind allerdings nicht selbst gewählt - sie sind eingebettet in sozialräumliche Strukturen und, im Sinne Bourdieus, in die soziale Topologie einer Gesellschaft. Geographie-Machen bewegt sich also innerhalb von »Strukturräumen«, und erst im Wechselspiel mit diesen Rahmenbedingungen des Handelns werden aktiv verschiedene »Aktionsräume« gestaltet. Die geographischen Vorstellungswelten (»*geographical imaginations*«) der Akteure bilden darüber hinaus einen weiteren wesentlichen Aspekt der Konstruktion alltäglicher Geographien auf allen denkbaren Maßstabsebenen. Die mit diesen Überlegungen verbundenen Debatten und Konzepte sind Gegenstand der folgenden Abschnitte.

2.3.1 Strukturräume

Strukturen bezeichnen »soziale Tatsachen«, wie z.B. die unterschiedliche gesellschaftliche Positionierung von Akteuren oder auch die physisch-räumlichen Bedingungen. Diese vom Willen der Akteure weitgehend unabhängigen, »objektiven« Strukturen üben gewisse Zwänge aus, gleichwohl sie nur vermittelt über die soziale Praxis existieren (vgl. Schwingel 1995, 77).

Der britische Soziologe Anthony Giddens (1984) versucht die Art und Weise der Überschneidung und wechselseitigen Beeinflussung von handelnden Akteuren und den Strukturen, mit denen diese im Vollzug ihrer Handlungen konfrontiert werden, in seiner Theorie der Strukturierung zu verdeutlichen. Dabei spricht er von der sog. »Dualität von Struktur« in Abgrenzung zu einer dualistischen Sichtweise von Handlung und Struktur als voneinander unabhängige Phänomene. Demgegenüber werden bei Giddens die strukturellen Rahmenbedingungen des Handelns keineswegs als starr, sondern vielmehr als in wechselseitiger Beziehung zu dem Handeln der beteiligten Akteure stehend angesehen. Struktur und Handeln sind weder identisch noch bilden sie Gegensätze, und mit dem Bezug des Handelns auf die vorfindbaren Strukturen werden diese fortwährend aufrecht erhalten, verändert oder neu geschaffen. Darüber hinaus betont Giddens, dass der strukturelle Rahmen nicht nur Zwänge ausübt, sondern auch Handeln ermöglicht (ebd., 78). Demnach bilden Strukturen »... sowohl *Medium wie Ergebnis der Praktiken, die sie rekursiv organisieren*« (ebd., 77), das heißt, Handeln wirkt kontinuierlich zurück auf den Rahmen, in den es eingebettet ist.

Gleichwohl hebt Giddens hervor, »... dass die strukturellen Momente sozialer Systeme so weit in Raum und Zeit ausgreifen, dass sie sich der Kontrolle eines jeden individuellen Akteurs entziehen« (ebd., 78). Damit soll der Annahme vorgebeugt werden, gesellschaftliche Strukturen seien durch individuelle oder kollektive Akteure »beliebig formbar«. Vielmehr verankern sie sich in Institutionen, wobei es Giddens im Sinne der sog. »*Longue Durée*« (ebd., 89) darum geht, die »überindividuelle« Langzeit-Existenz gesellschaftlicher Institutionen als »... auf Dauer gestellte Regelmäßigkeiten sozialen Handelns« (Löw 2001, 169) zu verdeutlichen. Institutionen können so als konkrete und in Raum und Zeit ausgreifende Ausprägungen von Strukturen angesehen

werden; Giddens (1984, 240) bezeichnet sie auch als »Strukturmomente«. Die durch Strukturen ausgeübten Zwänge, so Giddens weiter, sind aber immer »... in unterschiedlicher Weise auch Formen von Ermöglichung« (1984, 227).

In der Theorie der Strukturierung werden fortführend die zwei Bereiche »Regeln« und »Ressourcen« unterschieden, aus denen sich Strukturen zusammensetzen und auf die Akteure in ihrem Handeln Bezug nehmen und somit gleichzeitig produzieren und reproduzieren.

Regeln betreffen dabei Deutungsschemata (»Sinngebung«) bestimmter Situationen und Anordnungen als auch die gültigen Normen (»Sanktionierung«) in bestimmten sozialen Zusammenhängen. Dieser regelhafte Aspekt von Strukturen wird durch die Unterscheidung zwischen allokativen und autoritativen Ressourcen ergänzt. Damit meint Giddens gesellschaftliche Herrschafts- und Machtbeziehungen, die sich in den Möglichkeiten der Kontrolle über materielle Objekte (allokative Ressourcen) oder der Macht über andere Akteure (autoritative Ressourcen) äußern (ebd., 316). Strukturen sind demnach ein rekursiv in Institutionen verankertes Ensemble von Regeln und Ressourcen.

Auch das alltägliche Geographie-Machen als ein in der Regel nicht hinterfragter, im »praktischen Bewusstsein« (vgl. ebd., 91ff.) verankerter Handlungsvorgang konstituiert sich im fortwährenden Wechselspiel mit den strukturellen Rahmenbedingungen. Räumliches Handeln steht demgemäß mit den vorfindbaren sozialräumlichen Strukturen in Beziehung, versucht sie sich den eigenen Bedürfnissen anzupassen oder wird bei geringer Handlungsmacht in seinen Spielräumen eingeeengt. Inwieweit und mittels welcher Strategien und Handlungen gerade marginalisierte Akteure befähigt sind, in einem kreativen Bezug auf die jeweiligen Rahmenbedingungen, eigene Präferenzen durchzusetzen, neue Freiräume zu schaffen und damit auch aktiv die Basis für die Lebensabsicherung zu gestalten, ist zunächst eine empirische Frage. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stellt sich diese Frage in Bezug auf die konkreten Formen der Konstruktion von sozialräumlichen Vernetzungen, der aktiven Produktion von Räumen sozialer Beziehungen eines bestimmten Segments der städtischen Bevölkerung von Banāras. Es geht darum herauszustellen, wie sich Aktions-

räume und geographische Vorstellungswelten im Wechselspiel mit sozialstrukturellen Vorgaben konstituieren und verändern.

Dabei ist allerdings auch Vorsicht geboten, um nicht einem Handlungs-Voluntarismus das Wort zu reden. Prinzipiell ist zwar aus einer akteursorientierten Perspektive heraus zu fragen, wie sich Strategien zur Führung eines selbstbestimmten Lebens innerhalb struktureller Vorgaben äußern und wie der kreative Umgang mit diesen auch Handlungsräume schafft und modifiziert (vgl. auch Tröger 2001, 49ff.). Damit wird die uneingeschränkte Dominanz der Rahmenbedingungen gegenüber dem Handeln, wie sie vor allem in entwicklungstheoretischen Ansätzen postuliert wird (vgl. ebd.), zumindest relativiert. Dies ist sicherlich eine angemessenere Sichtweise, als von einer totalen Determination des Handelns durch strukturelle Vorgaben auszugehen, die immer auch Möglichkeits-Spielräume enthalten. Wenn Sabine Tröger in ihrer Untersuchung zu den Spielräumen und Gestaltungsmöglichkeiten des Handelns zur Ernährungssicherung im Rahmen gesellschaftlicher Umbruchsituationen in Tansania allerdings schreibt: »Mit der Annahme eines kreativen Umgangs mit Rahmenvorgaben nimmt die Unausweichlichkeit der Struktur den Charakter eines Angebots an, das der Akteur für sich und in seinem Sinne nutzen kann« (ebd., 41), scheint die Betonung auf die Handlungsfreiheit gerade von Akteuren, die unter Bedingungen von Armut und Ausgrenzung leben, etwas überbeansprucht. Sicher ist es richtig, dass sich auch unter diesen Bedingungen Potenziale der Handlungsfreiheit und der aktiven Gestaltung der eigenen Lebenssituation entfalten (ebd., 44), oder dass im »selektiven Umgang mit strukturellen Vorgaben« (ebd., 50) auch ein »Potential zur Umwandlung, Modifikation und Umfunktionalisierung des Vorgegebenen« (ebd.) besteht. Doch eine latente Gefahr innerhalb der Giddenschen Argumentation, nämlich »... to elevate ambivalence into virtue« (Johnston et al. 2000, 800), ist hier beinahe greifbar. Diese Kritik richtet sich darauf, die handlungsweisende Bedeutung struktureller Rahmenbedingungen auf die konkreten Formen situierter Praktiken stärker zu verdeutlichen und damit die Existenz verschiedener Formen von gesellschaftlicher Ambivalenz und Ausbeutung nicht durch den Verweis auf die latenten Potenziale des Handelns zu verschleiern. In diese Richtung weisen auch Müller-Mahn et al. (2003, 3), wenn sie auf die räumlichen und gesellschaftlichen Zwänge gerade unter Bedingungen des Handelns in Überlebenssituationen hinweisen.

Ähnliches gilt auf kleineren Maßstabsebenen für die sozialen »Felder« einer Gesellschaft im Sinne von Bourdieu, auf denen nach jeweiligen »Spiel-Regeln« und mit spezifischen »Einsätzen«, d.h. Kapitalsorten, gespielt wird. Eben diese Regelsysteme und die Verteilung der Kapitalformen zwischen den Akteuren und Gruppen strukturieren den sozialen Raum und geben einen objektiven Rahmen vor, der allerdings nicht statisch ist, da die »... *Definition dessen, worum gespielt wird, als auch der Trümpfe, die stechen, immer wieder auf Spiel gesetzt werden kann*« (Bourdieu 1985, 27). Die sozialen Felder in Bourdieus Sozialraum-Modell sind also beschreibbar als Spielfelder, Praxisfelder, Kraftfelder und Kampffelder, auf denen ständig um Positionen, Kräfteverhältnisse und damit auch strukturelle Veränderungen gerungen wird (vgl. Schwingel 1995, 90f.). Deren inhärente Dynamik wird eben durch sich verändernde soziale Praktiken bestimmt, die insbesondere dem strategischen Ermessen der beteiligten Akteure geschuldet sind und die von Bourdieu auch als strategische Praxis bezeichnet wird (vgl. ebd.). Damit will Bourdieu verdeutlichen, dass sich Akteure keineswegs als bloße Marionetten in strukturellen Verhältnissen befinden, sondern dass sie sich von einem »praktischen Sinn« in ihren Aktivitäten und Strategien leiten lassen⁷ und damit auch die Struktur der Felder kontinuierlich anfechten und verändern. Auf diese Weise versucht Bourdieu zwischen Strukturdeterminismus und Handlungsvoluntarismus zu vermitteln, wobei er allerdings den Rahmenbedingungen eine größere Wirkkraft zuspricht, als dies bei Giddens der Fall ist. Damit bindet er individuelles und kollektives Handeln an die »strukturierende Struktur« des sozialen Raums, der für Bourdieu »objektive« Qualitäten hat.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass sowohl Giddens als auch Bourdieu darum bemüht sind, den »Strukturräumen« keine totale Determinationsgewalt für das menschliche Handeln zuzuschreiben. Beide weisen

7) Spätesten an dieser Stelle kommt eine weitere und hier bisher unerwähnt gebliebene Kategorie des Bourdieuschen Denkgebäudes mit ins Spiel, der Habitus. Dessen Formen werden von Bourdieu allgemein definiert als »*Systeme dauerhafter DISPOSITIONEN, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen*« (zit.n. Schwingel 1995, 55; Hervorh. i. Orig.) Der Habitus als »verkörperte soziale Struktur« (vgl. Bader 1991, 93) sorgt also, wie Schwingel (1995, 55) es formuliert, bereits für eine gesellschaftliche »Prädetermination« eines jeden Akteurs, die als bestimmender Faktor in seine Handlungen einfließt.

darauf hin, dass sich der strukturelle Rahmen des Handelns erst durch die soziale Praxis generiert und diese dann beeinflusst, dabei aber kein starres Gebilde abgibt sondern sich im fortwährenden Wandel befindet. Bei Bourdieu geschieht dies durch die strategische Praxis der Akteure und »soziale Kämpfe« um Positionen im sozialen Raum, während Giddens die transformative Kapazität des Handelns und dessen stets vorhandenen Möglichkeitsspielräume in den Vordergrund stellt, wobei Strukturen sowohl Medium als auch Ergebnis des Handelns bilden.

2.3.2 Aktionsräume

Die Arbeiten von Giddens strahlen eine gewisse Attraktivität für geographische Untersuchungen aus, weil er in seinem Entwurf einer Theorie der Strukturierung explizit auch zeit-räumliche Dimensionen mit berücksichtigt und diese konsequent »*at the heart of social theory*« ansiedelt (Giddens 1985, 265).⁸ In der deutschsprachigen Geographie hat insbesondere Benno Werlen die Arbeiten von Giddens nutzbar gemacht und zu seiner »*Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*« (1995, 1997) ausgebaut. Dieser handlungsorientierte Entwurf einer »neuen« Sozialgeographie hatte eine sehr kontrovers geführte Debatte zur Folge, die sich insbesondere an dem Raumbegriff Werlens entzündete (vgl. Meusburger 1999). »*Es gibt keinen an sich bestehenden Raum*« schreibt Werlen (2000b, 351), vielmehr sei davon auszugehen, dass Raum immer handlungsspezifisch konstituiert wird (ebd.). Damit wird Raum für Werlen nicht zu einem eigenständigen Wirklichkeitsbereich, sondern zu einer begrifflichen Konzeptualisierung der physisch-materiellen Verhältnisse (ebd., 354). Diesem abstrakten »Raumexorzismus« (Weichhart 1999) wird hier im weiteren nicht gefolgt, denn obwohl sich Raum nicht nur als materielles Phänomen sondern auch immer als Konzept, als soziales Wirkungsfeld, konstituiert, lässt sich dennoch die mit dem Begriff des physischen Raumes bezeichnete Wirklichkeit nicht leugnen. Es ist vielmehr die Frage zu stellen, wie dieser sich sozial strukturiert, welche sozialen Prozesse zu bestimmten räumlichen Konfigurationen führen. Im vorliegenden Kontext werden diese Fragen im Hinblick auf die Aktions-

8) Zur Kritik an Giddens Raumbegriff s. Löw 2001, 36ff.

räume als die räumlichen Vernetzungen von Aktivitäten, Lokalitäten und sozialen Beziehungen zwischen bestimmten Akteuren oder Organisationen genauer zu spezifizieren sein.

In der deutschsprachigen Geographie hat die Aktionsraumforschung ihren Blick hauptsächlich auf das räumliche Verhalten von Individuen aus unterschiedlichen sozialen Gruppen gerichtet, vor allem um durch das Wissen über die Ausdehnungen alltäglicher Aktivitäten, der Stadt- und Verkehrsplanung Instrumente an die Hand zu geben (vgl. Dürr 1979).

Die gängige Forschungspraxis im Rahmen vieler derartiger Studien blieb allerdings meistens einem raumdeterministischen Dogma verhaftet, indem das individuelle räumliche Handeln als ausschließlich von den vorfindbaren Strukturen abhängige Größe konzipiert wurde (vgl. Scheiner 1998). Im Sinne der obigen Ausführungen bezüglich der wechselseitigen Verknüpfungen zwischen Handeln und Struktur sind allerdings auch die aktiven Konstruktionsleistungen der Akteure bei der Konstitution spezifischer Aktionsräume mit in den Blick zu nehmen.

In eine ähnliche Richtung hat bereits die Zeitgeographie des schwedischen Geographen Thorsten Hägerstrand (1970) argumentiert, innerhalb der die Erklärung der zeit-räumlichen Ausprägungen sozialer Interaktionen im Vordergrund steht.

Individuen bewegen sich in ihren Tätigkeitsabläufen auf sog. Zeit-Raum-Pfaden, die bestimmte »Stationen« als jeweils relevante Handlungs- und Interaktionsorte miteinander verbinden. Dabei geht es vor allem auch um die graphische Repräsentation dieser Pfade und der dadurch verbundenen Lokalitäten, die zusammen das Handlungsprisma eines Individuums bilden. Angestrebt wird damit nicht weniger als die Darstellung und Erklärung der »*Choreographie der Existenz*«, wie Pred (1977) die zeitgeographische Methode in einem Aufsatz euphorisch umschreibt.

Der Einbezug der zeitlichen Dimension ist für die Erklärung örtlicher Aktivitätsmuster eine wichtige Voraussetzung, und die Reduktion des zeitgeographischen Modells auf seine räumliche Komponente im Sinne der klassischen Aktionsraumforschung könne, wie Dürr (1979, 9f.) hervorhebt, wohl kaum mehr leisten, als die, gleichwohl notwendige, Beschreibung der Re-

gelhaftigkeiten von Interaktionsmustern.

Giddens (1984, 1985) hat in seiner Theorie der Strukturierung auf verschiedene Elemente der zeitgeographischen Arbeiten von Hägerstrand Bezug genommen. Seine hauptsächlichen Einwände richten sich dabei v.a. auf das »naive Aktorverständnis« und der mangelnden konzeptionellen Durchdringung der »Stationen« des routinisierten Alltagsablaufs in der zeitgeographischen Konzeption, die darüber hinaus auch die Kontexte von Handlungsabläufen nicht thematisiert: »*“Stations”, “Domains”, etc., are themselves taken as givens, the outcome of uninterpreted processes of institutional formation and change*« (1985, 270) lautet sein Vorwurf, und er fordert eine tiefere Durchdringung eben dieser Schauplätze des Alltagslebens, die mit dem Begriff der »Regionalisierung« sinnvollerweise zu fassen ist.

Für Hägerstrand sind Stationen, »*locales*« bei Giddens, bloße »Punkte im Raum«, ohne dabei zu berücksichtigen, dass diese selber zeit-räumlich strukturiert sind: »*Locales refer to the use of space to provide the SETTINGS of interaction, the settings of interaction in turn being essential to specifying its CONTEXTUALITY*« (ebd., 271. Hervorh. i. Orig.), wobei mit Kontextualität »*die Situiertheit von Interaktion in Raum und Zeit*« gemeint ist (Giddens 1984, 430).

»*Locales*« sind typischerweise intern regionalisiert. Damit soll hervorgehoben werden, dass die Schauplätze des Handelns eben nicht wie in der Zeitgeographie dargestellt lediglich Halte- und Treffpunkte im Ablauf der alltäglichen räumlichen Mobilität verschiedener Akteure sind. Vielmehr werden im Vorgang der Regionalisierung zeit-räumlich strukturierte »Zonen« innerhalb verschiedener Handlungsorte geschaffen, die gemäß Giddens erst wesentliche Interaktionskontexte bereitstellen (Giddens 1985, 272). Häuser sind danach z.B. regionalisiert in Stockwerke, Flure und Zimmer, deren Nutzung wiederum von Tages- und Nachtzeiten mitbestimmt wird, und auf ähnliche Weise besitzen alle Aktivitätsorte zeit-räumliche Aufteilungen in »Regionen« (vgl. auch Löw 2001, 40f.).

Für die Untersuchung von Aktionsräumen ist damit eine weitere wichtige Ebene erschlossen, denn über die Erfassung einer Anzahl von Lokaltäten hinaus, die bestimmte Akteure zur Durchführung ihrer Alltagsaktivitäten aufsuchen, ist zu fragen, wie die Schauplätze des Handelns als solche konstituiert werden, d.h. wie diese »regionalisiert« sind. Eine wei-

tere wichtige Frage ist dabei auch, welche Bedeutung diese Räume für die Gestaltung des Lebensalltags spezifischer Akteure übernehmen.

In einer umfassenderen Vorgehensweise schlägt Doreen Massey (1995, 55) vor, dass der Aktionsraum weniger als präzises Konzept zu verstehen sei, sondern vielmehr als ein heuristisches Hilfsmittel, welches eine besondere Art des Nachdenkens über die räumliche Organisation von Gesellschaft ermöglicht. Die Untersuchung von Aktionsräumen schafft so ein Bewusstsein über die Konstitution von Raum und Ort als die Schnittstellen von sich lokal und in immer höherem Maße auch global ausdehnenden sozialen Beziehungen und Interaktionen. Darüber hinaus werden über Aktionsräume auch bisher wenig beachtete Aspekte lokaler wie globaler Ungleichheiten thematisiert, etwa in Bezug auf die Frage, welche Individuen oder Gruppen in der Lage sind, die erhöhten Mobilitätspotenziale im Zeitalter der »time-space compression« zu nutzen oder wer davon ausgeschlossen bleibt (vgl. Massey 1995, 57).

Essenz einer derartigen Konzeptualisierung von Aktionsräumen ist die schon angesprochene Sichtweise von Raum und Lokalität als grundsätzlich offene und wandlungsfähige Entitäten, die aus unterschiedlich weit in Raum und Zeit reichenden sozialen Relationen gebildet werden: »For if we think of space as social relations stretched out, then a place (...) may be seen as the location of particular sets of intersecting social relations, intersecting activity spaces, both local ones and those that stretch more widely, even internationally. And every place is, in this way, a unique mixture of the relations which configure social space« (ebd., 61).

Die Betrachtung von Aktionsräumen verweist so auf die räumlich-materiellen und sozialen Konfigurationen der Alltagspraxis. Ihre Konstitution erfordert räumliche Mobilität, und ihre Praxis strukturiert den Raum gemäß spezifischer Präferenzen und Notwendigkeiten. Doch neben den Handlungsorten und ihrer Verknüpfung zu Aktionsräumen spielen soziale Vorstellungswelten und kollektive Mythologien der Menschen eine wichtige Rolle bei der Konstruktion gesellschaftlicher Räume.

2.3.3 Geographien der Imagination

Werden bei Aktionsräumen die Handlungsschauplätze und ihre gesellschaftliche Strukturierung auf verschiedenen Maßstabsebenen relevant, so verweisen geographische Imaginationen insbesondere auf mentale, kulturelle und machtbefugte Konstitutionsprozesse von räumlichen Beziehungen und Repräsentationen. Damit bezeichnen sie kraftvolle und dauerhafte Systeme der Weltdeutung, die ebenso auf verschiedenen Maßstabsebenen wirksam werden.

Die bisherige Beschäftigung mit den »*Geographical Imaginations*« (Gregory 1994a, 1995) hat dabei zwei wesentliche Perspektiven eingenommen. Zum einen geht es um die Formen der Durchsetzung bestimmter Weltansichten und damit verbundener Machtstrukturen. Die Analyse und Dekonstruktion der diskursiven Praktiken, die zu diesen Formen führen, setzen am Nexus von »*Power, Knowledge and Geography*« (Gregory 1998) an und versuchen beispielsweise die Modi der Konstruktion des »Eigenen« und des »Anderen« z.B. durch Eurozentrismus, Kolonialismus, Macht und Wissen zu bestimmen (ebd.).

Diese Untersuchungsperspektive ist stark beeinflusst durch die wegweisende Arbeit zum sog. »*Orientalism*« von Edward Said (1978). Er argumentiert, dass der »Orient« nicht einfach eine gegebene Weltregion mit bestimmten Bevölkerungen und verschiedensten kulturellen Dispositionen darstellt, sondern vielmehr ein Produkt der kolonialen europäischen Imagination, deren Inhalte sich in veränderter Form bis heute erhalten haben. Die damit verbundenen Bilder und Traditionen werden diskursiv konstruiert und dem »Eigenen« gegenübergestellt, vor allem um Abgrenzungen und damit gleichzeitig auch so etwas wie eine europäische Identität und Legitimationen für die Durchsetzung und Konsolidierung von Machtverhältnissen zu schaffen. Die Konstruktion des »Anderen« wird so konstitutiv für die Schaffung der eigenen Identität (vgl. ausführlich: Gregory 1994a, Kasbarian 1996, Lossau 2001).

Diese Imagination kennzeichnet auch heute noch die wirkungsmächtige Sicht der Welt und äußert sich vor allem in der postkolonialen Konstruktion

von »entwickelten« und »rückständigen« Nationen⁹ sowie von Regionen auf dem Globus, die zeitlich und räumlich einem fortgeschrittenen »Norden« hinterher hinken. Vor allem die von Watts (1999) so benannten und von postkolonialen und poststrukturalistischen Theorieansätzen geprägten »*post-development imaginaries*« (vgl. als Überblick: Mongia 1997) weisen auf diese bestimmende Macht kapitalistischer Penetration und die damit verbundenen geographischen Vorstellungswelten hin. »*Development has in short penetrated, integrated, managed and controlled countries and populations in increasingly pernicious and intractable ways*« (ebd., 90).¹⁰

Neben dieser globalen Reichweite der imaginierten Welten¹¹ existiert eine weitere, weniger weit ausgreifende Untersuchungsperspektive, die sich mit lokal begrenzten Vorstellungswelten auseinander setzt (z.B. Valentine 1999) oder in Übertragung von Andersons Konzept (1983) die Modi der Konstruktion von »*imagined communities*« auf lokaler Ebene untersucht (z.B. Rose 1990). Dabei geht es um jeweils spezifische kulturelle Repräsentationssysteme, die eine feste Perspektive des Umgangs mit der Welt und den »Anderen« und somit zugleich ein bestimmtes Alltagswissen anbieten. Die so entstehenden Interpretationsmuster von Raum und sozialen Beziehungen weisen eine hohe Stabilität auf, denn es ist in der Regel problematisch, einen von gewohnten Praktiken und Sichtweisen abweichenden Sinn in der Welt zu akzeptieren: »*The stress ... is upon the difficulty of making sense of the world in ways other than those given to us*« (Massey et al. 1999, 45).

In diesem Sinne verwandt, deutet der Begriff der geographischen Imaginationen auch auf alltägliche Raumvorstellungen, auf Raumbilder und auf die Schaffung von sozialer Identität und Differenz. Was dabei implizit im-

9) Freilich ist die Vorstellung der »Nation« bereits selber eine sehr machtvoll Imagination. Insbesondere Andersons starke Metapher der »*Imagined Communities*« (1983) und die Arbeiten von Hall (1995) sowie Balibar und Wallerstein (1990) sind richtungsweisend für die Dekonstruktion des Diskurses um nationale Identitäten.

10) Gerade die mit dieser Penetration einher gehenden strukturellen Zwänge verweisen auf einen Handlungsrahmen, der wohl fern jeder Einflussmöglichkeiten lokaler Akteure in Überlebenssituationen ist. Handeln kann hier nur versuchen, im kreativen Umgang mit diesen Bedingungen Potenziale zur Lebensabsicherung zu schaffen und auszuschöpfen (vgl. Kößler 1998).

11) Die »Entzauberung« damit zusammenhängender geopolitischer Weltbilder wird in jüngerer Zeit v.a. von den sog. »*Critical Geopolitics*« und der handlungsorientierten politischen Geographie angestrebt (vgl. Reuber 2000).

mer mit angesprochen wird, sind die Prozesse der sozialen Konstruktion des Alltags und der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch sozialräumliche Praktiken.

Ein lokales Beispiel für diese Prozesse wird von Singh und Khan (1999) angeführt. In ihrer Untersuchung mehrerer Dörfer im nordwestlichen Indien stießen die Autoren auf explizite sozialräumliche Ordnungsmuster innerhalb der Siedlungsstruktur, die anhand religiös-kosmologischer Vorstellungswelten ausgerichtet ist. Die Zuweisung von Siedlungsgebieten an verschiedene Kasten wird dort über sozial-religiöse Kriterien vermittelt, die sich an den kosmologischen Vorstellungen von verheißenden oder ungünstigen Himmelsrichtungen orientieren und damit analog zur Vorstellung von hohen und niedrigen Kasten auch hoch und niedrig bewertete Siedlungsräume konstruieren. Dominante religiöse Imaginationen strukturieren auf diese Weise die sozialräumliche Gliederung der Ansiedlungen.

Die imaginativen Geographien der Menschen sind ein wesentliches und wirksames Mittel zur Gewinnung eines Bildes, einer »Repräsentation« (Hall 1997) von sich selbst und dem Rest der Welt, nicht nur im Verhältnis von Orient und Okzident, von »entwickelten« und »unterentwickelten« Ländern, sondern auch auf anderen Maßstabsebenen.

Zu fragen ist mit Blick auf die vorliegende Untersuchung dementsprechend, wie in einem konkreten lokalen Zusammenhang imaginierte Räume konstruiert und gelebt werden, welche Formen diese haben und welchen Wandlungsprozessen diese unterliegen. Als wichtige Annäherung an die im Weiteren darzustellenden empirischen Sachverhalte ist es zunächst allerdings notwendig, den strukturellen Rahmen einer Kastengesellschaft und die damit verbundenen Gestaltungsprozesse genauer zu betrachten.

2.4 Die sozialräumliche Organisation von Kaste und die Frage nach Persistenz und Wandel traditioneller Orientierungssysteme

Das Kastensystem in Indien hat sich im Verlaufe kolonialer Herrschaft und im Zuge der Modernisierung gesellschaftlicher Beziehungen nach der Unabhängigkeit als äußerst flexibel und anpassungsfähig erwiesen, ohne dabei seine elementare Bedeutung für die Gestaltung des Lebensalltags der meisten Menschen zu verlieren (vgl. Jürgenmeyer und Rösel 1998, Srinivas 1996).

Als zentrales Prinzip gesellschaftlicher Strukturierung auf dem Subkontinent, oder, wie Bronger (1996, 109) es formuliert, als die »*Identität Indiens*«, spielt Kaste für Aufbau und Steuerung von sozialen Organisationsprozessen und Handlungsspielräumen und damit auch für die Bildung von Sozialkapital eine überragende Rolle. Dies gilt ganz besonders für das ländliche Indien, aber auch in den Städten des Subkontinents hat das Prinzip der Kaste seine Bedeutung längst nicht verloren. Die Praxis der Wäscher in Banāras ist dafür ein deutliches Beispiel, und sie verweist auch auf die potenziellen Möglichkeiten, durch Netzwerkarbeit innerhalb der Kaste soziale Ressourcen mobilisieren und sichern zu können.

2.4.1 »Kaste« als Untersuchungseinheit

Die Diskurse um Bedeutung, Ursprung und Wesen von Kaste werden in weitreichender und auch ambivalenter Weise geführt. Nachdem Louis Dumont (1970) die gesellschaftliche Praxis des Kastensystems in seinem einflussreichen und umstrittenen »Homo Hierarchicus« dargelegt hat, bemühen sich vornehmlich Anthropologen und Indologen um eine Dekonstruktion des Begriffs. Die Kritik betrifft insbesondere den verbreiteten »Orientalismus« (s.o.) bei dessen Bestimmung und Verwendung, und 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 (1992, 59): »... *caste itself as we now know...is not a residual survival of ancient India but a specifically colo-*

nial form of civil society«. Auch Michaels (1998, 178) 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«. ¹²

In einer ähnlichen Weise argumentiert auch Rao (1989), der auf die Vielzahl verschiedener Verwendungszusammenhänge von Kaste verweist und ebenso auf die Notwendigkeit »...to define the spatio-temporal context in which a caste group or category is located...« (ebd., 22). In gängiger Weise wird der Begriff z.B. zur Bezeichnung von Gruppierungen verschiedener Kasten verwendet (z.B. die »Unberührbaren«), als einheitliche Kategorie für hinsichtlich ihrer Tätigkeit verwandte und in ganz Indien sesshafte Gruppen (z.B. Dhobī), als Bezeichnung der verschiedenen Stände (»Varna«, z.B. Brahmanen) und deren unterschiedlicher Subkasten (z.B. die verschiedenen brahmanischen Unterkasten) oder aber als die kleinste endogame Einheit des Systems, die in einer Region oder einem Distrikt vorherrschende, von Rao so bezeichnete, Sub-Subkaste. Für diese nennt er als indigene Bezeichnungen u.a. »Jāti« und »Birādarī« (ebd., s.u.).

Für die vorliegende Untersuchung ist der letztgenannte Aspekt die entscheidende Kategorie. Dabei bildet die »Jāti« einerseits den lokal erfahrbaren Lebenshorizont, verweist aber gleichzeitig auch auf eine überlokale »vorgestellte Gemeinschaft« (Anderson 1983), deren Mitglieder über weite Teile einer Region leben können (z.B. in ganz Uttar Pradesh) und sich womöglich niemals begegnen werden (Jürgenmeyer und Rösel 1998, 27). Die Bedeutung der Jāti für den Einzelnen wird dort wie folgt beschrieben:

»... dem Begriff liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein Mensch vielleicht ohne Eltern, ohne Gottesglauben und ohne einen Staat, aber niemals ohne und außerhalb seiner sozialen Gruppe, seiner Kaste, leben kann und darf. Der einzelne Mensch wird in eine soziale Gruppe, eine Jāti, hineingeboren, und es ist diese Gruppenzugehörigkeit, durch die ihm eine selbstverständliche, totale und normalerweise unwiderrufliche Identität zugeschrieben wird« (ebd., 26). ¹³

Im Kontext des Lebensalltags der Wäscher (und auch anderer »niedriger« Kastengruppen) in Banāras wird dabei in der Regel von einer Bru-

12) Vgl. auch Inden (1990), Quigley (1993) und Dirks (2001).

13) Für die Vielzahl möglicher indigener Bedeutungen von Jāti vgl. Michaels (1998, 189f.).

derschaft (»Birādarī «) gesprochen, und es ist dieser spezifisch lokale Zusammenhang, in dem der Begriff Kaste in der vorliegenden Untersuchung verwendet wird. Eine bedeutsame Differenzierung, denn so hat z.B. Crooke (1896) aufgrund des allerersten in Indien durchgeführten Zensus (1891) mindestens 12 endogame Subkaste der Dhobī in Nordindien spezifiziert.

Die Bedeutung einer lokalen Begrenzung für die Begriffsbestimmung stellt auch Michaels (1998, 190) heraus, der dabei lieber generell von Subkaste spricht: *»Der Begriff »Subkaste« bricht den unkritischen Gebrauch des Wortes »Kaste«, ohne ihn ganz aufzugeben. Dabei soll Subkaste nicht »sub« zu Kaste stehen, sondern verdeutlichen, dass es nur auf einer untergeordneten, regional und kontextual eingegrenzten Ebene möglich ist, diejenigen Relationen zu bestimmen, welche die Rede von Kaste überhaupt noch zulassen«*. In seiner Auflistung der sozialen Segmentationen im hinduistischen Sozialsystem bezeichnet Michaels (ebd., 186) den Begriff Birādarī allerdings als zwischen »Joint Family« und »Lineage« stehenden Familienverbund, also als exogame Einheit. Der tatsächliche Gebrauch unter den Wäschern in Banāras verweist aber deutlich auf die Stadt und Umland umfassende, endogame Subkaste. Wenn in der Folge also von der Wäscherkaste oder den Dhobī die Rede ist, so ist damit die lokale und endogame Subkaste der Wäscher im heutigen Banāras und dessen ländlicher Umgebung gemeint (s. ausführlich Kap. 3.2). Auch die allgemeine Verwendung des Begriffs »Kaste« impliziert, soweit hier nicht anders vermerkt, immer den Bezug zur lokalen Jāti bzw. Birādarī.

Es ist wichtig diese Unterscheidungen zu treffen, denn die Basis für soziale Organisationsformen innerhalb der Kaste ist in der Regel die lokale Jāti. Erst darauf aufbauend konnten sich die vielerorts beschriebenen Kastenorganisationen als über die unmittelbare Lokalität hinausgehende, politisch motivierte Interessengruppen entwickeln. Kaste wandelte sich damit *»von der selbstverständlichen Lebensordnung zum nützlichen Instrument«* (Jürgenmeyer und Rösel 1998, 32). Rao (1979) beschreibt diesen Prozess ausführlich anhand des *»All-India Yādav-Movements«*, das verschiedene alliierter und vornehmlich Büffelhaltung und Milchproduktion betreibende Subkaste zu einer Interessensorganisation vereinigte. An anderer Stelle (Rao 1989, 22) spricht er von den Yādav als einer aus dieser sozialen Bewegung

hervorgegangenen »*new social formation*«. ¹⁴

Diese Prozesse verlaufen jedoch nicht einheitlich. Sie erfassen nur bestimmte Kastengruppen oder übergreifende Gruppierungen (z.B. die sog. Unberührbaren- oder Dalit-Bewegung; s. Fuchs 1999), haben entweder pan-indische oder regional begrenzte Ausdehnungen und tragen häufig dazu bei, Machtnetzwerke aufzubauen oder zu stabilisieren (s. Jeffrey 2001).

Die translokale Organisation von Kastenbeziehungen und deren zunehmende Politisierung sind auch im vorliegenden Kontext von eminenter Relevanz und werden entsprechend detailliert ausgeführt (Kap. 3.4 u. 3.6). Allerdings ist diese instrumentelle Ausdehnung der Funktionen von Kaste keineswegs gleichzusetzen mit einer Erosion eher traditioneller und lokaler Regelungen. Weit davon entfernt, ihren Charakter als selbstverständliche Lebensordnung zu verlieren, ist die lokale Subkaste nach wie vor der zentrale Bezugspunkt im Leben des Einzelnen.

Allerdings herrscht Konsens in der entsprechenden Literatur, dass die traditionellen Organisationsformen innerhalb verschiedener Kasten weitestgehend aufgegeben oder in den moderneren, eher politisch und weiträumig orientierten Assoziationen aufgegangen sind (s.u.). Das dies nicht generell stimmen muss oder aber Kombinationen dieser Formen existieren, werden die folgenden Ausführungen zu den Wäschern in Banāras noch zeigen.

Zuvor sollen allerdings in einer allgemeinen Zusammenschau der organisatorischen Formen und Praktiken insbesondere von niedrig stehenden Kasten die Grundlagen für das bessere Verständnis des gewählten Fallbeispiels der Dhobī in Banāras geschaffen werden. Dabei ist es zunächst wichtig, in einer historischen Perspektive auf spezifische Ausprägungen und den Wandel dieser Organisationsformen aufmerksam zu machen.

14) Andere Beispiele für die zunehmende Politisierung von Kaste als Interessensgruppe lassen sich z.B. nachlesen bei Lynch (1969), Rudolph und Rudolph (1969), Jain (1996) oder Jaffrelot (2002).

2.4.2 Die Räumlichkeit von Kastenbeziehungen

Die Verhaltensnormen und Praktiken einer Kaste unterliegen vielfältigen Regelungsprozessen. Dabei spielen Sozialisationsprozesse und praktische Gewohnheiten, mittels derer bestimmte Regelungen und Verhaltensmuster zu »internalisierten Werten« und damit selten hinterfragt werden, eine entscheidende Rolle.

Aber es gibt auch die über Werte und Verhalten wachende »Kastenregierungen« (Caste Government), deren Existenz für die Kolonialzeit gut dokumentiert ist. Es handelt sich dabei um regelmäßig oder nur unregelmäßig in Fällen von Konfliktregelungsbedarf oder außergewöhnlichen Umständen zusammentretende Kastenräte (sog. Pañcāyats), die vor allem ein Charakteristikum von in der Hierarchie niedrig stehenden Kasten sind (Blunt 1931, 106f.; Census of India 1931, Pt. 1; 545).¹⁵

Diese Räte wachen über die Einhaltung von Normen und Verhalten, entscheiden und schlichten in Konfliktfällen zwischen Kastenmitgliedern und legen auch Verhältnisse zu und Umgang mit anderen Kastengruppen fest. Sie praktizieren dementsprechend eine besondere und dialogische Form der selbstbestimmten »Regierung des Sozialen« (vgl. Clarke 2002) innerhalb bestimmter sozialräumlicher Konfigurationen. Dieser dialogische Prozess der Entscheidungsfindung in Disputen wird auch von Cohn (1961) in seiner Abhandlung über den wachsenden Einfluss der britischen Rechtsprechung auf die traditionellen Formen der Konfliktlösung in Indien angesprochen: »*The Pañcāyats were not usually formal judicial proceedings, but rather extended discussions.(...)The effort in a Pañcāyat was to find a solution which would not sever ties but maintain them; this was done through long talks and informal pressures on the contending parties. Often what went on in private talks away from the actual discussions themselves formed the basis of the compromise, and the Pañcāyat itself was merely the sounding board and public arena for venting feelings of injustice*« (ebd., 617).¹⁶

15) Blunt listet 104 Kastengruppen mit einem permanenten, d.h. sich regelmäßig versammelnden Kastenrat auf. Von diesen werden 88 als »low caste« oder »functional«, d.h. einem bestimmten Beruf zugehörig, tituliert.

16) Es ist allerdings zu beachten, dass der Begriff Pañcāyat nicht nur für Kastenräte, sondern auch für Dorfversammlungen verwendet wird. Darüber hinaus ist er offizieller Terminus der indischen Dezentralisierungspolitik und von Dorfentwicklungsprogrammen (vgl. dazu kritisch: Pai 2001.)

Die sozialräumliche Komponente der inneren Kastenordnung ist bereits früh als dessen wesentliches Charakteristikum erkannt worden (Blunt 1931). Kastenräte sind das Organ der unabhängigen Jurisdiktion über die Belange und der Einhaltung von selbst gesetzten Normen einer lokalen Subkaste. Diese kann dann in ihrer konkreten Praxis lokaler Selbstregierung allerdings eine weitere Dezentralisierung erfahren, die sich durch die Ausdehnung räumlich-territorialer Einflussbereiche definiert. Diese Praxis wird folgendermaßen beschrieben:

»There is not one *Pañcāyat* only to each endogamous group, but one *Pañcāyat* to each independent local section of that group.(...) The local boundaries of the jurisdiction of each such *Pañcāyat* are clearly demarcated: sometimes it covers part of a village or town, sometimes a whole village or town, occasionally a group of villages.« (ebd., 105).

Die durch die genannten »local boundaries« eingefassten Entitäten entsprechen demnach bestimmten sozialräumlichen Konstruktionen, die mit variierenden indigenen Begriffen benannt werden und durch die Namensgebung den Charakter von etwas Örtlichem, Bezeichnetem erhalten. Es handelt sich dabei um Entitäten der regionalen Ausbreitung und, im Sinne der genannten Dezentralisierung, einer weiteren räumlichen Differenzierung der Subkaste.

Die territorialen Grenzen der jeweiligen Ratsversammlungen variieren jedoch stark, wofür Louis Dumont (1970) in einem kurzen Verweis ein Beispiel gibt. Dumont bezieht sich in seiner insgesamt allgemein gehaltenen Aufarbeitung der Praxis von Kastenräten ebenfalls im Wesentlichen auf die Ausführungen von Blunt, wobei er unter Bezug auf Srinivas (1987, 116ff.) die Wäscher in Mysore¹⁷ (Südindien) erwähnt. Deren lokaler Kastenrat steuert demnach eine »immense area of jurisdiction«, die sich über mehrere Distrikte erstreckt (ebd., 175) - ein Effekt der relativ geringen Anzahl von Wäscherfamilien in jedem Dorf der angesprochenen Region.

Beeindruckend an dieser Aussage ist neben dem territorialen Ausmaß der kastenspezifischen Regulation unter den südindischen Wäschern ins-

17) Zur Zeit der Durchführung von Srinivas' Studie war Mysore noch ein eigenständiger indischer Regierungsbezirk, der weitgehend deckungsgleich mit dem heutigen südindischen Bundesstaat Karnataka ist.

besondere die Art und Weise, wie diese aufrecht erhalten geworden sein muss. Die angesprochene Studie von Srinivas stammt aus den vierziger Jahren, und die Ursprünge des Systems reichen sehr wahrscheinlich in vor-koloniale Zeiten zurück. Es ist demnach davon auszugehen, dass die Kontinuität der Praxis von Ratsversammlungen über große Distanzen ohne die Verfügbarkeit moderner Transport- und Kommunikationsmittel einen sehr hohen Mobilitäts- und Zeitaufwand erfordert haben muss.

Darüber hinaus beinhaltet diese sozialräumliche Praxis bestimmter Kasten auch Prozesse der Konstitution sozialer Lokalitäten. Gemeinschaftliche Identitäten, Regeln und Normvorstellungen werden über große Entfernungen und ohne stetige face-to-face Kontakte in einem klar definierten und bezeichneten Raum sozialer Beziehungen aufrecht erhalten - es entstehen »soziale Landschaften« gemeinsamer Identifikation und Ordnung. Diese Räume der Jurisdiktion in bestimmten Kasten bestehen aus sozialen Beziehungsnetzen von Akteuren mit identischem sozialen Hintergrund in verschiedenen physischen Lokalitäten, die in dieser Vernetzung neue und übergreifende, soziale Lokalitäten bilden. Diese lassen sich nicht direkt verorten, da sie nur bedingt dem physischen Raum zugeordnet werden können.

2.4.3 Veränderung sozialräumlicher Strukturen

Die traditionellen sozialräumlichen Organisationsprozesse von Kaste sind in der Literatur bisher meistens nur am Rande aufgegriffen worden. Ohnehin ist die konkrete Praxis von Kastenräten eher ein stiefmütterliches Kind der ansonsten sehr umfassenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Kastensystem. Der Grund liegt sicherlich vor allem darin, dass aufgrund der sozialen, politischen und ökonomischen Wandlungsprozesse im Indien der Unabhängigkeit die Praxis kasteninterner Selbstregierung entweder als »ausgestorben« gilt oder nicht mehr als relevant erachtet wird. So sind bereits im Bericht zum Zensus von 1931 eine Vielzahl von Gründen angeführt, die einen Niedergang der Autorität und Funktion von Kastenräten zur Folge haben (ebd., 544ff.). Insbesondere allgemeine Verbesserungen des Bildungsstandards, die zunehmende Urbanisierung und die Ausweitung politischen Bewusstseins sind dort als instruktiv für die Umorientierungen benannt.

Dennoch wird häufig in historischer Perspektive auf den sehr hohen Organisationsgrad verschiedener Kastengruppen aufmerksam gemacht, ohne dann allerdings die Mechanismen dieser Organisation benennen zu können. Ein im vorliegenden Kontext wichtiges Beispiel dafür ist der sog. »House Tax Hartal« in Banāras von 1810/1811 (Heitler 1972). Es handelte sich dabei um einen die ganze Stadt umfassenden und das öffentliche Leben in Banāras weitestgehend lahm legenden Streik gegen die Einführung einer Haussteuer durch die britischen Kolonialherren. Die englischen Beobachter waren von der Disziplin und der organisierten Vorgehensweise der streikenden Bevölkerung überrascht, die offensichtlich ihre Basis in dem starken inneren Zusammenhalt der verschiedenen beteiligten Kastengruppen hatte (ebd.). Cohn (1987, ...) folgert aus diesem Vorfall: »*It may be conjectured that in the eighteenth century much of what we think of as urban government was in the hands of the castes which made up the population of the city*« (ebd.), um anschließend allerdings einzugestehen, dass er außer ihrer Funktion als rechtliches Instrument nur wenig über die Struktur und Zusammensetzung der Organisation bestimmter Kasten wisse (s. auch Cohn 1961). Desgleichen kann auch Heitler (ebd.) anhand historischer Quellen nur Vermutungen über die Form und Praxis der einen derartig konzentriert durchgeführten Streik ermöglichenden Sozialorganisation äußern. Was bleibt, ist bei beiden Autoren die Verwunderung über die Form und Kraft des Widerstandes der Stadtbewohner gegen die neue Steuer und die Einsicht, dass »... *the organizational base of the Varanasi hartal were the various caste punchayats of the city*« (Heitler 1972, 256). Die Steuer wurde letztlich gestrichen, und die potenzielle Durchsetzungskraft sozialer Einheit im gewaltlosen Widerstand gegen Machtstrukturen trat deutlich hervor - doch wie genau diese Einheit hergestellt werden konnte, muss aufgrund mangelnder Informationen im Dunkeln bleiben.

Die Pañcāyats der Kasten haben also ihre Bedeutung als Organisatoren von Widerstandsstrategien bereits bewiesen - damit wird ein einheitliches und gewaltloses Auftreten nach Außen als wirksames Mittel der Interessenartikulation und -durchsetzung hervorgehoben.

Die traditionellen Funktionen der Räte betreffen dagegen eher 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 Prozeduren in Fällen von Kriminalität dokumentiert (vgl. Blunt 1931, 115f.).

Studien wie die von Mayer (1966) zu Kaste und Verwandtschaft im dörflichen Zentralindien heben darüber hinaus die besondere Bedeutung der Kastenräte als effektives Mittel der internen Sozialkontrolle hervor. Mayer führt z.B. verschiedene, nach Ausdehnung ihres Einflussgebietes unterschiedene, Typen von Kastenräten vor, behandelt deren Vorgehensweise und die Art der zur Entscheidung stehenden Fälle, um anschließend zusammenzufassen: »*The local subcaste group is the effective endogamous group, and in consequence it is held that matters affecting the subcaste should be decided by the entire population of the region, or as large a proportion as is convenient to gather in a circle or kindred council*« (ebd., 269). Die Räte einer Subkaste werden damit in der Tat als eine kollektive und territorial definierte Entscheidungseinheit betrachtet, ohne dass allerdings nähere Aussagen zu Maßstab und Namensgebung der jeweiligen Gebiete gemacht werden.

Wandlungsprozesse von sozialräumlicher Organisation und Kastenidentität werden in der Studie von Lynch (1969) über die »Jatavs« in der nordindischen Stadt Agra thematisiert. Das soziale Leben der als unberührbar geltenden und nach vergeblichen Versuchen einer »Sanskritisierung«¹⁸ kollektiv zum Buddhismus konvertierten Lederarbeiter hat im Zuge politischer, ökonomischer und religiöser Transformationen ebenfalls tiefgehende Veränderungen erfahren. Dabei wird klar festgestellt, dass ein zunehmendes politisches Bewusstsein zu einer Auflösung lokaler Kastengrenzen geführt hat und die Jatavs ihre Identifikationen nun eher aus ihrem neuen Status als in einer politischen Partei organisierte Buddhisten gewinnen. »*While there has been a loss of internal caste cohesion and unity, this has been paralleled by an increased sense of self-identity, self-worth, and unity before other castes*« (ebd., 201). Dementsprechend wurden horizontale Solidaritäten zunehmend durch die vertikale Integration in städtische oder staatliche Institutionen substituiert. »*The courts, political parties and politics, the politicians,*

18) Sanskritisierung ist ein von M.N. Srinivas so bezeichneter Prozess, in dem niedrig stehende Gruppen durch Imitation des Verhaltens höherer Kasten (z.B. Aufgabe des Fleischkonsums oder Nachahmung orthodoxer-hinduistischer Rituale) einen sozialen Aufstieg herbeiführen wollen.

movies, schools, shoe factories and markets, and the Neo-Buddhist movement now perform for the Jatavs many of the functions that their own caste once did« (ebd.). Im Hinblick auf die Diskussion um Sozialkapital findet sich hier ein gutes Beispiel für den Formenwandel des Ursprungs sozialer Ressourcen. Diese stammen jetzt überwiegend nicht mehr aus den bindenden Beziehungen der lokalen Subkaste, sondern aus darüber hinaus gehenden Verbindungen zu übergreifenden, modernen Institutionen.

Nachgezeichnet wird dieser Wandlungsprozess anhand eines konkreten sozialräumlichen Beispiels, indem der Niedergang der Kastenräte unter den Jatavs aufgrund der genannten Prozesse geschildert wird. Die segregierten Nachbarschaften der Jatavs sind intern unterteilt in sog. »*Thoks*«, die klar abgegrenzte Räume innerer Jurisdiktion und Normsetzung im o.g. Sinne darstellen. Jede dieser Entitäten wird von einem traditionellen Führer geleitet und setzt sich aus verschiedenen Haushalten in variierender Anzahl zusammen, die zusammen den Rat eines solchen »*Thok*« bilden. Darüber hinaus existieren umfassendere Räte, die z.B. für mittlere Maßstabsebenen wie die verschiedenen »*Thoks*« einer großen Nachbarschaft zuständig sind, bis hin zu einem großen Rat, der die Belange aller Jatavs in ganz Agra regeln kann (vgl. ebd., 190).

Damit wird ein ausgezeichnetes Beispiel sozialräumlicher Organisation einer unberührbaren Kaste im städtischen Indien vorgeführt, die mit einer ganz spezifischen Wahrnehmung und Organisation des Stadtraums einher geht. Die Ausführungen von Lynch erinnern bereits stark an die aktuelle Praxis der Wäscher in Banāras. Allerdings gilt das Beispiel der Jatavs auch als bezeichnend für die Kraft des sozialen Wandels - die Relevanz der sozialräumlichen Strukturen unter den Jatavs in Agra hat stetig abgenommen, und heute transportieren diese kaum noch besondere Bedeutungen bzw. sind vollkommen verschwunden. Die Frage nach den Auswirkungen auf den Lebensalltag der betroffenen Akteure durch diesen Formenwandel wird bei Lynch allerdings nicht beantwortet.

Die Darstellung von Lynch erweckt insgesamt den Anschein, eine ganze Bevölkerungsgruppe habe Identifikationspotenziale und neue Möglichkeiten jenseits traditioneller Strukturen gefunden, wobei der sozialräumliche Wandel auf die Aktivitäten der gut ausgebildeten »*Big Men*« als die neuen Führer der Gruppe zurückgeführt wird. Die Grenzen von »*Thoks*« sind in

diesem Prozess überflüssig geworden.

Aber lässt sich daraus schließen, dass sozialräumliche Konfigurationen für die Organisation von Kastenbeziehungen heute allgemein keine Relevanz mehr besitzen? Derart weitgehend braucht hier nicht verallgemeinert zu werden, doch die Studie von Lynch legt nahe, dass Prozesse sozialer Mobilität und vielgestaltigen Wandels mit der Auflösung traditioneller Strukturen Hand in Hand gehen.

Ähnliche Folgerungen finden sich auch bei Mendelsohn (1993). In seinem Aufsatz zur Veränderung von Machtstrukturen im ländlichen Indien stellt er anhand des Beispiels der Ahir (Milchmänner) in einem Dorf in Rajasthan die These auf, dass fortschreitende Modernisierungsprozesse Kastensolidarität unterminieren. Dies geschieht vor allem durch eine fortschreitende Fragmentierung der Kastenmitglieder hinsichtlich Beschäftigung und Einkommen, und in Folge dieses Prozesses wird auch die Praxis der Ratsversammlungen aufgegeben, da es keine gemeinsamen Interessen innerhalb der Kaste mehr gibt. »Ahirs do not behave as a community and, even more, do not have any obvious community of interest« (ebd., 825). Mendelsohn folgert daraus, dass nicht mehr Kasten- sondern Klassenanalysen für weitere Studien im ländlichen Indien relevant werden (vgl. konträr Jeffrey 2001; s. auch Schütte 1998).

Fasst man die Ausführungen zusammen, so entsteht ein Bild des Wandels und eines sukzessiven Bedeutungsverlustes sozialräumlicher Organisation im Rahmen von Kastenräten, der seinen Anfang schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahm. Soziale und politische Veränderungen, Fragmentierungen innerhalb der verschiedenen Kasten, der vermehrte Bezug auf staatliche Institutionen, erhöhtes Bildungsniveau und politische Instrumentalisierung im Rahmen von überregionalen Kastenorganisationen oder politischen Parteien werden dabei als die Hauptfaktoren des postulierten Niedergangs identifiziert.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung lassen sich nun diese diversen Einflussfaktoren in ihren spezifischen Auswirkungen auf die soziale Praxis der Wäscher in Banāras betrachten, um daraufhin Übereinstimmungen mit oder Abweichungen von den generell beobachteten Trends zu bestimmen. Ein ganz eminenter Unterschied zu den Erkenntnissen aus den

oben angeführten Studien besteht hier bereits von vornherein: die Wäscher halten bis heute ein komplexes sozialräumliches System der Beziehungsarbeit in Form von regelmäßig zusammentretenden Kastenträten aufrecht. Dabei wirken die genannten inneren und äußeren Faktoren, die zur Ablösung dieser Praktiken unter anderen Kastengruppen geführt haben, zweifellos auch auf die Struktur des Systems der Wäscher, und es stellen sich die wichtigen Fragen nach deren Assimilation im Rahmen tradierter Systeme, nach möglichen Verteidigungsmechanismen gegen diese Einflussfaktoren oder nach der Transformation sozialer Praxis insgesamt.

Eine genaue Beschreibung der Elemente, Funktionen und Praktiken kasteninterner Organisation und die hinter diesen stehenden sozialräumlichen Konzeptionen schafft dabei die notwendige Grundlage, um die Auswirkungen dieser vielfältigen Einflüsse beurteilen zu können.

2.5 Zusammenfassung und Herleitung des Analyserahmens

Das Problem der Lebensabsicherung marginaler Bevölkerungsgruppen in indischen Großstädten wird aus einer akteursorientierten Perspektive heraus und unter besonderer Fokussierung auf die Potenziale, Mechanismen und Strategien der Selbsthilfe im Rahmen verschiedener Formen sozialer Organisation und Netzwerkarbeit einer analytischen Betrachtung unterzogen. Damit soll die zentrale Bedeutung der Praxis sozialer Netzwerke in ihrer Kontinuität und ihrem Wandel für Lebensabsicherungs- und Identitätsbildungsprozesse hervorgehoben werden.

Dies geschieht anhand eines lokalen Fallbeispiels, mittels dessen die alltäglichen Lebenswelten, sozialen Netzwerke und sozialräumliche Organisation einer bestimmten unberührbaren Kastengruppe aus der nordindischen Stadt Banāras im Lichte der zuvor dargelegten Untersuchungsperspektiven beschrieben und interpretiert werden.

Soziales Kapital wird dabei als zentrales Aktiva der Lebensabsicherung betrachtet. Mit Hilfe dieser Analysekatgorie werden im Rahmen der Fallstudie verschiedene miteinander verknüpfte Zusammenhänge angesprochen. So geht es zum einen darum, die aus sozialen Netzwerken erwachsenen Ressourcen zunächst einmal zu bestimmen und diese daraufhin in ihren Beiträgen zur Lebensabsicherung zu bewerten (vgl. Abb. 2.2). Der er-

ste Schritt erfordert eine genaue Analyse der Quellen von Sozialkapital und damit die Beschreibung der Einbettung von sozialen Netzwerken in die gesellschaftlichen Zusammenhänge des städtischen Indiens. In einem zweiten Schritt kann dann die Bewertung der Rolle von Sozialkapital als Aktiva der Lebensabsicherung in einem konkreten Kontext erfolgen. Als dritten Schritt gilt es insbesondere diejenigen Veränderungsprozesse zu lokalisieren und zu benennen, die möglicherweise bestehende Formen von Sozialkapital transformieren, erodieren oder gar zerstören. In dieser Hinsicht werden die oben bereits angesprochenen Formen der sozialen und räumlichen Organisation von Kaste und ihres Wandels besonders relevant. Dabei steht die Überlegung im Vordergrund, dass die soziale Räumlichkeit von Kastenbeziehungen und ihr Wandel im Prozess gesellschaftlicher Strukturierung für die Schaffung und Veränderung sozialer Netzwerke elementare Bedeutung annimmt.

Die Analyse **sozialer Räume** im Rahmen der Fallstudie ist in diesem Kontext der Strukturierung einer Kastengesellschaft zu sehen. Eine akteurorientierte Perspektive fokussiert dabei auf die Formen und Konsequenzen des alltäglichen **Geographie-Machens** der Menschen im Vollzug dieser Prozesse. Im Sinne der Ausführungen in Kap. 2.3 wird dabei unterschieden zwischen **Aktionsräumen** und **geographischen Vorstellungswelten** als die elementaren Parameter der aktiven Strukturierung von Raum und der Formierung sozialer Netzwerke. Damit werden physisch-materielle, soziale, mentale und kulturelle Aspekte der **Konstruktion von Raum und Lokalität** angesprochen, die sich innerhalb von **Strukturräumen** entfalten und diese dabei gleichzeitig reproduzieren und verändern.

Ein derartiges Vorgehen ermöglicht die Betrachtung sozialer Netzwerke unter mehreren Perspektiven. Verschiedene **Funktionen** von sozialen Netzwerken können mit Hilfe der Kategorie Sozialkapital erschlossen werden. Die **Form** und **Struktur** von Netzwerken lässt sich im Hinblick auf das alltägliche Geographie-Machen der Akteure genauer untersuchen, und die Elemente von Kontinuität und **Wandel** sozialräumlicher Organisation werden mit Blick auf die Bedeutung und Veränderung von Kaste als soziale Institution und als zentrales Organisationsprinzip thematisiert.

Der auf diese Weise konstruierte analytische Rahmen der Fallstudie ist in Abbildung 2.3 zusammengefasst wiedergegeben.

<i>Gegenstand und Perspektiven</i>	<i>Hypothesen und Fragestellungen</i>
<i>Sozialkapital als Aktivposten der Lebenssicherung</i>	Hypothese: Soziale Beziehungen bilden eine zentrale Ressource der Lebenssicherung marginaler Gruppen. Fragen: Was sind die Quellen und die Effekte von Sozialkapital? Welche Typen von Sozialkapital existieren? Wie wird Sozialkapital für die Lebenssicherung aktiviert? In welcher Beziehung steht Sozialkapital zu anderen Aktiva der Lebenssicherung?
<i>Alltägliches 'Geographie-Machen' und die Produktion von Raum und Lokalität</i>	Hypothese: Raum ist eine strikt soziale Kategorie und mit Prozessen der Lebenssicherung unmittelbar verwoben. Fragen: Wie werden Aktionsräume und geographische Vorstellungswelten im Wechselspiel mit sozialstrukturellen Vorgaben konstruiert und verändert? Welche Bedeutung haben diese für die Bildung von Sozialkapital? Welche räumlichen Gestaltungs- und Regelungsprozesse liegen der Praxis sozialer Netzwerke zugrunde?
<i>Kaste als Strukturationsprinzip sozialer Netzwerke</i>	Hypothese: Die soziale Gruppe der Kaste ist die zentrale Kategorie für Konstitution und Wirkungsweise sozialer Netzwerke. Fragen: Welche Rolle übernehmen traditionelle Orientierungssysteme für die Lebenssicherung? Welche Faktoren bestimmen das Beharrungsvermögen und die Transformations-Dynamik sozialräumlicher Organisationsformen von Kaste?

Abb. 2.3: Der Analyserahmen der Untersuchung.

Schütte 2003

3 Fallstudie zu Funktionen, Formen und Wandel sozialer Netzwerke der Wäscher in Banāras

Im Folgenden wird es darum gehen, anhand des gewählten Beispiels der Wäscher ein genaues Bild der sozial- räumlichen Alltagspraxis einer Bevölkerungsgruppe in der nordindischen Stadt Banāras zu vermitteln. Vorrangiges Ziel ist dabei, die spezifische Art und Weise der sozio-kulturellen und politisch-ökonomischen Vernetzung und den dazu gehörigen Konzeptionen von Raum und sozialen Beziehungen dieser Kastengruppe darzustellen. Damit soll ein Beitrag zum Verständnis der Zusammenhänge von Sozialkapital, Lebensabsicherung und räumlicher Praxis im städtischen Indien geleistet werden. Diese allgemeine Zielsetzung wird weiterführend um eine spezifische ergänzt, indem angestrebt wird, das Bemühen dieser unberührbaren Kastengruppe um Identitätsbewahrung, Selbstbestimmung, sozialen Aufstieg und politischer Partizipation im dynamischen Prozess der gesellschaftlichen Strukturierung des städtischen Indien zu beschreiben und zu interpretieren.

Dementsprechend soll die Fallstudie über die Wäscher von Banāras Einblicke vermitteln in:

- die spezifischen Funktionen und Formen des sozialen Kapitals der Wäscher,
- die Funktionsweise traditioneller Orientierungssysteme im Rahmen indigener Sozialraumkonzepte,
- Prozesse sozialräumlichen Wandels, und damit verbundenen Veränderungen des sozialen Kapitals der Wäscher,
- die Gestaltung und Transformation sozialräumlicher »politics of identity«.

Zunächst ist es dafür notwendig, einen kurzen Einblick in die auch im indischen Kontext besondere Stellung der Stadt Banāras zu gewähren (Kap. 3.1.1) und die Kriterien der Auswahl für die Wäscher als Untersuchungsgruppe darzulegen (Kap. 3.1.2).

Um die Anlage und Durchführung der Studie verständlich werden zu lassen und die Qualität und Reliabilität des zur Interpretation und Analyse verwendeten Datenmaterials bewerten zu können, erfolgt anschließend die genaue Beschreibung der gewählten empirisch-methodischen Strategie, mittels der ein Verständnis der lokalen Lebenswirklichkeiten in ihrer komplexen Vielfalt angestrebt wurde.

Nachdem auf diese Weise die Feldforschungssituation transparent gemacht und die Untersuchungsgruppe im Detail vorgestellt worden ist, kann die eigentliche empirische Beschreibung und Analyse erfolgen. Dabei erfolgt die Darstellung des empirischen Materials zunächst anhand der oben dargestellten Leitlinien - die verschiedenen Aspekte des Geographiemachens der Wäscher werden dargelegt und anschließend in ihrer Konsequenz für die Formation und Strukturierung sozialer Netzwerke und der Entstehung sozialen Kapitals beurteilt.

Den Kern der Ausführungen bildet die ausführliche Beschreibung der komplexen sozialräumlichen Organisationsform der Wäscher in Banāras, die mit dem indigenen Begriff »ṭāṭ« bezeichnet wird (Kap. 3.4). Dieses Konzept bietet ein ausgezeichnetes Beispiel für das wechselseitige Zusammenspiel von geographischen Imaginationen, Handlungsräumen, sozialen Netzwerken und sozialen Kapitals ebenso wie ein mit diesen konstitutiven Kategorien analysierbares, kollektives System der Lebensabsicherung. ṭāṭ ist dabei stets mehrdeutig lesbar, und bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es als eine Konzeption lokaler Beziehungswelten und lokaler Selbstorganisation ein umfassendes System bezeichnet, gleichzeitig aber auch als eine spezifische Ebene dieses Systems bezeichnet wird (s. ausführlich Kap. 3.4).

3.1 Empirisch-methodische Vorgehensweise

3.1.1 Die Stadt Banāras als Untersuchungsraum

Banāras, Vārāṇasī, Kāśī - viele Namen für dieselbe Stadt, zahllose Mythen, die sich mit diesem Ort verbinden.

Direkt am Ganges gelegen, schmiegte sich Banāras über mehrere Kilometer an die Westseite des heiligen Flusses und gewährt über 84 teilweise sehr steil verlaufende Ufertreppen, den sog. »Ghāṭs«, direkten Zugang zu dem Gewässer. Mit seinen unzählbaren Tempeln und Heiligtümern und seinem Platz am Ganges erscheint Banāras in der Tat als Hort der Hindu-Religiosität. Der mächtige Gott Śiva hat diese Stadt als seinen Wohnsitz erkoren und entsprechende Eulogien preisen Kāśī als Stadt des Lichts, als Mittler zwischen dem Dies- und Jenseitigen, als Stätte der Befreiung.

Diese mythische Konzeptualisierung von Banāras und die vielseitigen Aspekte seines religiösen Lebens haben eine Mehrzahl der vorliegenden Studien inspiriert (z.B. Eck 1983; Gutschow und Michaels 1993; Singh 1987,1988,1993; Gengnagel 2000, 2003) wobei die Prominenz der Stadt als Ort der Wallfahrten und die originäre Konstruktion sog. »heiliger Geographien« im Vordergrund stehen.

Dabei geht es zum Einen um die Umkreisung verschiedener heiliger Zonen der Stadt, durch die ein bestimmter und mit sakralen Qualitäten versehener Raum eingeschlossen wird (vgl. Gutschow und Michaels 1993, 102ff.). Zum Anderen lässt sich Banāras auch als Kondensationspunkt aller



Karte 3.1: Die Stadt Banāras.

Banāras erstreckt sich über mehrere Kilometer auf der westlichen Gangesseite. Die Stadt liegt an manchen Stellen fast 70m über dem Fluss, der durch Ufertreppen befestigt und zugänglich wird. Die gegenüberliegende Seite von Banāras ist Überschwemmungsgebiet in der Regenzeit und beliebtes Ausflugsziel in den trockenen Jahreszeiten.

Kartographie: Niels Harm

religiösen Stätten des Subkontinents betrachten - die »*imagined landscape*« (Eck 1998) des sakralen Indien reproduziert sich im Kleinen in Banāras; alle pan-indischen Pilgerfahrten lassen sich im Prinzip auch innerhalb der Stadt durchführen, da alle wichtigen Tempel des Landes sich noch einmal dort befinden.



Foto 3.1: Blick aus Süden auf die Uferfront des Ganges in Banāras.

Foto: Schütte, November 2001

In Hinblick auf derartige Konzepte religiöser Translokalität (Michaels 2000) wird Banāras der Mythos als »*the last cosmic city*« (Lannoy 2002) zugeschrieben. Und auch die Zeit scheint vor den Toren der Stadt halt machen zu wollen, wie folgende Einschätzung verdeutlichen will: »*Manchen ist es ein Ort der Rückständigkeit, anderen ein Ort, der gerade das typisch indische oder Hinduistische bewahrt, das, was es gegen den Westen zu verteidigen und zu bewahren gilt. Gäbe es Fundamente im Hinduismus, ließe sich diese Einstellung als Fundamentalismus bezeichnen*« (Gutschow und Michaels 1993, 13).

So lässt sich auch Banāras im vielbemühten Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne verorten. Wer durch die engen Gassen (»*galīs*«) der

Altstadt wandelt, mag in der Tat den Eindruck erhalten, sich in einer zeitlosen Stadt zu befinden - so oder so ähnlich könnte es bereits vor Jahrhunderten an einigen Orten ausgesehen haben. Dazu trägt auch das Bild der öffentlichen Verbrennungsplätze am Ufer des Ganges bei - 24 Stunden täglich leuchten dort die Feuer, denn der Tod in Kāśī befreit der Vorstellung nach vom ewigen Kreislauf aus Geburt und Wiedergeburt.¹⁹

Aber nicht nur durch die Konstruktion einer translokalen sakralen Landschaft wird Banāras zur »City of all India« (Eck 1983). In der Stadt siedeln Gruppen aus allen Teilen Indiens. Das resultierende »Vielvölker«- und Sprachengemisch verleiht ihr einen kosmopolitischen Charakter, und auch die Kastenstruktur ist dem entsprechend vielfältiger als in vergleichbaren Großstädten. Zudem gibt es einen signifikanten muslimischen Bevölkerungsanteil, den Singh und Rana (2002, 208) auf 35,7% beziffern. Dieser hohe Anteil verweist auf ein wissenschaftlich bisher kaum beachtetes Faktum: Banāras ist nicht nur ein Zentrum der Hindu-Religionen, sondern auch für den Islam in Indien. Es existieren zahlreiche heilige Stätten: Gräber von Sufi-Heiligen, viele bereits sehr alte Moscheen und auch stark muslimisch geprägte Muhallās - alles Indikatoren für eine lang andauernde islamische Präsenz in der Stadt, die ebenfalls ihren Anteil an der kulturellen Verfassung von Banāras hat (vgl. auch Kumar 1989).

Mit seinen derzeit etwa 1,5 Millionen Einwohnern hat Banāras über seine religiöse Bedeutung hinaus aber auch eine eminent wichtige Stellung als ein lebhaftes urbanes Zentrum im östlichen Teil des nordindischen Bundesstaates Uttar Pradesh. Die Straßen sind tagsüber in der Regel ständig verstopft durch zahllose Fahrrad-Rikšās, kleine motorisierte »Three-Wheeler« für den Personentransport, Fußgänger, Radfahrer, Kleinsthändler und weniger durch Autos. Dabei sind die zentralen Verkehrswege nicht besonders breit angelegt, und vielleicht ist es die einzige Stadt der Welt, in denen lange Staus nur durch Rikšās und Fahrrädern hervorgerufen werden können.

Banāras ist auch permanentes Ziel vieler arbeitssuchender Migranten und Migrantinnen aus dem ländlichen Umland und vor allem auch aus den nahe gelegenen Bundesstaaten Bihar und Jharkand. Dabei verdingen

19) Zur Bedeutung und Handhabung des Todes in Banāras vgl. Parry (1994) und Justice (1997).

sich die Zugezogenen meistens als Rikṣā-Fahrer, als mobile Kleinsthändler, die ihre Ware auf Rollwagen anbieten, oder auch als billige Arbeitskraft in der Seidenverarbeitung, die ein wichtiges ökonomisches Rückgrat der Stadt bildet und zumindest auf der Produktionsseite hauptsächlich von der muslimischen Bevölkerung getragen wird.

Oft bilden sich kleine, nach den Herkunftsregionen ihrer Bewohner geordnete, Kolonien, z.B. von bengalischen Rikṣā-Fahrern oder fahrenden Händlern aus Bihar. Diese fungieren dann als wichtige erste Anlaufstellen für Neuankömmlinge in der Stadt.

Derartige sozial-ökonomische Aspekte der Stadt-Umland Verflechtungen und die säkularen Aspekte von Lebensalltag und Alltagskultur der Bewohner von Banāras sind im Vergleich zu religiös-rituellen Fragestellungen bisher verhältnismäßig wenig untersucht worden. Wichtige Ausnahmen bilden allerdings die Arbeiten von Nita Kumar (z.B. 1988, 1989, 1992) oder auch der von Sandria Freitag (1989) herausgegebene Sammelband zu »*Culture and Power*« in Banāras.²⁰

Insbesondere Nita Kumar hat auf für den vorliegenden Zusammenhang wichtige Punkte aufmerksam gemacht. Sie beschäftigt sich mit der Freizeitkultur und den Identitätsbildungsprozessen von verschiedenen Handwerkergruppen der Stadt und setzt diese in Beziehung zur sozialräumlichen Struktur der verschiedenen Stadtviertel, den Muhallās, und kommt dabei mit Bezug zu den muslimischen Webern von Banāras zu dem Ergebnis: »*Most striking of all is the discovery of the influence of local tradition and the love of one's place, the importance of the city and the very neighbourhood in deciding how one is to view oneself*« (Kumar 1989, 169). In dieser Aussage werden noch einmal die bereits unter Abschnitt 2.3 angeführten Zusammenhänge der sozialen Konstruktion von Lokalität und Stadtviertel deutlich gemacht (vgl. auch Gaenzle, in Vorbereitung).

Die Untersuchung von Alltag und Freizeit verschiedener Handwerkergruppen verschafft wichtige und tiefe Einblicke in die kulturelle Konsti-

20) Vgl. auch einen neuen Sammelband mit dem Titel »*Visualising Space in Banāras. Images, Maps and Representations*«, editiert von Martin Gaenzle und Jörg Gengnagel (in Vorbereitung).

tution subalternen Lebenswelten in Banāras. Kumar versteht es, ihre Leser in die Alltagswelten ihrer Untersuchungsgruppen einzuführen und das Banāras der Handwerker in seiner vielfältigen Strukturierung darzulegen. Dabei sind es vor allem die traditionellen, »vor-industriellen« und in einem gewissen Spielraum noch selbstbestimmten Arbeitsbedingungen, die Freizeitwelten und Natur des sog. »*Banārasīpan*« als bestimmten »way of life« in Banāras festlegen: »*Artisans are not factory workers, and their ideology of freedom and leisure is clearly dependent on their actual control over their time and production. Yet their cultural system is important in itself as a complex structure of meanings whereby they relate to their natural and social world. It is not the only one possible, it is not known in advance, and it has its own logical and aesthetic rules*« (Kumar 1988, 229f.). Die Autorin möchte mit dieser Aussage jeglichen deterministischen Zusammenhang zwischen Bedingungen der Armut und einer quasi dazu gehörigen kulturellen Verfasstheit von der Hand weisen und plädiert so für jeweils spezifische und sich wandelnde Sichtweisen von Alltags- und Freizeitwelten und, man möchte hinzufügen, Raum und sozialen Beziehungen. Denn, so lautet die spannende Frage: »*What exactly do »the simple folk do?« . What meanings do they attach to their actions?*« (ebd.). Antworten hierauf werden mit Blick auf eine andere Gruppe und andere Fragestellungen auch im Rahmen dieser Untersuchung angestrebt.

Zonen und Stadtteile: die innere Gliederung von Banāras

Es ist gebräuchlich, eine zonale Dreiteilung von Banāras als städtischen Raum vorzunehmen (Singh 1955). Dabei werden eine innere, mittlere und äußere Zone unterschieden. Diese entsprechen der historischen Altstadt mit seiner äußerst dichten Bebauung ohne jegliche offenen Freiflächen, den ebenfalls dicht bebauten aber mit zahlreichen offenen Flächen versehenen Siedlungsgebieten, in denen auch ein Großteil der muslimischen Bevölkerung ansässig ist und den offenen, fast ländlich anmutenden Außenbezirken der Stadt, die zunehmend auch als bevorzugter Wohnort der wohlhabenderen Schichten entdeckt werden (vgl. auch Kumar 1988, 63).

Diese etwas schematische Dreiteilung entspricht allerdings kaum den räumlichen Wahrnehmungen der »Banārasī« . Fixpunkte der sozialen und räumlichen Orientierung sind vielmehr entweder die »Wards« oder häufi-

ger noch die zahlreichen Muhallās der Stadt. Nach einigen Umgestaltungen in der Stadtverwaltung existieren seit dem Jahre 2001 90 Wards als administrative Einheiten in Banāras, die wiederum jeweils in eine variierende Anzahl von Muhallās untergliedert sind. Insgesamt gibt es ca. 370 dieser kleinen Quartiere (Vārāṇasī Municipal Corporation: Election Directorate 2001).

Muhallās waren lange autonom organisiert und fungierten als wichtige soziale Einheiten im historischen Banāras, die für das soziale Leben der Stadt große Bedeutung hatten, gleichwohl deren interne Funktionsweise nie genau dokumentiert wurde. Es existierten Vorstände, und eine Stadtviertel-Steuer wurde von jedem Haushalt erhoben, die für die Pflege des Viertels und der Bezahlung von Torwächtern genutzt wurde (Heitler 1972). Viele dieser Stadtteile hatten separate Zugänge, die nachts verschlossen und bewacht wurden, und die Reste dieser alten Stadttore sind auch heute noch in den verschiedenen Muhallās der Altstadt sehr gut auszumachen (s. auch Foto 3.2).

Muhallās als materialisierte Räumlichkeiten und Lokaltäten sind gleichzeitig »greifbar« und kartierbar, aber auch kognitiv und symbolisch besetzt und darüber hinaus Schnittpunkt ver-



Foto 3.2: Eine Gasse im Altstadt-Viertel Rājmandir.

Die gesamte Altstadt von Banāras ist von einem Netz enger Gassen durchwoben, und auch heute sind die alten Stadttore, die früher einzelne Quartiere voneinander trennten, noch gut zu erkennen. Das Foto zeigt eine Wäscherin mit einem Wäschebündel, der »*Lādi*«, auf ihrem Weg zu einem Kunden.

Foto: Schütte, Dezember 2001

schiedenster Biographien, Aktivitäten und sich überschneidender Sozialbeziehungen. Sie bieten ein gutes Beispiel dafür, wie sich Lokalität verstanden als offene und wandlungsfähige soziale Konstruktionsleistung dem Bild von »Orten« oder Schauplätzen im Sinne abgegrenzter Einheiten entgegensetzt. Denn räumliche Grenzziehungen sind immer ein Akt des Sozialen und keine natürlichen Gegebenheiten. Dies wird besonders deutlich mit der teilweise sehr klaren Trennung z.B. von muslimischen und hinduistischen Muhallās in Banāras.

Diese zahlreichen Stadtviertel von Banāras als unmittelbarer Lebensmittelpunkt besitzen ein hohes identifikatorisches Potenzial für ihre Bewohner, gleich welcher Konfession. Kumar (1988, 71) schreibt dazu: *»I have never known anyone to speak any other way but fondly and respectfully of their own Muhallā, or, conversely, to ever speak of other Muhallās with direct affection or admiration. There is a well-ingrained identification of self with neighbourhood, confirmable ad nauseam by the familiar question upon first meeting; not »who are you« but »where are you from«?«*. Diese Identifikation mit dem jeweiligen Stadtteil kann so weit gehen, dass Heiratsverbindungen ausschließlich im Sinne einer auf den Stadtteil beschränkten »territorialen Endogamie« abgeschlossen werden- z.B. verfahren viele muslimische Gruppen des südlichen Stadtteils Madanpurā auf diese Weise.²¹

Jede Muhallā hat einen offiziellen Namen, führt ein eigenes Polizeiregister und ist nie exklusiv nur von einer Kaste, Glaubensgemeinschaft oder Ethnie besiedelt.

Darüber hinaus gibt es immer mindestens ein zentrales Merkmal, mit dem Muhallās von »außen« identifiziert werden. Dies kann ein z.B. bestimmter Tempel, eine Moschee oder ein Gewässer sein. Häufig ist auch ein bestimmter Berufsstand mit dem jeweiligen Quartier assoziiert, z.B. *Lo-hatiyā*, als die Muhallā der Eisenverarbeitung, oder aber die Existenz eines großen Marktes identifiziert den Ort, wie z.B. *Kālī Mahāl*, der Handelsplatz, an dem alle wichtigen Zutaten für die richtige Zubereitung der Betelnuss erhalten werden können.

Diese sozialen Funktionen und emotionalen Bindungen eines jeweiligen

21) Diese Auskunft stammt aus einem Gespräch (2. März 2002) mit Prof. Mohammad Toha, Soziologe an der »Banāras-Hindu-University«.

Stadtteils sind im vorliegenden Kontext von Relevanz, denn auch für die Wäscher hat ihre jeweilige Muhallā eine äußerst wichtige Bedeutung. Wie allerdings deutlich werden wird, existieren auch noch andere, über die Muhallā als Wohnort und Nachbarschaft hinausgehende Konzeptionen sozial-räumlicher Organisation und Identifikation. Zunächst wird allerdings zu klären sein, auf welcher Grundlage die Erforschung indigener lebensweltlicher Konzepte zu Raum und Sozialorganisation einer bestimmten Kasten-Gruppe erfolgen konnte.

3.1.2 Auswahl der Untersuchungsgruppe

Die Prozesse der Initiierung und Durchführung einer Feldforschung in Banāras, die darauf angelegt ist, alltägliche Lebenswelten zu verstehen und zu rekonstruieren, werden im nachfolgenden Abschnitt detailliert dargestellt. Zunächst soll es allerdings darum gehen, die Kriterien für die Auswahl der Kaste der Wäscher als Untersuchungsgruppe transparent zu machen.

Gemäß der zentralen Leitfragen der Untersuchung stand die Bemühung im Vordergrund, mit einer in der Kastenhierarchie niedrig stehenden Gruppe ein vertrautes Verhältnis herzustellen und auf dieser Grundlage sukzessive via partizipatorischer Methoden, Befragungen und Interviews Einblicke in die sozialräumliche Konstitution und die sozialen Beziehungswelten der Akteure zu erhalten.

Zu diesem Zweck wurde zunächst mit verschiedenen städtischen Gruppen (Wäscher, Leprakranke, Straßenfeger, mobile Kleinsthändler) Kontakt hergestellt und den Möglichkeiten einer konstruktiven und dialogischen Zusammenarbeit nachgegangen. Dabei stellte sich allmählich heraus, dass die Wäscher im Gegensatz z.B. zu den Straßenfegern aus der Dom-Kaste oder den aus verschiedenen niedrigen Kasten stammenden mobilen Kleinhändlern eine sehr komplexe Form der Sozialorganisation betreiben und pflegen, die auch mit sehr spezifischen Raumvorstellungen im Sinne der unter Abschnitt 2.4.2 aufgeführten Zusammenhänge einher geht. Die Tiefe und Ausdehnung dieser Beziehungen ist auch nicht mit den bereits sehr ausgeprägten sozialen Netzwerken der Leprakranken zu vergleichen, die

in zwei eigenen Kolonien im Süden und Norden von Banāras eine durch die stigmatisierende Krankheit hervorgerufene Notgemeinschaft bilden.

Die Wäscher organisieren sich über die indigene Konzeption des sog. »Ṭāṭ-Systems«, das sowohl soziale und räumliche Beziehungswelten umfasst, eine wichtige Quelle sozialen Kapitals darstellt und auch vielfältige Funktionen als institutionalisiertes Sicherungssystem übernimmt (vgl. Abschnitt 3.4). Dieses System ist so ausdifferenziert und verbindlich gestaltet, dass es als »subgesellschaftliche« Form der Sozialorganisation betrachtet werden kann. Es ist eingebettet in die gesellschaftliche Konstitution der städtischen Gesellschaft, aber gleichzeitig erlaubt es eine autonome und alle wichtigen Lebensbereiche umfassende Organisation kasteninterner Belange.

Die durch das Ṭāṭ-System geregelte soziale Praxis der Wäscher bietet so eine hervorragende Möglichkeit, die Leitfragen der Untersuchung vertieft zu beantworten. Dementsprechend konzentrierte sich das empirische Augenmerk nach der Erkennung eines derartig praktizierten Systems vollständig auf diese spezifische Kastengruppe. Durch die aktuell forcierten und auch umstrittenen Wandlungsprozesse innerhalb der Gruppe können weiterführend auch Fragen nach den spezifischen Formen gesellschaftlicher Transformation im städtischen Indien angesprochen und hinsichtlich möglicher Konsequenzen dieser Prozesse für die Lebensabsicherung analysiert werden (s. Kap. 3.6).

Insgesamt bildet die Konstitution der Wäscher als unberührbare Kaste, als soziale Einheit mit ihren Problemen, Aussichten und Erwartungen und als eine zahlenmäßig relativ starke und seit langem mit Banāras verbundene Gruppe ein wichtiges Beispiel der Funktionsweise indigener Raumkonzepte, sowohl in Hinblick auf damit verbundene Muster sozialer Ordnung als auch auf selbstorganisierte Strategien der Lebensabsicherung. Darüber hinaus gibt das Beispiel auch Einblicke in spezifische Formen der Wahrnehmung von Banāras und seiner alltäglichen Lebenswelten, die, indem neue und bisher unbeantwortete Fragen adressiert werden, eine bisher wenig beachtete Sicht auf Banāras erlauben und auf die säkulare Bedeutung dieser Stadt als Lebensraum und Ort gesellschaftlicher Reproduktion verweisen (vgl. ausführlich Kap. 3.4).

Verschiedene miteinander verbundene Aspekte waren demnach ausschlaggebend für die Auswahl der Wäscher als zentrale Untersuchungsgruppe.

Die Wäscher agieren im Rahmen eines selbst gestalteten und äußerst komplexen sozialräumlichen Orientierungssystems, das mit dem indigenen Begriff *Ṭāṭ* bezeichnet wird. Dieses System entfaltet sich nicht nur in einem sehr spezifischen, sozialräumlichen Rahmen und übernimmt dabei eine Vielzahl unterschiedlicher Funktionen für die beteiligten Akteure, sondern stellt darüber hinaus auch einen besonderen, in Banāras bisher gar nicht und auch in anderen urbanen Zusammenhängen Indiens nur am Rande untersuchten Fall der Organisation von Raum und sozialen Beziehungen dar. Derartig ausgeprägte Formen sozialer Netzwerke lassen sich unter anderen möglichen Untersuchungsgruppen in Banāras nicht finden, doch auch die soziale Praxis der *Dhobī* befindet sich in einem aktuellen und möglicherweise tiefer greifenden Transformationsprozess.

Wäscher gehören zu einer Gruppe, die abseits ihrer traditionellen Tätigkeit bisher kaum Zugang zu formalisierten Beschäftigungsverhältnissen gefunden hat (vgl. Kap. 3.2). Das wachsende Bestreben, diesen Zustand zu ändern und damit auch vermehrt aus einer gesellschaftlich marginalen Position heraus zu treten, ist allerdings evident. Dieser Versuch, aktiv Prozesse sozialer Mobilität zu initiieren, unterscheidet die Wäscher auch von den anderen potenziellen Untersuchungsgruppen wie Straßenkehrern oder mobilen Kleinsthändlern und fügt eine weitere wichtige Untersuchungsebene hinzu (vgl. Kap. 3.6).

Entsprechend bietet eine Fallstudie über die Wäscher insgesamt die ausgezeichnete Möglichkeit, den gewählten analytischen Zugang zur Untersuchung sozialer Netzwerke gemäß der Dimensionen Formen, Funktionen und Wandel mit vielfältigen empirischen Bezügen zu verknüpfen.

Gegenüber anderen potenziellen Untersuchungsgruppen hatten die Wäscher darüber hinaus auch in forschungspraktischer Hinsicht einen Vorteil zu bieten. Insbesondere die Arbeit mit Straßenkehrern, aber auch den Leprakranken, gestaltete sich zu Beginn der Feldaufenthalte ungleich schwie-

riger. Während in Bezug zu diesen Gruppen erst ausgeklügelte »entry-strategies« erdacht und umgesetzt werden mussten, war bei den Wäschern eher ein ausgeprägtes Interesse vorhanden, das Forschungsvorhaben zu unterstützen.

3.1.3 Methodische Grundlagen der Untersuchung

Indem es im Besonderen darum geht, alltägliche Lebenswelten in ihrer sozialräumlichen Konstitution, Ausdehnung und Vernetzung zu dokumentieren, zu beschreiben und deren inhärente Regeln und Symbolsysteme aufzuzeigen, lässt sich das methodische Vorgehen der Untersuchung in weiten Teilen innerhalb der rekonstruktiven Sozialforschung verorten (Bohnsack 1999).

Die damit verbundenen Prinzipien zielen darauf, mittels verschiedener qualitativer Forschungsmethoden (vgl. als Überblick Flick 2000, Garz und Kramer 1991), z.B. unterschiedlichen Interviewtechniken, teilnehmender Beobachtung, Gruppendiskussionen, Erstellung von Feldtagebüchern und auch partizipativen Methoden, verlässliche Daten zu produzieren, die beispielsweise zur Rekonstruktion von bestimmten Ereignissen, subjektiven oder auch kollektiven Sichtweisen über verschiedene Zusammenhänge und der Kategorisierung sozialstrukturell vermittelter Interaktionsmuster genutzt werden (vgl. Flick 1992, 182f.).

Datenbasis bei einem derartigen Vorgehen bilden die Aussagen und Handlungsmuster der untersuchten Akteure. Es geht darum, diese in ihrem subjektiv gemeinten Sinn zu erfassen und dabei gleichzeitig darüber hinaus zu gehen, indem auf die strukturelle Einbettung und die aktive Gestaltung der gesellschaftlichen Realität hingewiesen wird. »Es ist dies der Wechsel von der Frage, WAS die gesellschaftliche Realität in der Perspektive der Akteure IST, zur Frage danach, WIE diese in der Praxis HERGESTELLT wird« (Bohnsack et al. 2001, 12; Hervorh. i.Orig.).

Grundsätzlich erfordert dies die Einnahme einer offenen und flexiblen Perspektive und ein zirkuläres, aufeinander bezogenes Vorgehen während der Datenerhebung. Die verschiedenen Forschungsschritte sind nicht bereits im Vorfeld der Untersuchung festgelegt, sondern ein jeweils näch-

ster Schritt kann entscheidend von den Ergebnissen eines vorherigen Schrittes abhängen. Bereits gewonnene Daten müssen also fortlaufend ausgewertet werden, um die Auswahl eines neuen Erhebungsverfahrens oder von der nächsten zu befragenden Person planen zu können (vgl. auch Witt 2001).

Für die vorliegende Untersuchung bedeutete dieses Vorgehen beispielsweise zu Beginn der Datenerhebungen die Initiierung eines Prozesses der sukzessiven Annäherung an lokale Lebenswirklichkeiten in unterschiedlichen sozialen Gruppen in Banāras, und erst daraufhin wurden die Wäscher als zentrale Untersuchungsgruppe identifiziert (s.o.). Auch im weiteren Untersuchungsverlauf erwies sich diese zirkuläre Strategie als ausgesprochen sinnvoll, da kontinuierlich weitere Aspekte der sozialen Praxis unter den Wäschern an das Tageslicht gerieten, die bei der Planung weiterer Untersuchungsschritte berücksichtigt werden konnten. Komplexität und Wesen der untersuchten sozialräumlichen Praktiken zeigten sich erst allmählich, indem kontinuierlich verschiedene Erhebungsmethoden im Hinblick auf neu hervor tretende Aspekte eingesetzt wurden (s.u.).

Über diese methodischen Reflexionen hinaus erfordert ein Forschungsvorhaben in »fremdkulturellen« Kontexten wie dem Vorliegenden allerdings noch weitere strategisch-methodische und reflexive Überlegungen.

Dabei ist es ganz besonders wichtig, zum Einen feste und beiderseitig verlässliche Vertrauensverhältnisse mit Akteuren aus den Untersuchungsgruppen herzustellen. Dies allerdings nicht nur um einer Verfälschung der Daten vorzubeugen, die aus unangepassten Interaktionssituationen des Forschers mit seinen Untersuchungssubjekten entstehen können, sondern auch und noch viel wichtiger, um als Vertreter einer kulturellen »Außenwelt«, der in lokale Lebenswelten einzudringen und diese zu dokumentieren sucht, kein Gefühl des Zweifels über die Motive der Forschenden bei den Menschen zurück zu lassen.

Dieser Aspekt lässt unter Umständen z.B. die Verwendung eines standardisierten Fragebogens zur Datenerhebung besonders in einer frühen Phase der Feldtätigkeit als problematisch erscheinen. Die Gefahr besteht, dass die Situation ungewollt in eine »Analogie zum Verhör« gerät, denn: »*Wer sieht*

einem schriftlichen Fragebogen die Zweifel an, mit der der Befragte allein zurückbleiben wird« (Wienold 1994, 8)?

Eng mit einer angepassten Methodenauswahl verknüpft ist zum Anderen die Notwendigkeit, die eigene Rolle im Feld, vor allem während, aber auch nach der eigentlichen empirischen Forschungstätigkeit, kontinuierlich zu reflektieren. Letzteres wird zusammengefasst in der sog. »Krise der Repräsentation« (vgl. v.a. Berg und Fuchs 1993), wenn es darum geht, die Einsichten, Beobachtungen und Ergebnisse der durchgeführten Forschung zu verschriftlichen. Denn im Akt des Schreibens über das »Andere« erfolgt ja letztlich erst die Distanzierung und Objektivierung des »Erforschten« (vgl. ebd., 13). Diese Überlegungen haben insbesondere in der Ethnologie eine neue Beschäftigung mit der »Kunst des Schreibens« angeregt, bleiben aber nicht auf diese beschränkt. Auch die angelsächsische Geographie diskutiert bereits seit längerer Zeit z.B. literarische, stilistische und rhetorische Aspekte der Darstellung einer Forschungsarbeit (Gregory 1989). Sie will damit textuelle Konventionen herausfordern und so auf die mit dem Akt der geographischen Beschreibung verbundenen Konsequenzen hinweisen - diese wird im eigentlichen Sinne des Wortes zur »Fiktion«, zu etwas Erdachtem, etwas Konstruiertem. Der Prozess eines »*Writing Culture*« (Clifford und Marcus 1986) wird damit grundsätzlich zu einem zentralen Anliegen der theoretischen Reflexion erhoben, indem die Probleme der Beschreibung gleichzeitig als Probleme der Repräsentation erkannt werden (Gregory 1989, 85ff.).

Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, sich immer wieder zu verdeutlichen, dass auch hier durch den Autor ein Bild alltäglicher Lebenswelten konstruiert wird. Deutlich wird dies z.B. im Prozess der Kartierung verschiedener Elemente des Țăț-Systems (z.B. die Karten in Kap. 3.4). Diese Karten als Produkte der Erfassung von Ausdehnung und Mitgliedschaft des Systems repräsentieren offensichtlich genauso die »eigenen« geographischen Imaginationen, wie sie auch die tatsächliche sozialräumliche Struktur des Țăț-Systems wiedergeben. Die Akteure wissen genau, welche Personen zu welchen verschiedenen Entitäten des Systems gehören und wo diese leben, doch ihre Vorstellung davon beinhaltet kein kartographisches Bild und lässt sich darauf auch nicht reduzieren (vgl. Kap. 3.4).

Diese Fragen der Repräsentation werden weiterführend eingebettet in das konkrete Beziehungsgeflecht zwischen Forscher und den »Anderen« - es geht darum, Repräsentation als soziale Interaktion, als sozialen Prozess zu konzipieren und damit so etwas wie eine teilnehmende Beobachtung des gesamten Forschungsvorganges vorzunehmen (Berg und Fuchs 1989, 14).

Das damit implizierte Streben nach einer »Problematisierung von Allem« ist wichtig, um die eigene Verstrickung in verschiedenste Diskurse und damit verbundene Vor-Urteile erkennen und transzendieren zu können. Dazu gehören hegemoniale Diskurse des Eigenen und des Fremden, wie sie im Kontext der Behandlung geographischer Imaginationen (Abschnitt 2.3.3) bereits angesprochen worden sind und die selbstreflexive Beobachtung der konkreten Interaktionen im Feld. Dazu gehört aber auch die Vereinnahmung in lokale Diskurse, z.B. um Hindus und Moslems, um hohe und niedrige Kasten, um reine und verschmutzende Arbeit, um die Konstruktionen des Eigenen und des Anderen bei den Akteuren selbst. Und schließlich müssen die Anforderungen an den Gebrauch der geographischen Imaginationen des Autors stetig im Auge behalten werden, wobei es gemäß Gregory (1989, 87) auch darum gehen kann, die Grenzen eines konventionellen literarischen Realismus zu überschreiten und mit Sprache zu experimentieren: »*For if we cannot evoke landscapes, if we cannot provide descriptions of the relations between people and places »so vivid that they move our emotions«, then ... we radically »thin« our geographies*« (ebd., 88).

Es soll hier nun weniger darum gehen, im Sinne des Zitats von Gregory eine epische Abhandlung über die durchgeführte Untersuchung und ihrer Ergebnisse zu verfassen, als vielmehr darauf hinzuweisen, dass eine Forschung z.B. in Banāras eben keine neutrale und wertfreie Angelegenheit darstellt, sondern teilweise auch mit Ansprüchen und Anzweiflungen seitens der lokalen Akteure konfrontiert ist (»*kyā fāyḍā hai?*«: *was ist der Gewinn?*) oder dass der Forscher immer wieder zur persönlichen Stellungnahme zu lokalen Themen aufgefordert wird (»*what do you think of Muslim people?; why do you go to Sweeper-houses?*«) und auch in diese direkt eingebunden ist (»*I have seen you at the washermen rally - did you give money to these people?*«).

3.1.4 Die Durchführung der Untersuchung

Im Lichte der vorangegangenen Überlegungen sind Anlage und Durchführung der Untersuchung zu den Wäschern in Banāras zu sehen.

Insgesamt betrug der Zeitrahmen für die empirischen Untersuchungen in Banāras 12,5 Monate. Wie bereits angedeutet, wurde dabei zunächst ein relativ offenes und flexibles Vorgehen gewählt, da hinsichtlich der Leitfragen der Untersuchung in Bezug auf die verschiedenen Bewohner der Stadt im Vorfeld keine genauen Aussagen gemacht werden konnten. Das bedeutete für die Initialphase des Forschungsaufenthaltes eine Kontaktaufnahme mit verschiedenen Haushalten und Individuen aus den o.g. städtischen Gruppen, um durch informelle Gespräche zunächst erste Einblicke in den Lebensalltag der Menschen und die Konstitution ihrer Gruppenbeziehungen zu erhalten.

Für diesen und auch alle darauf folgenden Untersuchungsschritte war die Mitarbeit eines lokalen Assistenten unabdingbar. Hemant Kumar Sarna, ein gebürtiger Banārasī aus dem südlichen Stadtteil »Assī«, hat die Forschung von Beginn an konstruktiv und emphatisch begleitet. Zweifellos war seine Mitarbeit ein Garant für die erfolgreiche Durchführung der empirischen Studien, nicht nur wegen der Übersetzungen aus dem Hindi,²² die trotz eigener Sprachkompetenz auf höherem Alltagsniveau immer wieder notwendig wurden. Wichtiger noch war vor allem seine vertrauens-erweckende Art des Umgangs mit Menschen gleich welcher sozialen Stufe und auch sein weitreichendes lokales Wissen, das den Einstieg in das Forschungsvorhaben erheblich erleichterte. Hemant Sarnas äußerst hohe soziale Kompetenz verschaffte jedoch nicht lediglich erste Kontakte, sondern trug auch ganz entscheidend dazu bei, diese Kontakte zu pflegen, zu vertiefen und dann mittels des gezielten Einsatzes vornehmlich qualitativer Forschungsmethoden (s.u.) auch zur Gewinnung von hochwertigem Datenmaterial zu nutzen.

Wie in Abschnitt 3.1.2 dargelegt, stellte sich im Verlauf der ersten Un-

22) Die Akteure aus der Untersuchungsgruppe verstehen bis auf wenige Ausnahmen kein Englisch. Entsprechend fand die sprachliche Interaktion während des Feldaufenthaltes ausschließlich in Hindi oder dessen lokaler Variante, dem sog. »Bhojpuri«, statt.

tersuchungsschritte heraus, dass die Kastengruppe der Wäscher und ihre spezifische soziale Praxis ein besonders geeignetes und komplexes Beispiel bieten, um die zentralen Forschungsfragen einer konkreten, umfassenden und tiefgehenden Beantwortung zuzuführen. Darüber hinaus wurde auch schnell deutlich, dass gerade mit Akteuren aus dieser Gruppe die Arbeit und Interaktion normalerweise sehr unproblematisch verläuft - die Menschen gaben frei und bereitwillig Auskunft, nicht zuletzt auch wegen der besonderen Bedeutung, die sie ihrem sozialen System beimessen.

Die initialen Kontakte mit den Wäschern betrafen zunächst einige Haushalte im Süden von Banāras - hier wurden nach einer etwa sechs-wöchigen Phase gegenseitigen Kennenlernens auch detaillierte Erhebungen zu Alltagshandlungen und Zeitbudgetierungen der jeweiligen Familienmitglieder durchgeführt. Es ging darum, die zeit-räumlichen Aspekte des Alltags zu verfolgen und zu dokumentieren. Zu diesem Zweck wurden die ausgewählten Haushalte hinsichtlich Dauer, Ort und Art ihrer Alltagsaktivitäten über sechs Wochen jeden zweiten Tag befragt. Die daraus resultierenden Aktivitäts- und Mobilitätsportfolios geben detaillierte Auskunft über spezifische Aktionsräume und Handlungsmuster, die exemplarisch anhand der gewählten Haushalte dargestellt werden können. Auswahlkriterien der Familien waren insbesondere deren Aufgeschlossenheit und Kooperationsbereitschaft und wegen eines hohen Erhebungsaufwandes auch ihre räumliche Positionierung im Stadtsüden. Doch wichtiger noch als die durch diese Aktivitäten gewonnenen Daten war die Herstellung einer vertrauten Beziehung zu den Familien, auf die im weiteren Verlauf der Untersuchung immer wieder aufgebaut werden konnte und über die sich auch weiter führende Kontakte vermitteln ließen.

Im Zuge dieser Erhebungen wurden die ersten Konturen des im Mittelpunkt der sozialräumlichen Organisation stehenden Tāt-Systems der Wäscher sichtbar. Nachdem diese immer deutlicher hervortraten und das System sich allmählich in seiner ganzen Komplexität offenbarte, änderte sich auch die Forschungsstrategie. Der Rahmen der Untersuchung wurde auf die ganze Stadt ausgedehnt, um die gesamte Gruppe der Wäscher in Banāras mit einzubeziehen und um Ausdehnung, Skalierung und Mitglied-

schaft des Netzwerkes und seine assoziierten Bedeutungsebenen erfassen und interpretieren zu können.



Foto 3.3: Ein Dhobī aus Kajhuri, nördlich der Varuna, bei der Vorbereitung der Wäsche.

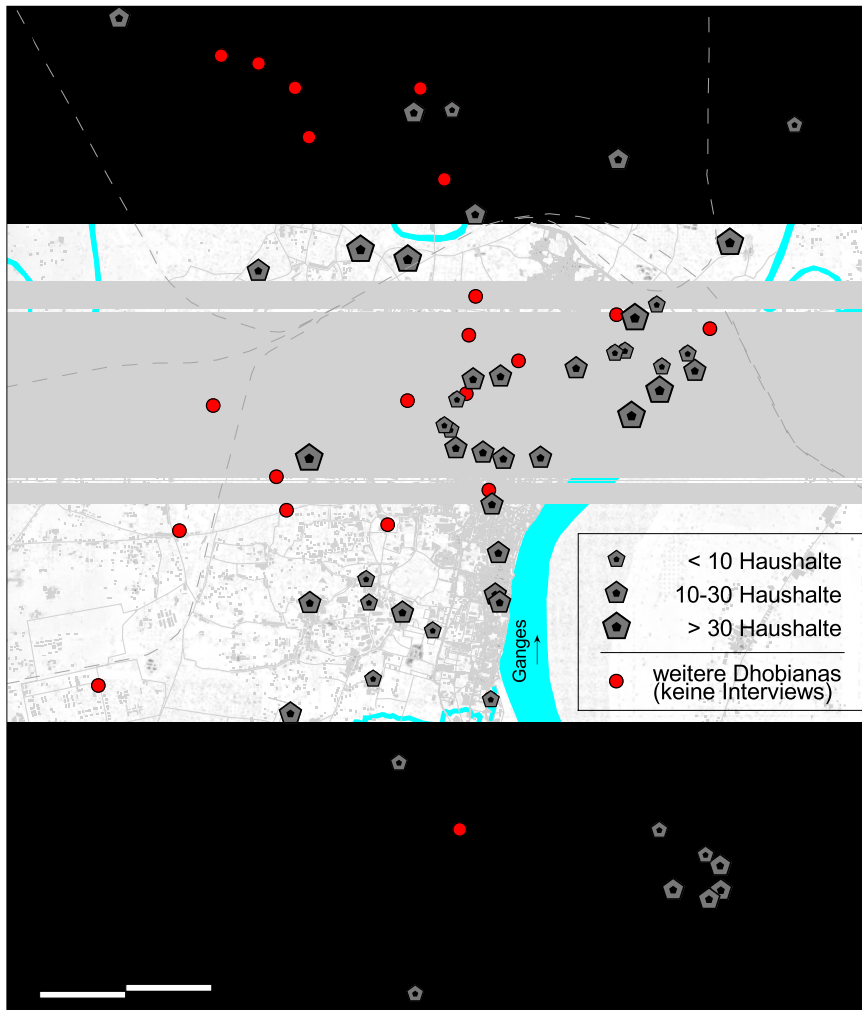
In einem derartigen Setting verliefen die meisten der durchgeführten Interviews, in der Regel ohne dass die Akteure ihre Arbeit unterbrechen mussten.

Foto: Schütte, Dezember 2001

Im Zuge dieses Untersuchungsschrittes wurden die spezifischen Quartiere der Wäscher, die sog. »Dhobianās«, zunächst nach und nach aufgesucht und kartiert. Dabei durchgeführte Leitfadeninterviews mit zahlreichen Bewohnern der jeweiligen Orte gaben Auskunft in Bezug auf zentrale Themen, wie beispielsweise Struktur der und Mitgliedschaft in sozialen Netzwerken, Lage und Nutzung bevorzugter Waschplätze, Bedeutungsvielfalt und innere Gliederung des Ṭāṭ-Systems, Häufigkeit von Treffen, Aktionsmustern, soziale und kollektive Aktivitäten oder Beziehungen mit anderen Bewohnern des Stadtteils. Diese Interviews wurden in der Regel spontan und unter Verwendung einer mentalen Checkliste durchgeführt.

Insgesamt konnte auf diese Weise in 51 Dhobianās von Banāras ein Datensatz erhoben werden (vgl. Karte 3.2), anhand dessen die sozialräumliche Gliederung des Ṭāt-Systems rekonstruierbar wurde. Wichtig in dieser Phase der Untersuchung war der informelle Charakter der Interviews. Es wurde vermieden, mit Papier und Stift vor den Menschen zu agieren - gerade während der ersten Kontakte hätte ein derartiges Vorgehen für unnötige Unruhe gesorgt und die Interaktion nachhaltig gestört. Die stattdessen durchgeführte Vorgehensweise bestand in der Verfassung von Gedächtnisprotokollen, die unmittelbar nach diesen Gesprächen angelegt wurden. Direkte Arbeiten mit unterschiedlichen Fragebögen wurden später in ausgewählten Dhobianās durchgeführt (s.u.), dies jedoch erst nach einer längeren Phase gegenseitigen Kennenlernens. Diese Phase der Erhebung erwies sich zeitlich und auch physisch als relativ aufwendig. Die jeweiligen Dhobianās mussten zunächst lokalisiert und aufgesucht werden, anschließend wurden die Gespräche initiiert und den Menschen der Sinn unseres neugierigen Vorgehens dargelegt, ehe die eigentlichen Interviews mit einigen Akteuren durchgeführt werden konnten. In jeder Dhobianā wurden auf diese Weise mindestens drei, meistens fünf bis sieben Gespräche geführt und dokumentiert. Im Verlauf dieser Schritte wurde das Vorgehen aber immer einfacher, und zwar aus einem unerwarteten Grund: nachdem wir einige Tage wie beschrieben aktiv geworden waren, stellte sich heraus, dass die Menschen in vielen Dhobianās bereits auf unser Erscheinen vorbereitet waren. Die Tätigkeit der beiden »Researcher« hatte sich in der Gemeinschaft schnell herum gesprochen und wurde allgemein glücklicherweise nicht als störend, sondern sogar eher als positiv empfunden. Hier wird bereits sehr deutlich die Dichte und Schnelligkeit des Informationsflusses unter den Dhobī in Banāras vor Augen geführt.

Parallel zu diesem Untersuchungsschritt konnte es eingerichtet werden, an den verschiedenen alltäglichen und episodischen Aktivitäten und den regelmäßig stattfindenden Treffen der Wäscher teilzunehmen (s.u.). Darüber hinaus wurden die zentralen Orte der Gemeinschaft, wie z.B. Waschplätze, Versammlungsorte und Lokalitäten für verschiedene Festlichkeiten, besucht und kartiert (z.B. Karte 3.7). An einigen Waschplätzen, den sog. Dhobī-Ghāṭs (vgl. Karte 3.3), wurden zusätzlich deren räumliche Einzugsgebiete aufgenommen und visualisiert (vgl. als Beispiel Karte 3.6 auf Seite 125).



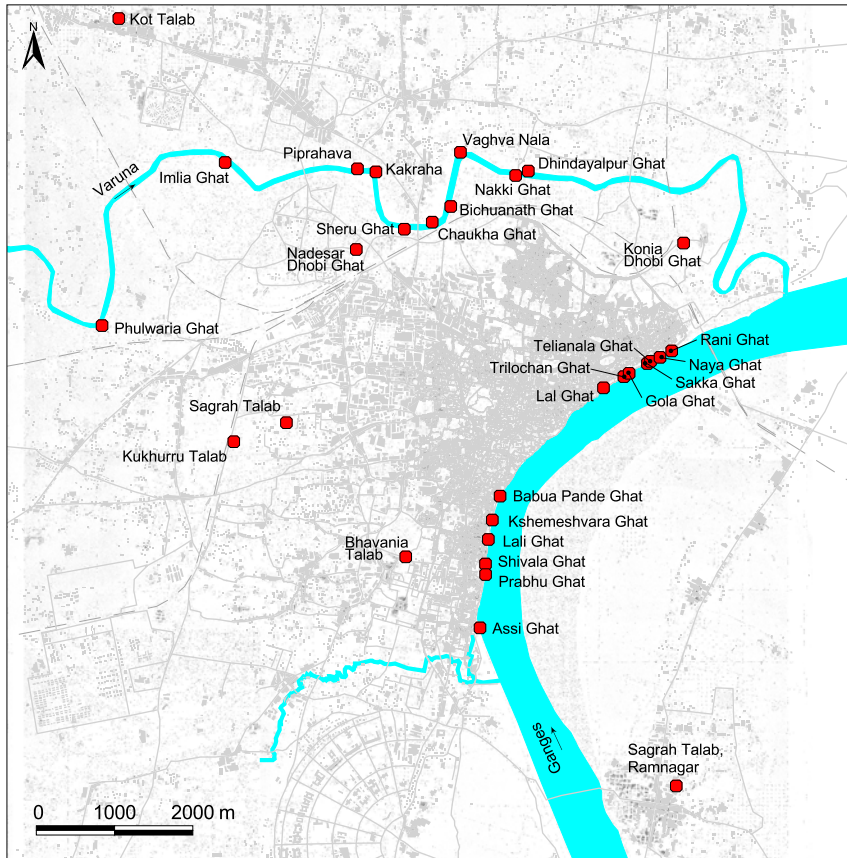
Karte 3.2: Die Siedlungsorte der Wäscher von Banāras, sog. »Dhobianās«.

Diese bezeichnen einen von Dhobī bewohnten Straßenzug, eine kleine oder größere Ansammlung von Dhobī-Häusern oder manchmal auch ein abgeschlossenes Siedlungsquartier der Wäscher mit einer variierenden Zahl von Haushalten. Der spezifische Name jedes dieser Orte ist von der jeweiligen Muhallā übernommen. Alle in der Abbildung markierten Stellen wurden während der Forschungsphase besucht, aber nur in den eckig markierten Dhobianās wurden Leitfadeninterviews durchgeführt. Diese Interviews bildeten die erste wichtige Basis für die Erfassung der sozialräumlichen Konfigurationen des Ṭāṭ-Systems.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Auf diese Weise konnten Sozialräume, Aktionsräume und Handlungsorte der Dhobī erfasst und darüber hinaus mittels teilnehmender Beobachtungen verschiedene soziale und politische Aktivitäten und Interaktionen dokumentiert werden. Weitere komplementäre methodische Schritte betrafen fokussierte Tiefeninterviews mit ausgewählten Individuen und Schlüssel-Informanten, die Initiierung und Durchführung von Gruppendiskussionen (vgl. z.B. Karte 3.3) in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Aspekten, von partizipatorischen Methoden geleitete Erhebungen von Problemlagen und Transektbegehungen verschiedener Nachbarschaften, die Erhebung von Kundennetzwerken und zusätzlich auch eine quantitativ ausgerichtete Erfassung sozialstruktureller Parameter von 45 Haushalten in einer ausgewählten Dhobianā. Viele dieser Schritte konnten erst erfolgen, nachdem bereits eine feste und akzeptierte Position gegenüber der Gemeinschaft gewonnen wurde, wozu wiederum der Kontakt zu Schlüssel-Personen besonders wichtig war. Beides zusammen hat sicherlich ganz entscheidend dazu beigetragen, dass mit der angesprochenen Auswahl verschiedener Methoden ein differenzierter Datenfundus produziert werden konnte. Wichtiger ist vielleicht noch, dass die jeweiligen Gespräche und Diskussionen immer in einer mitunter zwar z.B. durch Schaulustige etwas abgelenkten, aber immer sehr entspannten und von Respekt und Hilfsbereitschaft bestimmten Atmosphäre gestaltet wurden. Die Menschen vermittelten das beruhigende Gefühl, ihre Informationen und ihr Wissen bereitwillig und sehr gerne Preis zu geben.

Die Arbeit mit den zu Zwecken einer Kontrastierung in die Untersuchung integrierten muslimischen Wäscher der Stadt wurde in einer ähnlichen Weise durchgeführt. Es existieren allerdings nur zwei größere Muslim-Dhobianās in Banāras, von denen eine in Nadesar auch zusammen mit Hindus bewohnt wird. In beiden Örtlichkeiten wurden mehrere Gruppen- und Einzelinterviews abgehalten, in einer davon auch eine Haushaltsbefragung durchgeführt (vgl. Kap. 3.5).



Karte 3.3: Die Dhobī-Ghāṭs in Banāras. Neben den Plätzen an Ganges und Varuna gibt es noch weitere Orte zum Waschen im Stadtgebiet. Dies sind entweder kleine Teiche oder von der Stadtverwaltung bereit gestellte und aus kleinen in Beton gefassten »Waschbecken« bestehende Ghāṭs (vgl. Abb. 3.4 auf Seite 105)
Quelle: eigene Erhebungen, 2002

3.1.5 Zusammenfassung der methodischen Vorgehensweise

Die Kombination von verschiedenen Methoden und die Einnahme verschiedener Perspektiven im Blick auf einen identischen Untersuchungszusammenhang (Triangulation) hat die Untersuchung zu einem vielseitigen Unternehmen werden lassen. Immer wieder wurde mit verschiedenen Techniken experimentiert, wurden Alltag und Episode der Wäscher in Banāras in variierenden Kontexten beobachtet und dokumentiert. Gerade auch in Bezug zur Konstitution und Wirkungsweise von Sozialkapital ist ein derartiges Vorgehen angebracht - denn entgegen aller Versuche, soziales Kapital zu messen und zu quantifizieren, bleibt es doch eine streng qualitative Kategorie (vgl. Kap. 2.2.2), die dementsprechend auch unter Einsatz von qualitativen Methoden am gewinnbringendsten in ihrer Entstehung und Wirkung untersucht werden kann.

Die mit den jeweiligen Untersuchungsschritten verbundenen Zielsetzungen können abschließend wie folgt zusammengefasst werden:

Erstellung von Aktivitätsportfolios und Zeitbudgets in 10 verschiedenen Dhubī-Haushalten über einen Zeitraum von sechs Wochen. Dazu wurde nach einer ausgedehnten Einführungs- und Kennenlernphase ein vorgefertigter Erhebungsbogen an alternierenden Tagen mit den jeweiligen Familienmitgliedern ausgefüllt, mittels dem alltägliche Aktivitäten, ihre Dauer, ihr Ort und damit verbundene Mobilitätsmuster aufgezeichnet wurden. Dieser Schritt brachte anhand eines wegen des hohen Erhebungsaufwandes recht klein gehaltenen Samples erste querschnittshafte Einblicke in die zeit-räumlichen Zusammenhänge alltäglicher Lebenswelten der Wäscher und wurde vor allem mit dem Ziel durchgeführt, Aktionsräume und sozial-räumliche Interaktionsmuster zugänglich und visualisierbar zu machen.

Kartierung und Transektbegehungen von 51 Dhubianās in Banāras. Dieser Schritt galt der genauen Verortung der Dhubī-Siedlungen und der Gewinnung von Erkenntnissen über die soziale Strukturierung der verschiedenen Nachbarschaften. Darüber hinaus wurden die Dhubī-Ghāṭs kartiert und in mehreren Fällen deren Einzugsgebiet aufgenommen.

Insgesamt 236 informelle **Leitfadeninterviews** in 51 Dhobianās von Banāras und Ramnagar. Anhand dieser Interviews konnten die sozialräumliche Konfiguration und die verschiedenen Bedeutungsebenen des Ṭāṭ-Systems der Wäscher in Banāras detailliert rekonstruiert werden (vgl. Kap. 3.4). Darüber hinaus wurden die zahlreichen Gespräche genutzt, um zentrale Probleme der Gemeinschaft und die Praxis der regelmäßigen Treffen auf verschiedenen organisatorischen Ebenen genauer zu erfassen.

Teilnehmende Beobachtung an einer Vielzahl von verschiedenen Treffen und Festlichkeiten der Wäscher. Diese betrafen die häufig zusammentretenden Kastenräte jeweiliger imaginierter Lokalitäten (Teilnahme an 16 Treffen), den Vorbereitungstreffen für geplante Demonstrationen (Teilnahme an 3 Treffen), für Festlichkeiten oder für Öffentlichkeitsarbeiten (Teilnahme an 2 Treffen), den regelmäßig stattfindenden politischen Treffen (Teilnahme an 4 Treffen) und die Zusammenkünfte von Jugendorganisationen (Teilnahme an 4 Treffen) der Wäscher sowie die damit zusammenhängenden kollektiven Aktionen selber. Diese Situationen wurden jeweils detailliert protokolliert und mit dem Forschungsassistenten und verschiedenen Beteiligten diskutiert (s. auch Tabelle 3.4 auf S. 155).

Intensive Tiefeninterviews mit insgesamt 38 ausgewählten Individuen (s. Anhang), die im Forschungsverlauf als besonders wichtige Informanten identifiziert wurden. Dazu gehörten verschiedene traditionelle und politische Führungspersonen der Gemeinschaft, Jugendliche und einige ältere Wäscher, von denen Lebensgeschichten und Einschätzungen zu Prozessen sozialen, räumlichen und politischen Wandels aufgenommen wurden. Während dieser Interviews ging es insbesondere um die Erfassung einer historischen Sicht, von Zukunftsperspektiven, von politischer Organisation und Tätigkeit und um verschiedene Bedeutungsebenen der Netzwerkarbeit. Die Gespräche fanden in allen Fällen in den Privathäusern der jeweiligen Interview-Partner statt und konnten so in einer ungestörten Atmosphäre verlaufen. Häufig waren wegen des hohen Zeitaufwandes mehrere Sessions dazu notwendig. Diese Interviews wurden bis auf einige Ausnahmen auf Tonträger aufgenommen und umfassten auch muslimische Akteure.

Gruppeninterviews und Gruppendiskussionen zu verschiedenen Themen wie z.B. der Vertreibung von den Ganges-Ghāṭs, Widerstandstrategien, sozialen und politischen Perspektiven, Selbsthilfemechanismen und zentralen Problemen, wie z.B. des umstrittenen Zugangs zu natürlichen Ressourcen, verbreiteter Jugendarbeitslosigkeit oder internen Streitfällen. Diese Aktivitäten wurden in der Regel nach einem Treffen oder anderen kollektiven Handlungen abgehalten und wurden mit der Zielsetzung durchgeführt, gemeinsam erarbeitete Einschätzungen zu diesen Sachverhalten einzuholen, aber auch um mögliche streitbare Themen und interne Konfliktpotenziale zu identifizieren.

Quantitative Erhebung zu sozialstrukturellen und ökonomischen Parametern einer ausgewählten Dhobianā (Trilocan Bazār). Dieser Schritt wurde erst im letzten Monat des Forschungsaufenthaltes zu einem Zeitpunkt angegangen, an dem wir in der entsprechenden Lokalität bereits gut bekannt waren. Dennoch wurde entschieden, die Erhebung nach intensiver Vorbereitung von vier aus der Siedlung selber stammenden Jugendlichen durchführen zu lassen, um nicht das Gefühl eines direkten »Verhörs durch einen Fremden« bei den Menschen aufkommen zu lassen. Die Interviewer sind gleichzeitig die entscheidenden Personen einer dort erst kürzlich (2001) ins Leben gerufenen und äußerst aktiven Jugendorganisation der Wäscher und dementsprechend in der Lokalität bekannt und respektiert. Bei diesem Schritt ging es hauptsächlich darum, ein exemplarisches sozial-ökonomisches Profil einzuholen. Zum Zwecke der Kontrastierung wurde in einer Ansiedlung der muslimischen Wäscher (Nai Saṛak) ebenfalls eine Haushaltsbefragung von selbst dort lebenden Akteuren durchgeführt.

Aufnahme von Kundennetzwerken von allen Haushalten in ausgewählten Dhobianās mit dem Ziel der Erfassung ihrer räumlichen Ausdehnung und damit zusammenhängenden Mobilitätsaktivitäten.

Kontinuierliche Dokumentation des Forschungsprozesses im Rahmen eines Forschungstagebuchs. Die Prozesse der Annäherung an das Feld, Erfahrungen und Probleme in Interaktionssituationen und bei der Anwendung verschiedener Methoden werden damit einer kritischen Reflexion zugänglich ge-

macht, ebenso wie vorläufige Ergebnisse, Unklarheiten, Lernprozesse, etc. festgehalten werden.

3.1.6 Probleme und Fallstricke der Untersuchung

Nach Lektüre der obigen Ausführungen mag der Eindruck entstanden sein, dass die Durchführung der empirischen Untersuchung gänzlich unproblematisch verlaufen ist. Doch auch unter Beachtung aller neuralgischen Punkte eines derartigen Vorhabens, z.B. der kontinuierlichen Reflexion des Forschungsprozesses, einem angemessenen Auftreten, der Berücksichtigung ethischer Grundsätze und des Einsatzes angepasster Methoden, werden immer bestimmte Grenzen erreicht und damit auch oft kritische oder unerwünschte Situationen hervorgerufen.

Denn der Forscher ist immer auch ein Eindringling, der durch seine Präsenz potenziell auch den Fluss des Alltags der Menschen zu stören in der Lage ist und durch seine unbändige Neugier immer wieder Misstrauen hervorrufen wird. Es ist ganz besonders wichtig, diese Fallstricke zu erkennen und angemessen zu reagieren. Wie oben schon angedeutet, waren im vorliegenden Kontext z.B. Situationen, in denen Informationen direkt per Fragebogen gesammelt werden sollten, häufig von einer weniger entspannten Atmosphäre umgeben, während informelle Gespräche normalerweise unproblematisch gestaltet werden konnten. Diese Erkenntnis führte dazu, dass ein großer Teil der Erhebungen durch die Erstellung von Gedächtnisprotokollen durchgeführt wurde. Die Gesprächsinhalte wurden also nicht direkt vor den Augen der Akteure verschriftlicht, sondern immer erst unmittelbar nach den Gesprächen. Quantitativ ausgerichtete Erhebungen mit standardisierten Fragebögen, z.B. zu wichtigen sozial-strukturellen Parametern, konnten entsprechend nur sehr begrenzt und dann auch nur unter Mithilfe lokaler Akteure aus der Untersuchungsgruppe durchgeführt werden - das Misstrauen gegenüber Fragebögen und den damit verbundenen Befragungssituationen ließen diese Methoden notwendigerweise stark in den Hintergrund rücken. Dementsprechend muss die an verschiedenen Stellen vorzunehmende Diskussion von so wesentlichen Elementen wie Einkommensstruktur, Schulbildung oder von Besitzverhältnissen der Wä-

scher in Banāras auf einer ausgewählten und relativ kleinen Grundlage erfolgen. Entsprechende quantifizierende Angaben können hier also immer nur Tendenzen benennen, jedoch nicht den Anspruch auf volle Repräsentativität für alle Dhobī der Stadt beanspruchen.

Aber auch der Einsatz von qualitativen und partizipativen Erhebungsmethoden birgt gewisse Probleme, insbesondere wenn Zeitpunkt und Lokalität ihrer Anwendung nicht genau vorbereitet sind. Die Menschen haben nicht immer die Zeit und Muße für derartige Aktivitäten, und so müssen Timing und Auswahl von länger währenden Sitzungen genau gewählt sein und auch der Zweck der teilweise langwierigen Sitzungen muss den Akteuren genauestens erläutert werden, um zufriedenstellende Ergebnisse zu erzielen.

Ein weiteres Problem stellte sich erst allmählich als solches heraus. Der schnelle Informationsfluss unter den Wäschern in Banāras führte schnell zu einem hohen Bekanntheitsgrad der Forscher innerhalb der Gemeinschaft. Während dies für viele Zwecke sehr vorteilhaft war, z.B. indem wir häufig bereits in verschiedenen Dhobianās erwartet wurden, traten im Zeitablauf allerdings auch gewisse Probleme im Zusammenhang mit dieser nicht erwünschten aber unvermeidlichen Prominenz hervor. Verschiedene Akteure unter den Wäschern begannen nämlich, unser gesamtes Projekt in Frage zu stellen und versteckt gegen uns zu agitieren. Sie äußerten die Befürchtung, es hier mit Regierungsagenten zu tun zu haben, die eine Unterwanderung der Gemeinschaft anstrebten. Grund für dieses Misstrauen waren nicht nur die neugierigen und teilweise sensiblen Fragen, mit denen die Menschen konfrontiert wurden, sondern insbesondere das tiefe Eindringen von Fremden in ein soziales und politisches System, dessen Funktions- und Wirkungsweise bisher als relativ abgeschlossenes lokales Wissen nur den Wäschern selbst bekannt gewesen ist. Insofern als hier im Forschungsprozess interne Konstitutionsprinzipien der Kastengemeinschaft hinterfragt und in ihren Transformationen zugänglich gemacht wurden, stellte sich für verschiedene Akteure die bedeutsame Frage, ob die Fremden tatsächlich neutrale Personen sind oder nicht doch unausgesprochene Hintergedanken mit sich tragen.

Klärende Gespräche mit verschiedenen Führungsfiguren der Gruppe

konnten dieses berechnigte Misstrauen zwar bald wieder zerstreuen, doch zeigt dieser Sachverhalt auch ganz deutlich die Notwendigkeit, kontinuierlich die eigene Position und die Intentionen des Forschungsvorhabens offen und unzweideutig gegenüber den Akteuren zu artikulieren. Gerade auch wenn es gelungen ist, vertraute Zugänge zu lokalen Lebenswelten herzustellen, wird dieser offene Austausch immer wichtiger.

Eine weitere latente Problematik im Rahmen der Forschungstätigkeit ergibt sich aus einer »männlichen Voreingenommenheit« der Perspektive. Diese entspricht allerdings auch dem sozialen Netzwerk der Wäscher, das zu 100% von Männern dominiert wird. Interviews mit Frauen wurden dementsprechend auch nur recht selten durchgeführt, obwohl auch diese größtenteils sehr offen gegenüber den beiden männlichen Forschern agierten. Über die Netzwerk­­tätigkeit und -struktur besitzen Frauen allerdings recht wenig Wissen, so dass sich die entsprechenden informellen Gespräche und Interviews im wesentlichen auf Aspekte wie Haushaltsorganisation, Alltagsleben oder Verwandtschaft konzentrierten.

Insgesamt jedoch hat sich das gewählte Forschungsdesign mit seinen anfänglichen Schwerpunkten auf die Beobachtung und Dokumentation des Alltagslebens von nur wenigen Familien und auf kurze und informelle Interviews mit zahlreichen Wäschern in den verschiedenen Dhobianās von Banāras als äußerst produktiv erwiesen. Auf diesen Schritten basierten letztlich die weiter führenden Beobachtungen und die Anwendung der unter 3.1.5 aufgeführten Methoden in einer die gesamte Stadt umfassenden Erhebungsstrategie. Deutlich wird allerdings dabei, dass ein Forschungsdesign wie das Vorliegende nur in einer längerfristigen Perspektive umgesetzt werden kann - die Erforschung indigenen Wissens und lokaler Lebenswelten ist im Schnelldurchlauf nicht möglich.

3.2 Die Wäscher in Banāras

3.2.1 Einführung: Kaste und Beruf

Zu Beginn einer Auseinandersetzung mit den Wäschern als soziale Gruppe stellen sich zunächst einige nicht ganz einfache Fragen: wer sind die Wäscher, wie viele sind es, wie und wo leben sie und wie sieht ihr Arbeitsalltag aus? Zu einer schnellen und vorläufigen Beantwortung ist es zunächst hilfreich, sich die unter Punkt 2.4.1 beschriebenen Prozesse der lokalen Konstitution von Kaste und Bruderschaft (Birādarī) wieder in Erinnerung zu rufen. Der Begriff »Wäscher« bezeichnet keine einheitliche Kategorie, sondern einen in ganz Indien verbreiteten und auch mit verschiedenen Namen belegten Berufsstand (z.B. Dhobī, Rajak, Parit), der wiederum in zahlreiche lokale und endogame Subkaste oder Jātis aufgegliedert ist. Darüber hinaus sind Dhobī auch nicht unbedingt nur Hindus - in Banāras betätigen sich beispielsweise auch Muslime in dieser Profession und unterhalten dabei endogame Beziehungen, in anderen Regionen Indiens gibt es auch christliche und buddhistische Wäscher (s. Kokate 2002 für den Bundesstaat Maharashtra).

Die Ausbreitung der verschiedenen Subkaste unter den Wäschern (und auch allen anderen Kastengruppen Indiens) erstreckt sich dabei beispielsweise über mehrere Distrikte oder auch einen ganzen Bundesstaat. Dies lässt sich sehr deutlich auch am vorliegenden Fall illustrieren. Wenn bisher allerdings immer allgemein von den Wäschern die Rede war, müssen an dieser Stelle notwendige Differenzierungen eingeführt werden.

In Banāras gehören die Wäscher zum allergrößten Teil einer lokalen Subkaste an, die sich »Kannaujiyā« nennt. Das bedeutet, jeder Wäscher führt diesen Namen als seinen Titel - beispielsweise Lullan oder Kishun Kannaujiyā. Dies ist die dominante Subkaste der Wäscher im östlichen Uttar Pradesh, und in Banāras sind schätzungsweise 95% aller Wäscher den Kannaujiyā zugehörig. Das von dieser Subkaste besiedelte Gebiet erstreckt sich über den Banāras-Distrikt hinaus auch auf weitere Großstädte in Uttar Pradesh, wie z.B. Allahabad oder die Hauptstadt Lucknow, darüber hinaus auch auf die ländlichen Gebiete des östlichen Landesteils, und wenn im

Folgenden allgemein von »den« Dhoḃī die Rede sein wird, so beziehen sich die Erkenntnisse darüber immer explizit auf die lokale Gruppe der Kannaujiyā.

Darüber hinaus leben im städtischen Banāras ca. 100 Familien muslimischer Wäscher (eigene Schätzung), die teilweise zum Zwecke einer Kontrastierung mit den Kannaujiyā in die Untersuchung mit aufgenommen wurden. Die Muslime unterhalten ebenso wie ihre hinduistischen Kollegen Verwandtschaftsbeziehungen in die großen Städte Uttar Pradeshs und seine ländlichen Areale, sie leben ebenfalls endogam und ihre Praxis verweist damit recht deutlich auf die spezifische Ausprägung des Islam in Indien, der Elemente einer Kastengesellschaft übernommen hat. Wie noch zu zeigen sein wird, unterscheidet sich die gesellschaftliche Praxis der muslimischen Wäscher ansonsten allerdings deutlich von der ihrer hinduistischen Berufskollegen (vgl. Kap. 3.5).

Eine weitere, zahlenmäßig sehr kleine, Gruppe der Wäscher in Banāras nennt sich »Maghaiyā«. Diese aus Bihar stammende Subkaste ist im Zuge von Mitgift-Absprachen bei der Heirat des (mittlerweile verstorbenen) in Ramnagar residierenden Königs von Banāras vor ca. zwei Generationen übergesiedelt. Heute leben 20 Familien dieser Gruppe in Ramnagar. Interessant ist die Beobachtung, dass die Akteure inzwischen den Titel Kannaujiyā übernommen haben - aus Gründen des Erkennungswertes als Wäscher, wie ein Informant mitteilte. Heiratsverbindungen zwischen Maghaiya und Kannaujiyā bestehen allerdings keine und auch an der sozialräumlichen Organisation der Kannaujiyā nehmen diese Akteure nicht teil. Wie in einem späteren Abschnitt noch deutlich werden wird (3.6), hat jedoch eine politische Integration bereits stattgefunden.

Diese wichtigen Differenzierungen zeigen die zahlenmäßige Dominanz der Kannaujiyā in Banāras, aber bei der Bestimmung ihrer Anzahl kann nur mit angenäherten Werten gearbeitet werden.

Der letzte Bevölkerungs-Zensus in Indien, bei dem auch die Kastenzugehörigkeit mit erhoben wurde, datiert zurück auf das Jahr 1931 und bildet so nur einen sehr groben Richtwert für die heutige Situation. Die darin veröffentlichten Zahlen differenzieren nicht zwischen den verschiedenen hinduistischen Subkasten, sondern beziehen sich auf Dhoḃī allgemein. Im

Falle von Banāras und dem dazu gehörigen Distrikt lässt sich wie gesehen allerdings von einer Dominanz der Kannaujiyā ausgehen, so dass die Zensusdaten über die Dhobī dieser Region wohl gleich bedeutend auch als Kannaujiyā gelesen werden können. Unterschieden wird im Zensus jedoch zwischen hinduistischen und muslimischen Wäschern. Dabei wurden für 1931 die in Tabelle 3.1 wiedergegebenen Zahlen ermittelt.

Die dort genannten, britischen Verwaltungseinheiten Division und »United Provinces« sind nicht völlig deckungsgleich mit den heute relevanten administrativen Gebieten von Distrikt und Bundesstaat, wie sie sich in Tabelle 3.2 finden lassen, geben aber dennoch zumindest näherungsweise Vergleichswerte an und verschaffen dabei einen Eindruck von den bestehenden Relationen. Generell allerdings sind solche Werte immer unter Vorbehalt zu betrachten, gleichwohl sie immerhin eine angenäherte Einschätzung darüber ermöglichen, um wie viele Menschen es sich handelt, über die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung geredet wird.

Tabelle 3.2: **Geschätzte Bevölkerungsanzahl der Wäscher in Banāras und in Uttar Pradesh in 2001.**

	Hindus
Banāras	15.000-20.000
Distrikt	k.A.
Uttar Pradesh	2.271.000

Quellen: eigene Schätzungen, Dainik Jagran vom 8.Okt.2001

Tabelle 3.1: **Die Bevölkerungsanzahl der Wäscher in Banāras, Banāras-Division und den United Provinces in 1931.**

	Hindus	Muslime
Banāras	7.896	1.295
Division	43.323	4.034
United Provinces	665.905	109.238

Quelle: Census of India 1931

Die aktuelle Anzahl der Wäscher in Banāras ist im Verlauf der empirischen Forschungsarbeiten geschätzt worden und besteht in Abweichung zu der Angabe von Ahmed (1995, 153), die von 15.000 Wäscher-Haushalten im städtischen Banāras spricht. Diese Zahl ist deutlich zu hoch gegriffen und bezieht sich wohl eher auf den gesamten Banāras-Distrikt oder auf die Anzahl von

Individuen. Eigene Ansichten von über 50 Dhobianās lassen die in Tabelle 3.2 getroffenen Angaben von etwa 15.000-20.000 Wäschern aus 2.500-3.000 Haushalten im urbanen Banāras als eine realistischere Schätzung erscheinen.

Angaben über den muslimischen Anteil lassen sich nirgends finden, und auch Werte für den Distrikt sind nicht verfügbar, so dass hier von einer entsprechenden Steigerungsrate gegenüber den Angaben von 1931 ausgegangen werden kann. Über die Quelle der Angabe von über 2 Millionen Wäschern in ganz Uttar Pradesh, wie sie sich in einer Ausgabe der lokalen Tageszeitung »Dainik Jagran« (8. Oktober 2001) finden lässt, werden dort keine weiteren Angaben gemacht. Allerdings bedeutet diese Angabe, dass Wäscher nach den Camār (Abdecker, Lederwerker) und Pāsi (Bauern-Kaste) die drittgrößte Gruppe der sog. »Scheduled Castes« in Uttar Pradesh stellen (s.u.).

3.2.2 Statusfragen: Soziale Stellung und Ausstattungen der Wäscher

»Unberührbarkeit ist ein Problem, dass sich mit einer starken Organisation verringern lässt. Heute wird uns dieses Gefühl kaum noch entgegen gebracht«. Dieses Zitat von Rajkumar Kannaujiyā (14.01.2002, Teliyānālā), eine wichtige Figur im Netzwerk der Wäscher in Banāras, stellt bereits einen wichtigen Aspekt der vorliegenden Untersuchung in den Vordergrund, verweist es doch auf einen direkten und äußerst positiv eingeschätzten Zusammenhang zwischen sozialer Organisation, »Empowerment« und gesellschaftlicher Anerkennung.

In der Tat gelten die Wäscher in orthodoxer hinduistischer Sichtweise aufgrund ihrer Tätigkeit, die sie ja permanent in Kontakt mit »Unreinheit« geraten lässt, als Unberührbar. Dabei gibt es in dieser Hinsicht durchaus auch noch weitere Differenzierungen, da sich Wäscher beispielsweise weigern, die Kleidung von Gruppen zu reinigen, die in ihrer subjektiven Wahrnehmung noch tiefer stehen, also »unreiner« als sie selber sind (z.B. Leichenverbrenner, Straßenkehrer, Abdecker).²³ Andersherum werden bei-

23) Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Konzepten von »purity« und »pollution« vgl. Michaels 1998.

spielsweise die Straßenkehrer keine Nahrungsmittel von Dhobī annehmen, wie die etwa 75jährige Bhavānī Devī aus der Dom-Kaste klarstellt (22. Januar 2002): »Dhobī waschen die dreckige Kleidung von Allen, darum nehmen wir von diesen Leuten nichts an außer Geld«.

Wie das Eingangszitat allerdings verdeutlicht, sind die Wäscher den mit dem Status der Unberührbarkeit verbundenen, offenen Diskriminierungen im städtischen Kontext nicht mehr ausgesetzt. Zwar gibt es vereinzelt wohl immer noch Eintrittsverbote für bestimmte Tempel in Banāras oder auch Zugangsbeschränkungen in bestimmten Tee- oder Zuckerwaren-Geschäften, doch finden diese offenen Ausgrenzungen z.B. im Vergleich zu den Straßenkehrern aus der Dom-Kaste heute nur noch sehr selten offene Anwendung.

Die offizielle Sichtweise der Landesregierung in Uttar Pradesh klassifiziert die Wäscher als sog. »Scheduled Caste« - ein affirmativer Status, der verschiedene unberührbare Gruppen in einer Kategorie sammelt und quasi als legale Kompensation für eine untergeordnete soziale Stellung bestimmte Reservierungsquoten z.B für Arbeitsplätze im Regierungsdienst oder den Zugang zu Universitäten gewährt (vgl. ausführlich Mendelsohn und Vicziany 2000).

Die traditionelle Beschäftigung der Wäscher, das Waschen und Bügeln der Kleidung von zumeist höherkastigen Kunden, ist demnach mit einem deutlichen Stigma versehen, oder wie Crooke es drastischer formuliert hat: »...the Dhobī has been formed into a caste which shall bear the impurities of all« (Crooke 1896, 289). Darüber hinaus ist die Arbeit eine sehr harte und aufwendige, und viele Familien versuchen zumindest der jüngeren Generation eine gute Ausbildung zu ermöglichen um damit auch andere und besser bezahlte Arbeiten zu erschließen. Doch auch wenn heute viele junge Dhobī mindestens eine Schulbildung bis in die zehnte Klasse und häufiger noch darüber hinaus genießen konnten, hat eine Verschiebung hin zu anderen Tätigkeiten bisher nur in sehr geringem Maße stattgefunden. Die oben bereits angeführte Statistik in der lokalen Tageszeitung Dainik Jagran (8.10.2001) behauptet, dass in Uttar Pradesh bisher nur 7,96% aller Dhobī eine Beschäftigung außerhalb des traditionellen Berufsstandes gefunden haben. Eigene stichprobenhafte Untersuchungen von 45 Wäscher-Haushalten

mit insgesamt 287 Mitgliedern in einer Dhobianā im Norden von Banāras (s. Karte 3.4 auf Seite 118) können diese Angaben bestätigen. Auch hier sind die meisten Familien direkt vom Reinigen der Wäsche Anderer abhängig oder verdingen sich in anderen gering bezahlten Beschäftigungen (z.B. als Schneider oder Tagelöhner im Haus- oder Straßenbau), und nur eine geringe Anzahl von 12 Individuen aus insgesamt zehn Haushalten haben eine feste und über Quotierungen gewonnene Anstellung im »Government-Service« erhalten können. Dies auch trotz der Tatsache, dass dort bisher immerhin 51 Individuen über die zehnte Klasse hinaus eine Schule besucht haben und sechs Personen über einen Universitätsabschluss verfügen. In der Dhobianā Trilocal müssen demnach 78%(=35) der Haushalte ihre ökonomische Lebensgrundlage aus Einkünften allein aus dem Waschen oder ergänzenden geringfügigen Beschäftigungen sichern. Im Gegensatz zu vielen anderen, mittlerweile verdrängten, traditionellen Beschäftigungen (z.B. Töpfer, Wasserträger...) ist die Tätigkeit des Wäschers allerdings nach wie vor stark gefragt. Waschmaschinen in Privathaushalten haben sich in Banāras z.B. längst noch nicht durchsetzen können, so dass trotz der recht hohen Anzahl von Dhobī-Familien auch noch genügend potenzielle Kundschaft vorhanden ist.

Wie schon angedeutet, erheben die Angaben nicht den Anspruch auf statistisch abgesicherte Repräsentativität für alle Dhobī in Banāras, da die Stichprobe recht klein ist. Es geht vielmehr darum, einmal exemplarisch aufzuzeigen, in welchem Maße sich Kastenzugehörigkeit und traditionelle Beschäftigung bei den Wäschern auch weiterhin noch entsprechen und damit gleichzeitig für die meisten Menschen die Einkünfte aus dem Waschen die ökonomische Basis bleiben. Auch ist dies ein Indiz dafür, dass die innere Stratifizierung der Kannaujiyā in Banāras noch nicht sehr weit fortgeschritten ist, auch wenn Bemühungen um höhere Bildungsstandards für alle Wäscher und damit zusammenhängend auch der Blick auf neue berufliche Tätigkeitsfelder im Rahmen politischer Netzwerkarbeit deutlich im Vordergrund stehen (ausführlich: Kap. 3.6).

Möchte man die Ergebnisse der quantitativen sozio-ökonomischen Erhebung von den 45 Haushalten in der Trilocal-Bazār Dhobianā als ein exemplarisches Profil der Wäscher in Banāras im Überblick zusammenfas-

sen, ergibt sich das folgende Bild im Bezug auf die verschiedenen »Capital-Assets« der Menschen, wie sie in Kap. 2.1.2 dargelegt wurden. Die hier kurz angesprochenen Sachverhalte werden dabei auch durch Erkenntnisse aus den umfangreicheren qualitativen Untersuchungen gestützt und in ihrer Beziehung zum sozialen Kapital als das der Ausgangshypothese entsprechend zentrale Aktiva der Lebensabsicherung für die Wäscher in Banāras in Kapitel 4 genauer untersucht.

Naturkapital

Die Ausstattung mit natürlichen Ressourcen und die Regelung des Zugangs zu diesen betrifft hier vor allem die Möglichkeit, die Flüsse Varuna und Ganges als Waschplätze nutzen zu können. Damit sind jedoch bestimmte Auseinandersetzungen und elementare Konflikte verbunden, die im folgenden Abschnitt ausführlich behandelt werden.

Humankapital

Alphabetisierung und Schulbildung haben deutlich zugenommen, obwohl geschlechtsspezifische Unterschiede bestehen bleiben. Insgesamt sind 63% der Befragten des Lesens und Schreibens mächtig (Männer: 72%, Frauen: 54%; z.Vgl: Nach dem Zensus von 1931 betrugen diese Werte für ganz Uttar Pradesh jeweils weniger als 1%). Für die junge Generation ist eine Ausbildung bis in höhere Schulklassen mittlerweile nicht mehr die Ausnahme.

Sachkapital

Die Wäscher sind eine seit vielen Generationen mit Banāras verbundene Gruppe. Dies ist sicherlich ein wichtiger Grund dafür, dass die meisten Haushalte (>90%) eigenen Wohnraum besitzen, der subjektiv als sehr hoch bewertet wird. Dies spiegelt sich auch in der Tendenz wider, zur Verfügung stehendes Finanzkapital bevorzugt in den Erwerb von Wohnraum oder Grundbesitz anzulegen. Dabei sind die meisten der Häuser allerdings noch nicht an die städtische Wasserversorgung angeschlossen. Zudem handelt es sich in den meisten Fällen um sehr kleinen Wohnraum, bei dem ganze Familien in nur einem oder zwei Zimmern leben und arbeiten.

Finanzkapital

Das durchschnittliche Einkommen der Wäscher variiert je nach Anzahl der arbeitenden Familienmitglieder und der Diversifizierung der Einkommensstruktur. Familien, in denen z.B. ein Mitglied im Staatsdienst oder eine privatwirtschaftliche Anstellung gefunden hat, können auf einem regelmäßigen und sicheren Geldfluss zusätzlich zu den Einkünften aus der traditionellen Beschäftigung aufbauen und haben es dementsprechend leichter, ihr Finanzkapital z.B. in neuen Grundbesitz oder die weitere Ausbildung der Nachkommenschaft zu investieren. Grundsätzlich ist es kaum möglich, allein durch Waschen ein über die unmittelbare Lebensabsicherung hinaus gehendes Einkommen zu erwirtschaften. Abschnitt 3.3.2 geht auf diese Zusammenhänge genauer ein. Allerdings haben die Wäscher Mechanismen entwickelt, die Zugang zu Finanzkapital aus eigener Kraft mit Hilfe von Spargruppen ermöglichen (s. Kap. 3.4.4).

Sozialkapital

Die Verfügung über Sozialkapital bildet den zentralen Aktivposten der Wäscher. Die Akteure sind in untereinander in einer komplexen und sehr dichten Netzwerkstruktur verbunden, mittels der sie den Stadtraum von Banāras nach eigenen Kriterien und in einer spezifischen Form organisieren. Auf verschiedenen, hierarchisch gegliederten Netzwerk-Ebenen entfalten sich dabei vielfältige Prozesse, die unterschiedliche Funktionen für die Organisation von Lebensalltag und -sicherung übernehmen. Die sozialen Netzwerke der Wäscher bieten damit eine wichtige Quelle sozialen Kapitals, dessen Entstehung und Funktionen ausführlich in den Kapiteln 3.4 und 4 beschrieben und analysiert werden.

3.2.3 Konflikte um die Nutzung des Ganges und das Problem der Einkommensschwäche

Die folgende Darstellung der verschiedenen aktuellen und potenziellen Problemlagen, in denen die Wäscher sich befinden, geschieht auf der aggregierten Grundlage von Einschätzungen aus Einzelgesprächen und mehreren Gruppensitzungen mit Wäschern aus verschiedenen Stadtteilen, während derer u.a. auch Problemprogramme von den Akteuren erstellt und an-

schließend diskutiert und bewertet wurden.

Die Erkenntnisse aus diesen Gesprächen und Gruppensitzungen lassen sich unterteilen in die zwei großen Problembereiche des Zugangs zu natürlichen Ressourcen und den Schwierigkeiten zur Generierung eines ausreichenden Einkommens allein durch das Waschen. Mit letzterem verbunden ist auch das zentrale Problem der oft gut ausgebildeten Jugend, eine Arbeit jenseits der traditionellen Tätigkeit zu finden.

Der Zugang zu natürlichen Ressourcen

Die Profession der Wäscher, ihre Organisation und Durchführung, findet nicht im Privaten statt, sondern ist auf die Nutzung öffentlicher Räume und vor allem von Wasser angewiesen. Damit ergeben sich ernsthafte Probleme in Form von Nutzungskonflikten, die vor allem den Zugang zum Ganges betreffen.

Wie ein Blick auf Karte 3.3 (Seite 88) schnell verdeutlicht, sind Ganges und Varuna mit ihren zahlreichen als Waschplätzen genutzten Ghāṭs nach wie vor die wichtigsten und auch seit Generationen in Anspruch genommenen Arbeitsorte für die Dhobī in Banāras. Der Ganges besitzt dementsprechend ganz unabhängig von allen religiösen Assoziationen eine elementare Bedeutung für die Wäscher, und um so schwerer wiegt ein schwelender und immer mal wieder zum Ausbruch kommender Konflikt mit der Stadtverwaltung um die Nutzung des Flusses zur Reinigung der Wäsche, dessen bisheriger Verlauf im Folgenden kurz nachgezeichnet wird.

Im Rahmen des im Jahr 1985 von der indischen Regierung implementierten »*Ganga Action Plan*« zur Kontrolle und Reduzierung der hohen Verschmutzung eines der bedeutendsten Ströme des Subkontinents sind u.a. auch die Wäscher offiziell als sog. »*River Front Polluters*« identifiziert und mit Sanktionen belegt worden (vgl. Ahmed 1995). In der Tat ist die Arbeit der Wäscher mit Seife und Waschmittel eine weitere Belastung für den beanspruchten Fluss, obwohl viele Dhobī in Banāras nach wie vor eine aufwendige traditionelle Reinigungsmethode bevorzugen (s.u.), bei der zumindest kein chemisches Waschmittel eingesetzt werden muss. Dem Vor-

wurf der Verschmutzung wird dann meistens mit einem Verweis auf die zahlreichen ungeklärten Abwässer begegnet, die trotz der Existenz eines Action Plan weiter täglich in Banāras in den Ganges gelangen. »Unsere Arbeit ist für jeden sichtbar, allein darum werden wir beschuldigt«, fasst Śambhu Kannaujiyā (6. Januar 2002, Śivālā) die Meinung der Betroffenen zusammen.

Dennoch wurde das Waschen im Ganges ohne vorherige Rücksprache mit den Wäschern verboten und mit einer Strafe von 1.000 Rupien belegt. Erstmals traten diese Probleme der Vertreibung von den Ghāṭs im Jahr 1988 auf (beschrieben bei Ahmed 1995), und zahlreiche Auseinandersetzungen mit der Polizei, die letztlich auch in mehreren Verhaftungen mündeten, waren die Folge.

Ahmed (ebd., 154) kritisiert die Implementierung des Ganga Action Plan als Beispiel für eine klassische »*poor top-to-bottom communication*«, die auch das lokale Wissen der Akteure hinsichtlich ihrer konkreten Vorschläge von verschiedenen zum Ausbau geeigneten Waschplätzen als Alternative zum Ganges nicht in die Planungen zu integrieren vermochte. Dies war ein entscheidender Faktor für den weiteren Verlauf der problematischen Ereignisse.

Als direkte Reaktion auf die Folgen der Durchsetzung des Ganga Action Plan vernetzten sich die Wäscher spontan in dem sog. »*Jilā Dhobī Ghāṭ Bachāo Samiti*«, etwa: die Vereinigung zur Rettung der Dhobī-Ghāṭs des Distriktes. Unter der Schirmherrschaft dieses Netzwerkes fanden zahlreiche Verhandlungen mit der Stadtverwaltung statt, in deren Verlauf es den Dhobī gelang, einen vorläufigen Kompromiss herbei zu führen. Die in den Augen der Wäscher willkürlich vorgenommenen Vertreibungen riefen eine äußerst bedrohliche Situation hervor, denn abseits der Flüsse Ganges und Varuna gibt es in Banāras nur äußerst begrenzte Möglichkeiten für die Dhobī, ihrer Betätigung nachzugehen. Sind sie erst dieser Möglichkeiten beraubt, wird die Erwirtschaftung eines ausreichenden Einkommens zu einem ernsthaften Problem. Die Abhängigkeit der Lebensabsicherung vom Zugang zu natürlichen Ressourcen wie Ganges und Varuna ist evident, und der erzielte Kompromiss trug diesem Sachverhalt Rechnung.



Foto 3.4: Der Koniya Dhubi-Ghat im Norden von Banāras.

Die Einrichtung von Dhubi-Ghāts wie auf dem Foto abgebildet ist ein Projekt der Stadtverwaltung, um den Wäschern Alternativen zu den Ghāts am Ganges zu bieten. Die Wasserzufuhr an diesen Plätzen ist allerdings von der Stromversorgung abhängig und dementsprechend relativ unzuverlässig. Zudem existiert neben dem Koniya-Ghāt lediglich noch in Nadesār eine ähnliche Einrichtung - zu wenig, um die zahlreichen Wäscher der Stadt mit ausreichenden Wasch-Möglichkeiten zu versorgen.

Foto: Schütte, November 2001

Die Verwaltung ließ bis zum Jahre 1990 zusätzlich zu dem seit jeher genutzten »Bhavānī Tālāb « (Bhelupurā) in Nadesar und Konia zwei weitere Dhubi-Ghāts im Stadtinneren errichten (vgl. Karte 3.3 und Foto 3.4) - zu wenig für die zahlreichen Wäscher der Stadt und darüber hinaus häufig nicht funktionsfähig mit einer von der öffentlichen Stromversorgung abhängigen Wasserzufuhr. Andere innerhalb der Stadt gelegene Waschplätze, wie z.B. der »Sagrah-Kuṇḍ« auf Foto 3.5, bieten aufgrund von Platzmangel oder dem allgemeinen schlechten Zustand der Anlagen keine günstigen Bedingungen für die Akteure und werden nur in Ermangelung von Alternativen oder wegen ihrer unmittelbaren Nachbarschaft zu bestimmten Dhubianās genutzt.

Die konkrete Forderung des *Samiti* nach dem Ausbau bereits existierender Teiche oder Wasserbecken zu acht weiteren Dhobī-Ghāṭs, die gleichmäßig über die Stadt verteilt sind und allen Wäschern relativ nahen Zugang ermöglichen würde, ist bis heute nicht erfüllt. Für die Wäscher ist dies allerdings eine Grundvoraussetzung, um die Waschplätze an Ganges und Varuna aufgeben zu können. Erst wenn diese Forderung in die Realität umgesetzt ist, sehen sie sich in der Lage, die Ghāṭs zu verlassen. Zudem würde die Errichtung von Dhobī-Ghāṭs im Inneren von Banāras das alljährlich auftretende Problem des großen Andranges an den bisher vorhandenen internen Waschplätzen in der Regenzeit lösen, wenn der dann stark ansteigende und schnell fließende Ganges ohnehin nicht genutzt werden kann.



Foto 3.5: Der Sagrah-Kuṇḍ in der Madhopur-Muhallā.

Dieser interne Waschplatz wird hauptsächlich von Akteuren in der nahe gelegenen Dhobianā Madhopur mit ihren mehr als 50 Wäscher-Haushalten genutzt. Es handelt sich dabei um einen äußerst großen und bis auf diese Waschstelle komplett von der Wasser-Hyazinthe bedeckten Teich, in der die Abwässer der umgebenden Wohnhäuser ungehindert einfließen können. Die Wäscher nutzen diesen sehr engen, mit nur vier Waschsteinen ausgestatteten und wenig sauberen Platz wegen der unmittelbaren Nähe zu ihrer Dhobianā, bevorzugen allerdings ebenfalls die geräumigeren Orte am Ganges.

Foto: Schütte, Dezember 2001

Die Problematik verschärfte sich noch einmal unter gleichen Vorzeichen 10 Jahre später, im August 1998, als neue Vertreibungen stattgefunden haben. Die Reaktionen waren ähnlich: Protestmärsche aller Wäscher der Stadt fanden statt, Petitionen wurden eingereicht. Der Ruf nach alternativen Waschplätzen wurde dabei lautstark geäußert: »*pahale dhobī ghāṭ banvāo - phīr gangā se hamē haṭāo*« (etwa: errichtet erst die Dhobī-Ghāṭs, dann verlassen wir den Ganges, abgedruckt in: Bābā Sant Gaṇḍge Smārikā, 2000 - eine lokale Publikation von und für Dhobī). Die ganze Situation begann schließlich zu eskalieren: ein Polizeiaufgebot versuchte die etwa 10.000 Demonstranten zu stoppen, einige der ca. 50 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 Wäscher in Banāras brachte ihre Probleme in das öffentliche Bewusstsein. Letztlich konnte auf diese Weise erneut durchgesetzt werden, die Waschplätze an Ganges und Varuna so lange zu erhalten, 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. Stolz wird dabei auf die enorme Länge des Protestzuges hingewiesen, das skrupellose Auftreten der Polizei auch gegenüber den zahlreich teilnehmenden Frauen der Gemeinschaft wird sehr scharf kritisiert und die Bestätigung des Kompromisses mit der städtischen Administration und den lokalen Protagonisten des Ganga Action Plan als großer Erfolg ihres kollektiven Einsatzes gewertet.

Das Schlagwort von »*Dhobī-Ektā*« (Einheit der Wäscher) wurde in diesen Tagen des Umbruchs zum Leitmotiv, und die Akteure verspürten die potenzielle Macht eines kollektiven Auftretens, das hilft, eigene Ansprüche zu vertreten und Forderungen auch durchzusetzen.

In weiter führender Hinsicht stellte aber genau dieses Ereignis der erneuten Vertreibung von den Ganges-Ghāṭs im Jahr 1998 auch eine Zäsur für die

Wäscher dar. Abseits von Forderungen nach Dhobī-Ghāṭs artikulierten viele Betroffene die Notwendigkeit zur Etablierung einer mehr 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*. Im kurzen Vorgriff auf Kapitel 3.6 lassen sich die Vorkommnisse des Jahres 1998 als Geburtsstunde der sog. Mahāśabhā der Wäscher identifizieren, die genau diese Dimensionen von politisch orientierter Netzwerkarbeit zu integrieren sucht.

Einkommensschwäche und Jugendarbeitslosigkeit

Die Wäscher konnten das Recht zur weiteren Nutzung des Ganges für ihre Tätigkeit erkämpfen. Dass mit Hilfe dieser Tätigkeit jedoch generell nur sehr schwer ein sicheres und regelmäßiges Einkommen beschafft werden kann, wird als ein zentrales Problem gesehen. Wie genau die soziale und ökonomische Organisation der Arbeit vollzogen wird ist Gegenstand von Abschnitt 3.3.2, doch bereits an dieser Stelle ist es angebracht, auf die damit verbundenen, grundsätzlichen Problemwahrnehmungen hinzuweisen.

Wie angedeutet, ist für die meisten Dhobī-Familien in Banāras die Reinigung von Wäsche nach wie vor alleinige Quelle des Lebensunterhaltes. Diese ist nicht nur mit ernsthaften gesundheitlichen Risiken verbunden, insbesondere in den kalten Wintern in Banāras, die den Akteuren ein äußerstes Maß an körperlicher Widerstandsfähigkeit abverlangen, wenn sie früh morgens schon knietief im eiskalten Wasser stehen und ihrer Arbeit nachgehen. Auch die Erwirtschaftung eines ausreichenden Einkommens erfordert vielseitige Strategien und ist von vielen Faktoren abhängig, die nicht unbedingt in der Entscheidungsgewalt der Betroffenen selber liegen.

Grundsätzlich ist das Vorhandensein einer festen Stammkundschaft essenziell für einen Dhobī-Haushalt. Die regelmäßigen Einkünfte aus einem derartigen Kundenstamm bilden eine wichtige Planungsgrundlage für die Akteure, denn darüber hinaus erfolgt ihr Geschäft nur auf einer schwankenden Tagesbasis. Die Einnahmen aus diesem können je nach dem Aufkommen von Laufkundschaft und der Menge und Art der gewaschenen oder gebügelten Kleidung stark variieren. Jedes Kleidungsstück hat einen besonderen Preis, auch für die festen Kunden, und die Bezahlung erfolgt immer erst nach Lieferung der Wäsche.

Im Schnitt können pro festem Kunden etwa 300 - 500 Rupien im Monat erzielt werden, darüber hinaus sind besondere Zuwendungen zu Festtagen oder anderen besonderen Anlässen üblich. Dabei gibt es allerdings kein Überangebot an dieser Kundschaft - sie wird gepflegt und bevorzugt bedient, indem z.B. die Wäsche abgeholt und ausgeliefert wird (s. Abschnitt 3.3.3). Doch keine während der Feldforschung kontaktierte Wäscher-Familie verfügt über mehr als sieben ständig bediente Klienten, normalerweise sind

es eher weniger. Deshalb ist es ebenso wichtig, einen kleinen Platz irgendwo in der Stadt zur Verfügung zu haben, der dann als »Bügelplattform« und offenes Geschäft genutzt werden kann (Foto 3.6). Ein Familienmitglied postiert sich dort, um die saubere Wäsche zu bügeln und zu versuchen, so durch tägliche Präsenz auch laufende Kundschaft in der jeweiligen Nachbarschaft zu gewinnen. Der nachgelagerte Schritt des Bügelns wird so auch unabhängig vom Waschen zu einer wichtigen eigenständigen Einkommensquelle, die insbesondere in der Regenzeit wichtig wird, wenn die Möglichkeiten zum Waschen stark eingeschränkt sind. Einige wenige Haushalte betreiben in Ermangelung eines festen Ortes sogar mobile Bügelgeschäfte auf kleinen Rollwagen, mit denen sie täglich in bestimmte Stadtviertel fahren. Durch Bügeln lassen sich etwa 1.500 - 2.000 Rupien monatlich hinzu erzielen, doch auch in der Summe mit den Einnahmen aus der festen und sporadischen Kundschaft ist ein Haushalts-Einkommen, das ausschließlich durch Waschen geschaffen werden muss, selten ausrei-



Foto 3.6: Das »Bügelgeschäft« an der Straße.

Die Etablierung eines solchen kleinen Geschäftes bietet eine wichtige Möglichkeit, Laufkundschaft gewinnen zu können, und tägliche Einnahmen aus dieser Tätigkeit sind eine wichtige zusätzliche Einkommensquelle.

Foto: Schütte, November 2001

chend, um neben den laufenden Ausgaben für Nahrung und Gebrauchsgegenstände höhere finanzielle Rücklagen bilden zu können.

Die sicherste Möglichkeit, den Waschbetrieb auf eine solidere ökonomische Basis zu stellen, ist die Eröffnung einer chemischen Reinigung. Diese sog. »Dry Cleaning Shops« sind mit den hohen Anschubfinanzierungen allerdings fern jeder finanziellen Kapazität der meisten Wäscher-Haushalte und kommen nur für eine geringe Anzahl überhaupt in Betracht.

Als wichtigste Maßnahme zur Diversifizierung des Einkommens wird entsprechend vermehrt darauf gesetzt, der jüngeren Generation eine gute Schulbildung und damit weiterreichende Möglichkeiten an die Hand zu geben. Feste Anstellungen in privatwirtschaftlichen und staatlichen Sektoren sind sehr begehrt, um den Unterhalt eines Haushaltes auf eine sichere Basis zu stellen und den Druck auf die traditionelle Tätigkeit zu verringern. Oder wie es in einem Gedicht heißt, das eine weitere politisch aktive Figur der Wäscher, Kallan Kannaujiyā aus Theliābag, im Jahre 2001 verfasst hat und innerhalb der Gemeinschaft zirkuliert: »Nur wer sich mit Stift und Buch angefreundet hat, hat es in diesem Lande zu etwas gebracht« (*Deshvā meṃ vohī āge āyī je kalam kitāb se dosti karī*).

Doch trotz mittlerweile relativ erfolgreicher Bemühungen um Schulbildung bis in höhere Standards, ist Arbeitslosigkeit unter den Jugendlichen ein großes Problem. Der Transfer in gut bezahlte Jobs findet so gut wie nicht statt, und über Reservierungsquoten lassen sich häufig lediglich Tätigkeiten als Wäscher z.B. in Krankenhäusern oder anderen staatlichen Einrichtungen vermitteln. Was die Jugendlichen allerdings von ihrer Elterngeneration unterscheidet ist der tiefe Unwille, überhaupt noch die traditionelle Profession auszuüben, insbesondere nach dem Genuss einer Ausbildung bis in hohe Schulklassen. Zu gut ausgebildet und zu stolz, um dann noch zum Waschen genötigt zu sein und auf der anderen Seite kaum Möglichkeiten für alternative Jobs, finden sich viele junge Kannaujiyā in einer zermürbenden Dilemma-Situation wieder.

Dabei wird diese Situation sehr reflektiert hinterfragt - die jungen Akteure finden sich ausgeschlossen von ihrer Ansicht nach notwendigen klientelistischen Netzwerken, die erst den Zugang zu festen Anstellungen ermöglichen können. Es fehlt an Beziehungen in über die eigenen Kastenver-

bindungen hinaus gehende soziale Kreise, so das verbreitete Meinungsbild, und umso wichtiger wird die politische Netzwerkarbeit der eigenen Kaste erachtet. Diese, so der Tenor, sei noch am ehesten in der Lage, erwünschte Verbesserungen und Zugang zu anderen Jobs herzustellen.

Diese Tendenzen innerhalb der gebildeten Jugend in Banāras deuten bereits tiefer gehende Veränderungen an, mit denen sich die Gemeinschaft künftig auseinander zu setzen haben wird (vgl. ausführlich Kap. 3.6.3). Insbesondere wird die Notwendigkeit betont, die eigenen Grenzen auszuweiten und aktiver am politischen Leben teilzunehmen, v.a. um dadurch auch eigene Gestaltungsmöglichkeiten gewinnen zu können. Anstatt einer Kultur des »time-passing« nachzugeben (vgl. Jeffrey et al. 2002), die von vielen gebildeten und dennoch arbeitslosen Armen z.B. im ländlichen Uttar Pradesh aus Mangel an Alternativen gepflegt wird, versuchen viele junge Wäscher einen anderen Weg zu gehen: sie gründen Jugendclubs, bereiten gemeinsame Aktivitäten vor, bilden kleine Spargruppen und nehmen aktiv am sich ausweitenden politischen Leben der Gemeinschaft teil, ohne jedoch die durch ihre Eltern vorgelebten traditionellen sozialen Praktiken dabei zu missachten. Wichtig ist dabei auch, dass diese Aktivitäten ausschließlich von der männlichen Jugend getragen werden. Junge Frauen partizipieren nicht in diesen neuen Netzwerken, und hier reproduziert sich, was auch in der traditionellen Praxis schon der Fall ist - soziale Netzwerke unter den Wäschern sind eine komplett männliche Domäne (vgl. Kap. 3.4).

Diese Überlegungen greifen bereits vor auf die weiter unten detailliert aufgeführten und im Kontext der vorliegenden Untersuchung zentralen Zusammenhänge von Konstitution, Praxis und Wandel sozialer Netzwerke unter den Wäschern in Banāras. Schon durch die bisherigen Ausführungen wird allerdings deutlich, dass sozialen Zusammenschlüssen in ihren unterschiedlichen Formen eine positive Kraft zur Lösung zentraler Probleme zugeschrieben wird. Im Kontext der Vertreibung von den Ganges-Ghāṭs hat das Netzwerk der Wäscher dieses Potenzial bereits unter Beweis gestellt. Die Hoffnung, durch über unmittelbare Belange der traditionellen Arbeit hinausgehende Netzwerkarbeit auch weitere Möglichkeiten z.B. zur Vermittlung anderer und besser bezahlter Tätigkeiten zu schaffen und damit auch die frustrierende Arbeitslosigkeit zumindest abzumildern, grün-

det sich also bereits auf die positiven Erfahrungen der erfolgreichen Durchsetzung eigener Interessen mittels eines kollektiven und einheitlichen Auftretens.

3.2.4 Kulturelle und religiöse Orientierungen

Viele Gruppen in Indien pflegen ihre ganz besonderen Feste und ihre eigenen Traditionen, und die Dhobī bilden dabei keine Ausnahme. Wäscher besitzen eine eigene kulturelle Konstitution, die mit besonderem Stolz gelebt und fortgeführt wird. Besonderer Ausdruck dieser sind sehr spezifische Festlichkeiten und Gottesdienste, so wie auch die religiöse Alltagspraxis insgesamt eigene Elemente mit aufnimmt, die in einem gewissen Gegensatz zur brahmanischen »großen« Tradition stehen.

Eines der wichtigsten Feste der Wäscher in Banāras nennt sich »Pyalā« (etwa: Tasse, Gefäß), das im jährlichen Turnus am Chaukā-Ghāṭ des Varuna und dem Tempel des »Devariābir Bābā« im Süden von Banāras (Bhelupurā) durchgeführt wird. Dieser Zusammenkunft wird jedes Jahr aufs Neue in freudiger Erwartung entgegen geblickt, verheißt sie doch ein ausgedehntes Picknick mit vielen Wäschern und ihren Familien aus der ganzen Stadt und dem Umland von Banāras. Mit diesem sozialen Ereignis verbunden ist ein kurzes, etwa 2 Minuten währendes Ritual, in dessen Verlauf in fünf kleinen Tongefäßen der Gottheit Alkohol, Zuckerrohr, Süßspeisen, Gangeswasser und ein Marihuana-Gemisch (»Bhang«) dargereicht werden. Generell legt die Anzahl der Opfergefäße einen Zusammenhang zur verbreiteten Praxis des sog. »*pañcāyatana*« nahe, bei der fünf hinduistische Gottheiten simultan verehrt werden (vgl. Michaels 1998, 265). So bezieht sich auch unter den Dhobī die Huldigung nicht auf eine bestimmte Gottheit und wird von den Akteuren z.B. mit Śiva, Kālī oder Ghāṭvārīn Devī, aber auch dem muslimischen Heiligen Ghazīmiyān in Verbindung gebracht. Begleitet wird das Ritual immer von einer muslimischen Musiker-Kaste, den »Dafāli« (Foto 3.7). Die Besonderheit dieser Festlichkeit lässt sich an einem weiteren wichtigen Punkt festmachen: sie ist ein ausschließlich auf Banāras beschränktes Ereignis, an dem darüber hinaus unter den Wäschern der Stadt nur die Kannaujiyā teilhaben.

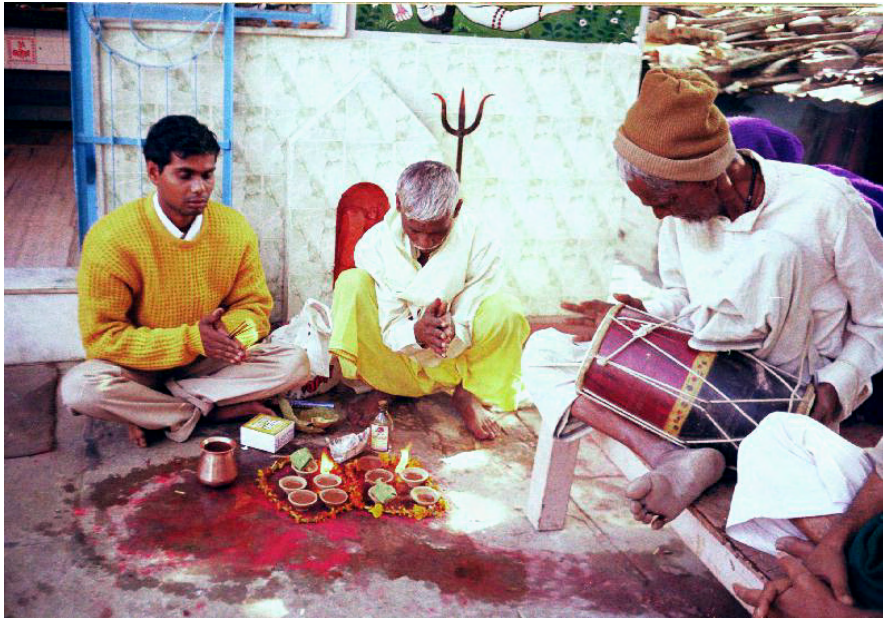


Foto 3.7: Das Ritual zum Pyalā-Fest.

Im Verlauf des von muslimischen Musikern begleiteten und sehr kurzen Rituals wird der Gottheit Alkohol, Bhang und Zuckerrohr geopfert. Die Szene wurde aufgenommen am Tempel des Devariābir Bābā im Süden von Banāras (vgl. Karte 3.7, S. 127).

Foto: Schütte, Dezember 2001

Eine spezifische Gottheit der Wäscher ist »Ghatvārin Devī«. Die Göttin residiert in den Wasch-Steinen an den jeweiligen Dhubī-Ghāṭs der Stadt und wird alljährlich in der heißen Jahreszeit an Ort und Stelle mit einem Tieropfer geehrt. Dafür sorgt sie für Schutz und Gesundheit an den Ghāṭs - und dies speziell für die Wäscher, wie auch aus einer Anmerkung von Straßenkehrern über Dhubī und ihre Gottheit hervorgeht: »Wenn wir den ganzen Tag bis zu den Knien im Wasser stehen, werden wir sofort krank. Die Dhubī aber haben Ghāṭvārin Devī, die sie vor Krankheit schützt. Nur deshalb können sie diese Arbeit machen« (Gespräch mit Bhavānī Devī, eine etwa 75jährige Frau aus der Dom-Kaste, vom 22. Januar 2002).

Neben diesen jährlich auftretenden Festlichkeiten sind häufige Tempelbesuche recht verbreitet unter den Wäschern, doch der prominenteste Platz für regelmäßige religiöse Aktivitäten ist der Schrein des muslimischen Heiligen Ghazīmiyān im Norden von Banāras (vgl. Foto 3.8). Viele hinduistische Familien besuchen die Stätte an jedem Sonntag, und die besondere Affinität der Dhobī zu diesem Ort drückt sich auch durch ihre starke Präsenz bei der jährlich stattfindenden Ghazīmiyān-Melā aus. Hier erinnern Wäscher und auch weitere sog. unberührbare Gruppen zusammen mit Muslimen an die Taten des Heiligen. Ein weiterer Schrein des Ghazīmiyān befindet sich in Bahraich, in der Nähe der Grenze von Uttar Pradesh zu Nepal. Dieser Ort ist, neben der hinduistischen Göttin Vindhyāvasinī nahe der Stadt Mirzapur, etwa 30km von Banāras entfernt, das beliebteste Pilgerziel der Dhobī außerhalb von Banāras.

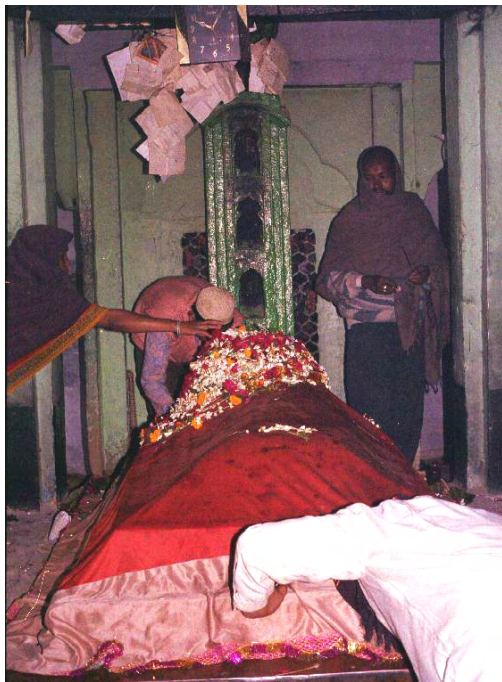


Foto 3.8: Der Schrein des Ghazīmiyān.

Die religiösen Orientierungen der Wäscher umfassen nicht nur die bekannten Hindu Tempel von Banāras, sondern auch muslimische Stätten. Der Schrein des Ghazīmiyān ist dabei das begehrteste Ausflugsziel.

Foto: Schütte, Januar 2002

Derartige religiöse Praxen und die positive Wahrnehmung und Nutzung muslimischer Sakral-Stätten sind nicht allein den Wäschern gemein, sondern auch anderen in der Kastenhierarchie niedrig stehenden hinduistischen Gruppen eigen. Was im vorliegenden Fall allerdings als besonders

bedeutsam einzuschätzen ist, sind die identifikatorischen Potenziale der Festlichkeiten, die wichtige soziale Ereignisse darstellen. Insbesondere die Pyalā und die Feier der Göttin der Dhobī-Ghāṭs werden von vielen Wäschern als Ausdruck einer bestimmten Form von sozialer Identität angesehen - dies sind ihre Feste (obwohl an der Pyalā auch andere Gruppen in Banāras, wenn auch in geringerem Maße, teilnehmen) und entsprechend wird an diesen besonderen Tagen mit der ganzen Gemeinschaft gefeiert - im Falle der Huldigung von Ghāṭvārīn Devī sogar über volle drei Tage.

Die spezifischen und lokal tradierten religiösen Orientierungen sind auch eine Reaktion darauf, dass ihnen als Unberührbare lange Zeit der Zutritt zu wichtigen Hindu-Tempeln verwehrt wurde. Eine Ambivalenz gegenüber der dominanten brahmanischen Tradition äußert sich aber auch in Bezug auf die wichtigen Lebenszyklen. Bis heute kommen Wäscher bei Heirats-, Geburts- und Sterberitualen ohne die Mitwirkung von Brahmanen aus, die Funktion des Priesters wird dabei von einem Kastengenossen übernommen. Dass dies ursprünglich mit ihrem niedrigen sozialen Status zu tun hatte, wird heute selbstbewusst als Ausdruck der Unabhängigkeit gegenüber teuren Ritualspezialisten interpretiert.

3.3 Alltägliche Lebenswelten und räumliche Praxis

3.3.1 Die Dhobianās von Banāras: Quartiere der Wäscher

Der Begriff Dhobianā bezeichnet eine Nachbarschaft von Wäscher-Familien, von denen sich insgesamt 71 über die ganze Stadt verteilen, wie Karte 3.2 (S. 86) verdeutlicht. Dabei hat man sich allerdings keine abgeschlossenen, räumlich segregierten Siedlungen vorzustellen, wie sie sich z.B. sehr häufig bei den Straßenkehrern finden.

Vielmehr sind Dhobianās offene und von einer variierenden Anzahl von Wäscher-Haushalten besiedelte Wohngebiete, die in ihre jeweilige Muhallā eingebunden sind und von dieser auch den Namen übernehmen (s. auch Karte 3.4 und Foto 3.10).²⁴

24) Eine Namensliste der Dhobianās von Banāras findet sich im Anhang.



Foto 3.9: Der Eingang zur Dhobianā Rājmandir im Norden von Banāras.

Dies ist die einzige Wäscher-Siedlung der Stadt, die exklusiv von Dhobi bewohnt ist und ausschließlich über den auf dem Foto abgebildeten Eingang zugänglich ist.

Foto: Lemcke, Februar 2003

Zumeist werden Dhobianās durch einen Straßenzug gebildet oder einer verstreuten Ansammlung von Häusern in einer Muhallā, und nur in einem Fall (Rājmandir) existiert eine komplett abgeschlossene und nur durch ein sehr niedriges Tor zugängliche Siedlung, die ausschließlich von Wäschern bewohnt ist. In ihrer Größe unterscheiden sich diese Ansiedlungen teilweise deutlich - die kleinste Dhobianā beherbergt gerade mal vier Wäscher-Haushalte (Lahāngpurā), die größte in Rajmandir dagegen 55.

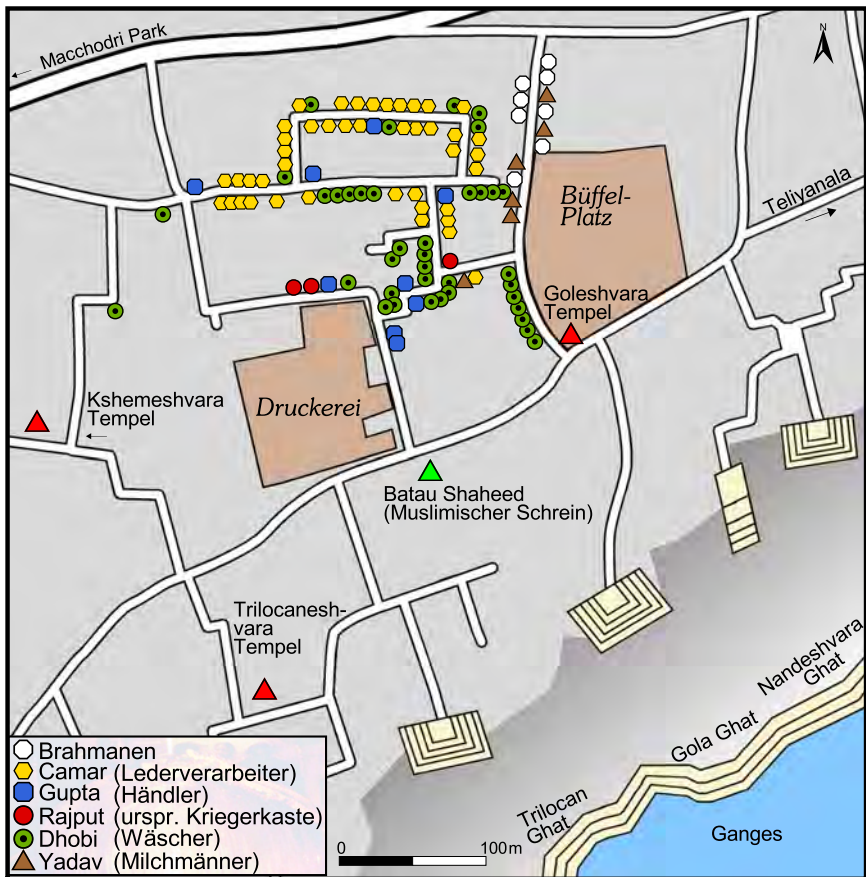
Dhobianās bieten in der Regel Platz für verschiedene Kastengruppen. Dabei werden aber beispielsweise die Camār aus Trilocan Bazār (Karte 3.4) ihre Wohn-Siedlung nicht als Dhobianā bezeichnen, sondern, wenn danach gefragt, auf den Namen ihrer Muhallā verweisen. Unter Bezugnahme auf ihre direkten Nachbarn aus der Wäscher-Kaste wird der Begriff allerdings

auch von den Camār verwendet. Eine Dhobianā ist also eher als soziales Merkmal einer Muhallā zu verstehen - in diesem Straßenzug, in diesem Quartier leben Wäscher, und dementsprechend wird die Wortschöpfung auch ausschließlich in direktem Bezug auf die jeweiligen dort lebenden Dhobī-Familien angewendet. Im Sinne von Edward Sojas »Trialektik der Räumlichkeit« (vgl. Kap. 2.3) repräsentierten die Dhobianās von Banāras damit einen »*conceived space*«, indem bestimmte räumlich Konfigurationen mit sozialen Klassifizierungen verknüpft werden.

Dhobianās als Kennzeichen z.B. eines Straßenzuges, der vornehmlich von Wäschern bewohnt wird, gehören also zu bestimmten Muhallās, übernehmen dabei auch deren Namen und können eindeutig im physischen Stadtraum von Banāras lokalisiert und kartiert werden.

Neben ihrer Lage im physischen Raum werden Dhobianās aber auch durch ihre Positionierung im sozialen Raum identifiziert. Damit sind allerdings nicht nur kastenübergreifende Nachbarschaftsverhältnisse oder die alltägliche soziale Organisation von Lokalität und Raum angesprochen, wie sie bereits in Abschnitt 2.3 zur Sprache gekommen sind. Darüber hinaus bilden die insgesamt 71 Dhobianās von Banāras auch die konkrete Grundlage der sozialräumlichen Konzeption des sog. Ṭāṭ-Systems der Wäscher. Im alltäglichen Vollzug dieses Systems vernetzen sich Wäscher-Haushalte aus verschiedenen Dhobianās zu übergeordneten, imaginierten und eindeutig definierten Lokalitäten, zu »*lived spaces*«, die ausschließlich in der Wahrnehmung der Dhobī existieren und deren Begrenzungen auch nur den Wäschern selber bekannt sind.

Die Basis dieser Lokalkitätskonstruktionen ist die soziale und über die direkte räumliche Nachbarschaft hinaus gehende Vernetzung einer gewissen Anzahl von Haushalten aus verschiedenen Dhobianās in Banāras und darüber hinaus.



Karte 3.4: Die Dhobianā Trilocal Bazār.

Dhobi leben in unmittelbarer Nachbarschaft vor allem zu den sog. Camār, eine unberührbare Kastengruppe, deren Mitglieder traditionell in der Lederverarbeitung tätig sind. Aber auch Händlerfamilien, Brahmanen und »Milchmänner« siedeln in Trilocal.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Diese Zusammenhänge werden ausführlich in Kapitel 3.4 behandelt. An dieser Stelle reicht es zunächst sich zu vergegenwärtigen, dass Dhobianās als die Quartiere der Wäscher gleichzeitig ein soziales Merkmal bestimmter Muhallās sowie die physisch-räumliche Basis eines komplex gestalteten

Netzwerkes der Dhobī darstellen, welches mit dem Begriff »Ṭāṭ« bezeichnet wird.

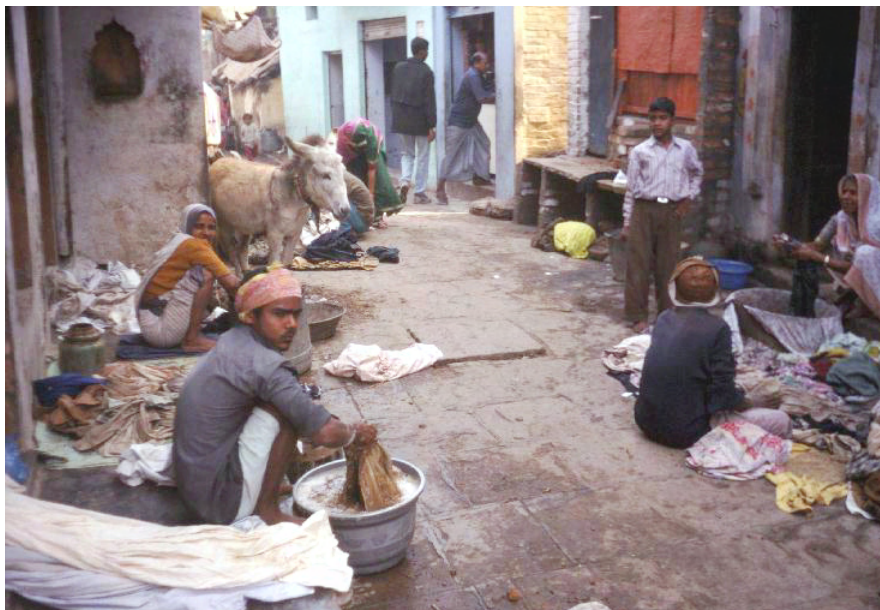


Foto 3.10: Szene aus der Dhobianā Teliyānālā im Norden von Banāras.

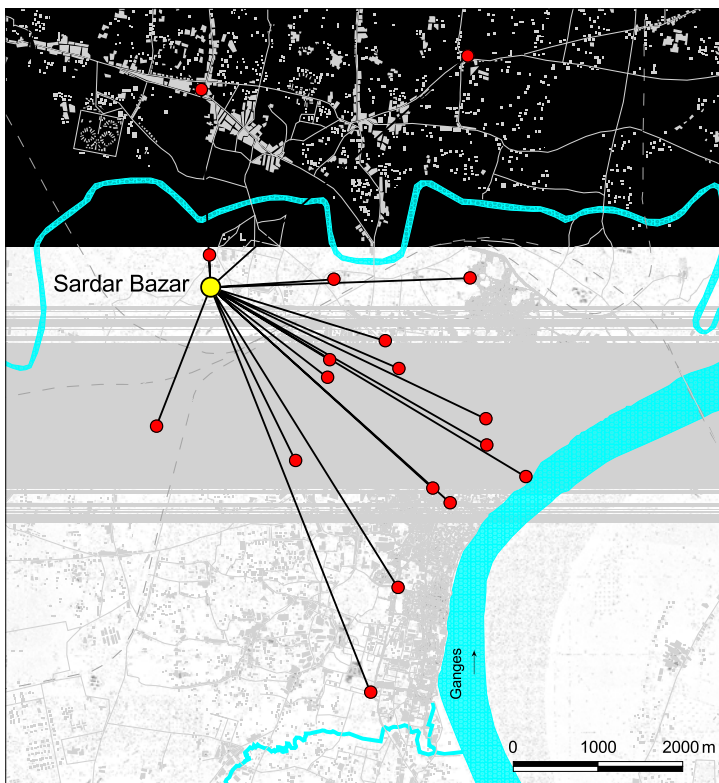
Sie wird, wie es sehr häufig der Fall ist, durch einen kleinen Straßenzug gebildet und von 15 Haushalten bewohnt.

Foto: Schütte, Januar 2002

3.3.2 Organisation der Kundschaftsbeziehungen

Die Wäscher werden in der allgemeinen Literatur über Kasten häufig erwähnt (z.B. bei Bronger und v.d. Ruhren 1986, Quigley 1993), ohne dass dabei jedoch eine etwas weiter gehende Auseinandersetzung mit dieser Gruppe erfolgt. In der Regel geht es in diesen Darstellungen um Ritualbeziehungen, Patronage und nicht-monetären Austauschverhältnissen zwischen Wäschern und anderen Kasten. Letztere werden gemeinhin unter dem Begriff »Jajmāni« zusammengefasst (vgl. hierzu insbesondere Mayer 1993). In dessen Praxis werden die Dienstleistungen der Wäscher von anderen Kasten z.B. mit Reis, Getreide, Mahlzeiten oder kleinen Geldbeträgen entgolten, so wie auch Bronger und v.d. Ruhren (1986, 23) dies anhand des

Beispiels eines Dhobī-Haushaltes in einer Gemeinde im Deccan-Hochland einmal dargestellt haben. Als allgemeine und alleinige Information zur Arbeitspraxis der Wäscher ist diese Darstellung allerdings sehr irreführend - denn das Jajmāni-System ist in indischen Städten nicht mehr existent und war es in der durch Bronger beschriebenen Weise vielleicht auch nie (s. Mayer 1993, 378ff. zu den städtischen Ursprüngen des Systems).



Karte 3.5: Die räumliche Verteilung der Stammkunden von 15 Haushalten einer Dhobianā.

Die kartographische Darstellung verdeutlicht am Beispiel der Dhobianā in Sardar Bazār (Cantonment), dass das Einzugsgebiet der Klienten im Prinzip die ganze Stadt umfasst. Räumliche Nähe hat bei der Auswahl von Kunden dementsprechend keine Bedeutung, und Sardar Bazār ist dabei keineswegs die Ausnahme.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Auch in den ländlichen Gebieten des östlichen Uttar Pradesh werden Jajmāni-Beziehungen unter den Wäschern nurmehr äußerst selten aufrecht erhalten, so dass diese früher wahrscheinlich verbreitete Praxis mit der aktuellen nichts mehr gemein hat und dementsprechend der Verweis auf das Jajmāni-System lediglich einen historischen Wert haben dürfte.

In historischer Perspektive lassen sich allerdings noch andere Regelungsprozesse ausmachen, die Kundenverteilung und Entlohnung unter den Wäschern bestimmen. Alte britische Quellen legen nahe (z.B. Sleeman 1893), dass z.B. unter den Straßenkehrern und auch den Dhobī in Nordindien die Verteilung ihrer Kunden auf einer territorialen Basis erfolgte. Verschiedene Wohngebiete wurden nur von bestimmten Familien bedient und die dort ansässigen Kunden dann als die »Jajmāns« dieser Familien bezeichnet, so dass eine Stadt in klar abgegrenzte Gebiete des Kundendienstes aufgeteilt war (vgl. Mayer 1993, 378, speziell zu den Wäschern s. eine Anm. bei Sleeman 1893, 61f.).

Diese territoriale Aufteilung der Stadt lässt sich heute weder bei den Straßenkehrern noch den Dhobī in Banāras wiederfinden. Erkenntnisse aus Gesprächen mit älteren Wäschern legen nahe, dass die Existenz derartiger Praktiken in Banāras ein Phänomen des 19. Jahrhunderts gewesen sein muss und sich in seinen Ursprüngen nicht mehr genau zurück verfolgen lässt. Fakt ist allerdings, dass eine Mehrzahl der Wäscher-Haushalte über einen Kundenstamm verfügt, der bereits seit mehreren Generationen verbürgt und sehr wahrscheinlich aus spezifisch städtischen Jajmāni-Beziehungen hervor gegangen ist.

Wie oben angedeutet, bildet dieser feste Kundenstamm eine wichtige Grundlage für die Existenzsicherung der jeweiligen Dhobī-Haushalte. Entsprechend wurden Mechanismen entwickelt, mittels derer diese Beziehungen auch geschützt werden können. Diese Regelungsprozesse haben heutzutage keine territoriale Ausprägung mehr, in dem Sinne, dass bestimmte Familien exklusiv bestimmte Stadtviertel bedienen. Stattdessen verteilt sich die Kundschaft einzelner Wäscher-Haushalte in der Regel über den gesamten Stadtraum von Banāras, was einen entsprechend hohen Mobilitätsaufwand für die Akteure erfordert (s. Kap. 3.3.3 und die Karten 3.5, 3.6, 3.7). Die Bedienung dieser Kundschaft ist allerdings auf einer anderen Ebene »exklusiv«. Ist einmal ein fester Kunde gewonnen, so hat der entsprechende

Haushalt das alleinige Anrecht auf diesen. Andere Wäscher werden keinen Versuch unternehmen, Kundschaft z.B. abzuwerben, und selbst die Abnehmer der Dienstleistung haben keine Möglichkeit, den Dhobī zu wechseln - andere Familien werden ihren Kastengenossen das Terrain nicht streitig machen und keine Familie bedienen von der bekannt ist, dass sie bereits die Dienste eines Kollegen in Anspruch nimmt.

Diese Prozesse der Absicherung vor Konkurrenz aus den eigenen Reihen werden in den regelmäßigen Sitzungen der Kastenräte, wie sie im Detail unter Punkt 3.4 vorgestellt werden, kommunikativ geregelt und bei Missachtung auch sanktioniert. Der Grund für diese strikte Absicherung der festen Kundschaft liegt in deren besonderer Bedeutung, denn sie sorgen für das einzig regelmäßig erzielbare Einkommen innerhalb der traditionellen Beschäftigung.

Weitere Regelungsprozesse betreffen Preisabsprachen und ein Gewohnheitsrecht hinsichtlich der Nutzung der verschiedenen Dhobī-Ghāṭs, wobei diese jedoch nicht so strikt gehandhabt werden. Es wird allerdings darauf geachtet, die innere Konkurrenz auf ein Minimum zu reduzieren, wozu teilweise verbindliche Tarife für diverse Kleidungsstücke eingeführt worden sind. Der Gebrauch der Steine an den Waschplätzen auch von Akteuren aus anderen Kasten, die ihre Wäsche selber reinigen, ist geduldet. Dies allerdings mit der Einschränkung des privilegierten Zugangs für die Dhobī-*»hamāre dhone ke bād: erst nachdem wir gewaschen haben«*, dürfen auch weitere Nutzer an die jeweiligen Ghāṭs.

3.3.3 Aktivitätsmuster und Konstitution spezifischer Aktionsräume

Die alltäglichen Aktivitäten der Wäscher betreffen zum größten Teil Handlungen, die mit der Ausübung ihres Berufes verbunden sind. Diese stehen in der folgenden Beschreibung eines typischen Arbeitstages zunächst im Vordergrund, um daraufhin die mit der traditionellen Tätigkeit verbundenen, räumlichen Mobilitätsmuster und den darüber vermittelten Aktionsräumen als die räumlichen Vernetzungen von Alltagshandlungen, Lokalitäten und sozialen Beziehungen (vgl. Kap. 2.3.2) darstellen zu können.

Die Reinigung von Kleidung nach der von den Dhobī seit Generationen bevorzugten Methode ist sehr aufwendig und zeitintensiv. Abhängig vom spezifischen Auftrag des Kunden kann ein Kleidungsstück dabei bis hin zu elf verschiedene Bearbeitungsschritte durchlaufen. Diese Schritte erfordern in der Regel räumliche Mobilität, und für die Illustration dieses alltäglichen Vorgangs ist es hilfreich, den Weg eines Bündels Wäsche (die sog. »*Ladī*«), das einem Dhobī zur Reinigung überlassen worden ist, einmal genauer zu verfolgen.

Zunächst muss die Wäsche eingesammelt werden. Dies wird im Falle eines Stammkunden direkt in dessen Haus geschehen, wo normalerweise bei jedem Besuch ein Austausch von sauberer gegen zu waschende Kleidung erfolgt. Die feste Kundschaft eines Wäschers lebt allerdings meistens nicht in dessen näherer Nachbarschaft, wie auch die Karten 3.5 (S. 120) und 3.7 (S. 127) deutlich zeigen. Die Lieferung und Abholung der Wäsche wird daher in der Regel mit dem Fahrrad als Transportmittel erfolgen.

Nach der Abholung muss die Kleidung zunächst für den Waschgang vorbereitet werden (s. auch Foto 3.3 auf S. 84), indem sie entweder in mit Waschpulver und Soda gemischten Wasser oder, auf die althergebrachte Art und Weise, in einer Mixtur aus Wasser, Schafdung und der feinen Krume von brachliegendem Land eingeweicht wird (Foto 3.11).²⁵ Letzteres wird von einer Vielzahl der Akteure nach wie vor bevorzugt, doch erfordert diese umweltfreundliche Arbeitsweise regelmäßig weite Ausflüge in die ländliche Umgebung von Banāras, da innerhalb der Stadt die als »*reh*« bezeichnete Bodenkrume nirgendwo mehr zu finden ist. Aber nicht zuletzt weil diese Technik auch kostengünstiger ist, wird der hohe Aufwand dafür in Kauf genommen.

Dieser Schritt der »Vorwäsche« wird in der Regel vor den jeweiligen Wohnhäusern der Akteure durchgeführt und erst danach das Bündel zu einem der zahlreichen Dhobī-Ghāṭs getragen, wo anschließend die eigentliche Reinigung erfolgt.

25) Folgende Bezeichnungen für die beiden Methoden haben sich bei den Wäschern eingebürgert: *Deśī Masalā* (einheimische Mixtur) vs. *Videśī Masalā* (ausländische Mixtur).



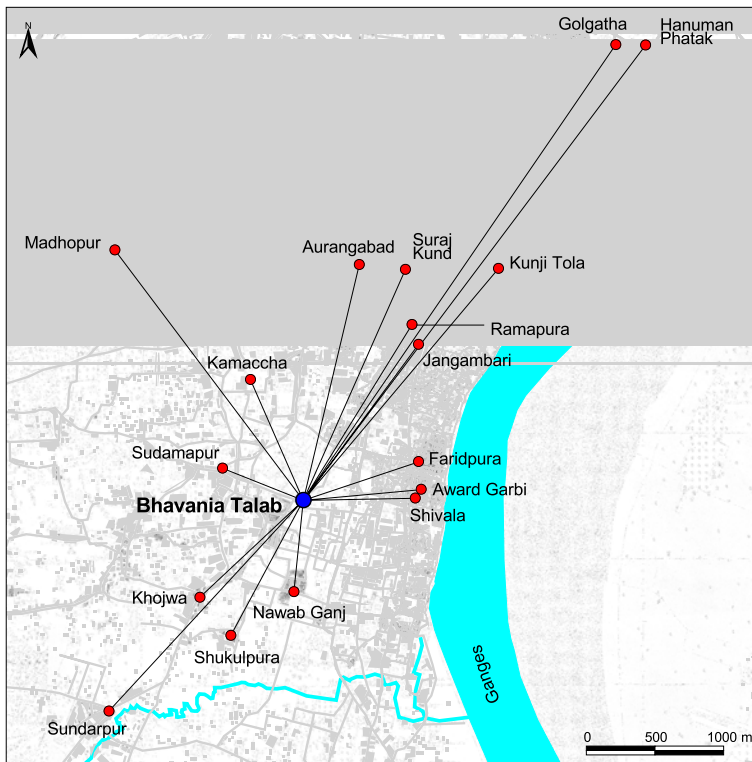
Foto 3.11: Die traditionelle Vorbereitung des Waschgangs.

In einem Behälter werden feine Erdkrume und der Dung von Schafen vermischt und die Wäsche darin für mehrere Stunden eingeweicht. Diese eigenartig anmutende Methode kommt ganz ohne chemisches Waschmittel aus, aber führt am Ende zu ebenso sauberer Kleidung wie bei einer mit Seifenpulver durchgeführten »Vorwäsche«.

Foto: Schütte, Dezember 2001

Der Transport geschieht je nach Menge und Gewicht der Wäsche und Distanz zum Waschplatz entweder per Fahrrad, zu Fuß oder in manchen Fällen auch noch mit einem Maulesel als dem traditionellen Nutztier der Wäscher. Jede Familie nutzt dabei einen typischerweise bereits seit Generationen gebrauchten Waschplatz, der sich häufig in der Nähe des jeweiligen Wohnhauses befindet, aber auch sehr weit davon entfernt sein kann, wie die in den Karten 3.6 und 3.7 dargestellten Beispiele zeigen.

Das Waschen selber ist eine körperlich anstrengende Arbeit, bei der die vorbehandelte Wäsche zunächst mit Bürste und Seife behandelt und anschließend auf den Waschsteinen ausgeschlagen wird und dabei jenes so charakteristische Geräusch erzeugt, mit dem früh am Morgen die verschiedenen von Dhobī genutzten Ganges-Ghāts erfüllt werden.



Karte 3.6: Das räumliche Einzugsgebiet eines internen Dhubi-Ghāts.

Die Karte zeigt sehr deutlich, dass interne Ghāts wie der hier im Mittelpunkt stehende Bhavānī Tālāb im Prinzip von Wäschern aus der gesamten Stadt genutzt werden. Dies gilt vor allem in der Regenzeit, doch auch unabhängig davon haben sich feste Gewohnheiten eingependelt, die dem Faktor Distanz keine Bedeutung beimessen. Bei der Darstellung handelt es sich um eine Momentaufnahme vom 31. Januar 2002, an dem während eines fünf-stündigen Aufenthaltes am Ort des Geschehens die Wohnorte der insgesamt 75 an diesem Tag dort aktiven Wäscher erhoben wurden.

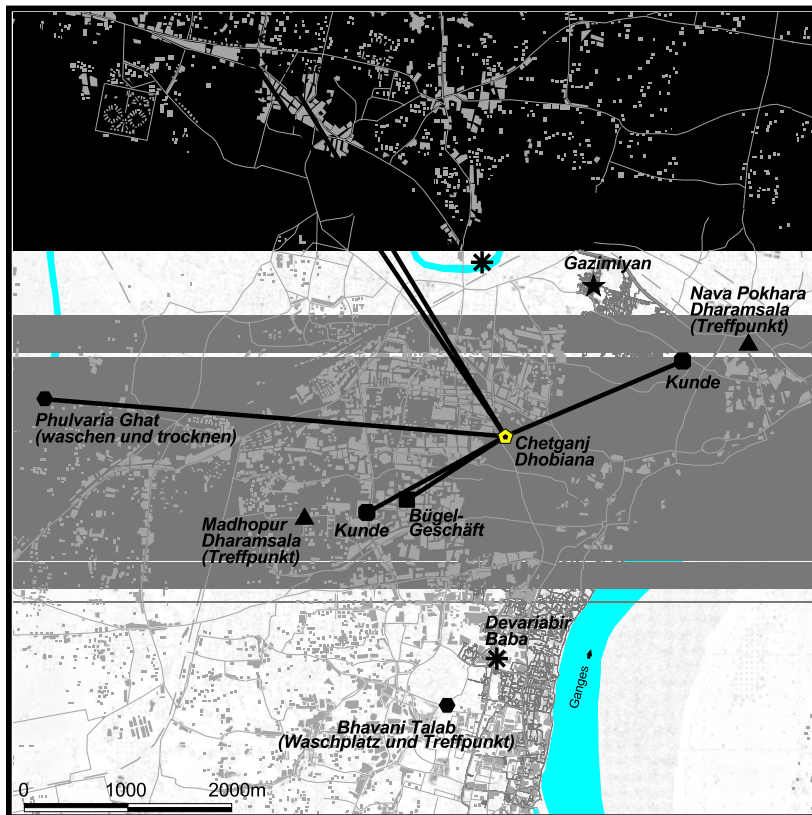
Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Dieser Arbeitsschritt ist der einzige (fast) ausschließlich von Männern geleistete und prägt gleichzeitig auch die öffentliche Wahrnehmung von den Dhubi und ihrer Tätigkeit (Foto 3.12). Alle weiteren Stufen unterliegen einer familiären Arbeitsteilung, obwohl die Frauen niemals per Fahrrad Wäsche

austragen und dementsprechend auch zu Fuß häufig relativ weite Distanzen zurücklegen. Diese Aufgabe wird allerdings nur von älteren Frauen erledigt - junge Frauen dagegen verlassen den eigenen Stadtteil nur äußerst selten, z.B. zu Verwandtenbesuchen oder zum Besuch einer höheren Schule.

Dem eigentlichen Waschgang folgend wird die Kleidung zum Trocknen ausgelegt, und die Ganges-Ghāṭs bieten dem Betrachter dabei alltäglich ein farbenfrohes Bild, wenn an allen verfügbaren Stellen an den Ufertreppen Wäsche in der Sonne ausgebreitet liegt. Häufig ist zur Ausführung dieses Schrittes allerdings noch ein weiterer Gang mit der »Ladī« zu einem anderen Ort notwendig (z.B. ein Park), da es an vielen Dhobī-Ghāṭs einfach am nötigen Platz mangelt, um die Wäsche direkt dort auslegen zu können. Danach muss die nun saubere Wäsche noch gebügelt und ggf. auch gestärkt werden. Dies geschieht entweder direkt am jeweiligen Wohnhaus oder sehr häufig auch an einem kleinen Bügel-Geschäft. Erst von dort wird das Bündel wieder zurück zum Kunden transportiert.

Diese kurze Beschreibung einer Folge typischer Arbeitsschritte verdeutlicht, dass Waschen keineswegs ein stationärer Prozess ist, sondern in der Regel ein hohes Maß an räumlicher Mobilität erfordert, die nicht selten den gesamten Stadtraum von Banāras umfasst. Das Wäschebündel wird an verschiedene Orte der Stadt getragen, an denen jeweils unterschiedliche Arbeitsschritte erfolgen. Die dabei entstehenden Aktionsräume können in Weite und Maßstab individuell ganz unterschiedlich ausfallen, sind jedoch generell in ihrer besonderen Form durch die Anforderungen der kastenspezifischen Tätigkeit determiniert. Diese Zusammenhänge bei der Konstitution von Aktionsräumen sind repräsentativ in Karte 3.7 am Beispiel einer Familie aus der Dhobianā in Chetganj im Zentrum von Banāras wiedergegeben.



Karte 3.7: Aktionsraum und zentrale Orte einer Wäscher-Familie aus Chetganj.

Die Darstellung zeigt die zur Ausübung der traditionellen Tätigkeit genutzten Orte dieser Familie. Weitere auf der Karte verzeichnete Handlungs-Schauplätze, die über diesen Haushalt hinaus auch für die meisten anderen Dhobī in Banāras wichtige Bedeutung haben, sind die beiden zu den Kannaujiyā gehörige Dharamsālās in Banāras. Diese fungieren neben ihrem Zweck als Rasthäuser für auswärtige Kasten-genossen insbesondere auch als wichtige Treffpunkte der Gemeinschaft. Gleiches gilt für den internen Dhobī-Ghāṭs am Bhavānī Tālāb, der für regelmäßig stattfindende Treffen und auch für verschiedene Festlichkeiten genutzt wird. An Chaukā Ghāṭ und Devariābir Bābā finden die Aktivitäten zur Pyalā statt, und der Schrein des Ghazīmiyān im muslimischen Stadtteil Bari Bazār ist einer der wichtigsten religiösen Stätten für die Dhobī in Banāras (s. Kap. 3.2.4)

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Die gesellschaftliche Zuweisung einer speziellen Tätigkeit an die Dhobī als soziale Gruppe bildet den strukturellen Rahmen für die beschriebenen Alltagshandlungen und den über diese vermittelten Aktionsräumen. Wäscher sind darauf angewiesen, bestimmte Orte und Wasser-Ressourcen der Stadt im Vollzug ihrer Arbeit nutzen zu können, wobei eine Anfechtung dieser Nutzungs-Möglichkeiten z.B. durch die Stadtverwaltung essenzielle Probleme hervorruft (s. Kap. 3.2.3). Die im Alltag hergestellte Verknüpfung von routinisierten Tätigkeitsabläufen (der Prozess des Waschens), bestimmten Schauplätzen dieser Tätigkeiten (z.B. Ghāṭs, Häuser der Kunden, Bügel-Geschäft, eigenes Wohnhaus) und sozialen Beziehungen (zu Kunden, anderen Nutzern der Ghāṭs) bestimmen dabei Form und Interaktionskontexte der Handlungsräume. Letzteres lässt sich mit dem in Kap. 2.3.2 eingeführten Begriff der Regionalisierung von Handlungs-Schauplätzen genauer fassen. Was hat man sich in Bezug auf die beschriebenen Tätigkeitsabläufe der Dhobī darunter vorzustellen?



Foto 3.12: Dhobī bei ihrer zentralen Tätigkeit.

Das Foto zeigt eine typische Wasch-Szene an einem internen Dhobī-Ghāt, dem Bhavānī Tālāb (s. auch Karte 3.6).

Foto: Schütte, Oktober 2001

Auf der Ebene der Nutzung von verschiedenen Ghāṭs bedeutet dies beispielsweise die Etablierung eines Gewohnheitsrechtes an bestimmten Waschplätzen. Akteure aus verschiedenen Dhoḃianās nutzen verschiedene Ghāṭs, sogar die einzelnen Waschsteine »gehören« manchmal zu bestimmten Familien. Daraus ergeben sich zwar unverbindliche aber seit Generationen gepflegte Nutzungsmuster, die Haushalte aus verschiedenen Dhoḃianās mit bestimmten Ghāṭs verknüpfen. Ein Beispiel dafür ist auch in Karte 3.7 wiedergegeben, in der die seit langer Zeit bestehende Verbindung der Dhoḃī aus Chetganj mit dem relativ weit entfernten Phulvariā-Ghāṭ am Varuna anhand eines Beispiel-Haushaltes dargestellt ist (s. auch Kap. 3.4.3).

Ebenso gibt es einen spezifischen Wasch-Ghāṭ für die muslimischen Dhoḃī (Pāṇḃeya-Ghāṭ), und in der Regenzeit waschen diese am sehr frühen Morgen beispielsweise im Bhavānī Tālāb, noch bevor die Hindus in der Folge ihren Platz einnehmen. Mit den Yādav (Milchmännern) und ihren Wasserbüffeln ist zudem eine weitere Gruppe mit ganz unterschiedlichen Aktivitätsmustern und Aktionsräumen alltäglicher Nutzer der gleichen Schauplätze (Foto 3.13). Kommt es zu zeit-räumlichen Überschneidungen der jeweiligen Aktivitäten sind auch lautstarke Konflikte nicht selten, z.B. wenn die Büffel über die zum Trocknen ausgebreitete Wäsche laufen und diese wieder beschmutzen.

Regionalisierungen werden aber auch im Kundenkontakt vollzogen, wenn z.B. orthodoxe Familien »ihren« Dhoḃī nicht ins Haus lassen und die notwendige Interaktion beim Austausch der Wäsche im Vorgarten stattfinden muss. Die Wohnräume vieler Wäscher dagegen sind insbesondere zeitlich regionalisiert, wenn verschiedene Aktivitäten im selben räumlichen Handlungskontext durchgeführt werden. Denn nicht selten können die Akteure lediglich auf ein Zimmer für ihren gesamten Haushalt zurückgreifen, und häusliche Bügel-Plattform sowie Wohn-, Schlaf- und Kochbereich müssen dann auf sehr engem Raum verteilt werden.



Foto 3.13: Zeit-Räumliche Überschneidung der Aktionsräume von Dhobī und Milchmännern.

Diese typische Szene am Śivālā-Ghāṭ zeigt unterschiedliche Nutzungsarten des selben Schauplatzes. Der dabei entstehende Interaktionskontext ist häufig von Auseinandersetzungen geprägt.

Foto: Schütte, Oktober 2001

Generell lässt sich konstatieren, dass im Kontext des Lebensalltags der Wäscher über Banāras hinaus gehende Beziehungen nur im Zusammenhang von Heiratsverbindungen oder kastenorientierter Netzwerkarbeit (s. Kap. 3.4 und 3.6) anzutreffen sind. Räumliche Mobilität als das Vehikel zur Verknüpfung von spezifischen Orten zu Aktionsräumen bleibt deshalb im wesentlichen auf den Rahmen der Stadt und das nähere Umland beschränkt. Im Falle von jungen Frauen, die keine Wäsche austragen, bildet meistens sogar nur der eigene Stadtteil den räumlichen Erfahrungshorizont. Für die Lebensabsicherung ist räumliche Mobilität vor allem in zweierlei Hinsicht relevant: zur Aufrechterhaltung von festen und verlässlichen Kundschaftsbeziehungen sowie für die vor allem über regelmäßige Treffen vermittelte Netzwerkarbeit. Diese Treffen sind ebenfalls regional-

siert, und zwar sowohl im Hinblick auf die verschiedenen und in Karte 3.7 verzeichneten Versammlungsorte der Stadt (und einige weitere im näheren Umland), als auch im Vollzug der sozialräumlichen Organisation von Netzwerkbeziehungen unter den Wäschern. Darauf wird im folgenden Kapitel (3.4) noch detailliert zurückzukommen sein.

Im Sinne der bei Werlen (2000, 9f.) getroffenen Unterscheidungen bewegen sich die Wäscher innerhalb von lokal verankerten und nicht in sog. raum-zeitlich entankerten, »globalisierten« Lebenswelten. Daran ändern auch die aktuellen Aktivitäten politisch motivierter Netzwerkarbeit unter den Wäschern, wie sie in Kap. 3.6 thematisiert werden, zunächst nicht viel. Dort wird allerdings aktiv versucht, bestehende strukturelle Einschränkungen aufzuweichen und Prozesse sozialer Mobilität und damit auch der Gestaltung neuer Aktionsräume zu initiieren, obwohl die damit verbundenen Aktivitäten zunächst nur langsam über den lokalen Rahmen hinausgehen und sich dabei nach wie vor vornehmlich auf verschiedene Bedürfnisse der traditionellen Tätigkeit beziehen (s. ausführlich Kap. 3.6).

Die räumliche Verankerung in den lokalen Lebenskontext hat allerdings nichtsdestoweniger eine komplexe soziale Form. Diese Form wird über die Gestaltung von Aktionsräumen hergestellt, doch auch die geographischen Vorstellungswelten der Akteure und deren aktive Praxis sozialer Netzwerke spielen in diesem Prozess eine überaus wichtige Rolle. Diese Zusammenhänge sind Gegenstand des nun folgenden Abschnittes, in dem die indigene Konzeption des sog. *Ṭāṭ*-Systems der Wäscher in Banāras und dessen vielfältige Konnotationen und Funktionsweisen vorgestellt werden.

3.4 Das Ṭaṭ-System der Wäscher von Banāras - Formen und Funktionen sozialer Netzwerke

Ṭaṭ ist wie ein Vater. Es beschützt dich und es sorgt für dich, aber es kann dich auch bestrafen

Lullan Kannaujiyā, Śivālā am 05. Februar 2002

Der Begriff Ṭaṭ 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 Banāras und des näheren Umlandes der Stadt. In diesem Sinne ist Ṭaṭ auch eher als eine Konzeption denn als feststehender Begriff zu verstehen - eine indigene Konzeption von der Art und Weise des Zusammenlebens der Menschen, von sozialen Beziehungen, von Raum und von räumlichen Ordnungsmustern. Auf diese Weise wird Ṭaṭ zu einem festen und verbindlichen Orientierungssystem für Ablauf und Gestaltung des Lebensalltags der Akteure.

An dieser Stelle ist es zunächst angebracht, sich die in Kapitel 2.4.2 ausgeführten Zusammenhänge wieder in Erinnerung zu rufen. Dort wurde die historische Praxis von Kastenräten (sog. Pañcāyats), die über die Einhaltung sozialer Normen und von bestimmten geregelten Verhaltensweisen wachen, als ein Charakteristikum von niedrigen Kasten identifiziert. Diese über regelmäßige Zusammenkünfte von Kastenräten vermittelte Praxis nimmt bestimmte sozialräumliche Formen an, die auch mit verschiedenen indigenen Begriffen bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang wird in der Abhandlung des britischen Inspektors Blunt über das Kastensystem in Nordindien an einer Stelle u.a. auch der Begriff Ṭaṭ erwähnt (Blunt 1931, 105), ohne dass dieser jedoch in Bezug zu einer bestimmten Kastengruppe gestellt wird. Für Blunt sind Ṭaṭ und andere indigene Bezeichnungen gleichbedeutend mit bestimmten räumlich begrenzten Arealen der kasteninternen Jurisdiktion und Konfliktlösung, die von jeweiligen Kastenräten überwacht werden.

Damit ist in der Tat bereits eine wesentliche Funktion des Ṭaṭ-Systems der Dhobī in Banāras angesprochen, denn die mit diesem verbundenen

und aktuell gelebten Praktiken rekurren nach wie vor auch auf die von Blunt beschriebenen Zusammenhänge eines sozialräumlichen Gliederungssystems von internen Kastenbeziehungen (vgl. Kap. 2.4.2), gehen zur gleichen Zeit allerdings auch darüber hinaus (s.u.). Wichtig ist zunächst zu erkennen, dass die Ursprünge der im Vollzug des Ṭāṭ-Systems der Dhobī vollzogenen Regelungs- und Organisationsprozesse von sozialen und räumlichen Beziehungen sehr wahrscheinlich bereits vor der Ankunft der Engländer in Indien Bestand hatten. Wie in der Beschreibung von Blunt darüber hinaus deutlich wird, besaßen auch viele weitere Kasten Gruppen ein organisiertes Ratssystem, und die Dhobī stellen in historischer Perspektive damit keinen Einzelfall dar. Die Ausführungen zur Transformation sozialräumlicher Organisationsformen von Kaste in Kap. 2.4.3 haben allerdings auch gezeigt, dass die vielfältigen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse im spät-kolonialen und unabhängigen Indien zu einer weitestgehenden Auflösung derartiger Systeme geführt haben. Die einschlägige Literatur zur Thematik ist sich über diesen Sachverhalt einig, und auch unter anderen sozialen Gruppen, die im Verlauf des Forschungsaufenthaltes in Banāras daraufhin angesprochen wurden, finden sich keine dem Ṭāṭ-System der Wäscher vergleichbaren Formen der Netzwerkarbeit. Zwar erinnern sich viele ältere Akteure aus den diversen Gruppen z.B. der Töpfer, Milchmänner, Bootsleute, Lederverarbeiter oder Straßenfeger an die mögliche Existenz derartiger Praktiken in ihrer Kindheit und Jugend, doch es wird dort immer wieder verdeutlicht, dass diese heute keinen Bestand mehr haben. »*Is pāramparā khatm ho gayā*«: diese Tradition wurde aufgegeben, so lautet der einmündige Tenor.

Es lässt sich also konstatieren, dass die aktuelle Praxis der Wäscher eine echte Besonderheit repräsentiert. Tradierte Formen der Netzwerkarbeit werden auch heute noch gepflegt, bisher konnte der gesellschaftliche Wandel offensichtlich vom Ṭāṭ-System aufgefangen werden. Um die sich aufdrängende Frage beantworten zu können, wie genau dies und warum gerade von den Wäschern ermöglicht werden konnte, ist zunächst eine detaillierte Auseinandersetzung mit Formen, Funktionen und Praxis des Systems notwendig. Diese Auseinandersetzung verweist damit fast schon auf ein Relikt, auf eigentlich bereits aufgegebene Konzeptionen von Kaste und Gemeinschaft und bietet damit vielleicht eine einmalige Möglichkeit, die

konkreten Auswirkungen aktuellen gesellschaftlichen Wandels auf tradierte Formen sozialräumlicher Organisation direkt zu studieren.

3.4.1 Ṭāt: Die Vielgestaltigkeit eines indigenen Konzepts

Wie oben angedeutet, lässt sich Ṭāt nicht wirklich übersetzen. Nicht nur, dass mit dem Begriff eine Vielzahl unterschiedlicher Sachverhalte angesprochen werden können, auch unter Hindi-Muttersprachlern ist der Begriff nur in begrenztem Umfang bekannt. Akteure aus höheren Kasten wissen damit in der Regel nichts anzufangen, manche Informanten behaupten sogar, dies sei ausschließlich ein von den Dhobī verwendetes Wort.²⁶ Letzteres stimmt so nicht ganz, aber eine Affinität des Begriffes zu Gruppen aus niedrigen Kasten ist im Forschungsverlauf eindeutig festgestellt worden, und auch die Ausführungen von Blunt (1931, 106f., s. auch Fußnote 19 auf S. 56) deuten auf diesen Zusammenhang. Dabei wird allerdings von vielen dieser Gruppen mit dem Gebrauch des Begriffes nicht auf spezifische soziale Praktiken verwiesen. Dieser Bezug findet sich in der Tat nur bei den Dhobī. Ṭāt ist, wenn überhaupt, vielmehr bekannt als heute im Allgemeinen nicht mehr verwendetes Wort für »Teppich« oder »Matte«, und eine derartige Übersetzung findet sich auch in William Crookes »landwirtschaftlichem Glossar« von 1888, wo unter dem Begriff Ṭāt die Erklärung »hemp matting« aufgeführt ist (ebd., 271).

Auch die Wäscher wissen von diesem Gebrauch des Wortes und nehmen kontinuierlich metaphorischen Bezug darauf. So ist von Ṭāt die Rede als der »Ort, an dem unsere Gemeinschaft zusammen sitzt« - auf einem »Teppich«, der ausschließlich für Wäscher reserviert ist. Ṭāt wird so zum Treffpunkt, zum spezifischen Ort der Wäscher. Aber der Gebrauch der Teppich-Metapher wird noch weiter geführt, z.B. wenn die Akteure ausführen, »Ṭāt ist der Faden, der unsere Gemeinschaft zusammenhält«, gemeint als Analogie zu dem Faden, aus dem ein Teppich geknüpft ist und diesem Form und Halt gibt.

Dieser metaphorische Gebrauch des Teppich-Bildes kann noch ausgedehnt werden, wenn es darum geht, die vielfältigen praktischen Konno-

26) So ein brahmanischer Ritual-Experte, der auf dem Pyalā-Fest der Wäscher am 4. Dezember 2001 anwesend war und dort auf den Begriff angesprochen wurde.

tationen des Ṭāṭ-Systems zu erfassen und zu betrachten. Denn das Konzept des Ṭāṭ beinhaltet in der Tat ein Patchwork von Bedeutungen im stetigen Zusammenspiel. Um im Bild zu bleiben können diese als Fleckenmuster eines Teppichs dargestellt werden, das die wesentlichen Charakteristika des Ṭāṭ-Systems der Wäscher in Banāras repräsentiert (Abb. 3.1).

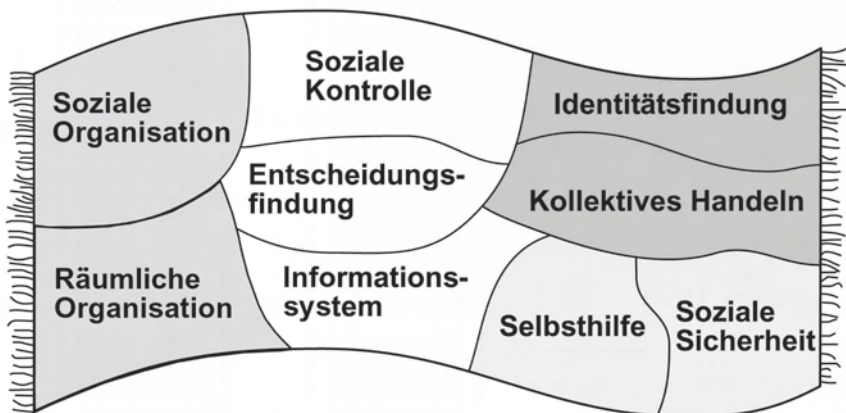


Abb. 3.1: Die Bedeutungsebenen des Ṭāṭ-Systems.

Dargestellt in Form eines Teppichs (eine buchstäbliche Übersetzung des Begriffs »Ṭāṭ«) verweist das Fleckenmuster der Abbildung auf die vielfältigen miteinander verschränkten Elemente von Ṭāṭ als sozialräumliche Konzeption der Wäscher. Die vier verschiedenen Schattierungen der Abbildung lassen sich dabei vier übergeordneten Kategorien zuordnen, mit deren Hilfe die komplexe Bedeutungsvielfalt des Systems der Wäscher anschaulich entschlüsselt werden kann. Ṭāṭ lässt sich dementsprechend analytisch unterscheiden als »Soziale Räumlichkeit«, als »Institutionelles Arrangement«, als »Soziales Sicherungssystem« und als »Forum sozialer Identifikation«.

Quelle: eigener Entwurf

Die in der Abbildung aufgeführten, vielfältigen Aspekte des Ṭāṭ-Systems geben bereits Hinweis auf die Komplexität der mit dieser Konzeption verbundenen sozialen Praxis, die eine selbstbestimmte Regulation von allen wichtigen Angelegenheiten der lokalen Kastengruppe erlaubt. Nachfolgende Ausführungen beschäftigen sich ausführlich mit diesen einzelnen Ele-

menten von Ṭāṭ und den damit verbundenen sozialen Praktiken. Dazu wird zunächst eine weitere analytische Zusammenführung der im Teppich-Bild dargestellten Bedeutungsebenen des Systems vorgenommen. Die Funktionen und Formen des Ṭāṭ-Systems lassen sich dabei sinnvollerweise vier Hauptaspekten zuordnen, die den vier unterschiedlichen Schattierungen des Teppich-Bildes in Abb. 3.1 entsprechen. Ṭāṭ lässt sich auf diese Weise betrachten als:

- **Soziale Räumlichkeit**²⁷
- **Institutionelles Arrangement**
- **Soziales Sicherungssystem**
- **Forum der sozialen Identifikation**

3.4.2 Ṭāṭ als soziale Räumlichkeit

Wie an mehreren Stellen der vorliegenden Arbeit bereits angedeutet, bezeichnet Ṭāṭ eine spezifische und äußerst komplexe Art und Weise der sozialen Organisation von räumlichen Beziehungen und vice versa. Diese alltägliche Praxis sozialer Räumlichkeit (vgl. Kapitel 2.3) der Wäscher schafft einen selbst gestalteten organisatorischen Rahmen, innerhalb dessen sich die mit den weiteren o.g. Aspekten des Ṭāṭ-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 geographische Konzeption von Banāras.

Die Basis dieser Lokaltäts-Konstruktionen sind soziale Beziehungsmuster von Akteuren aus verschiedenen Dhobianās. Dabei entstehen verschiedene aufeinander bezogene Ebenen sozialer Organisation, die hierarchisch

27) Vgl. zu diesem Aspekt auch Schütte (in Vorbereitung), und Schütte 2003.

geordnete und streng institutionalisierte »Räume sozialer Beziehungen« repräsentieren. Diese Räume erhalten einen expliziten Namen, und über diese eindeutigen Bezeichnungen werden sie für die Wäscher kognitiv lokalisierbar, indem sie z.B. mit dem »Bhadaini-Ṭāṭ« auf die Vernetzung ganz bestimmter Dhobī-Haushalte in verschiedenen Stadtteilen von Banāras Bezug nehmen (s.u.).

Die verschiedenen Hierarchien im räumlichen Gefüge des Ṭāṭ-Systems mit ihren indigenen Bezeichnungen und seine prinzipielle Organisationsstruktur werden in der folgenden Darstellung (Abb. 3.2) zunächst einmal in schematischer Weise verdeutlicht. Dabei muss beachtet werden, dass sich der Begriff Ṭāṭ sowohl auf die gesamte Konzeption bezieht, als auch auf eine spezifische Ebene im Rahmen dieses umfassenden Ordnungssystems.

Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes werden die verschiedenen Ebenen im Einzelnen genau vorgestellt und mittels verschiedener kartographischer Darstellungen auch visualisiert. Diese Karten (3.8 bis 3.10) zeigen damit gleichzeitig die spezifische räumliche Struktur eines sehr dichten und homogenen sozialen Netzwerkes, wie es sich innerhalb des städtischen Banāras entfaltet, als auch die »imaginativen« Aspekte des alltäglichen Geographie-Machens der Wäscher, die erst die kontinuierliche Reproduktion dieses Netzwerkes gewährleisten.

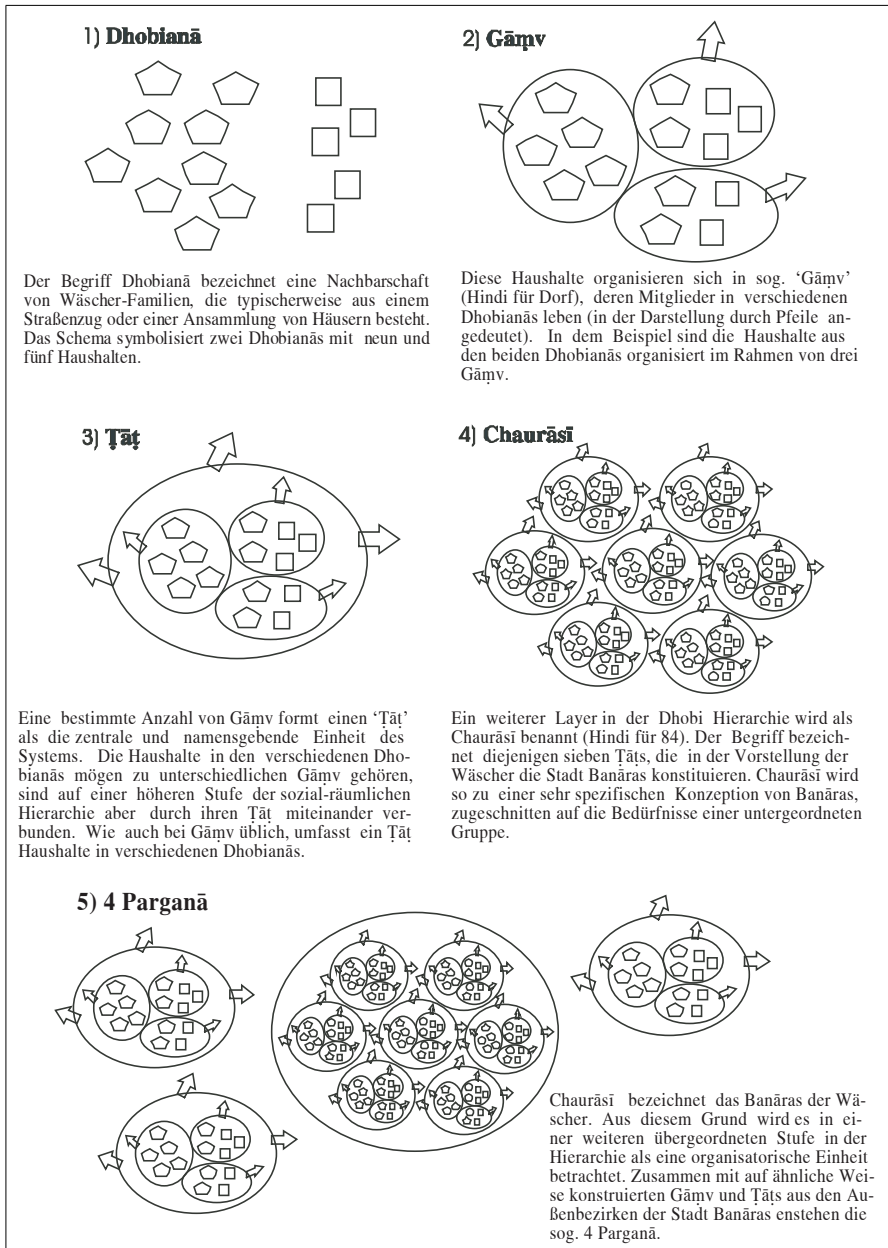


Abb. 3.2: Ein Schema von den verschiedenen Lokaliitätskonstruktionen der Wäscher in Banāras.

Quelle: eigener Entwurf

Konstruktionen von Lokalität

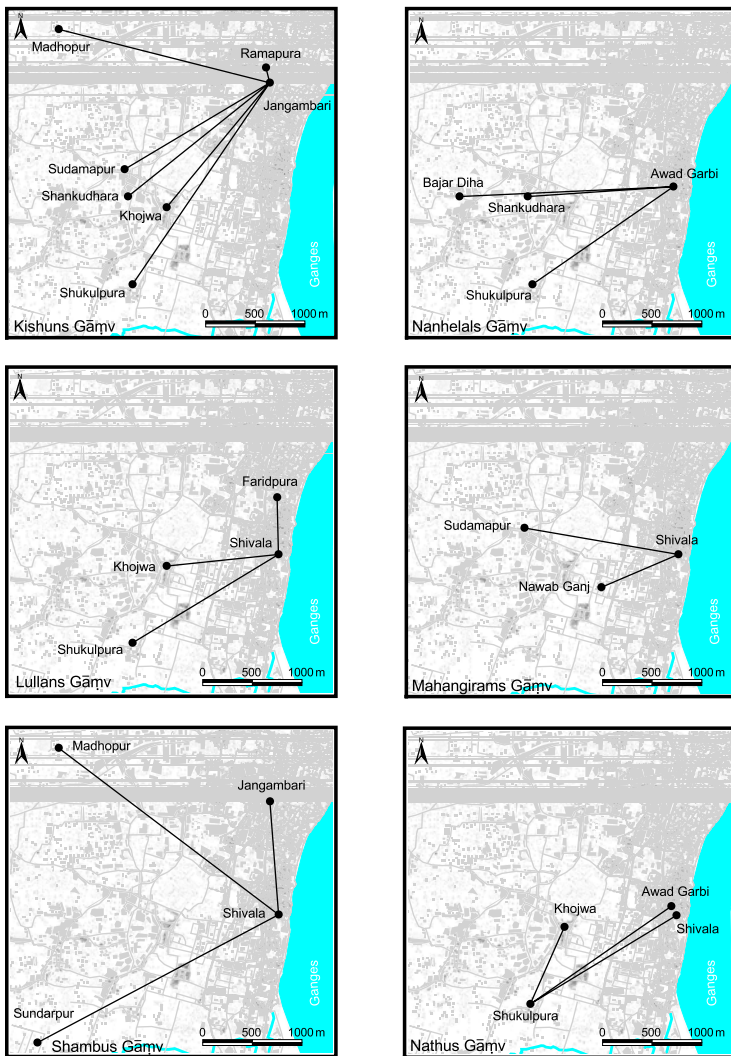
Wie »funktioniert« die alltägliche Konstruktion von Lokalität unter den Dhobī in Banāras? Grundsätzlich basieren die in Abb. 3.2 dargelegten Entitäten auf der Vernetzung aller oder einer bestimmten Anzahl von Haushalten in den verschiedenen Dhobianās von Banāras (s. Kap. 3.3.1 und Karte 3.2 auf S. 86). Dhobianās lassen sich so neben ihrer Position im physischen Raum auch durch ihre Lage im sozialen Raum kennzeichnen. Dadurch werden die »Tāts« der Wäscher sowohl sozial als auch räumlich-materiell kartierbar und lassen sich als eine besondere, eine kastenspezifische sozial-räumliche Konzeptualisierung von Banāras visualisieren.

Gāṃv

Die kleinste Netzwerk-Ebene der Wäscher wird als »Gāṃv« (Hindi für »Dorf«) bezeichnet. In den Rahmen eines derartigen Gāṃv sind bis zu 25 Familien eingebunden, die in jeweils variierender Anzahl, rangierend zwischen einem und zehn Haushalt(en), in verschiedenen Dhobianās leben. Karte 3.8 zeigt dies am Beispiel von sechs Gāṃv im südlichen Banāras, die dort insgesamt 214 Wäscher-Haushalte aus 13 Dhobianās miteinander vernetzen.

Jedes Gāṃv hat einen Vorsteher (»Chaudhārī«), mit dessen Namen es auch identifiziert wird, im Sinne von z.B. Kishuns Gāṃv oder Lullans Gāṃv. Diese Funktion des Chaudhārī wird traditionell von bestimmten Familien ausgeübt und innerhalb dieser vererbt. Es ist eine zugeschriebene Position, die mit einer gewissen Würde gepflegt und weitergegeben wird, aber neben viel Prestige auch bestimmte Verantwortlichkeiten mit sich bringt.

Diese beziehen sich zu einem großen Teil auf eher traditionelle Aufgaben eines Vorstehers, der beispielsweise als Repräsentant bei allen Hochzeiten oder Begräbnissen in »seinem« Gāṃv fungieren muss, oder als Vorsitzender an den monatlich stattfindenden Treffen auch für die Verwahrung einer kollektiv gefüllten Geld-Kassette zuständig ist (s. Punkt 3.4.3). Alle Mitglieder eines jeweiligen Gāṃv müssen zu wichtigen Festen und Ritualen eingeladen werden, und im Haus des Chaudhārī werden die für eine Bewirtung einer großen Anzahl von Gästen notwendigen und gemeinsam genutzten Küchen-Utensilien aufbewahrt.



Karte 3.8: Die kartographische Repräsentation von »Gāmv« als kleinste Netzwerk-Ebene der Wäscher in Banāras.

Die Kartenserie zeigt sechs dieser Konstruktionen in ihrer sozialräumlichen Vernetzung von Haushalten aus den verschiedenen Dhobianās des südlichen Banāras. Jedes Gāmv ist nach seinem Vorsteher benannt, dessen Wohnort jeweils im Zentrum der Darstellungen steht. Unabhängige Gāmv-Treffen finden regulär einmal im Monat statt, doch häufigere Zusammenkünfte gibt es noch von allen Gāmv gemeinsam, die auf diese Weise einen Ṭāṭ bilden; im dargestellten Beispiel den »Bhadaini-Ṭāṭ«. *Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002*

Die wichtigste Funktion des Vorstehers eines Gāṃv ist allerdings die eines Informations-Vermittlers. Jeder Chaudhārī ist verpflichtet, alle wichtigen Neuigkeiten für die Gemeinschaft sofort in seinem Gāṃv zu verbreiten und ggf. auch ein Treffen darüber einzuberufen. Wird dieser Verpflichtung nicht nachgekommen, kann auch der Chaudhārī mit einer Strafe belegt werden. Beispiele für die Verbreitung von wichtigen Neuigkeiten sind Informationen über zukünftige Treffen auf höheren Netzwerk-Ebenen, über ihre Themen und Termine, über Entscheidungen, die beispielsweise in anderen Gāṃv getroffen wurden und zur Diskussion gestellt werden, aber auch bezüglich weiterer gemeinsamer Aktivitäten wie die Durchführung von Festlichkeiten oder von Protestaktionen.

Die Vorsteher sind darüber hinaus verantwortlich für die Koordinierung kollektiver Handlungen, wie z.B. der in Abschnitt 3.2.3 vorgestellten Aktionen gegen die Vertreibung von den Ganges-Ghāṭs. Darüber hinaus obliegt ihnen die Kontrolle ihrer Gāṃv-Mitglieder. Verstöße gegen gemeinsam beschlossene Regeln werden sanktioniert, und der Chaudhārī hat dabei das Recht, eine dem Vergehen angemessene Strafe auszusprechen, die daraufhin allerdings noch mehrheitlich genehmigt werden muss (s. Punkt 3.4.3).

Gāṃv sind auf kleinen Maßstäben regionalisierte soziale Einheiten der Wäscher, die unter den Akteuren ein Gefühl des Eingebundenseins, von Einheit und Solidarität vermitteln. Diese soziale Einheit fungiert auch als rituelle Einheit, indem bei Hochzeiten und Begräbnissen alle Mitglieder zur Unter-



Foto 3.14: Lullan Kannaujiyā, Vorsteher eines Gāṃv im Bhadaini-Tāt.

Foto: Schütte, Dezember 2001

stützung gerufen werden, und als eine kulturelle Einheit im Sinne gemeinsamer Aktivitäten wie Picknicken an besonderen Orten in oder außerhalb von Banāras oder den jährlich stattfindenden und sich über mehrere Tage erstreckenden Gāṃv-Festen.

Über die traditionellen Funktionen hinaus werden heute in den Treffen allerdings häufiger auch politische Themen adressiert, z.B. staatliche Reservierungsquoten für »Scheduled Castes« oder neue »government schemes«, die allgemeine politische Situation, und nicht selten finden Diskussionen über eigene Regelungen statt. Die Konstruktion des Gāṃv fungiert so primär als lokaler und institutionalisierter Zusammenhalt einer bestimmten Zahl von Wäscher-Haushalten, die zudem sehr flexibel gestaltet wird. Beispielsweise wurde die Anzahl von Gāṃv im Süden von Banāras per Ratsbeschluss auf der nächst-höheren Stufe der sozialräumlichen Hierarchie (s.u.) zuletzt verdoppelt. Die Vorsteher konnten ihren Verpflichtungen gegenüber der wachsenden Bevölkerung in den Gāṃv nicht mehr nachkommen, und folgerichtig wurden drei neue Chaudhārī einberufen und die ehemals bestehenden und auch heute noch als solche adressierten »*Tīnō Gāṃv*«, die drei Dörfer des Bhadaini-Ṭāt, neu aufgeteilt. Dabei hat man sich die Treffen der Gruppe allerdings nicht als eine Versammlung aller Individuen aus den jeweiligen Haushalten vorzustellen. Es ist ausreichend, wenn jeweils deren Vorstand erscheint, doch dieser hat auch eine Anwesenheitspflicht (s. Kap. 3.4.3).

Die zuletzt angesprochenen Aspekte einer zunehmenden Politisierung der Diskussionsinhalte in den Treffen werden dabei jedoch häufiger als in den Gāṃv auf den höheren und mehr Akteure umfassenden Hierarchiestufen verhandelt, deren wichtigste wohl die des Ṭāt darstellt.

Ṭāt

Ṭāt bezeichnet neben der gesamten Netzwerk-Konzeption der Wäscher auch eine spezifische sozialräumliche Ebene derselben. Diese Ebene fasst mehrere Gāṃv zu einer Einheit zusammen (s. Tabelle 3.3). Beispielsweise bilden die in Karte 3.8 dargestellten sechs Gāṃv zusammen den Ṭāt von Bhadaini im Süden von Banāras, wobei sich im Rahmen dieser übergeordneten Ebene prinzipiell die in Bezug auf Gāṃv beschriebene Organisationsstruktur wiederholt.

Tabelle 3.3: Die Ṭaṭs und Anzahl der Gāṃv im städtischen Banāras und in Rāmnapar.

Bhadaini	6 Gāṃv
Bīspaṭṭā	4 Gāṃv
Chetganj	3 Gāṃv
Murgiyā Tolā	1 Gāṃv
Teliyānālā	1 Gāṃv
Hanūman Phatak	1 Gāṃv
Rājmandir	3 Gāṃv
Kampu	4 Gāṃv
Hāveli	3 Gāṃv
Rāmnapar	2 Gāṃv

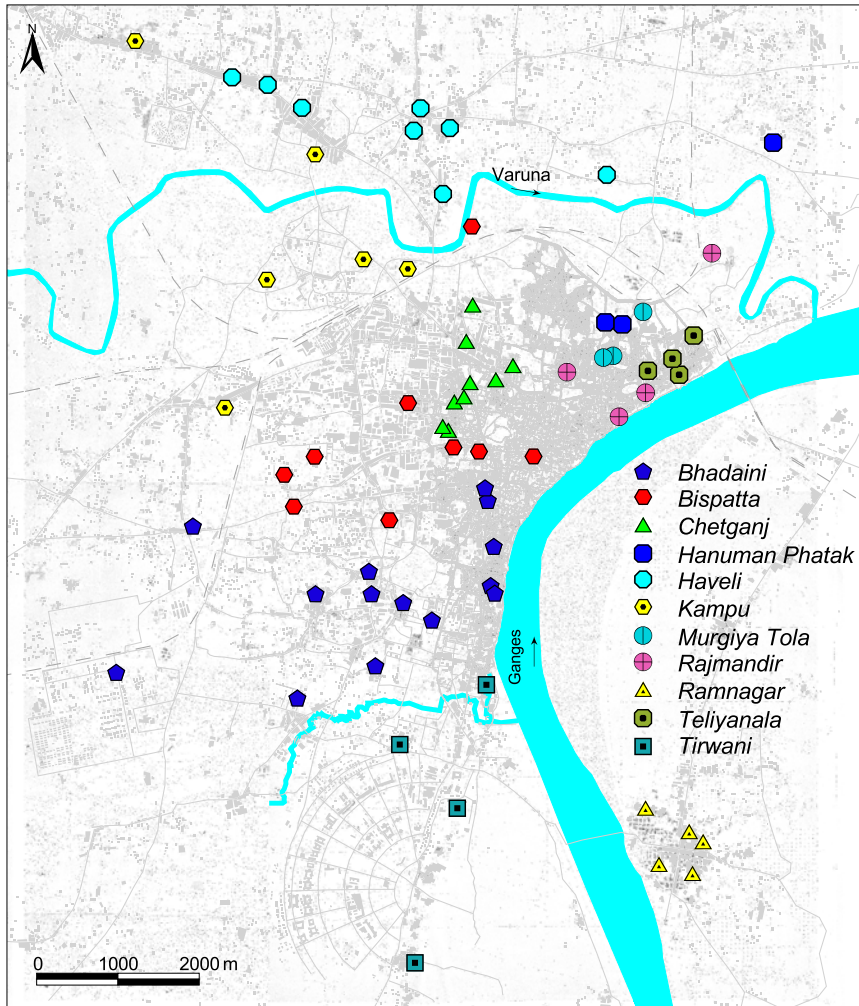
Quelle: eigene Erhebungen

darstellen wird in vielen Fällen schon durch die Namensgebung deutlich (s. Karte 3.9), da viele Ṭaṭs in Banāras nach der Muhallā oder dem Ward ihres Ursprungs benannt sind (z.B. Bhadaini, Chetganj, Rājmandir oder Teliyānālā). Andere Namen von Ṭaṭs dagegen sind abgesehen von den Dhobī kaum jemandem bekannt (z.B. Bīspaṭṭā, Kampu oder Murgiyā Tolā), beziehen sich aber auch auf räumliche Anordnungen, wie z.B. Kampu als das Gebiet des britischen Cantonment oder Murgiyā Tolā als der Name eines heute nicht mehr vorhandenen Parks.

Die Ṭaṭ-Mitgliedschaft wird durch Umzugsverhalten nicht beeinträchtigt, oder wie ein Informant (Chotelāl Kannaujiyā, Madhopur, 28. Februar 2002) es formuliert hat: »Ich gehöre zu Kampu, egal wo ich lebe auf dieser Welt«. Ṭaṭ transzendiert also den physischen Raum und ist gleichzeitig räumlich definiert: »Bīspaṭṭā ist in der Mitte von Banāras, Kampu das Cantonment, Bhadaini im Süden usw.« (Chotelāl Kannaujiyā).

In der kartographischen Repräsentation der verschiedenen Ṭaṭs von Banāras werden diese sozialräumlichen Organisationsstrukturen verdeutlicht (Karte 3.9).

Die Mitgliedschaft verschiedener Ṭaṭs erstreckt sich immer über mehrere Dhobianās, doch können in derselben Dhobianā auch mehrere Ṭaṭs präsent sein (s. Karte 3.9). In historischer Perspektive hat die Bildung von Ṭaṭs sehr wahrscheinlich auf den jeweiligen Stadtteil Bezug genommen und sich erst im Laufe der Zeit und mit zunehmenden Bevölkerungswachstum und residenzieller Mobilität zu der heute beobachtbaren sozialräumlichen Strukturierung des Banāras der Dhobī ausgeweitet. Dass originär bestimmte Stadtteile die Grundlage des Systems



Karte 3.9: Die Ṭāts von Banāras.

In der Repräsentation sind die Dhobianās von Banāras gemäß der Zugehörigkeit ihrer Bewohner zu verschiedenen Ṭāts markiert. Ṭāt verknüpft auf diese Weise Haushalte aus verschiedenen Stadtteilen und bildet dabei einen wohldefinierten Raum sozialer Beziehungen, der für die Akteure auch als Identifikationsraum eine wichtige Rolle spielt. Zu beachten ist in dieser Darstellung, dass der besseren Übersicht wegen jeder Dhobianā nur ihr dominanter Ṭāt zugeordnet ist, obwohl typischerweise mehrere Ṭāts in einer Dhobianā präsent sind. Karte 3.10 verdeutlicht diesen Zusammenhang genauer.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Ṭāṭ konstituiert die sozialen Räume der Wäscher. Über das Konzept werden soziale Netzwerke organisiert und reglementiert als auch eine spezifische Form von Lokalität konstruiert, die von den Akteuren auch »verortet« wird. In diesem Sinne bilden Netzwerk und Form der indigenen Konstruktion von Ṭāṭs so etwas wie eine »kognitive Landkarte« für die Wäscher. Dies allerdings nicht primär im eigentlichen Verwendungsgebrauch des Begriffs als mentale Muster zur räumlichen Orientierung, z.B. anhand von bestimmten städtebaulichen Merkmalen (Lynch 1965), sondern vielmehr als sozialräumliches Orientierungssystem, mittels dem der Stadtraum von Banāras gemäß imaginierter Lokalitäten organisiert wird. Für viele Wäscher ist ihr Ṭāṭ der wesentliche Orientierungspunkt im Leben, und die Muhallā, die z.B. für viele Handwerker oder auch die ansässigen nepalischen Bevölkerungsgruppen in Banāras eine wichtige identifikatorische Funktion übernimmt (vgl. Kumar 1988; Gaenszle in Vorbereitung), wird dabei nur als ein Teil des Zusammenhanges betrachtet.

Bhargav Kannaujiyā, ein Chaudhārī des Rajmandir Ṭāṭ, hat dies wie folgt zu erläutern versucht (8. März 2002, Trilocal): *»In Trilocal steht mein Haus, hier schlafe und arbeite ich. Aber ich gehöre zu meinem Ṭāṭ, und das ist mehr als nur Trilocal, dazu gehören auch Rājmandir und Darānagār und noch mehr Brüder aus anderen Muhallās. Im Ṭāṭ kommen wir zusammen, dort erfahre ich über die Sorgen und Probleme meiner Brüder, dort versuchen wir uns zu helfen«*. Räumliche Wahrnehmung und Identifikation erfolgt in diesen Fällen immer schon vernetzt, und der Ṭāṭ des Einzelnen übernimmt dabei den Ankerpunkt der sozialen Orientierung und bestimmt auch die gültigen Normen für die Gestaltung des Lebensalltags (s. Abschnitt 3.4.3).

Im Rahmen des Ṭāṭ werden weiter reichende Entscheidungen getroffen als im Gāṃv eines Chaudhārī, und auch die Häufigkeit der Treffen ist höher als auf der »Dorfebene« (s. Tab. 3.4, S. 155). Die Versammlungen der Ṭāṭs 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 Kasten-Pañcāyat (vgl. allgemein Kap. 2.4). Dieser verhandelt über interne Streitigkeiten zwischen Familien und kann zu diesem Zweck auch spontan angerufen werden (vgl. ausführlich Abschnitt 3.4.3).

Aber auch die Ṭāṭs von Banāras sind wiederum eingebunden in eine hö-

heren Stufe der Hierarchie, die von den Akteuren als »Chaurāsī « bezeichnet wird.

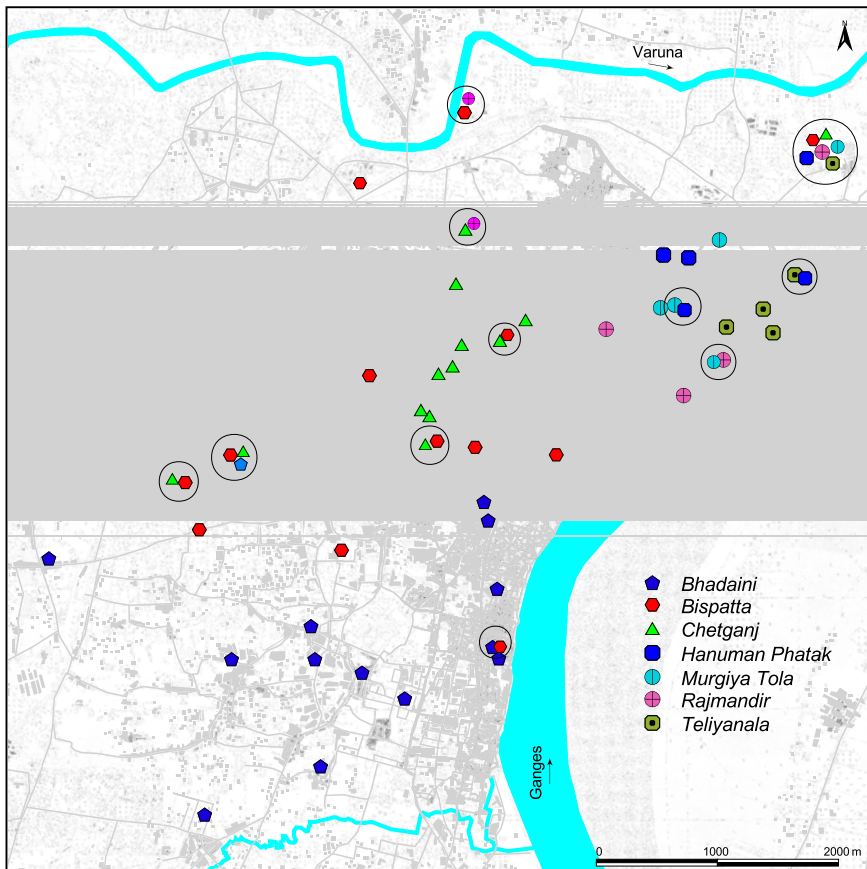
Chaurāsī

Chaurāsī ist der Hindi-Ausdruck für die Zahl 84, doch für die Wäscher symbolisiert dies mehr als nur einen Zahlenwert. Es ist vielmehr eine Konzeption von Gemeinschaft und eines Netzwerkes, direkt bezogen auf den Stadtraum von Banāras, wie er in der Wahrnehmung der Wäscher konstituiert wird. Die Mitglieder des Chaurāsī werden mithin als »Banāraśi-Dhobī « identifiziert und tragen diese Bezeichnung auch mit gewissem Stolz und in Abgrenzung zu den Akteuren aus anderen, nicht zu Chaurāsī gehörenden Ṭāṭs.

Für die Dhobī besteht Banāras aus genau sieben Ṭāṭs. In Karte 3.10 sind diese sieben Sozialräume abgebildet, und es fällt auf, dass Dhobianās wie z.B. in Assī oder auch die des Cantonments, sowie auch alle Quartiere nördlich des Varuna, nicht dem Banāras der Wäscher zugehörig sind (zum Vergleich s. Karte 3.9).

Dieser Sachverhalt kann auch als ein Indiz für das hohe Alter der Konzeption von Chaurāsī gelesen werden, indem das damit bezeichnete Gebiet den alten, wahrscheinlich vor-kolonialen Stadtkern abdeckt. Darüber lässt sich zwar nur spekulieren, doch der Ursprung des Begriffs Chaurāsī lässt sich mindestens bis in das vorletzte Jahrhundert zurück verfolgen, wenn Crooke bereits im »landwirtschaftlichen Glossar« von 1888 Chaurāsī als »*the whole brotherhood in castes that have a Pañcāyat* « beschreibt (ebd., 62). Der Ausdruck muss also eine weitere Verbreitung unter verschiedenen Kasten gehabt haben, was auch mit der bereits angeführten Studie von Owen Lynch (1969) über die Jatavs von Agra übereinstimmt, deren die gesamte Stadt umfassender Kastenrat ebenfalls als Chaurāsī bezeichnet wurde (ebd., 190). Die Dhobī in Banāras selber können den Ursprung der Konzeption nicht mehr genau zurück verfolgen. Es wird allerdings erzählt, dass sie mindestens aus Zeiten des »Rāmāyaṇa«²⁸ stamme, also eigentlich schon immer praktiziert wurde.

28) Antikes Epos über den hinduistischen Gott Rāmā.



Karte 3.10: »Chaurāsī«, das Banāras der Dhobī.

Für die Wäscher bilden die in der Karte dargestellten sieben Ṭaṭs die Stadt Banāras, und nur Akteure aus diesen bestimmten sozialen Räumen werden als »Banārasī-Dhobī« adressiert. Die Repräsentation macht auch deutlich, dass die Mitgliedschaft in verschiedenen Ṭaṭs sich nur bedingt auf spezifische Quartiere bezieht, da in einer Dhobianā auch mehrere Ṭaṭs präsent sein können. Dieser Umstand ist in der Darstellung durch die Häufung und Umkreisung der verschiedenen Symbole angezeigt. In Koniyā im äußersten Nordosten des Kartenausschnittes sammeln sich bis auf Bhadaini alle Ṭaṭs des Chaurāsī. Die Einrichtung eines Dhobī-Ghāṭs Anfang 1990 führte zu einem starken Zustrom von Wäschern aus allen Stadtteilen und Ṭaṭs nach Koniyā, wo sich heute eine der größten Dhobianās von Banāras befindet.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Im Rahmen des Chaurāsī werden Regelungen für das gesamte innere Banāras getroffen, und im Falle besonderer Umstände lassen sich auf dieser Plattform schnell weitreichende Entscheidungen herbeiführen. Prinzipiell wiederholen sich auch hier wieder die Prozesse der untergeordneten Ebenen. Es gibt regelmäßige Zusammenkünfte, während derer verschiedenste Inhalte diskutiert werden, aber Chaurāsī ist auch eine höhere Stufe der Gerichtsbarkeit, auf der Fälle erörtert werden, für die z.B. auf Gāṃv- oder Ṭāṭ-Ebene keine Lösung herbei geführt werden konnte. Aber es gibt noch weitere Hierarchien im räumlichen Ordnungssystem der Dhobī, die sukzessive ein immer größeres Areal der Wäscher-Jurisdiktion schaffen und aufrechterhalten.

4 Parganā

Die sog. 4 Parganā umfassen Banāras in seinen heutigen offiziellen administrativen Grenzen und das nähere Umland wie die Stadt Ramnagar. Innerhalb dieser Konstruktion wird Chaurāsī als eine organisatorische Einheit verstanden, und zusammen mit den verschiedenen Ṭāṭs Kampu, Havelī und Ramnagar wird der urban geprägte Raum des heutigen Banāras-Distriktes in der Konzeption der 4 Parganā zusammengefasst (vgl. Karte 3.9). Der Begriff Parganā ist dabei einer Bezeichnung aus Zeiten der Mogul-Herrschaft über Nordindien entlehnt, die damals für verschiedene Einzugsgebiete der Steuerveranlagung verwendet wurde (vgl. Cohn 1987, 489f.) und heute als Bestandteil der sozialen Organisation der Wäscher weiter lebt. Auf dieser Ebene finden Treffen eher unregelmäßig statt und werden dann vor allem zur Lösung von auf den unteren Ebenen unentschiedenen Problemfällen genutzt. Doch wenn es zu einer Zusammenkunft kommt, werden auch unabhängig vom spezifischen Anlass des Treffens allgemeine Aspekte und Entwicklungen innerhalb der städtischen Gemeinschaft diskutiert, und kollektive Aktionen geplant und umgesetzt. Rājendr Kannaujiyā aus Ramnagar hat dem entsprechend die Bedeutung der 4 Parganā wie folgt dargelegt (21. Dezember 2001): »Unsere 4 Parganā sind wichtig, weil hier Entscheidungen getroffen werden können, die alle betreffen. Wenn Chaurāsī alleine nicht mehr weiter weiß, müssen wir anderen eben helfen, und anders herum ist es genauso. So kommen wir alle zusammen, und so können wir gemeinsam unsere

Probleme lösen. Und, denken Sie an die Zeit vor ein paar Jahren²⁹ - wie hätten wir so schnell aufstehen und uns gemeinsam gegen die Polizei wehren können, ohne unsere 4 Parganā ?«

Die komplexe Gestaltung sozialräumlicher Beziehungen unter den Wäschern von Banāras fasst also letztlich alle städtischen Haushalte in einem Netzwerk zusammen. Angefangen bei einer Gruppe von Haushalten (Gāṃv), weiter zu einer bestimmten Anzahl dieser Gruppen (Ṭaṭ) bis hin zur gesamten Stadt Banāras (Chaurāsī) und deren Außenbezirke (4 Parganā) ergibt sich ein umfassendes Netzwerk von Sozialbeziehungen, das für die Dhobī eine Vielzahl wichtiger Funktionen übernimmt und dabei den Lebensalltag entscheidend mitbestimmt (s.u.). Dabei ist die Mitgliedschaft in diesem Kasten-Netzwerk keineswegs verpflichtend, wie immer wieder hervorgehoben wird. Dennoch sind bis heute nur sehr wenige Wäscher-Familien davon ausgeschlossen, entweder als Strafe und daher unfreiwillig, oder aber aus freien Stücken, weil sie der hohen sozialen Kontrolle durch ihre Kastengenossen entgehen wollen (s.u.). Diese Fälle sind allerdings bisher seltene Ausnahme, und vielleicht hat Bhaiyālāl Kannaujiyā (Shukulpurā) recht, wenn er behauptet (4. Februar 2002): »Ohne Ṭaṭ kann keiner leben. Alle die bisher gegangen sind, kommen irgendwann zurück«.

Doch das Ṭaṭ-System der Wäscher geht noch über die Grenzen der 4 Parganā und damit auch über die schematische Darstellung in Abb. 3.2 hinaus, indem eine weitere Organisationsebene auch die Dhobī aus dem ländlichen Umland von Banāras in den Entscheidungsfindungsprozess einbindet.

Bāvanī

Bāvanī, das Hindi-Wort für die Zahl 52,³⁰ kennzeichnet die höchste Entscheidungsstufe in allen bis dahin ungelösten Problemfällen unter den Wäschern. Es spiegelt die Verbindung zwischen Stadt und Land, indem die urbanen 4 Parganā mit weiteren, in sog. 14 Parganā organisierten Wäschern aus den Dörfern um Banāras institutionell verbunden werden. Auch diese

29) Gemeint ist der Konflikt um die Nutzung der Ganges-Ghāṭs, s. Kap. 3.2.3.

30) Zum Ursprung dieses Begriffs und seines möglichen Verwendungskontextes auch unter anderen sozialen Gruppen lassen sich in der vorliegenden Literatur keine Hinweise finden, und auch die beteiligten Akteure selber tradieren den Begriff als etwas Gegebenes.

14 weiteren und im Verlauf der Feldforschung nur am Rande berücksichtigten Einheiten tragen spezifische Namen und stellen jeweilige Zusammenschlüsse von Wäschern aus verschiedenen ruralen Ansiedlungen dar,³¹ aber auch bestimmte städtische Dhobianās fallen zum Teil unter diese Kategorie, z.B. die im Tirvani-Ṭāṭ organisierten Wäscher aus den in Karte 3.9 dargestellten Quartieren.

Bāvanī-Treffen finden zwar nicht sehr häufig, aber dennoch in gewisser Regelmäßigkeit statt. Während eines Feldaufenthaltes in Banāras zwischen Oktober 2001 und März 2002 gab es allein zwei dieser Zusammenkünfte, an denen bis zu 1000 Akteure teilnahmen.³² Auch hier werden verschiedene Konfliktfälle zwischen bestimmten Parteien verhandelt, die allerdings in der Regel von vielerlei Komplikationen begleitet sind, da in den untergeordneten Stufen der Hierarchie keine einvernehmliche Lösung erzielt werden konnte. Eine Entscheidung in diesem »großen Rat« ist allerdings verbindlich und muss von beiden Konfliktparteien akzeptiert werden. In der jüngeren Vergangenheit hat die Versammlung des Bāvanī allerdings noch weiter führende Aspekte erhalten und wird zu einem wichtigen Vehikel auch der politischen Netzwerkarbeit unter den Wäschern, deren vom Ṭāṭ-System abweichende Organisationsformen und Strategien in Kap. 3.6 ausführlich behandelt werden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Ṭāṭ als soziale Räumlichkeit verschiedene Konstruktionen von Lokalität auf vielfältigen Maßstabsebenen umfasst. Das Ṭāṭ-System repräsentiert auf diese Weise die »*lived spaces*« der Dhobī (vgl. Kap. 2.3. Die Räumlichkeiten des sozialen Lebens der Wäscher werden durch Netzwerkarbeit miteinander verknüpft, es entstehen sehr spezifische Konstruktionen von Lokalität, die im Vollzug alltäglicher sozialräumlicher Praxis mit verschiedenen Bedeutungen und Funktionen versehen werden.

Die hierarchisch strukturierten Entitäten des Systems genießen dabei

31) Eines dieser 14 ländlichen Parganā heißt beispielsweise Āthgām̐v, acht Dörfer, und fasst Dhobī aus eben acht damit bezeichneten Dörfern in einem Netzwerk zusammen.

32) Bezüglich eines Treffens im Oktober 2001 stammt diese Auskunft von Informanten. Diese scheint allerdings nicht unbedingt zu hoch gegriffen, denn eine eigene Zählung an dem Bāvanī-Treffen vom 3. Februar 2002 ergab eine Anzahl von etwa 800 Teilnehmern.

einen gewissen Grad an Autonomie, da bestimmte Regelungen und Normsetzungen nur auf spezifischen Ebenen Gültigkeit besitzen. So kann die Praxis z.B. des Tirvani-Ṭāṭ etwas andere Konnotationen annehmen als die des Bhadaini-Ṭāṭ, oder auch des Chaurāsī. In diesem Sinne ist der jeweilige Ṭāṭ oder Pargan die wichtigste Ebene des Systems, indem dort lokale Praktiken organisiert und festgelegt werden. Die übergeordneten Ebenen übernehmen darüber hinaus eher Entscheidungsfunktionen in Konfliktfällen, fungieren als Vehikel kollektiver Aktion und dienen der Übermittlung von Informationen an die gesamte soziale Gruppe der Dhobī im Banāras-Distrikt. Ein weiterer Effekt dieser sehr umfassenden Organisationsform mit ihren häufigen Treffen ist die Tatsache, dass sich Wäscher in und um Banāras fast alle gegenseitig kennen oder sich zumindest alle einmal begegnet sind. Ein Umstand, der zur Dichte und Stabilität des Netzwerkes positiv beiträgt.

Dieses komplexe Netzwerk-System der Dhobī ist einzigartig innerhalb der sozialen Landschaft von Banāras und findet unter anderen niedrigen Kastengruppen keine Entsprechung. Mit der sozialräumlichen Form des Ṭāṭ-Systems wird ein selbst gestalteter Rahmen hergestellt, innerhalb dem sich eine Vielzahl weiterer sozialer Prozesse abspielen, mit denen wiederum auch verschiedene Funktionen und Effekte verbunden sind.

3.4.3 Ṭāṭ als institutionelles Arrangement

Wie aus den vorherigen Ausführungen implizit bereits deutlich geworden sein mag, ist die Aufrechterhaltung und Reproduktion des Ṭāṭ-Systems im wesentlichen von zwei Faktoren abhängig: der Kontinuität regelmäßiger Zusammenkünfte auf den verschiedenen sozialräumlichen Ebenen und den damit verbundenen, sowohl institutionalisierten als auch regionalisierten Formen sozialer Interaktion sowie der prinzipiellen Einhaltung der auf diesen Treffen beschlossenen Regelungen.

Ṭāṭ bildet ein System, das gesellschaftliche Prozesse unter den Wäschern regelt 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 herbei zu führen sucht.

Wie hat man sich nun die praktische Funktionsweise des Tāt-Systems genau vorzustellen? Eine Beschreibung des Ablaufs und der Organisation von Zusammenkünften auf den verschiedenen Netzwerk-Ebenen, den gültigen Regelungen, ihrer Umsetzung und den greifenden Sanktionsmechanismen bei Zuwiderhandlungen geben darüber Auskunft.

Organisation und Inhalte der Zusammenkünfte

Die regelmäßigen Treffen der Wäscher auf den verschiedenen Ebenen der Netzwerkarbeit bilden das Herz ihres Sozialsystems. Während dieser Anlässe werden Entscheidungen gefällt, und die Konstitution der Wäscher als soziale Gruppe wird kontinuierlich durch institutionalisierte Interaktion bestätigt und reproduziert.

Wie schon angedeutet, variiert die Häufigkeit der Treffen auf den jeweiligen Ebenen (vgl. auch Tabelle 3.4). Im Gāṃv findet beispielsweise an jedem Elften eines Monats, dem »Netzwerktage« der Wäscher in Banāras (s.u.), eine Zusammenkunft der jeweiligen Haushaltsvorstände statt, die zum Austausch von Neuigkeiten, dem Einsammeln von bestimmten Geldbeträgen (s. Abschnitt 3.4.4) aber nicht zuletzt auch zum geselligen Beisammensein, typischerweise verbunden mit dem Konsum von Rauschmitteln, v.a. Alkohol, genutzt werden. Auf dieser tiefsten Organisationsebene übernimmt der jeweilige Chaudhārī die Leitung des Treffens, sammelt Geld und verwahrt es, informiert und kündigt kommende Festlichkeiten an. Die Größe eines Gāṃv kann zwischen 15 und 40 Haushalten variieren, und die Treffen finden dabei entweder vor den jeweiligen Wohnhäusern der Chaudhārī statt, oder aber an einem zentralen Ort wie z.B. dem Bhavānī Tālāb oder an anderen internen Dhubī-Ghāṭs in Koniya oder Nadesar (s. Karte 3.3 und Foto 3.4). Normalerweise verbringen die anwesenden Akteure eines Gāṃv diesen monatlichen Tag des Treffens auch nach der eigentlichen Zusammenkunft weiterhin und oft bis in den späten Abend hinein gemeinsam.



Foto 3.15: Eine Zusammenkunft des Bhadaini-Ṭāṭ.

Dieses Treffen fand am 15. Februar 2002 am Bhavānī Tālāb statt und war deutlich politisch motiviert. Die Wahlen in Uttar Pradesh standen vor der Tür, und eine ausgedehnte Diskussion über die Möglichkeiten einer kollektiven Stimmabgabe wurden erörtert. Auffallend im Bild zu sehen ist der *Barikḥ*, wie er von zu spät eintreffenden Akteuren fünf Rupien Strafgeld für die kollektive Kasse des Ṭāṭ einsammelt. Die Chaudhārī, die immer im Zentrum der Versammlung Platz nehmen, hatten zuvor genau kontrolliert, ob alle Mitglieder ihres jeweiligen Gāṃv anwesend sind.

Foto: Schütte, Februar 2002

Auf der Ebene des Ṭāṭ sind die Zusammenkünfte nicht auf einen bestimmten Tag fixiert, und ihre Frequenz ist dabei insbesondere abhängig von Menge und Wesen zu lösender Probleme wie beispielsweise Konflikte zwischen Familien oder Individuen. Darüber hinaus sind diese Treffen wichtig in Hinblick auf bevorstehende kollektive Aktivitäten, deren Vorbereitung und politischem Diskussionsbedarf. Dies geht auch aus Tabelle 3.4 hervor, in der die Frequenz der Treffen auf den verschiedenen Ebenen

und die jeweiligen Diskussionsinhalte im dem Zeitrahmen zwischen November 2001 und Februar 2002 wiedergegeben sind. Es wird auch deutlich, dass Ṭāṭ-Treffen, in der Tabelle exemplarisch am Beispiel des südlichen Bhadaini-Ṭāṭ aufgeführt, in der Regel noch häufiger durchgeführt werden als im Rahmen der jeweiligen Gāṃv. Dies hat zum Einen zu tun mit einem kontinuierlichen Bedarf an der Lösung von Problemen, zum Anderen allerdings auch mit einigen Umwälzungen und Neuorientierungen in der Gemeinschaft, wie sie in Abschnitt 3.6 zur Sprache kommen.

Der Rat eines Ṭāṭ kann dabei direkt von Akteuren angerufen werden, um bei der Lösung von Konflikten zu vermitteln. In diesem Sinne fungiert er als Plattform der Gerichtsbarkeit, die kollektiv mittels ausgedehnter Diskussionen eine von allen beteiligten Parteien akzeptierte Entscheidung herbei zu führen sucht. Die folgende Rekonstruktion eines konkreten Beispiels lässt diesen Prozess der Entscheidungsfindung nachvollziehbar werden.

Am 23. Dezember 2001 trat der Bhadaini-Ṭāṭ am Bhavānī Tālāb zusammen, um die Verhandlung eines Konfliktes zwischen zwei Familien vorzunehmen, die eine bereits vollzogene Hochzeit wieder auflösen wollten. Die junge Frau hatte in der Familie ihres Bräutigams viele Probleme, wurde sehr krank und ging zurück in das Haus ihrer Eltern. Der Brautvater ist sicher, dass ein Geist (»Bhūta«) auf sie geworfen wurde, was von der anderen Seite vehement bestritten wurde.³³ Beide Parteien haben ihren jeweiligen Ṭāṭ (Bhadaini und Kampu) angerufen und dazu einen bestimmten Betrag beim Chaudhārī ihres Gāṃv hinterlegen müssen, der für bestimmte Ausgaben (z.B. Tee, Betelnuss) und zur weiteren Aufbewahrung in der kollektiven Kasse bestimmt ist. Damit leisten die Streitenden auch einen finanziellen Beitrag zur Lösung ihres Problems, aber das Geld verbleibt in den Händen der eigenen Gruppe (s. Kap. 3.4.4).

33) Der Glaube an übernatürliche Wesen wie Geister und Dämonen, die als die Seelen früh verstorbener Familienmitglieder angesehen werden und die u.U. sehr viel Schaden anrichten können, ist, wie in sehr vielen anderen Gruppen auch, unter den Wäschern sehr verbreitet. »Bhūta« sind häufig Anlass für einen Konflikt, der meistens unter Beauftragung eines sog. »Ojhā« zu lösen versucht wird. Diese Personen sind nach einer entsprechenden »Ausbildung« in der Lage, Geister aus Menschen oder auch Häusern zu vertreiben. Sie werden mit großem Respekt behandelt und finden sich auch relativ zahlreich unter den Wäschern in Banāras.

Gāṃv Jeden ‚Elften‘ eines Monats		
Datum	<u>Bhadaini-Tāt</u>	Örtlichkeit
1.11.2001	Scheidung	Bhavānī Tālāb
3.11.2001	Scheidung; Diskussion um Strafmaß für Hinzuziehung eines Kasten-Fremden bei der Lösung eines internen Problems	Bhavānī Tālāb
12.11.2001	Diskussion über bevorstehende Kundgebung in der Landeshauptstadt Lucknow	Bhavānī Tālāb
9.12.2001	Diebstahl; Eigentumskonflikt	Bhavānī Tālāb
23.12.2001	Hochzeitsproblem; Familienzwist	Bhavānī Tālāb
28.12.2001	Familienzwist (Besessenheit von Geistern)	Nadesar Dhobī Ghāt
30.12.2001	Familienzwist (Besessenheit von Geistern)	Bhavānī Tālāb
24.1.2002	Diskussion über bevorstehendes Bāvanī-Treffen	Bhavānī Tālāb
15.2.2002	Treffen zur bevorstehenden Wahl in UP; Akteur wechselt sein Gāṃv; Erstellung von Listen der individuellen Gāṃv-Zugehörigkeiten und von derzeit boykottierten Akteuren	Bhavānī Tālāb
21.2.2002	Treffen zur bevorstehenden Wahl in UP; Wiederaufnahme einiger boykottierter Akteure;	Bhavānī Tālāb
<u>Chaurāsī</u>		
9.11.2001	Organisation der bevorstehenden Kundgebung in Lucknow	Navāpokhara Dharamśālā
21.1.2002	Besessenheit von Geistern; Versuchte Abwerbung eines Kunden	Navāpokhara Dharamśālā
<u>4 Paraganā</u>		
21.11.2001	Organisation der bevorstehenden Kundgebung in Lucknow	Navāpokhara Dharamśālā
<u>Bāvanī</u>		
3.2.2002	Familienzwist wegen Besessenheit von Geistern; Politische Agitation; Diskussion um Effekte des Protestes in Lucknow; Streit über weiteres Vorgehen innerhalb der Gemeinschaft, Streit zwischen verschiedenen Tāṭs	Ramnagar (Vedu Vyas)

Tabelle 3.4: Häufigkeit und Inhalte von Treffen auf verschiedenen Netzwerk-Ebenen zwischen November 2001 und Februar 2002.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Die Treffen folgen dabei immer einem bestimmten Muster, wobei Zeitpunkt und Ort (im Falle Bhadainis am Bhavānī Tālāb) entweder am letzten Treffen bereits bekannt gegeben, oder aber von den Chaudhārī in ihren Gāṃv verbreitet wurden. Zu Beginn des Treffens wird zunächst die Anwesenheit kontrolliert. Dies übernimmt der sog. »Barikḥ«, eine weitere erbliche und mit bestimmten Verantwortlichkeiten verbundene Statusposition, deren Inhaber für den reibungslosen und koordinierten Ablauf der Sitzungen verantwortlich ist und auch als Bote und Informationsvermittler innerhalb der Gemeinschaft tätig ist. In den Versammlungen ist er der Diskussionsleiter, der verschiedenen Teilnehmern das Wort erteilt, die in der Regel sehr hitzig und laut geführten Streitgespräche bei Bedarf wieder beruhigt und die gesamte Sitzung aus einer stehenden Position überblickt (vgl. Foto 3.15). Alle abwesenden Akteure des jeweiligen Ṭāṭ werden notiert und mit einer Geldstrafe belegt, ebenso wie die zu spät eintreffenden Teilnehmer mit einer derartigen Bestrafung rechnen müssen. Auch dieses Geld fließt wieder in die gemeinsame Kasse des Ṭāṭ. Dann erteilt der Barikḥ das Wort an die Streit führenden Parteien, die den Fall jeweils aus ihrer eigenen Sicht schildern und an den Rat plädieren, ihre Argumente in die Entscheidung einzubeziehen. Daraufhin startet eine allgemeine und normalerweise sehr emotional und lautstark geführte Diskussion in der alle das Recht haben, ihre Stimme zu erheben und dies auch häufig gleichzeitig tun. Typischerweise treten aber die Chaudhārī als Wortführer auf und schaffen es dabei nicht selten, ihre Position auch durchzusetzen.

Für die Problemlösung ist es allerdings wichtig, dass alle Parteien die allmählich im Diskussionsverlauf herbei geführte Entscheidung akzeptieren. Der Barikḥ verkündet dann den Schiedsspruch, doch in dem beschriebenen Fall herrschte nach etwa drei-stündiger Diskussion um Geister, Scheidungen und der Erörterung ähnlicher Fälle in der Vergangenheit Einigkeit darüber, ein weiteres Treffen anzuberaumen. Dies fand fünf Tage später am Dhubī-Ghāt in Nadesar statt, dem Treffpunkt der Akteure aus dem Kampu-Ṭāṭ. Auch an diesem Tage verlief die Diskussion ohne endgültigen Beschluss, und erst am 30. Dezember, wieder am Bhavānī Tālāb, wurde einvernehmlich entschieden, einen Geisteraustreiber (»Ojhā«) aus der Dhubianā in Trilocan zu beauftragen, um dadurch vielleicht die Ehe noch retten zu können. Die Partei des Bräutigams hatte in diesem Fall die dafür not-

wendigen Kosten zu tragen und zwei unabhängige Personen wurden bestimmt, den weiteren Verlauf des Geschehens in dieser Familie nach einer vereinbarten Rückkehr der unglücklich verheirateten Frau zu beobachten.

Derartige Glaubensvorstellungen besitzen nach wie vor zentrale Bedeutung und werden entsprechend auch ausführlich in den Zusammenkünften diskutiert. Das Beispiel der »Besessenheit« von Personen mit Geistern ist dabei kein Einzelfall, sondern sogar relativ häufig ein Grund für Auseinandersetzungen. Auch der beschriebene Kontext einer problematischen Heirat und damit einher gehend Scheidungsfälle werden in den Versammlungen geregelt, darüber hinaus allerdings auch eher profane Vergehen wie Diebstähle, Streitigkeiten um Geld und Eigentum oder der Abwerbung von Kunden (vgl. Tabelle 3.4). Letztlich ist der Kastenrat befugt, über alle Belange, Probleme und Konflikte der Gemeinschaft zu beraten und zu entscheiden. Kastenmitglieder, die unabhängig von ihrer Gruppe vor die offiziellen Gerichte der Stadt ziehen, werden rigoros mit Geldstrafen belegt. Auf den anderen Hierarchie-Ebenen verläuft die Prozedur im Prinzip ähnlich, doch mit jeder Stufe steigt auch die Anzahl der Teilnehmer, und im Falle prinzipieller Beschlüsse gelten diese folgerichtig auch für ein entsprechend größeres Areal.

Über diese internen Streitfälle und ihre Lösung hinaus sind politische Themen und Vorbereitungstreffen für verschiedene Festlichkeiten oder von Protestaktionen zentrale Inhalte der Ratstreffen. Auch zu derartigen Anlässen gibt es regelmäßig lautstarke Diskussionen, die aber immer auch in bestimmten Entscheidungen münden und die kollektiven Handlungen der Dhubī in eine gemeinsam vorbereiteten Richtung lenken und damit auch verbindlich reglementieren. Ein konkretes Beispiel hierfür ist die Vorbereitung einer im November 2001 durchgeführten Protestaktion in Lucknow, der Bundeshauptstadt von Uttar Pradesh, zu deren Vorbereitung mit Ausnahme des Gāṁv Treffen auf allen Ebenen der Hierarchie durchgeführt worden sind (vgl. Tab. 3.4 und ausführlich Kap. 3.6.2). Dort wurden Strategien zur Durchführung, Möglichkeiten zur Koordination mit Kastengenossen aus anderen Städten des Bundesstaates, mit Wäschern aus anderen Subkasten und den muslimischen Dhubī diskutiert und entsprechende Mobilisierungsversuche der entsprechenden Gruppen unternommen. Bei-

spielsweise wurden Delegationen zu den Muslimen in Banāras gesandt, die diese zur Beteiligung an der Protestkundgebung gewinnen sollten. Diese Aspekte der Netzwerkarbeit greifen bereits vor auf die in Kap. 3.6 dargelegten Zusammenhänge einer zunehmenden Politisierung der Gemeinschaft, die konsequenterweise auch über die eigene Subkaste hinaus die Wäscher als Berufsgruppe und nicht mehr ausschließlich als soziale Einheit der Kannaujiyā ansprechen will. Bereits an dieser Stelle soll allerdings deutlich werden, dass traditionelle (im Sinne der Lösung interner sozialer und ökonomischer Probleme und Konflikte), und die jüngeren politischen (im Sinne von Protestaktionen und Agitationen) Netzwerkbemühungen der Wäscher manchmal nur unscharf zu trennen sind, wobei letztere in vielen Aspekten auf ersteren aufbauen (vgl. Kap. 3.6).

Wichtig ist bei dem dargelegten Procedere von Treffen und dem Prozess der Entscheidungsfindung ein direkt stattfindender Bezug auf akzeptierte und verbindliche Regeln und Normen - z.B. bezüglich der Durchführung von Zusammenkünften, der Gestaltung von Schiedssprüchen oder der Struktur von Mitgliedschaften auf den verschiedenen Netzwerkebenen.

Regelungen, Sanktionierungen und soziale Kontrolle

Die wichtigste Regelung der Wäscher in Bezug auf die Netzwerkarbeit betrifft die Teilnahmepflicht an den Zusammenkünften. Jedes Mitglied eines Gāṃv, bzw. der Vorstand eines jeweiligen Haushalts, muss an den monatlichen Treffen teilnehmen. Wird dies unterlassen sind Bestrafungen die Folge. Ebenso verhält es sich auf der Ebene des Tāt, wo die Anwesenheit an jedem Treffen vorab kontrolliert wird und sogar zu spät erscheinende Akteure mit einer kleinen Geldstrafe belegt werden. Durch die soziale Pflicht der Teilhabe an regelmäßiger und institutionalisierter sozialer Interaktion in Form von Zusammenkünften soll insbesondere der Zusammenhalt einer jeweiligen Lokalitäts-Konstruktion dauerhaft gewährleistet werden, wie auch aus folgendem Zitat hervor geht (Kishun Kannaujiyā, Jaṅgambari, 17. Februar 2002): »Im Tāt müssen wir alle zusammen sitzen, keiner sollte fehlen. Diese Tradition haben wir seit Jahrhunderten fortgeführt, und sie ist auch heute sehr wichtig, denn nur zusammen können wir etwas erreichen. Unsere Einheit ist unsere Stärke (»Dhobī-ektā«), und wir müssen aufpassen, dass diese Einheit nicht zerstört wird«.

Dabei gilt es hervorzuheben, dass die Treffen ausschließlich von Männern gebildet werden, und dabei die Älteren der Gemeinschaft in der Regel die Wortführerschaft bilden. Es kommt zwar häufiger vor, dass mehrere Haushaltsmitglieder an einem Treffen teilnehmen, doch typischerweise sind Jugendliche an den Zusammenkünften nur relativ selten beteiligt. Versammlungen bleiben bisher die Domäne der erfahrenen Wäscher, und Frauen nehmen nur teil, wenn es ein dringliches Problem der betroffenen Familie zu lösen gilt.

Neben der sehr strikt gehandhabten Regelung der Teilnahme an den Treffen lassen sich die weiteren verbindlichen Vereinbarungen unter den Wäschern vier übergeordneten Bereichen zuordnen: der Organisation von Lebenszyklen, bestimmte Vorschriften bei der Durchführung des Arbeitsprozesses, der Durchsetzung von Sanktionen und Mechanismen der Sozialkontrolle.

Lebenszyklen

Wichtige Ereignisse im Leben der Akteure wie z.B. Heirat, Geburt und Tod sind immer mit bestimmten Ritualen und Festlichkeiten verbunden. Dabei entstehen allerdings häufig sehr hohe Kosten, für die in der Regel lange im Voraus gespart werden muss, oder die über Kredite und Strategien der Selbsthilfe abgewickelt werden (s. Abschnitt 3.4.4). Im Prinzip unterscheidet sich beispielsweise eine Hochzeitsfeier der Dhobī nicht besonders von denen in anderen Gruppen, außer dass zu ihrer Durchführung kein brahmanischer Ritualexperte hinzu gezogen wird, sondern diese Funktionen von Kastengenossen übernommen werden können. Dies ist auch bei Sterberitualen und Geburtsfeiern der Fall. Das tradierte Muster dieser Feiern ist aber darüber hinaus in einigen Tāts abgeändert worden, um beispielsweise die notwendigen Aufwendungen für eine Hochzeit zu reduzieren. Dazu gehört auch eine Kontrolle von Mitgift-Zahlungen, die einen vorher festgesetzten Betrag nicht überschreiten sollen, und es existieren auch spezifische Regelungen hinsichtlich von Scheidungen, die zwar nach wie vor Spielraum zur Diskussion lassen, im Prinzip aber vor allem eine problemlose Wiederheirat der Frau gewährleisten sollen.

Das Gāṃv des Einzelnen bildet auch in dieser Hinsicht eine rituelle Gruppe, denn alle Mitglieder müssen zu allen Festlichkeiten unbedingt ein-

geladen und bewirtet werden und im Gegenzug auch bestimmte organisatorische Aufgaben übernehmen. Diese Einladungspflicht wird sehr ernst genommen, und bei Missachtung können Strafen ausgesprochen werden (s.u.).

Auf derartige Weise werden wichtige Lebensabschnitte auch zu kollektiv gestalteten Erfahrungen, für die insbesondere die Gruppe des Gāṃv eine besondere Funktion innehat.

Regeln des Arbeitsablaufes

In den Abschnitten 3.3.2 und 3.3.3 sind die wesentlichen Aspekte der Organisation von Kundschaftsbeziehungen und des allgemeinen Ablaufes der von den Dhobī ausgeübten Tätigkeit bereits ausführlich beschrieben worden. An dieser Stelle ist allerdings der dort benannte Regelungsprozess einer Absicherung der Stammkundschaft noch einmal kurz aufzugreifen. 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 eigentlich kaum noch vorgekommen ist. Heute gestaltet sich die Situation vielmehr andersherum - Kunden, die mit ihrem Wäscher aus bestimmten Gründen nicht mehr zufrieden sind und diesem kündigen wollen, werden große Schwierigkeiten haben, an dessen Stelle einen neuen Dhobī zu finden. Wegen ihrer besonderen Bedeutung als einzige regelmäßige und kalkulierbare Einkommensquelle ist die jeweilige Stammkundschaft bestimmter Wäscher-Familien dauerhaft an diese gebunden und damit abgesichert, da diese Bindung nur sehr schwer wieder gelöst werden kann. Auf keinen Fall jedoch 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.

Hinsichtlich der Nutzung der verschiedenen Dhobī-Ghāṭs bestehen kei-

ne verbindlichen Reglementierungen, doch es hat sich ein tradiertes Gewohnheitsprinzip durchgesetzt, das verschiedene Ṭāṭs mit bestimmten Waschplätzen verbindet. Dabei wird typischerweise dem Prinzip der räumlichen Nähe gefolgt, und die Akteure aus den fast unmittelbar am Ganges grenzenden Dhobianās nutzen entsprechend auch die Waschplätze in der nahen Umgebung ihres Wohnortes. Die Praxis der Akteure des Chetganj-Ṭāṭ bildet in diesem Zusammenhang allerdings eine Ausnahme und gibt ein weiteres Beispiel für die soziale Strukturierung von Aktionsräumen. Dhobianās in Chetganj liegen nicht in der näheren Umgebung eines Waschplatzes, und die Akteure dieses spezifischen Ṭāṭ nutzen bereits seit Generationen den relativ weit entfernten Phulvariā-Ghāṭ (s. auch Karte 3.7 auf S. 127). Diese traditionelle Verbindung der Akteure aus Chetganj mit dem Ghāṭ am Varuna wird sogar noch aufrechterhalten, wenn Ṭāṭ-Mitglieder z.B. direkt am Ganges gelegenen Wohnraum beziehen. Die Verbindung des sozialen Raums des Ṭāṭ mit dem spezifischen Ort eines bestimmten Ghāṭs führt unter Umständen also dazu, dass anstatt der lediglich 50m bis zum Ganges relativ weite Wege von ca. 6km zurückgelegt werden.

Doch nicht nur die Arbeit, sondern auch die Feiertage der Wäscher unterliegen besonderen Regelungen. Dies gilt nicht nur für die episodischen Feste wie Pyalā oder diverse weitere religiöse Zeremonien (vgl. Kap. 3.2.4), sondern auch für einen eigens eingeführten Tag im Monat, an dem die Arbeit ruhen soll. Dhobī kennen kein Wochenende, sie arbeiten Tag für Tag, und nur am Elften eines jeden Monats sind alle Wäscher-Geschäfte des gesamten Chaurāsī geschlossen. Dieser Tag wird im wahrsten Sinne zum »Netzwerktage« der Gemeinschaft - die Treffen der Gāṃv finden immer an diesem Tage statt, und auch die meisten Spargruppen der Wäscher (Kap. 3.4.4) versammeln sich monatlich zu diesen Zeitpunkten. Während die Männer sich in ihren »Dörfern« treffen und im Anschluss daran meistens Alkoholika konsumieren, nutzen auch die Frauen den einzigen freien Tag im Monat. Sie besuchen Verwandte, die in entfernten Stadtteilen oder außerhalb von Banāras 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, manchmal ihre Frauen bei Verwandtenbesuchen begleiten und den Tag auch oft für

Ausflüge mit Kastengenossen z.B. zum Picknicken auf der anderen Seite des Ganges nutzen.

Sanktionen und soziale Kontrolle

Alle oben angesprochenen Regelungen sind verbindlich und werden deshalb bei Missachtung mit Strafen belegt. Dies sind bei kleinen Vergehen meistens Geldstrafen, die in die gemeinsame Kasse eines Gāṃv oder Tāt gezahlt werden. Die häufigsten Gründe für Geldstrafen sind z.B. Abwesenheit von einem Treffen oder zu spätes Erscheinen, Ignorieren von Ratsbeschlüssen, Arbeiten am Netzwerktag, einem anderen wichtigen Feiertag oder während der Durchführung kollektiver Aktionen³⁴ und die Ausrichtung verschiedener Feste, ohne das komplette Gāṃv eingeladen zu haben. Die fälligen Beträge variieren je nach Vergehen, und im Fall von Missachtung getroffener Entscheidungen können relativ hohe Summen verhängt werden.³⁵ Doch Geldstrafen sind nicht das schärfste Mittel der Ahndung von Vergehen gegen die vielfältigen Regelungen. Die als »*hukkā pānī band*« bezeichnete Strafe des sozialen Boykotts wird z.B. angewendet, wenn Akteure vorher ausgesprochenen Strafen nicht nachkommen, oder auch wenn über einen längeren Zeitraum an den verschiedenen Treffen nicht mehr teilgenommen wird. Mit einer Person, dessen »*hukkā pānī*« (Wasserpfeife) im Rat geschlossen (»*band*«) wird, darf kein sozialer Kontakt mehr stattfinden. Er darf nicht mehr zu Festen eingeladen werden, kein Treffen mehr besuchen, es darf nicht mit ihm gesprochen werden, und es ist ihm auch nicht mehr erlaubt, anderer Leute Waschsteine zu benutzen. Die soziale Isolation soll den Betroffenen zur Regeleinhaltung zwingen, und erst nach Bezahlung eines bestimmten Geldbetrages und einem Eingeständnis kann die *hukkā* vor dem Kastenrat wieder geöffnet werden.

34) Während der großen Demonstration gegen die Vertreibung vom Ganges im Jahr 1998 (vgl. Kapitel 3.2.3) wurde beispielsweise ein Reinigungs-Geschäft geöffnet vorgefunden und von aufgebrauchten Akteuren komplett verwüstet.

35) Während zweier beobachteter Treffen des Bhadaini-Tāt wurden z.B. Beträge von 502 Rupien und 1001 Rupien als Strafen für entsprechende Vergehen eingefordert und auch gezahlt. Einmalige Abwesenheit an einem Treffen wird mit 25 Rupien geahndet, zu spät kommen mit fünf Rupien.

Sozialer Boykott wird kollektiv ausgesprochen und kann in Fällen dauerhafter Netzwerk-Absenz auch vom Chaudhārī eines Gāṃv verhängt werden. Die Einhaltung wird streng kontrolliert und auch weitere Akteure, die z.B. mit einer in Boykott stehenden Person in irgendeiner Form interagieren, werden mit Strafen belegt. Dieser Netzwerkausschluss ist sehr wirksam, und auf diese Weise bestraften Akteuren bleibt nur die Wahl, entweder den zur Aufhebung des Boykotts notwendigen Betrag zu zahlen oder in dauerhafter Exkommunikation zu leben. Letzteres wird meistens nur für kurze Zeit durchgehalten, obwohl ein Boykott mitunter vom betroffenen Akteur erfolgreich angefochten werden kann.³⁶

Die Kontrolle des sozialen Verhaltens der Netzwerk-Mitglieder erfolgt nur im Fall des monatlichen Feiertages in geregelter Weise, wenn eine Patrouille ein jeweiliges Ṭāṭ-Gebiet abfährt und



Foto 3.16: Der Genuss der Wasserpfeife, die *Hukkā*

Die Wasserpfeife wird heute fast nur noch von älteren Akteuren konsumiert, wie es auf dem Foto der über 90jährige Sudhrām Kanaujiyā vorführt. Dabei bildete die Frage, wer mit wem die *hukkā* rauchen darf, ein wichtiges Kriterium der Kommensalität. Auf diesen Umstand bezieht sich die auch heute noch gebräuchliche Bezeichnung für den sozialen Boykott, »*hukkā pānī band*«. Ein boykottierter Akteur darf mit seinen Kastengenossen nicht mehr zusammen rauchen, seine Wasserpfeife wird »geschlossen«.

Foto: Schütte, März 2002

36) Ein Beispiel ist der Ausschluss eines Dhobī aus dem Kampu-Ṭāṭ, weil dieser bei einer Hochzeit kein Fleisch servieren wollte. Der Vorfall liegt bereits über 20 Jahre zurück, und bis heute ist der Boykott offiziell nicht aufgehoben. Nach etwa einem Jahr wurde der Betroffene jedoch wieder in das Netzwerk integriert, weil der Grund für den Boykott vielen Beteiligten als nicht ausreichend für die hohe Strafe erschien. Das eine Jahr der sozialen Ächtung war jedoch eine grundlegende Erfahrung, wie folgender Auszug aus einem Interview verdeutlicht (5. Januar 2002): »Ich war alleine, ganz alleine. Es war schrecklich, und es gab viele Probleme, weil ich am Ghāṭ geschnitten wurde. Ich durfte nirgendwo mehr hingehen und hatte Probleme, meine Arbeit zu machen. Mein Kampu-Ṭāṭ hat auch andere Ṭāṭs gebeten, den Boykott zu akzeptieren. Es war eine sehr schwierige Zeit für mich und meine Familie«.

dabei kontrolliert, ob wirklich alle Dhobī-Geschäfte geschlossen und die Dhobī-Ghāṭs verlassen sind. Wegen der hohen Dichte des Netzwerkes sind allerdings die getroffenen Vereinbarungen einer stetigen Kontrolle bereits im Alltag ausgesetzt, und Zuwiderhandlungen gegen bestimmte Normsetzungen werden dadurch schnell offenbar und auch in den Ratsreffen thematisiert.

Jedes Gāṃv und jeder Ṭāṭ besitzen dabei ein variierendes Ensemble von Regeln. Der freie Tag am Elften ist z.B. eine Institution des Chaurāsī und der 4 Parganā, die Akteure des Bāvanī folgen dieser nicht, und entsprechend sind die Geschäfte der Akteure des Tirvani-Ṭāṭ in Assī an einem Elften geöffnet. Auch jeweilige Strafmaße, spezifische Gründe für sozialen Ausschluss oder die konkrete Durchführung verschiedener Festlichkeiten können deshalb auf den verschiedenen Systemebenen leicht unterschiedlich gehandhabt werden.

Ṭāṭ als soziale Institution ist allerdings keineswegs ein starres Gebilde, obwohl die sozialräumliche Struktur des Ṭāṭ-Systems bis heute eine bemerkenswerte Stabilität zeigt. Innerhalb des Systems besitzen die Haushalte auch Gestaltungsfreiheit. Es ist z.B. kein großes Problem, sein Gāṃv und seinen Ṭāṭ zu wechseln. Dies kann vorkommen, wenn ein bestimmter Haushalt seinen Wohnort verändert und er seinen Mobilitätsaufwand zur Erreichung der zahlreichen Treffen verringern will. Allerdings muss der Rat des neuen Ṭāṭ einem solchen Schritt noch zustimmen.

Darüber hinaus werden neben den traditionellen Funktionen graduell auch neue Elemente in das System integriert. Ein Beispiel ist etwa der Einzug politischer Inhalte in die Treffen, vor allem ein Reflex auf die Vertreibungen vom Ganges und der erfolgreiche Widerstand dagegen. Damit einher entwickelte sich auch eine erhöhte Sensibilität gegenüber politischen Ereignissen und der Wunsch vieler Akteure, diesen offensiver zu begegnen. Die grundlegende Organisationsform der Ṭāṭs ist davon zwar bisher wenig berührt, doch eine Instrumentalisierung des Systems im Hinblick auf politische Agitation und das Aufkommen neuer und einflussreicher Führungspersönlichkeiten neben den Chaudhārī lässt sich gerade in jüngster Zeit beobachten und führt innerhalb der Gemeinschaft zu kontroversen Diskussionen über den richtigen Weg zur weiteren Entwicklung der Gruppe (s. Kap. 3.6).

3.4.4 Ṭāṭ als soziales Sicherungssystem

Die sozialräumliche Form und Institutionalisierung des Ṭāṭ-Systems verweisen auf die selbst gestalteten Rahmenbedingungen des Alltagshandelns und enthüllen dabei ein komplexes Gefüge von räumlichen Orientierungen und Regelungsprozessen, die den Vollzug sozialer Netzwerke unter den Wäschern formen und steuern.

Innerhalb dieses Gefüges entfalten sich darüber hinaus verschiedene Formen sozialer Unterstützung und Mechanismen der Selbsthilfe, die einen entscheidenden Beitrag zur sozialen Sicherung der beteiligten Akteure leisten. Auch in dieser Hinsicht existieren vielfältige Formen gegenseitiger Unterstützung auf den verschiedenen Ebenen des Systems, deren wichtigste wiederum auf Gāṃv- und Ṭāṭ-Ebene angesiedelt sind aber weiter gehend auch in Form von zahlreichen Spargruppen die sozialräumlichen Entitäten transzendieren und die gesamte Stadt unabhängig des jeweiligen Ṭāṭ umfassen.

Soziale Sicherung

Institutionalisierte Strategien gegenseitiger Unterstützung werden in jedem Gāṃv und jedem Ṭāṭ von Banāras praktiziert. Die jeweiligen Einheiten unterhalten die bereits häufiger angesprochenen »kollektiven Kassen«. Aufgefüllt werden diese durch die bei Regelverstößen verhängten Geldstrafen und durch monatliche Sammlungen unter den Netzwerk-Mitgliedern (vgl. Foto 3.17). Auf Gāṃv-Ebene wird z.B. pro Haushalt ein fest gesetzter Betrag an jedem Elften eingezahlt (zwischen 10-25 Rupien), darüber hinaus noch eine geringere Summe für jedes Mitglied innerhalb eines jeweiligen Haushaltes (zwischen 2-5 Rupien). Dieses Geld wird vom Chaudhārī verwahrt und dient vielfältigen Zwecken. In Notfällen werden Gāṃv-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 z.B. 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 Gāṃv wird ebenfalls dergestalt mitfinanziert.



Foto 3.17: Geldsammlung während eines Gāmv-Treffens.

Monatlich zahlen die Mitglieder eines jeden Gāmv in Banāras einen festen und von der Haushaltsgröße abhängigen Betrag in die kollektive Kasse. Dieser wird zur Hilfe in Notfällen und zur Finanzierung kollektiver Aktivitäten verwendet.

Foto: Schütte, November 2001

Ähnlich verhält es sich mit der Kasse eines Ṭāṭ, die in der Regel vom Barikḥ oder aber einem ausgewählten Chaudhārī verwahrt wird. In manchen Ṭāṭs (z.B. Ramnagar oder Havelī) wird das Geld auch auf einem Bankkonto eingezahlt und kann von dort mit einem Zins versehen von einzelnen Mitgliedern entliehen werden.

Neben dieser gemeinsamen Notfallreserve existieren noch weitere kooperative Mechanismen der Selbsthilfe, die vornehmlich in individuellen Notfällen greifen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen.

Nach dem Tod ihres Mannes vor vier Jahren hat die etwa 45jährige Laks-

hmi Devī³⁷ alleine für das Einkommen ihres Haushaltes und die Ausbildung ihres Sohnes zu sorgen. Ihr Gāmv trat nach diesem Vorfall an ihre Seite und half bei den Trauerfeierlichkeiten. Die Verbrennung und das Essen für Verwandtschaft und Gāmv-Mitglieder wurden aus der kollektiven Kasse zunächst vorgestreckt und danach langsam und ohne Zeitdruck zurückgezahlt. Die Kooperation ging allerdings noch weiter. In den ersten Monaten nach dem Todesfall halfen das Gāmv und die nähere Verwandtschaft zur Konsolidierung der Verhältnisse. Wenn viel Arbeit wartete, wurden einzelne Mitglieder zur Hilfe beim Waschen abgestellt, gemeinsam wurde nach neuen Stammkunden Ausschau gehalten, indem beispielsweise Gāmv-weit versucht wurde, über schon bestehende Kundenkontakte neue herzustellen und an die Betroffene weiter zu vermitteln. Auf diese Weise ist es ihr gelungen, neben den seit langer Zeit vorhandenen noch zwei weitere Stammkunden zu gewinnen und kann ihre Familie dadurch jetzt auch alleine über Wasser halten. Der Sohn hat mittlerweile ein Studium an der BHU erfolgreich beenden können, doch sein M.A. hat ihm bisher noch nicht zu einem Job und damit einer Verbesserung der Haushalts-Situation verhelfen können. Er hilft täglich beim morgendlichen Waschen am Ghāt und abendlichen Bügeln der Kleidung an einem kleinen Straßengeschäft auf einem Mauervorsprung, das auch von der Nachbarschaft regelmäßig frequentiert wird. Die etwa 17jährige Tochter der Familie hat seitdem ganz alleine für den Haushalt zu sorgen, indem Sie Einkäufe erledigt, kocht und putzt. Die Schule hat sie dafür allerdings vernachlässigen müssen.

Dieses Beispiel macht nicht nur die äußerst wichtige Unterstützungsfunktion des Netzwerkes deutlich, indem einem einschneidenden Ereignis und einer bedrohlichen Situation für eine bestimmte Familie gemeinsam zu begegnen versucht wird. Es zeigt auch die latente Gefährdung der Lebensabsicherung durch äußere Ereignisse, deren Bewältigung sehr häufig nur gemeinsam erfolgen kann. Der kurz nachgezeichnete Fall ist keine Ausnahme, denn viele Dhubi-Haushalte bewegen sich in einer prekären Existenz, in der eine einzige große Krise genügen kann, um aus dem Gleichgewicht zu fallen. Dies ist den Akteuren durchaus bewusst, und gerade zur Abfederung einer solchen problematischen Situation übernimmt das Netzwerk der Wäscher besondere Funktionen und stellt schnell Hilfeleistungen be-

37) Der Name wurde geändert.

reit. So werden die Wäscher gemeinsam in die Lage versetzt, individuelle Krisen abzufangen; sie haben Mechanismen entwickelt, die höhere finanzielle Belastungen tragbarer werden lassen (s.u.), und ihr Netzwerk fungiert auch als Vehikel der kollektiven Absicherung, indem es Vertrauen in die gemeinsame Stärke und Durchsetzungsfähigkeit schafft (Kap. 3.4.5).

Spargruppen

Ein besonders effektives Mittel der finanziellen Absicherung wird von den Wäschern in Form von zahlreich existierenden Spargruppen bereits seit den 1950er Jahren praktiziert. Die Älteren erinnern sich noch sehr gut an diese Praxis aus ihrer Jugend, als gemeinsam Beträge von damals nur wenigen Rupien eingezahlt und umverteilt wurden. Das Prinzip dieser als »*Bīssī*« bezeichneten Praxis ist seitdem allerdings unverändert geblieben.

Die Wäscher sind sehr stolz auf ihre sog. »Gemeinschaftsbanken«. Die ersten Beispiele machten schnell Schule, und heute werden in Banāras mindestens 25 verschiedene Spargruppen in den Wohnhäusern bestimmter Akteure einmal monatlich in Szene gesetzt. In jeder dieser Gruppen nimmt eine gewisse Anzahl von Haushalten teil, die sich in der Regel wiederum an dem Elften eines jeden Monats versammeln und einen vorher bestimmten Betrag zusammenlegen. Dieser Betrag variiert je nach Gruppe, um potenziell allen Dhobī der Stadt den Zugang zu ermöglichen. So sammelt beispielsweise eine Gruppe in Trilocal monatlich



Foto 3.18: Gemeinsames Sparen unter den Wäschern.

Das Foto zeigt eine Spargruppe aus Teliyānālā mit 200 Mitgliedern in Aktion. Die Einzahlung der Beträge wird in einem Buch genau vermerkt, das Geld wird viele Male durchgezählt und anschließend an einige Familien umverteilt.

Foto: Schütte, Januar 2002

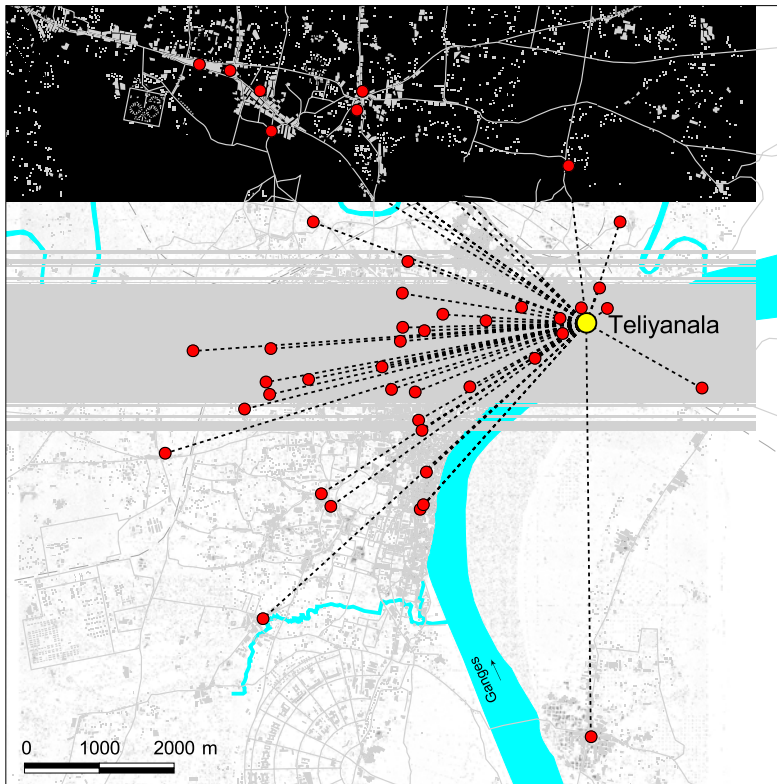
100 Rupien von insgesamt 180 Familien ein, in Śivālā sind es 96 Familien, die 300 Rupien einzahlen, in Teliyānālā 200 Haushalte mit einem Budget von jeweils 500 Rupien. Die unterschiedlichen Beträge sind so gewählt, dass möglichst alle Familien teilnehmen können, aber dennoch ein lukrativer Auszahlungsbetrag zustande kommt. Die hohe Anzahl der Teilnehmer auch in allen weiteren der existierenden Spar-Netze verdeutlicht den hohen Stellenwert dieser Praxis, an der die große Mehrheit aller Dhobī in Banāras partizipieren.³⁸

Jede dieser Gruppen führt genau Buch über die Geldsammlung und Geldverteilung sowie über Namen und Wohnorte der Mitglieder des rotierenden Systems. Im strengen Sinne bildet die Spargruppen auch keine Bank, sondern einen Umschlagplatz für Geldbeträge, die an einem bestimmten Tag von Allen eingesammelt und anschließend an Wenige sofort wieder umverteilt werden.

So tragen beispielsweise die 200 Teilnehmer an der Gruppe in Teliyānālā monatlich jeweils 500 Rupien zu dem Wohnhaus des Gastgebers (vgl. Karte 3.11), in dem auf diese Weise insgesamt 100.000 Rupien zusammengelegt werden. Dieser monatliche Betrag wird im Anschluss an die Sammlung innerhalb dieser Gruppe an fünf der Teilnehmer umverteilt, die auf diese Weise sofort über einen Betrag von 20.000 Rupien verfügen können. Der Schriftführer der Gruppe vermerkt genau, wer bereits zur Einzahlung erschienen ist (s. Foto 3.18), säumige Akteure werden mit Strafen belegt, und die rotierende Auszahlung wird entweder per Unterschrift oder bei illiteraten Personen mit einem Daumenabdruck quittiert.

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 Akteure 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 zurück gezahlt 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.

38) Beispielsweise partizipieren in der Dhobianā Trilocal alle 45 Haushalten an einer oder mehreren Spargruppen.



Karte 3.11: Die räumliche Verteilung der Mitglieder einer Spargruppe in Teliyanālā.

Die Repräsentation verdeutlicht das weite Einzugsgebiet der Spargruppen, deren Aufrechterhaltung einen hohen Mobilitätsaufwand erfordert. Auch in den anderen der etwa 25 dieser Gruppen in Banāras ergibt sich ein derartig ausgedehntes Verteilungsmuster.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

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 aufeinander folgenden Ausschüttungen über einen hohen Geldbetrag verfügen. Darüber hinaus kann ein Haushalt je nach seiner finanziellen Lage auch an mehreren Gruppen gleichzeitig teilnehmen und so häufiger in den Genuss einer Geld-Zuteilung gelangen. Auch hier wird

in Notfällen die Reihenfolge umgestellt, und so können von unvorhergesehenen Ereignissen Betroffene mit Anderen problemlos den Platz tauschen.

Dieses System des gemeinsamen Sparens wird aus vielen Gründen einer offiziellen Bank vorgezogen. In der Regel kann schnell auf einen hohen Betrag zugegriffen werden, ohne vorher lange ansparen zu müssen. Zudem wird den eigenen Kastengenossen mehr Vertrauen geschenkt, und insbesondere in Notfällen ist die Verhandlung mit der eigenen Klientel viel leichter durchzuführen als mit offiziellen Stellen. So wird das Sparen in der eigenen Gruppe subjektiv sehr hoch bewertet. Es schafft Selbstbewusstsein, derartig hohe Beträge zusammen aufbringen und handhaben zu können und gibt den Menschen ein so empfundenes Gefühl der Unabhängigkeit. Das Prinzip läuft auf diese Weise schon seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ohne große Probleme, und über das gemeinsame Sparen hinaus ist die Praxis des *Bīssī* eine weitere Gelegenheit sich zu treffen und mündet häufig auch in weiteren gemeinsamen Aktivitäten nach Abschluss der eigentlichen Prozedur. Mit dieser Praxis verbunden ist auch ein hoher, aber gern in Kauf genommener Mobilitätsaufwand für viele der teilnehmenden Akteure, die teilweise sehr hohe Distanzen zurücklegen, um die Spargruppe zu erreichen (Karte 3.11).

3.4.5 Ṭāṭ als Forum sozialer Identifikation

Alle bisher genannten impliziten Elemente des Ṭāṭ-Systems tragen zur Konstitution und Festigung der Wäscher als soziale Gruppe bei, und in der Tat wird hier so etwas wie ein subgesellschaftlicher Rahmen der teilautonomen Steuerung des Alltagslebens einer spezifischen Gruppe geschaffen und aufrecht erhalten, innerhalb dem sich auch vielfältige Prozesse sozialer Identifikation abspielen.

Haben die Wäscher also so etwas wie ein »*subalternes Bewusstsein*« (Chatterjee 1989) entwickelt? Diese Kategorie verwendet Partha Chatterjee allgemein in Bezug auf verschiedene religiöse Praktiken von subalternen Kastengruppen in Indien, die explizit im Gegensatz zur dominanten brahmanischen Tradition stehen und diese aktiv zurückweisen. In Kapitel 3.2.4 sind derartige Praktiken unter den Dhobi kurz angesprochen worden, und

auch die fehlende Inanspruchnahme der Dienste brahmanischer Ritualex-perten bei allen wichtigen Festen weist in die Richtung einer eigenständigen religiösen Bewusstheit.

»Subalternes Bewusstsein« in der Lesart von Chatterjee impliziert allerdings die aktive Negation dominanter Herrschaftsformen, z.B. im Rahmen alternativer Konzeptionen von der Welt, wie sie von Chatterjee in Bezug auf religiöse Praktiken von unberührbaren Gruppen untersucht wurden. Im Sinne dieser auf den Arbeiten von Antonio Gramsci aufbauenden Sichtweise von Subalternität und Dominanz ließe sich das Ṭāṭ-System der Wäscher kaum verorten. Als unberührbare Gruppe in der dominanten hierarchischen Konzeption einer Kastengesellschaft vermögen es die Akteure allerdings, ihre eigene Version des sozialen Zusammenlebens zu realisieren. Die Konzeption des Ṭāṭ wird so zur spezifischen, und in Bezug zum sozialen Status der Wäscher-Kasten, auch zur subalternen Lebenswelt. Diese entfaltet sich in einem direkten Verhältnis zur dominanten Sicht der objektiven Existenz von hohen und niedrigen Kasten, tut dies jedoch ohne diese herrschende Perspektive grundlegend anzufechten. Vielmehr ist die kastenspezifische Konzeption des Ṭāṭ ja bereits ein sehr exklusives, auf Ausschluss beruhendes System, innerhalb dem nur die eigene Klientel Platz findet und das auf diese Weise auch abgrenzt, differenziert und identifiziert.

Anstatt in diesem Zusammenhang von einem subalternen Bewusstsein zu sprechen, lässt sich das Ṭāṭ-System angemessener als Forum zur Bildung einer kollektiven Identität verstehen.

Die soziale Identität als Kannaujiyā, als Mitglied der gesamten Subkaste, äußert sich dabei auf der Ebene kollektiven Handelns und wird durch das Leitmotiv des »Dhobī-Ektā« und dem damit verbundenen Gefühl einer sozialen Einheit auch öffentlich zum Ausdruck gebracht. Darüber hinaus jedoch gibt es auch starke sozialräumliche Identifikationen mit dem eigenen Ṭāṭ und den nur dort gültigen Reglementierungen des Alltags. Diese feinen Unterschiede können weitreichende Folgeerscheinungen nach sich ziehen, wie die Ausführungen in Abschnitt 3.6.4 noch verdeutlichen werden.

Wichtig im Zusammenhang mit der Funktion des Ṭāṭ-Systems als Vehikel sozialer Identität sind vor allem die damit verbundenen Prozesse der teil-autonomen 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 (i.S.v. Bourdieu, vgl. Kap. 2.3) nehmen die Dhobī damit eine bestimmte und relativ fixierte Position ein. Unter Rekurs auf eigene Regeln, eigene Gerichtsbarkeit und eigene Sicherungssysteme wird diese Position anerkannt, gleichzeitig aktiv ausgestaltet und auch verteidigt, z.B. gegen Bedrohungen von Außen (vgl. Kap. 3.2.3). Damit gestalten sich die Dhobī ihren Platz in der städtischen Gesellschaft von Banāras und behaupten diesen, wobei die kollektive Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen gleichzeitig Würde, Selbstbewusstsein und Zugehörigkeit schafft. Die durch die Praxis des Ṭāṭ-Systems vermittelte kollektive Identität sorgt so für eine stabile Verankerung in der sozialen Welt von Banāras.

3.5 Das Beharrungsvermögen traditioneller Orientierungssysteme

Das Ṭāṭ-System der Wäscher, wie es hier in seinen wesentlichen Zügen dargelegt worden ist, existiert in dieser Form bereits seit sehr langer Zeit. Empirisch kann es über mindestens vier Generationen zurück verfolgt werden, und die Ausführungen der kolonialen Geschichtsschreibung lassen noch ein weitaus höheres Alter der Konzeption vermuten. Sie repräsentiert damit einen sehr außergewöhnlichen und bemerkenswert stabilen Fall sozialer Vernetzung und Organisation, vielleicht sogar ein Relikt, eine »fossile« Praxis. Was aber hat die Dhobī befähigt, dieses System bis in das 21. Jahrhundert fortzuführen? Eine plausible These, die diese Tatsache erklären könnte, bezieht sich auf die relative Homogenität der Wäscher als Berufsgruppe. Eine Diversifizierung der Tätigkeitsstruktur ist unter den Dhobī im Gegensatz zu vielen anderen städtischen Gruppen bisher erst wenig entwickelt. Damit im Zusammenhang steht auch ein verbreiteter Analphabetismus innerhalb der älteren Generation. Ṭāṭ ist so auch ein »Netzwerk für Analphabeten« (Ramū Kannaujiyā, Rājmandir, am 19. Dezember 2001), das dazu beiträgt, die aus einer mangelnden Grundbildung entstehenden Nachteile gemeinsam zu kompensieren. Die Schaffung eigener Regularien,

eigener Rechtssetzungen und von Mechanismen der Selbsthilfe spiegelt auf diese Weise auch die Notwendigkeit wider, einen marginalen Platz in einer segmentierten Gesellschaft kollektiv zu sichern und zu gestalten.

Ṭāṭ wirkt so als Schutzmechanismus, aber über diese Funktion hinaus schafft es auch Potenziale. Denn das System der Wäscher ist nicht ausschließlich reaktiv, es stellt auch Ressourcen bereit und ermöglicht die Verwirklichung bestimmter Ziele, wie z.B. die Gewährung von Schulbildung für die jüngere Generation. Das die Ausschöpfung derartiger Potenziale (s. ausführlich Kap. 4) nicht unbedingt selbstverständlich ist und entscheidend von einem funktionierenden Netzwerk abhängen kann, zeigt ein direkter Vergleich mit den muslimischen Wäschern von Banāras.³⁹

Im Gegensatz zu ihren hinduistischen Berufskollegen ist die traditionelle Praxis sozialer Netzwerke unter den muslimischen Wäschern heute nur noch in den Erinnerungen der älteren Akteure präsent. Auch muslimische Wäscher hatten lange Zeit ein dem Ṭāṭ-System verwandtes Konzept der inneren Sozialorganisation aufrecht erhalten, und auch der Begriff Ṭāṭ wurde von den Muslimen für ihre Ratsversammlungen gebraucht. Doch bezeichnete er dort weniger konkrete Modi sozialräumlicher Vernetzung und Lokalität, als vielmehr die verschiedenen Subkasten unter den Muslim-Dhobī. In Banāras gibt es zwei endogame Muslim-Gruppen, zwei Wäscher-Subkasten, die als »Havāri« und »Dillīvāl« benannt werden. Beide Gruppen waren unabhängig voneinander intern organisiert und führten ihre Mitglieder ebenfalls in regelmäßigen Ratsversammlungen zusammen, die dabei z.B. den »Dillīvāl-Ṭāṭ« konstituierten. Ṭāṭ wurde hier zum Synonym für Subkaste.

Heute wurde diese Praxis allerdings komplett aufgegeben, die Arbeit zur Erhaltung traditioneller Netzwerk-Strukturen kann oder will von den Akteuren nicht mehr geleistet werden. Dabei spielen interne Differenzierungen hinsichtlich der Beschäftigungsstrukturen eine besondere Rolle, denn

39) Grundlage der Aussagen zu den muslimischen Wäschern ist eine Erhebung sozial-ökonomischer Daten von 20 Haushalten mit 134 Mitgliedern aus der Gruppe der sog. Dillīvāl (s.u.), die in einer sehr kleinen und abgeschlossenen Siedlung im zentralen Banāras (Nai Sarāk) leben, sowie zahlreiche Gespräche und Interviews mit jungen und älteren Mitgliedern aus zwei Subkasten muslimischer Wäscher in Banāras.

die meisten muslimischen Dhobī bestreiten ihren Lebensunterhalt mittlerweile nicht mehr durch das Waschen. Die gemeinsame Identifikation über die Arbeit geht dabei verloren und fast gleichzeitig wird auch die Praxis sozialer Netzwerke aufgegeben.

Es gibt keine gemeinsame berufliche Basis mehr und ähnlich wie bei der von Mendelsohn (1993) untersuchten Gruppe der Ahir in Rajasthan (vgl. Kap. 2.4.3) lösen sich traditionelle Bindungen und »Gemeinschaftsinn« aufgrund der Erosion einer gemeinsamen Interessenlage zunehmend auf. Im Gegensatz zu den von Mendelsohn untersuchten Zusammenhängen hat bei den Muslim-Wäschern allerdings kein Übergang in formalisierte Berufsfelder stattgefunden. Die meisten Akteure verdingen sich heute in anderen niedrig bezahlten und keine weitere formale Qualifikation verlangenden Tätigkeiten, z.B. der Brokat-Stickerei, Lederverarbeitung oder als Seidenweber. Die Tätigkeit des Waschens wird noch von etwa 20% der Kastenmitglieder durchgeführt, aber nur ca. 30% können lesen und schreiben und sehr wenige Akteure haben bisher eine längere Schulbildung erfahren.⁴⁰

Es ist frappierend, wie der Niedergang sozialer Netzwerke mit der Auflösung traditioneller Tätigkeitsstrukturen einher geht. Im Zuge dieser vor etwa zwei Generationen eingesetzten Entwicklung haben sich allerdings keine alternativen, z.B. politisch orientierte, Netzwerke, entwickelt, die einen solchen Verlust kompensieren könnten, indem dadurch neue Zugehörigkeitsgefühle vermittelt würden. Insbesondere ältere muslimische Dhobī empfinden ein starkes Unbehagen an der heutigen Situation, in der viele junge Akteure aus Scham oder Verlegenheit ihre Kaste verleugnen und in der scheinbar alle Gemeinsamkeiten verloren gegangen sind. Zumindest wird heute die Notwendigkeit der Regelung des Lebensalltags nicht mehr empfunden und auch Selbsthilfe-Mechanismen wie z.B. verschiedene Formen der Kooperation sind mittlerweile aufgegeben. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Aussage des etwa 75jährigen Ahmed Dillīvāl aus Nai Sarak (10. Dezember 2001): *»Wir haben kein Vertrauen mehr in uns, und wir vertrauen uns gegenseitig nicht mehr. Schau, die Jugend ist nur noch hinter Geld her, sie glaubt nicht mehr an unsere Traditionen.«*

40) Insgesamt konnten in der Dillīvāl-Siedlung bisher drei Personen bis zur 10. Klasse eine Schule besuchen.

Die Unterschiede zwischen Hindus und Muslimen können deutlicher kaum ausfallen, wobei letztere allerdings auch strukturell benachteiligt sind: da ihnen der offizielle Status einer »Scheduled Caste« aufgrund ihrer Konfession verwehrt wird, fallen sie nicht in die staatlichen Quotierungsregelungen und haben damit potenziell bereits weniger Chancen, in formalisierte Beschäftigungsverhältnisse zu gelangen. Allerdings zeigt der direkte Vergleich mit den Hindus auch ein insgesamt geringeres Bildungsniveau und ein kaum vorhandenes Gefühl kollektiver sozialer Identität. Darüber hinaus sind nur sehr wenige muslimische Akteure in Netze der Selbsthilfe eingebunden. Einige Familien jedoch nehmen an eigenen oder in geringerem Maße auch zusammen mit Hindus durchgeführten Spargruppen teil, wie sie in Abschnitt 3.4.4 beschrieben wurden. Bemerkenswerterweise treffen diese noch bestehenden Bindungen in der Tat ausschließlich auf Familien zu, die noch der traditionellen Arbeit des Waschens nachgehen.

Soziale Identifikation über die tägliche Arbeit, daraus entstehende gemeinsame Interessen und relativ homogene Aktivitätsmuster bilden demnach wichtige Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung tradiertter Formen sozialräumlicher Organisation. Darüber hinaus werden auch die Potenziale sozialer Netzwerke deutlich. Gerade der Aspekt eines gestiegenen Bildungsniveaus, der Aufbau von Humankapital, kann als eine entscheidende soziale Veränderung unter den Kannaujīyā in den letzten beiden Generationen angesehen werden. Die Einbindung in ein *Netzwerk für Analphabeten* hat es offensichtlich ermöglicht, Ressourcen für die Versorgung nachfolgender Altersgruppen mit Bildungsangeboten bereit zu stellen.

Diese Potenziale sozialer Vernetzung marginaler Gruppen, der »Lohn« aus der zum Aufbau und Erhalt sozialer Beziehungen eingesetzten »Institutionalisierungsarbeit« (Bourdieu 1983, 192), betreffen neben Mobilisierung und Erhalt von Ressourcen im Sinne der in Kap. 2.1.2 beschriebenen diversen Kapitalsorten insbesondere auch die Schaffung sozialer Identifikationen, von Zusammengehörigkeits- und Einheitsbewusstsein, einer kollektiven und geteilten Identität. Doch Tāt ist auch nach wie vor erforderlich für die Gestaltung eines Lebens in Sicherheit. Die marginale gesellschaftliche Position der Wäscher, ihr niedriger sozialer Status und vorerst nur in Anfängen erkennbare soziale Mobilitätsprozesse lassen die Fortführung der

tradierten Praktiken weiterhin notwendig erscheinen. Das Ṭāt-System vermag mit seinen internen Regelungen und Selbsthilfemechanismen gesellschaftliche Benachteiligungen zumindest teilweise zu kompensieren. Für die muslimischen Wäscher stehen diese Potenziale nur sehr begrenzt zur Verfügung, da ihnen mit einem starken sozialen Netzwerk eine wichtige Ressource fehlt.

Wichtig für das Beharrungsvermögen des Ṭāt-Systems ist dem entsprechend weiterhin eine aus hoher sozialer und beruflicher Homogenität entstehende und bis heute aufrecht erhaltene, gemeinsame Interessenlage der beteiligten Akteure. Identitätsgefühl und zunehmend höhere Bildungsniveaus in den jüngeren Generationen stärken dabei noch das Bewusstsein für die potenziell mit sozialen Netzwerken verbunden Effekte, wobei dadurch allerdings auch eine Verschiebung der gemeinsamen Interessen einher gehen kann (s.u.).

Wie die in Kap. 2.4 beschriebenen Beispiele aus anderen Gruppen gezeigt haben, können erhöhte Bildungsniveaus auch zunehmende innere Fragmentierungen hervor rufen. Damit einher gehende politische Instrumentalisierungen im Rahmen von überregionalen Kastenorganisationen und ein in der Folge vermehrt stattfindender Bezug auf staatliche Institutionen hat in vielen Gruppen den Niedergang von dem Ṭāt-System ähnlichen Sozialpraktiken beschleunigt und zu einem Wandel traditioneller Organisationsformen geführt. Dies ist der den muslimischen Wäschern entgegen gesetzte Weg, indem versucht wird, dem Verlust tradierter Orientierungssysteme mit der Initiierung von neuen Formen sozialer Organisation zu begegnen. In der Tat mehren sich jüngst auch unter den Hindu-Dhobī derartige Anzeichen, die das Ṭāt-System mittel- oder langfristig grundlegend transformieren könnten.

In diesem Prozess spielt ein noch sehr junges und politisch motiviertes Netzwerk der Wäscher, die sog. »U.P. Dhobī Kalyāṇ Mahāśabhā« (etwa: Große Versammlung zum Wohlergehen der Wäscher in Uttar Pradesh, im folgenden: Mahāśabhā) eine entscheidende Rolle. Dieses neue Netzwerk der Dhobī versucht in einer bis dahin unbekannten Weise, Einheitsgefühle und kollektive Identitäten unter den Dhobī zu initiieren, wobei es auch auf weitestgehend positive Resonanz bei den Akteuren stößt.

Ein erster grundlegender Unterschied zum Ṭāṭ-System besteht darin, dass hier Tradition erst zum Leben erweckt, »erfunden« werden muss und kollektive Identität dem quasi nachgelagert neu geschaffen wird. Die damit angesprochenen Identitätsbildungsprozesse rekurrieren weniger auf die lokale Verankerung in der sozialräumlichen Gruppe z.B. des Ṭāṭ, sondern beziehen sich auf den sozialen und ökonomischen Status des Wäschers als Mitglied einer mit vielen Problemen belasteten »Arbeiterklasse«, der sich seiner Rechte und Möglichkeiten bewusst ist und diese aktiv einer über-lokalen und die eigene Klientel übergreifende Öffentlichkeit zu Gehör bringt. Dieses »Aufbrechen« der begrenzten Öffentlichkeit innerhalb der eigenen Subkaste und die Hinwendung zur Gesamtgesellschaft bildet einen zweiten prinzipiellen Unterschied zum lokalen Ṭāṭ-System.

Inwieweit sich diese Prozesse konkret unter den Wäschern in Banāras äußern, welche Probleme damit verbunden sind und wie die Ko-Existenz zweier sich anscheinend widersprechender Netzwerke genau funktioniert, wird im folgenden Abschnitt ausgeführt.

3.6 Elemente des Wandels - Die »Mahāsabhā« als neues Netzwerk der Wäscher

In der Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass wann immer ein Aktivist den festen Entschluss gefasst hat, gesellschaftliche Veränderungen herbei zu führen und sich auf die Suche nach seinem Ziel gemacht hat, dies auch zweifellos erreicht hat. Dieses Vertrauen in den Wandel bedeutet das Schwinden von Aberglauben und Hoffnungslosigkeit.

Das leuchtende Beispiel dafür war der in der Gemeinschaft der Dhobī geborene große nationale Heilige Bābā St. Gāṃḍge, der mit seinen beschränkten Mitteln aus eigener Initiative heraus sein Leben lang gegen Missstände und Ausbeutung in der Gesellschaft gekämpft hat.

Bhaiyālāl Kannaujiyā

Aus der Einführung zur »Festschrift für Bābā St. Gāṃḍge« (Sant Gāṃḍge Smārikā; Jilā evaṃ Mahānagar Rajak (Dhobī) Sudhār Samiti, Vārāṇasī 2000)⁴¹

3.6.1 Organisation und Aktivitäten eines neuen Netzwerkes der Wäscher

Die Perspektiven der Wäscher ändern sich - so scheint zumindest das obige Zitat der neuen Führungsperson unter den Wäschern anzudeuten. Und in der Tat erfreut sich die Mahāsabhā einer überaus breiten Akzeptanz unter den Dhobī in Banāras und darüber hinaus, obwohl sich einige Akteure eines bestimmten Ṭāṭ in Banāras nach wie vor weigern, an den Aktivitäten der neuen Vereinigung teilzunehmen (s. Abschnitt 3.6.4). Insgesamt jedoch scheint die mit dem neuen Netzwerk verbundene Programmatik ein Vakuum zu füllen, das für viele Beteiligte in einem mangelnden politischen Bewusstsein innerhalb ihrer Gruppe besteht, in einem fehlenden Interesse für diejenigen übergeordneten gesellschaftlichen Prozesse, in denen auch die Wäscher eingebunden sind und durch die sie ihren Platz in

41) Seit 1998 experimentierten die Wäscher mit verschiedenen Namen für ihr Netzwerk, und erst im Jahr 2001 fiel die endgültige Wahl auf »Mahāsabhā«. Die hier zitierte Publikation firmiert unter »Vereinigung für den Fortschritt der Wäscher in Distrikt und Stadt«, dessen Mitgliedschaft mit der heutigen Mahāsabhā identisch ist.

dieser Gesellschaft zugewiesen bekommen. Dabei geht es zum Einen um die Behauptung ihrer Position, indem ausreichende Möglichkeiten zur problemlosen Durchführung der traditionellen Profession der Wäscher bereit gestellt werden, zum Anderen aber auch, wie es in einem Zeitungsartikel über ein Treffen der Mahāśabhā im Januar 2001 heißt, (Dainik Jagran, 31. Januar 2001), um die Teilhabe am »*Wettkampf um soziale Entwicklung*«. Ein großes Ziel der Mahāśabhā ist entsprechend die Gewährung von Grundbildung für alle Dhobī und eine damit verbundene Hoffnung, durch soziale Mobilitätsprozesse ihre marginale gesellschaftliche Position als soziale Gruppe insgesamt verlassen zu können. Damit verbunden ist auch der Wunsch nach offizieller Repräsentation der Interessen von Wäschern in der Politik des Bundesstaates.

Dies sind bisher noch Wunschbilder, wie sie immer wieder von verschiedenen Akteuren geäußert werden, doch die versuchte Umsetzung derartiger Zielsetzungen rekurriert auf den sozialen und politischen Zusammenschluss, um gemeinsam »... zu lernen, für unsere Rechte und unseren Fortschritt zu kämpfen«, wie es der Präsident der Mahāśabhā, Bhaiyālāl Kannauijiyā, in einem Interview vom 19. Dezember 2001 (Śivāpur) formuliert hat.

Die Aktivitäten der Mahāśabhā konzentrieren sich dabei im wesentlichen auf den Aufbau einer den gesamten Bundesstaat umfassenden Wäscher-Organisation mit Banāras als ihrem Zentrum. Darüber hinaus sollen kollektive Aktionen den Wäschern eine Stimme verleihen und sie der Öffentlichkeit zu Gehör bringen.

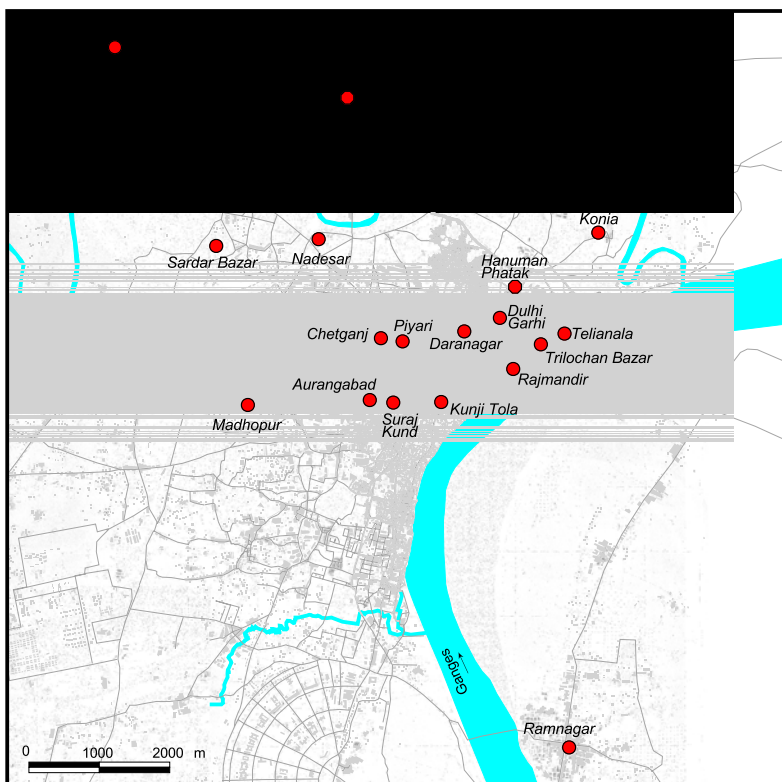
Formell wurde die Mahāśabhā mit ihrer Registrierung als offizielle Vereinigung in der Bundesstaatshauptstadt Lucknow im Jahre 2001 ins Leben gerufen. Die eigentliche Geburtsstunde dieser neuen Organisation liegt allerdings noch drei Jahre weiter zurück, als im Verlauf der turbulenten Ereignisse des Jahres 1998 um die Vertreibung von den Ganges-Ghāṭṣ und des kollektiven Widerstandes dagegen (vgl. 3.2.3) von vielen Akteuren zunehmend die Notwendigkeit verspürt wurde, aktiver gegen potenzielle Bedrohungen vorzugehen und eigene Ansprüche zu formulieren.

Die Auswirkungen der großen Protestaktion und darauf folgenden Streiks wurden während eines Treffens der 4 Parganā kurze Zeit nach diesen Ereignissen diskutiert. Während dieser Versammlung betrat erstmals der heutige Präsident der Mahāśabhā die Szene, ein sog. »Big Man« der Kannaujiyā, der als Rechtsanwalt und Parteipolitiker längst die traditionelle Tätigkeit als Wäscher hinter sich gelassen hat und mit seiner rhetorischen Gewandtheit und politischen Perspektive in diesem besonderen Treffen die Dhobī in Banāras erstmals mit seinen eigenen Vorstellungen konfrontierte. Das Mitglied der »*Samajwadi Party*«, 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 Dhobī auf. Die Nähe zur Position eines sog. »*Culture Broker*«, der alte Strukturen im Hinblick auf neue Ziele umzufunktionieren sucht (vgl. Lynch 1969, 205), scheint hier evident zu sein.

Aber inwieweit werden tatsächlich Elemente des Ṭāṭ-Systems an die Anforderungen einer sich wandelnden Gesellschaft angepasst? Oder tritt das neue Netzwerk vielleicht sogar in direkte Konkurrenz zum tradierten System und forciert damit dessen Ablösung? Obwohl abschließende Antworten auf diese Fragen noch nicht gegeben werden können, so lassen sich aufgrund der parallelen Existenz beider Netzwerk-Formen nichtsdestoweniger Tendenzen und Auswirkungen benennen, die bereits nach einem knapp drei-jährigen Bestehen der Mahāśabhā offensichtlich geworden sind.

Die Organisationsform der Mahāśabhā

Bei den Partizipierenden der Mahāśabhā handelt es sich zum größten Teil um diejenigen Akteure, mittels deren Praxis auch das Ṭāṭ-System weiterhin am Leben erhalten wird. Wie allerdings bereits angedeutet, boykottieren einige Wäscher das neue Netzwerk, und andere, insbesondere die besser ausgebildeten Jugendlichen der Gemeinschaft, die im alten Ṭāṭ-System noch kein großes Mitspracherecht besitzen und auch nur selten an dessen Versammlungen teilnehmen, werden zur äußerst aktiven Trägerschaft der Mahāśabhā und bilden dabei eigene Jugendclubs (s. 3.6.3).



Karte 3.12: Die lokalen Einheiten der Mahāśabhā in Banāras.

Das neue Netzwerk der Wäscher hat bisher in insgesamt 18 Dhobianās von Banāras Abteilungen aufgebaut, die von verschiedenen Funktionsträgern aufrecht erhalten werden. Diese informieren in ihren jeweiligen Lokaltäten und ihren Ṭāṭs über geplante Aktivitäten der Mahāśabhā und über dort geführte Diskussionen. Es fällt allerdings auf, dass sich im Süden von Banāras bisher keine Einheit etablieren konnte, da die Akteure des Bhadaini-Ṭāṭ sich bisher weigern, die Mahāśabhā zu akzeptieren (s. Kap. 3.6.4).

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Die erste große Versammlung von Wäschern im Rahmen der Mahāśabhā fand im Oktober 2000 in Banāras statt. Dort nahmen nach Auskunft verschiedener Informanten etwa 1.500 Akteure aus zahlreichen Distrikten der östlichen Landesteile von Uttar Pradesh teil, und während dieses Ereignis-

ses wurden die Eckpfeiler der Organisation geschaffen und ein gemeinsames Vorgehen abgestimmt.

Bis heute hat das Projekt nach seiner Gründung in Banāras in insgesamt 32 Distrikten des Bundesstaates Ableger aufgebaut. Diese Einheiten umfassen allerdings nicht wie z.B. die Ebenen des Ṭāṭ-Systems Akteure aus nahezu allen Haushalten, sondern werden von wenigen gut ausgebildeten Individuen getragen. So existieren derzeit in Banāras und Ramnagar 18 Subeinheiten der Mahāsabdhā in verschiedenen Dhobianās (s. Karte 3.12), die sich durch jeweilige Präsidenten, Kassenwarte, Sprecher u.ä. konstituieren. Auf diesen lokalen Ebenen gibt es zwei-wöchentlich stattfindende Treffen, an denen allerdings in der Regel nur die besagten Funktionsträger teilnehmen.

Darüber hinaus versammeln sich die Aktivisten aus den 18 Einheiten einmal monatlich in einer der beiden Dhobī-Dharamśālās von Banāras zur gegenseitigen Abstimmung des weiteren Vorgehens. Dort getroffene Entscheidungen werden in der Folge von diesen Akteuren innerhalb der Gemeinschaft verbreitet, wobei dabei auch auf die Strukturen des Ṭāṭ-Systems und seiner Funktion als Plattform zur Verbreitung von Informationen direkt Bezug genommen wird.

Die Kanäle der Ṭāṭs sind nach wie vor unersetzlich für den Fluss von Nachrichten über geplante politische Aktivitäten, wie beispielsweise die Verfassung des Forderungs-Kataloges an die Bundesstaatsregierung (vgl. Tabelle 3.5), oder über Überlegungen, z.B. bezüglich geeigneter Methoden zur Abschaffung der Mitgift bei Heiraten oder konkrete Wege der Ermöglichung von Schulbildung für alle Wäscher durch die Einrichtung von Unterstützungsfonds für einkommensschwächere Haushalte (s. Kap. 4.1.2).

Die Mahāsabdhā bindet im Gegensatz zum Ṭāṭ-System zunächst also nicht alle Akteure der Gemeinschaft in einen regelmäßigen Diskussionsprozess ein. Vielmehr agieren wenige und in der Regel gut ausgebildete Delegierte im Namen eines jeweiligen Stadtteils und versuchen, in einem kleinen Zirkel Entscheidungen zu treffen oder Aktivitäten zu planen, die daraufhin in der monatlichen Vollversammlung aller Mahāsabdhā-Einheiten von Banāras weiter diskutiert und ggf. verabschiedet werden. Auf diesen Treffen wird ebenso wie bei den Zusammenkünften im Rahmen des Ṭāṭ-Systems ge-

nau Buch geführt über Teilnehmer und Abwesende, auch hier werden Strafen bei unbegründetem Nicht-Erscheinen verhängt. Die Inhalte dieser Treffen betreffen z.B. die Implementierung von weiteren Selbsthilfe-Initiativen oder die Organisation von gemeinsamen Aktivitäten, aber auch Hinweise auf neue staatliche Programme im Rahmen der Regelungen für sog. »Scheduled Castes«.⁴² Im Vorfeld der Bundesstaatswahlen im Februar 2002 standen diese Treffen allerdings ganz im Zeichen der politischen Agitation. Die Notwendigkeit eines einheitlichen Abstimmungsverhaltens wurde hervorgehoben, um auf diese Weise Begünstigungen und die Repräsentation eigener Interessen durch politische Vertreter im Bundesstaatsparlament zu erreichen. Den Delegierten aus den verschiedenen Einheiten der Stadt kam in der Folge die Aufgabe zu, diese Notwendigkeit auch in den Versammlungen ihrer Gāṃv oder Ṭāṭs zu vermitteln. Damit findet eine deutliche Überschneidung der Strukturen beider Netzwerke statt, indem Inhalte aus politischen Treffen über tradierte Informationskanäle verbreitet werden, und umgekehrt auch Rückmeldungen aus den Lokalität-Konstruktionen der Wäscher an die Mahāsabhā gelangen.

Auf regelmäßiger Basis wird die Mahāsabhā entsprechend von wenigen ausgewählten Akteuren aufrecht erhalten, doch bei der Durchführung kollektiver Aktivitäten nehmen wiederum fast alle Dhobī aus Stadt und Umland teil. Sie werden über die tradierten Netzwerk-Strukturen aktiviert und so auf indirekte Weise in die Mahāsabhā eingebunden. Auf diese Weise hat die Mahāsabhā seit ihrem Bestehen eine äußerst hohe Akzeptanz erfahren. Diese zeigt sich eben vor allem in der aktiven Bereitschaft zur Teilnahme an von der Mahāsabhā initiierten kollektiven Aktionen, deren wichtigste und regelmäßigeste mit der Einführung eines neuen Feiertages zusammenfällt - dem Geburtstag einer historischen und den Akteuren bis dahin unbekannten Person aus einer Wäscherkaste des indischen Bundesstaates Maharashtra, dem »Bābā St. Gāṃḍge«. Dieser wird von der Mahāsabhā systematisch zur neuen Identifikationsfigur aufgebaut, die als Medium zur Schaf-

42) Beispielsweise wurde im Jahre 2001 von der Regierung in Uttar Pradesh ein Programm zur finanziellen Unterstützung sog. »low-income-groups« bei der Einrichtung von chemischen Reinigungs-Betrieben durchgeführt. Neben den Wäschern konnten allerdings auch andere Gruppen daran teilnehmen. Dieser Umstand hat zu Protestaktionen der Dhobī geführt, da sie durch erhöhte Konkurrenz eine wichtige ökonomische Aufstiegsmöglichkeit für die eigene Klientel gefährdet sieht (s. auch Tab. 3.5).

fung einer neuen kollektiven und politischen Identität der Wäscher dienen soll.

3.6.2 Die »Erfindung« von Tradition und politischer Identität als Instrument kollektiver Aktion

Die Erinnerung an St. Gāṃḍge möge unsterblich bleiben. Bābā hat der Wäscher-Gemeinschaft den Weg gewiesen, so wach auf Bruder und geh zur Versammlung, denn die Stadt Kāśī feiert den 23. Februar

Horilāl Kannaujiyā

Aus einem Lied komponiert zum Anlass der ersten Feier des Geburtstages von »Bābā St. Gāṃḍge«, gesungen und aufgenommen am 12. Februar 2002 in Pillikoti, Banāras.

Mit Gründung der Mahāsabhā sind schnell neue Elemente in die Netzwerk-Arbeit der Wäscher aufgenommen worden. Für viele ohnehin im Tāt-System bereits sehr aktive Akteure ergeben sich hier weitere Betätigungsfelder, die Frequenz von Treffen und kollektiven Aktivitäten steigern sich noch.

Dabei geht es den Aktivisten des neuen Netzwerkes vor allem um die Kreation einer politischen Tradition und Identität, die mit der »Entdeckung« der Identifikationsfigur St. Gāṃḍge erfolgreich umgesetzt werden konnte. In der Tat findet sich hier beinahe ein klassisches Beispiel, wie Geschichte aktiv für eigene Zwecke konstruiert und im Hinblick auf aktuelle Ziele eingesetzt werden kann. Die historische Figur St. Gāṃḍge ist den Dhobī von Banāras vor dem Auftreten des »Big Man« Bhaiyālāl Kannaujiyā und der Gründung der Mahāsabhā vollkommen unbekannt gewesen, doch nur binnen drei Jahren sind Leben und Wirken des »Bābā« Teil der sozialen Identität sehr vieler Dhobī geworden. Die Akteure sind stolz darauf, in ihren eigenen Reihen einen Heiligen zu haben, 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 Reformator erwarb (vgl. auch Kokate 2002). Auf diese Weise wird

ein neuer Mythos um die historische Figur geschaffen, der sich als Element einer neuen Identitätspolitik unter den Dhobī einsetzen lässt.



Foto 3.19: St. Gāṇḍge als neue Identifikationsfigur der Wäscher.

Das Bild wurde von dem jungen Künstler aus der Dhobianā Trilocal eigens für den Festumzug zu Ehren des Heiligen gemalt. Ähnlich wie auf diesem Foto wurde in fast jeder lokalen Einheit der Mahāsabhā ein Konterfei angefertigt und während des Umzugs durch ganz Banāras zur Schau gestellt.

Foto: Schütte, Februar 2002

Mittlerweile zirkulieren auch in Banāras zahlreiche Pamphlete über St. Gāṇḍge. In einer eigenen Publikation der Dhobī (die sog. Festschrift für St. Gāṇḍge) werden Lebenslauf und Taten wieder gegeben und Gedichte zu seiner Huldigung abgedruckt, darüber hinaus allerdings auch Forderungen formuliert und Narrationen über vergangene kollektive Aktivitäten verbreitet.⁴³ In lokalen Tageszeitungen haben Dhobī zahlreiche Artikel

43) So finden sich dort z.B. mehrere Artikel, die den Protest des Jahres 1998 interpretieren und neu erzählen.

über die historische Figur verfasst und versuchen so die Identifikationsfigur auch einer breiteren Öffentlichkeit vorzuführen.⁴⁴

Die wirksamste Zelebrierung des Dhobī-Heiligen ist die seit dem Jahr 2001 durchgeführte Feier seines Geburtstages, die in einer großen Demonstration und anschließender Versammlung in einer öffentlichen Halle der Stadtverwaltung besteht. Während dieser gibt es zahlreiche politische Reden und gegenseitige Einschwörungen, aber auch ein selbstgestaltetes Kulturprogramm, indem 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 Wäscher-Netzwerkes deutlich in den Vordergrund gestellt, und die knappe Rekonstruktion des am 10. März 2002 zum dritten Male stattgefundenen Ereignis gibt deutliche Hinweise auf Programmatik und Mobilisierungsfähigkeit der Wäscher-Mahāśabhā.

Die Feier des St. Gāṃḍge

Die »Geburtsstagsfeier« des Dhobī-Heiligen hat in den vergangenen Jahren stets am 23. Februar stattgefunden. Im Jahre 2002 waren die Wahlen zum Bundesparlament von Uttar Pradesh am 24. Februar angesetzt, was zu einer Verlegung der kollektiven Aktivität auf den besagten Tag im März geführt hat.

Mit Blick auf die politischen Ambitionen und Aktivitäten des Mahāśabhā-Präsidenten wurden im Vorfeld der Wahl in allen lokalen Einheiten der Mahāśabhā in Banāras Versammlungen einberufen, um dort Wahlentscheidungen zugunsten seiner Partei zu beeinflussen. Die Dhobī fanden sich in diesen Tagen wohl zum ersten Male ganz direkt in einen Wahlkampf involviert, in dem sie eindringlich im Hinblick auf ein kollektives Stimmverhalten beeinflusst werden sollten.⁴⁵

44) Allein zwischen November 2001 und Oktober 2002 sind in den drei größten Zeitungen von Banāras mindestens 15 Artikel über St. Gāṃḍge erschienen.

45) Inwieweit dies tatsächlich umgesetzt wurde, ist nicht bekannt, doch die favorisierte Partei des Dhobī-Präsidenten wurde nur zweiter Sieger in den besagten Wahlen.



Foto 3.20: Szene des Festumzuges für St. Gāṃḍge am 10. März 2002.

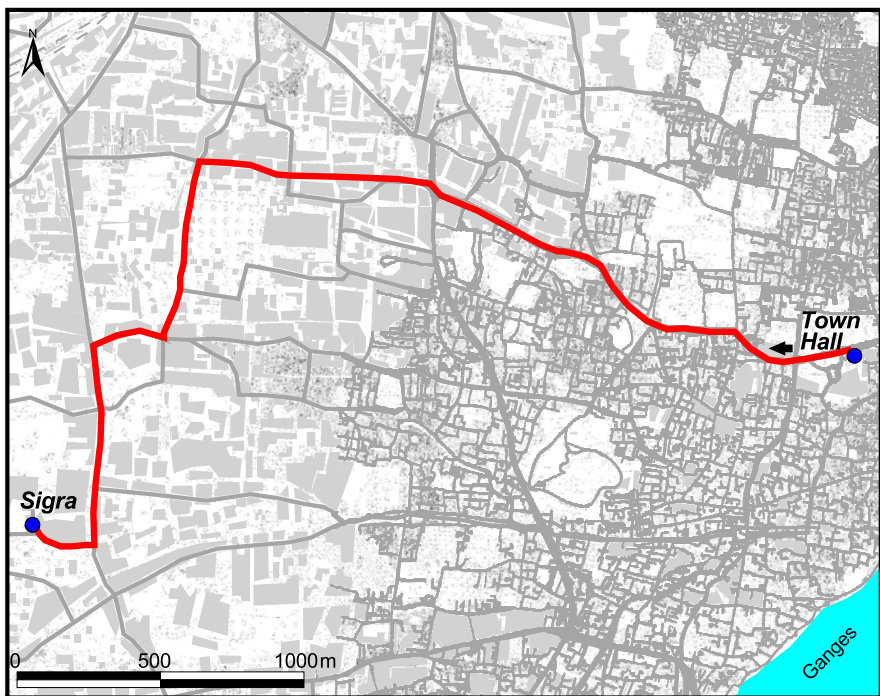
Etwa 5.000 Akteure nahmen an diesem sozialen Ereignis teil und zeigten sich selbst und der Öffentlichkeit ihre Einheit und kollektive Identifikation mit der Symbolfigur.

Foto: Schütte, März 2002

Zur eigentlichen Prozession allerdings zeigten sich die Dhubī sehr gut vorbereitet. Zahlreiche Plakate und Bildnisse des St. Gāṃḍge wurden angefertigt, die Presse war informiert und zahlreich erschienen, und so machten sich insgesamt etwa 5.000 Wäscher auf den etwa 5km langen Umzug vom Startpunkt nahe der »Town Hall« von Banāras bis zum Versammlungsort in einem großen Gebäude der Stadtverwaltung im Stadtteil Sigrā (vgl. Foto 3.20, Karte 3.13).

Dort fanden sich noch mehr Akteure ein, und ein Programm aus politischen Reden, Musik, Tanz und Ehrungen für die Symbolfigur sorgten für ein erfolgreiches Ereignis, an dem sich die Wäscher aus Banāras, aber auch aus anderen Städten des Staates, zur Demonstration ihrer Einheit eine eigene öffentliche Plattform geschaffen haben. Dies ist letztlich auch der we-

sentliche Effekt der ganzen Veranstaltung. Wäscher zeigen ihren Zusammenhalt und ihre Stärke mit einem öffentlichen Auftritt, und sie demonstrieren, im wahren Sinne, ihre soziale Gruppe, die sich ihrer Fähigkeiten und Ansprüche bewusst sind. Jedes Jahr wird diese »öffentliche Demonstration der Gruppe« wiederholt, und nach bisher drei Jahren ist sie bereits zur festen Institution geworden. Davon zeugt auch die sehr zahlreiche aktive Teilnahme und der mittlerweile sehr hohe Bekanntheitsgrad des St. Gāṃḍge.



Karte 3.13: Die Route des Festumzuges für St. Gāṃḍge.

Der etwa 5km lange Weg führte die Demonstration über zentrale Verkehrswege vom Treffpunkt nahe der Town Hall zu einem Gebäude der Stadtverwaltung von Banāras.

Quelle: eigene Erhebungen, Schütte 2002

Kollektiver Protest und die Formulierung von Ansprüchen

Aktivitäten wie die Feier des Dhobī-Heiligen schaffen ein wichtiges Gefühl der Würde und Bedeutsamkeit, und die damit verbundene Rede von der eigenen Stärke und der Einheit aller Wäscher vermögen es, die Gruppe kollektiv zu mobilisieren. Es verwundert deshalb auch nicht, dass Wäscher bereitwillig und in großer Zahl ihre Ansprüche an Gesellschaft und Politik jetzt aktiv vorzutragen beginnen und dabei öffentlichkeitswirksam zur Schau stellen.

Während der akribisch in zahlreichen Treffen vorbereiteten Protestaktion von etwa 10.000 Wäschern in der Bundesstaatshauptstadt Lucknow (24. November 2001; s. auch Tab. 3.4, Foto 3.21) wurde das Mobilisierungspotenzial der Gruppe auf eine weitere Weise aktiv demonstriert und ein Forderungskatalog an die Bundesregierung übergeben (s. Tab. 3.5 und Abb. 3.3). Diese Forderungen beziehen sich zum größten Teil auf die Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen und auf erhöhte staatliche Zuwendungen und Vergünstigungen, doch auch die Würdigung des St. Gāṃḍge in Schulbüchern und die Einführung eines offiziellen Feiertages am 23. Februar gehören dazu.

Wie realistisch oder unrealistisch derartige Forderungen auch sein mögen - sie zeigen die breite Unterstützung eines politischen Kurses in der Gemeinschaft und verdeutlichen ein neues und anspruchsvolles Selbstbewusstsein. Dabei wird eine mögliche parteipolitische Instrumentalisierung als kollektive Wählerschaft niemals offen ausgesprochen, und auch die beteiligten Akteure wollen sich in dieser Hinsicht nicht vereinnahmen lassen. Wichtig an diesen politischen Orientierungen ist neben der Gewährung einer Plattform, auf denen Dhobī nun auch jenseits ihrer Kasten-Öffentlichkeit ihre Stimme erheben können, auch der umfassendere Charakter der Mahāśabhā. Zwar wird die Vereinigung zum größten Teil von den Kannaujiyā getragen, doch auch die »Maghaiyā« in Banāras (s. Kap. 3.2.1) und eine große Anzahl muslimischer Wäscher nahmen beispielsweise an der Kundgebung in Lucknow teil. Zwar bilden diese Gruppen bis heute keine eigene Sektion der Mahāśabhā, doch in deren Forderungen und Aktionen wird explizit auf die Dhobī als Berufsgruppe, als sog. »Arbeiterklasse« abgehoben.



Foto 3.21: Wäscher auf dem Weg zur Kundgebung in Lucknow.

Eine Delegation von Wäschern aus Banāras am Vorabend der Demonstration. Die Akteure sammelten sich am Bahnhof von Banāras und machten dort bereits lautstark auf ihr Vorhaben aufmerksam. Ihre Transparente verweisen auf die Mahāsabhā und benennen die Herkunft der jeweiligen lokalen Gruppe. Auf dem Foto handelt es sich um Akteure aus Paṇḍeyapur (s. Karte 3.12).

Foto: Schütte, November 2001

Die tatsächliche Aufgliederung der Wäscher als Berufsgruppe in verschiedene Subkasten und Konfessionen wird bei der Durchführung öffentlicher und politisch orientierter Netzwerkarbeit als unwesentlich erachtet. Entsprechend wird die Partizipation der genannten Gruppen an den Aktivitäten der Mahāsabhā von den zahlenmäßig dominanten Kannaujiyā auch aktiv gesucht.

- Einrichtung und Registrierung von Dhobī-Ghāṭs und Trockenplätzen in den Dörfern
- Einrichtung steuerfreier Dhobī-Ghāṭs in den Städten und ihre Aufnahme in die städtische Haushaltsplanung
- Zuschüsse zu den Kosten für Elektrizität in Reinigungen, ebenso wie es für Farmer der Fall ist
- 10 Lakh (1 Million) Rupees jährlicher Finanzausschuss zur Einrichtung von Reinigungsgeschäften für die Mitglieder der Wäscher-Kasten
- Preisregulierungen für Rohmaterialien zum Waschen und 25% Zuschuss beim Erwerb von Maschinen für Reinigungen
- Dhobī, die in von Akteuren aus anderen Kasten betriebenen Reinigungsgeschäften arbeiten, sollen die gleichen Löhne und Vorteile erhalten wie andere Arbeiter auch
- Erhalt und regelmäßige Renovierung von Dhobī-Ghāṭs und Verfolgung illegaler Nutzung von Land, das bereits zuvor den Dhobī für ihre Arbeit zugestanden wurde
- Bereitstellung von kostenlosem Wohnraum für arme Dhobī-Familien in ländlichen Gebieten und Bau neuer Siedlungen zur Miete für städtische Wäscher
- Zuteilung von landwirtschaftlichen Nutzflächen auch für Dhobī und nicht ausschließlich für Landarbeiter, wie es im U.P. Landnutzungsgesetz Gesetz 198(1) dargelegt ist
- 4% Reservierung von Finanzmitteln innerhalb der Scheduled-Caste-Quotenregelung zur Einrichtung von Wohnraum für Dhobī und für gewerbliche Zwecke
- Fixierung eines Mindestlohnes für Wäscher
- Einrichtung weiterer fester Anstellungsmöglichkeiten für Dhobī in Regierungsorganisationen
- Die Vergabe von Wasch-Aufträgen staatlicher Organisationen (Bahn, Strassenämter, Elektrizitätswerke, Baumwollindustrien) soll ausschließlich an Mitglieder der Dhobī-Kasten erfolgen
- Formierung eines ‚Dhobī-Welfare-Board‘ auf Regierungsebene, wie es auch in Tamil Nadu der Fall ist
- Erklärung des 23. Februar (Geburtstag von St. Gāṃḍge) als offiziellen Feiertag und die Aufnahme seines Lebenslaufes und seiner Aktivitäten in die Schulbücher
- Alle Forderungen müssen auch für die muslimischen Wäscher erfüllt werden
- Schnelle Entscheidung des schwebenden Verfahrens im Streit um ein von den Dhobī für Versammlungen genutztes Haus in Allahabad

Tabelle 3.5: Die Forderungen der Dhobī-Mahāsabhā. Nach dem großen Protestzug in der Bundeshauptstadt Lucknow am 24. November 2001, an denen etwa 10.000 Wäscher teilnahmen, wurde dieser Forderungskatalog an die Regierung von Uttar Pradesh übergeben.

Quelle: sinngemäßer Inhalt des Demonstrationsaufrufes (Abb. 3.3); übersetzt von Hemant Sarna 2002

सन्त गाँडगे अमर रहे। *धोबी एक्ता जिन्दाबाद। *हक का चाहिए राजपाट। *रोजी के लिए धोबी घाट।

२४ नवम्बर २००९ को लखनऊ चलो।

उ० प्र० धोबी कल्याण महासभा द्वारा

धोबी समाज का लखनऊ में विशाल धरना

स्थान:- जी० पी० ओ० पार्क

हमारी माँग

- * गाँवों में तालाब,, धोबी घाट,, तथा बिछावट हेतु भूमि आरक्षित कर सरकारी अभिलेखों में दर्ज किया जाय तथा उसका पट्टा किसी दूसरे उपयोग हेतु न किया जाय
- * शहरो मे पक्का धोबी घाट बनवाया जाय और उस पर कोई टैक्स न लगाया जाय तथा बजट में इस निमित्त व्यवस्था हो।
- * लाण्डी पेशो की उपयोग की बिजली का रेट किसानो की तरह सस्ते दर पर निर्धारित किया जाय
- * लाण्डी उद्योग हेतु १० लाख रुपये तक अनुदान सहित ऋण अनु० जाति वित्त निगम एवं खादी ग्रामोद्योग विभाग द्वारा प्रति वर्ष एक निश्चित संख्या में सिर्फ धोबी जाति को दिया जाय।
- * कपडा धुलाई के उपयोग की सामग्री कन्ट्रोल रेट पर प्रदान किया जाय एवं मशीनो की खरीद पर 25% सरकारी अनुदान सहित ऋण दिया जाय।
- * गैर जाति द्वारा संचालित लाण्डी में कार्यरत मजदूरों की मजदूरी सुविधाएँ फैक्ट्री एक्ट के तहत दिलायी जाय।
- * पूर्व में आवॉटित, निर्मित धोबी घाटो की मरम्मत कराया जाय त्था अवैध कब्जा व अतिक्रमण हटवाया जाय।
- * गाँवों में गरीब परिवार को एक आवास निशुल्क तथा शहरो में एक कालोनी बनवाकर सस्ते किरायेपर दिया जाय।
- * गाँवों में धोबी जाति को कृषि भूमि आवंटन सुनिश्चित हो एवं २० प्र० जमींदारी एवं भूमि सुधार अधिनियम की धारा 198 (1) में वर्णित कृषक मजदूर शब्द हटाया जाय।
- * आवास विकास परिषद, विकास प्राधिकरण सहित सरकारी विभागो द्वारा निर्मित आवासीय व व्यावसायिक स्थानो के आवंटन में अनु० जाति के कोटे में धोबी जाति के लिए 4% आरक्षित किया जाय।
- * धोबी जाति की न्यूनतम मजदूरी निर्धारित हो। तथा मुस्लिम धोबो को भी सभी सुविधाएँ दी जाय।
- * समस्त सरकारी, अर्द्ध सरकारी विभागों में धोबी का पद सुजित कर उस पर सिर्फ धोबी जाति की नियुक्ति की जाय।
- * रेलवे, रोडवेज, विधुत, खादी ग्रामोद्योग संस्था ओ आदि के कपडो व धागों की धुलाई का ठेका सिर्फ धोबी जाति को दिया जाय
- * तामिलानडु सरकार की तरह उ० प्र० में भी धोबी वेल्फेयर बोर्ड का गठन हो
- * सन्त गाँडगे जयन्ती २३ फरवरी को सार्वजनिक अवकाश हो तथा जनकी जीवनी पाठ्य पुस्तकों में शामिल हो।
- * मुस्लिम धोबी को भी समस्त सुविधाएँ प्रदान किया जाय।
- * इलाहाबाद में धोबी पंचायत भवन के जमीन आवंटन के लम्बित मामले को यथाशीघ्र निस्तारण हो।

निवेदक:- भैयालाल कनौजिया (एडवोकेट) प्रान्तीय अध्यक्ष

एवं समस्त स्तरीय पदा धिकारी व सदस्य गण।

NATIONAL GREEN CUM OFFSET PRINTING (P) Bhargava Katar, Banmohani © Banaji Bida Nasta Chavak Vna. P/2009/

Abbildung 3.3: Das Plakat mit den Forderungen der Dhobī-Mahāsabhā.

Dieses in mehreren Treffen der Mahāsabhā und auch auf verschiedenen Ṭāṭ-Ebenen entworfene Plakat ruft zur Teilnahme an der Demonstration in Lucknow auf und gibt die Forderungen der Mahāsabhā der Wäscher an die Regierung von Uttar Pradesh wieder. In den beiden kleinen Überschriften ganz oben links werden die Unsterblichkeit des St. Gāṃḍge (*St. Gāṃḍge amar rahe*) und die Einheit der Dhobī (*Dhobi-ektā jindābād*) beschworen. Seinerzeit hing es an fast allen kleinen Straßenge-schäften der Wäscher und an vielen anderen Stellen in Banāras aus.

Es ist deutlich geworden, dass die Mahāsabhā eine neue und bis dahin unter den Wäschern so nicht gekannte Form sozialer Organisation und Aktivität darstellt. Sie überschreitet die Öffentlichkeit der eigenen Subkaste und sucht jenseits der Prozesse lokaler Selbstorganisation, wie sie im Ṭāt-System vollzogen werden, den aktiven Anschluss an die sie umfassende Gesellschaft in Banāras und des Bundesstaates Uttar Pradesh. Damit spricht sie insbesondere die Jugendlichen der Gemeinschaft an, die nach längerer Schulbildung keine Perspektive in der traditionellen Tätigkeit der Wäscher mehr sehen (vgl. Kap. 3.2.3), und die bisher auch noch keine sozialräumlichen Identifikationen im Ṭāt-System entwickelt haben. Letzteres ist noch die Domäne ihrer Eltern, doch im Rahmen der Mahāsabhā haben viele Jugendliche bereits jetzt Entfaltungsmöglichkeiten gefunden.

3.6.3 Mobilisierung der Jugend

Die Ausführungen in Abschnitt 3.2.3 haben das Dilemma der Wäscher-Jugend bereits vor Augen geführt: gute Ausbildung, aber keine Arbeit und dazu der tiefe Unwille, in der traditionellen Profession tätig zu werden. Abhängig von der familiären Situation geht es manches mal jedoch kaum anders, und auch junge Akteure mit Hochschulabschluss finden sich morgens an den Ghāṭs zum Waschen oder in den kleinen Geschäften zum Bügeln ein. Wenn möglich übernehmen jedoch die Älteren die Wasch-Tätigkeit, während die Jungen versuchen, ihre Ausbildung abzuschließen oder sich um andere Arbeit bemühen.

Aus dieser Unsicherheit heraus gibt es selbst nach höherer Schul- oder Universitätsbildung keinen leichten Weg, doch die Rede von gemeinsamer Aktivität, politischer Mitsprache und der Weg in eine bessere Zukunft für alle Wäscher fällt bei der Jugend auf fruchtbaren Boden. Von den 18 Einheiten der Mahāsabhā werden insgesamt fünf fast ausschließlich von jungen, unverheirateten Akteuren aufrecht erhalten und mit Leben gefüllt. Damit übernehmen sie in der Tat den Charakter von Jugendclubs, die versuchen, allgemeine Probleme und die ihres jeweiligen Stadtteiles anzugehen.

Der jüngste dieser Clubs befindet sich in der Dhobianā Trilocal (vgl. Karte 3.4 auf S. 118), wo sich die dort lebenden Jugendlichen im Oktober 2001

zu einer offiziellen Einheit der Mahāśabhā formierten. Sie haben ebenso wie andere Organisationen einen Präsidenten, Schriftführer und Kassenswart aus ihren Reihen gewählt, treffen sich mindestens alle zwei Wochen und haben auch eine eigene Satzung mit Arbeitsrichtlinien angefertigt, wo es z.B. um gegenseitige Hilfe und Unterstützung zur erfolgreichen Bewältigung der Schule geht, oder die Notwendigkeit gemeinsamer Beschlüsse bei der Lösung von Problemen hervorgehoben wird.

Diese Ziele werden mit den beschränkten Möglichkeiten der jungen Akteure auch versucht umzusetzen. So haben sich z.B. Nachhilfegruppen etabliert, der Kampf gegen den weiten Gebrauch von Alkohol wird zumindest verbal aufgenommen und die Politik des Mahāśabhā-Präsidenten mit der aktiven Teilnahme an allen kollektiven Aktivitäten unterstützt.

Die konkrete Funktionsweise z.B. der Trilocal-Einheit zeigt allerdings auch starke Ähnlichkeiten zu verschiedenen Praktiken des Ṭāṭ-Systems. In gewisser Weise agiert sie auch als spezieller Kastenrat für die Dhobianā, allerdings mit dem Unterschied, dass hier Jugendliche auch Rat gegenüber älteren Akteuren sprechen. Das Procedere ist dabei dem auf den verschiedenen Ṭāṭ-Ebenen fast identisch. Während einer Sitzung am 20. Januar 2002 z.B. verhandelten die Jugendlichen über den Diebstahl eines Haushaltsgegenstandes und der Ablauf der Sitzung im Gemeinschaftsraum der Akteure von Trilocal begann mit der Schilderung des Falles aus zwei Perspektiven, setzte sich mit ausführlichen Diskussionen fort und endete mit dem Schiedsspruch des jungen Präsidenten, der eine Geldstrafe aussprach.

Im Rahmen dieser Funktion wird der Jugendclub auch als »Mahāśabhā-Pañcāyat« bezeichnet, und es ist aufschlussreich zu beobachten, dass dessen Richtsprüche eindeutig akzeptiert werden, auch wenn sie nicht vom eigentlichen Kastenrat verhängt werden. Für die Jugendlichen ist dies eine Bestätigung ihrer Arbeit, und der Respekt, der Ihnen entgegen gebracht wird, erfüllt sie mit einigem Stolz.

In ähnlicher Weise führen die Jugendlichen auch eine eigene Spargruppe, die nach dem gleichen Prinzip abläuft wie unter Kap. 3.4.4 beschrieben. Insgesamt 57 junge Teilnehmer hat das Sparprojekt, die wöchentlich jeweils 10 Rupien zusammenlegen und somit einem der Beteiligten jeweils 560 Rupien Taschengeld ermöglichen. 10 Rupien werden dabei Woche für Woche

beiseite gelegt und am Ende des Turnus für die Gestaltung eines gemeinsamen Festes ausgegeben.

Auf diese Weise tragen sich tradierte Formen von Konfliktlösung und Versammlungstätigkeit auch in junge Generationen fort, werden dort allerdings durch den Wunsch an politischer Teilhabe ergänzt. Diese erscheint ihnen als ein wichtiger Schritt zur Lösung ihrer Probleme, wie in einem speziellen Gruppengespräch mit den jungen Akteuren aus Trilocalan zu Problemwahrnehmungen und Zukunftsperspektiven im Anschluss an ein Treffen gemeinsam herausgearbeitet werden konnte.

Die Ergebnisse dieser partizipativen Aktivitäten zeigen eindeutig, dass der Mangel an gesellschaftlichem Respekt gegenüber den Dhobī neben der verbreiteten Arbeitslosigkeit als gegenwärtige Hauptprobleme unter jugendlichen Wäschern angesehen werden. Die Zuweisung eines niedrigen sozialen Status an die eigene Gruppe macht den jungen Akteuren sehr zu schaffen und wird für Sie darüber hinaus als Hauptgrund für die Probleme bei der Suche nach einem festen Arbeitsplatz erachtet.

In dieser Hinsicht werden die Aktivitäten der Mahāsabhā und insbesondere die jährliche Feier des St. Gāṃḍge als äußerst wichtig für die Schaffung von gesellschaftlicher Anerkennung betrachtet. Die während dieses Ereignisses zelebrierte Zurschaustellung von Einheit und Solidarität innerhalb der eigenen Gruppe bildet Selbstbewusstsein und Selbstrespekt und vermittelt gerade den jungen Akteuren ein wichtiges Gefühl von den eigenen Stärken und Fähigkeiten.

Darüber hinaus verbindet sich mit der Teilhabe an der Mahāsabhā auch die Hoffnung, neue Möglichkeiten zur Gewinnung von Verbindungen jenseits der traditionellen Profession der Elterngeneration herbeizuführen. Der Präsident der Mahāsabhā übernimmt in seiner Tätigkeit als Rechtsanwalt für die Jugendlichen dabei eine besondere Vorbildfunktion. Eine Arbeit als Wäscher, wie ihre Eltern sie noch ausführen, kommt in den Zukunftsplanungen überhaupt nicht mehr vor, sondern die Jugend verlangt nach einer festen Anstellung, die ihren schulischen Qualifikationen auch entspricht.

3.6.4 Die umstrittene Politisierung des Ṭāṭ-Systems und Konflikte um Führungsansprüche

An der Persönlichkeit des Präsidenten der Mahāsabhā entzündete sich auch der bereits mehrfach angedeutete Konflikt innerhalb der Gemeinschaft der Ṭāṭs. Die Akteure des Bhadaini-Ṭāṭ weigern sich, diese als legitime Führungsperson zu akzeptieren und boykottieren konsequent alle Aktivitäten des neuen Netzwerkes. Mittlerweile ist dieser Ṭāṭ deswegen sogar aus dem Chaurāsī der Wäscher ausgetreten, bzw. je nach Sichtweise, ausgeschlossen worden. Diese Tatsache verdeutlicht bereits die enge Verknüpfung der Mahāsabhā als Interessensgruppe mit den Strukturen des Ṭāṭ-Systems, die vermehrt auch aktiv zur politischen Arbeit genutzt werden. Es ist vor allem diese »Vermischung des Sozialen und des Politischen«, die von vielen Akteuren des Bhadaini-Ṭāṭ kritisiert wird - sie wollen sich nicht von einem Politiker an der Spitze der Mahāsabhā vereinnahmen lassen. Die eigentliche Ursache des Konfliktes liegt allerdings weniger in der politischen Instrumentalisierung begründet, denn auch andere Akteure ignorieren die parteipolitischen Konnotationen des Netzwerkes, ohne jedoch gleichzeitig deren positive Effekte herunter zu spielen. Vielmehr muss die Spaltung der Ṭāṭs vor dem Hintergrund eines Konfliktes um Führungsansprüche gesehen werden. Nachdem die Mahāsabhā eine große Gefolgschaft um sich sammeln konnte, wurde die im Zuge der ersten Vertreibungen von den Ghāṭs im Jahre 1988 ins Leben gerufene »Vereinigung zur Rettung der Dhobī-Ghāṭs « (vgl. Kap. 3.2.3) überflüssig, und ihr Vorsitzender, ein Akteur aus dem Bhadaini-Ṭāṭ, sah sich des größten Teils der Anhängerschaft beraubt. Die meisten Dhobī und insbesondere die Aktivisten der Gemeinschaft sahen in dem nur im Fall des Auftretens von Bedrohungen aktiven Netzwerk keine Perspektive. Eigentlich, so der Tenor außerhalb von Bhadaini, habe es nie als regelmäßige Einrichtung existiert, sondern dem Widerstand der Wäscher lediglich einen unverbindlichen Rahmen und dazu eine Bezeichnung gegeben.

Der Konflikt äußert sich demnach keineswegs in einer Ambivalenz zwischen traditionellen Anführern, den Chaudhārī, und den modernen und ausgebildeten Akteuren, die die Kastenorganisation zur politischen Interessensvertretung umzufunktionieren suchen, wie es z.B. Lynch (1969) für die Jatavs in Agra dargelegt hat. Viele Chaudhārī des Chaurāsī gehören viel-

mehr zu den Stützen der Mahāśabhā. Sie sehen ihre tradierten Funktionen und Aufgaben durch die Arbeit in der Mahāśabhā keineswegs gefährdet und unterstützen diese nach Kräften.

Aus der Sicht von Bhadaini geht es eher darum, einen Akteur aus den eigenen Reihen, der sich in der Vergangenheit viele Verdienste um die Gemeinschaft erworben hat, nicht im Austausch mit einem erst vor kurzem ins Blickfeld gerückten Präsidenten mit politischen Ambitionen fallen zu lassen. Der Widerstand von Bhadaini gegen die Mahāśabhā entspringt aus dieser Solidarität und wird jetzt bereits über drei Jahre hinweg durchgehalten. Damit wird der Süden von Banāras zum verbotenen Terrain für die neue Vereinigung, wie auch ein Blick auf Karte 3.12 schnell verdeutlicht. Dessen Aktivitäten werden dort auch herunter gespielt. Beispielsweise gilt der große Protest in Lucknow als gescheitert (*»Keine Forderung wurde erfüllt«*), die Figur des St. Gāṃḍge wird in der Tat als Erfindung erachtet (*»St. Gāṃḍge wurde erst vor zwei Jahren geboren«*), und die Beilegung des Konfliktes zugunsten des eigenen Akteurs wird als Grundbedingung für den Wiedereintritt in den Chaurāsī erachtet (*»Es sollte bloß ein Löwe im Wald sein«*).⁴⁶

Bisher hat im Konflikt keine gegenseitige Annäherung stattgefunden, Bhadaini steht mit seiner Meinung weiter alleine dar, und mittlerweile haben sich identifikatorische Verhaltensmuster in Bezug auf die eigenen sozialen Lokalitäten verfestigt: *»Bhadaini ist der größte Ṭāṭ, ohne uns kann nichts erreicht werden«* (Lullan Kannaujiyā, 30. Januar), oder dagegen: *»99% von uns unterstützen die Mahāśabhā, Bhadaini ist bloß ein Außenseiter, den wir im Chaurāsī nicht mehr akzeptieren«* (Bhargav Kannaujiyā, Trilocan, 20. Januar 2002).

In dieser Weise beeinträchtigt der Konflikt um den richtigen Anführer der Gruppe auch die Funktionsweise des Ṭāṭ-Systems, freilich ohne dass Konsequenzen z.B. bezüglich des Abschlusses von Heiratsverbindungen gezogen werden. Die Konfliktebene ist ausschließlich politisch, wie immer wieder hervorgehoben wird, indem ein bestimmter Ṭāṭ an der bundesstaatlichen Ausweitung der Netzwerkarbeit unter der Führung der Mahāśabhā nicht interessiert ist. Dies berührt die mikropolitischen Regelungsprozesse des Lebensalltags der Akteure, indem sich Chaurāsī als das Banāras der

46) Die Zitate stammen alle von Lullan Kannaujiyā, Śivālā, 30. Januar 2002

Wäscher seit Gründung der neuen Interessensgruppe aufgespalten hat und Bhadaini nicht mehr an den Versammlungen auf dieser Ebene teilnimmt.

Deutlich wird in diesem internen Konflikt allerdings die sehr starke Identifikation mit dem eigenen Ṭāṭ, die in diesem Fall eine Annäherung kaum wahrscheinlich werden lässt. Nur die widerstreitenden Führungspersönlichkeiten wären in der Lage, den von vielen als unnötig empfundenen Konflikt beiseite zu legen. Denn, wie Kallu Kannaujiyā aus dem Kampu-Ṭāṭ es formuliert hat: *»Uns fehlt ein Finger an der Hand, und dadurch haben wir nicht die volle Kraft«* (Imliā-Ghāt, Varuna, 14. Dezember 2001). Diese Bedrohung des hohen Gutes der »Dhobī-Ektā« wird in der Tat von vielen Akteuren außerhalb von Bhadaini als sehr problematisch wahrgenommen. Dennoch lässt sich insgesamt konstatieren, dass die Mehrheit der Dhobī in Banāras und seinem Umland hinter dem neuen Netzwerk stehen, seine Arbeit akzeptieren und aktiv an dieser partizipieren.

3.7 Zusammenfassung der empirischen Befunde

Dhobī vermögen ein tradiertes System sozialräumlicher Organisation und Netzwerkarbeit im Gegensatz zu anderen niedrigen Kastengruppen bis heute aufrecht zu erhalten. Einflussfaktoren wie innere Fragmentierungen, erhöhtes Bildungsniveau und sozial-ökonomische Veränderungen innerhalb der indischen Gesellschaft wirken dabei auch auf die sozialräumliche Organisationsform der Wäscher, allerdings ohne dabei bisher deren äußerst komplexes und stabiles Netzwerk in seinen Grundstrukturen gefährden zu können. Die Prinzipien des Ṭāṭ-Systems beweisen Kontinuität, und auch die Arbeit eines noch sehr jungen Netzwerkes, das andere Ziele verfolgt und als Interessengruppe der Wäscher fungiert, nimmt direkt Bezug auf die sozialräumliche Strukturierung des Ṭāṭ-Systems. Doch die hohe Popularität der jungen Mahāsabhā der Wäscher deutet auch einen bevorstehenden Wandel an, indem hier jenseits lokaler Organisations- und Regelungsprozesse ein allgemeiner Anschluss an die gesellschaftliche Entwicklung in Indien gesucht wird. Viele Protagonisten der Mahāsabhā sehen nicht im Ṭāṭ-System die Zukunft ihrer Gemeinschaft, sondern in der politischen Vertretung ihrer Interessen und vor allem in einem vermehrten

Zugang der nachfolgenden Generation zu anderen Berufen. Entsprechend wird der Ruf nach Veränderung auch innerhalb der Gruppe immer lauter.

Der Übergang in neue Betätigungsfelder hat bisher allerdings nur sehr zögerlich stattgefunden, und vor allem darin mag ein Grund für die bemerkenswerte Stabilität des Ṭāṭ-Systems liegen. Interne Fragmentierungen sind noch relativ gering, und die Kongruenz von Kaste und Beruf ist im Falle der Wäscher dementsprechend äußerst ausgeprägt.

Die Ausführungen in Kap. 3.4 haben die Vielfalt der Funktionen und die besondere sozialräumliche Form der indigenen Konzeption des Ṭāṭ ausgehend vom Bild eines Teppichs als eine mögliche wörtliche Übersetzung des nur wenig bekannten Begriffs vor Augen geführt (Abb. 3.1). An dieser Stelle soll dieses Bild erneut in Erinnerung gerufen werden, um die darin enthaltenen Elemente noch einmal zusammenfassend in ihren übergeordneten Bedeutungen zu betrachten.

Formen und Funktionen des Ṭāṭ-Systems

Ṭāṭ als soziale Räumlichkeit bezieht sich auf die konkreten Modi der Konstruktion von Lokalität unter den Wäschern in Banāras. Diese Lokalitäten entstehen durch soziale Vernetzung, indem sich Haushalte aus verschiedenen Dhobianās zusammen schließen und dabei übergeordnete sozialräumliche Einheiten bilden, die mit indigenen Bezeichnungen versehen werden (vgl. Abb. 3.2) und dabei in der Tat den Charakter von etwas Örtlichem erhalten und von den Akteuren auch so wahrgenommen werden. Die Lokalitäten der Wäscher sind Räume sozialer Beziehungen.

Das Gefüge von sozialen Räumen ist durch eine innere Hierarchisierung gekennzeichnet. Es existieren aus allen Mitgliedern einer jeweiligen Lokalitäts-Konstruktion zusammen gesetzte Kastenräte, die so etwas wie die »Regierung« dieser sozialen Räume darstellen. Die innere Hierarchie bezieht sich dabei im Wesentlichen auf die sukzessive Ausweitung von Entscheidungsebenen, indem sich die »Regierung des Sozialen« ausgehend von den kleinen Maßstäben der Vernetzung weniger Dhobianās über mehrere Stufen letztendlich über ganz Banāras und darüber hinaus erstreckt.

Ṭāṭ als soziale Räumlichkeit verweist aber auch auf die Wahrnehmung und Organisation von Raum in Relation zur sozialen Gruppe und zur Sozi-

alstruktur. Das bedeutet, Grenzen sind sozial und nicht räumlich konfiguriert, und die Wahrnehmungen von Raum und sozialen Beziehungen sind stark beeinflusst durch soziale Positionierungen und soziale Zugehörigkeiten.

Raum und Räumlichkeit sind keine gegebenen Voraussetzungen, die unabhängig von Lebensalltag und alltäglichen Aktivitäten der Akteure existieren würden. Vielmehr beziehen sie sich auf Modelle, auf Konzepte, anhand derer die Welt kollektiv geordnet und kommuniziert wird. Die Wäscher in Banāras gestalten diese Ordnungsprozesse kontinuierlich mittels sozialer Interaktion im Rahmen von regelmäßigen Zusammenkünften auf den jeweiligen Lokalitäts-Ebenen. Hier wird ihr Modell der Welt diskutiert, aufrecht erhalten und mittels Regel- und Normsetzungen geschützt und reproduziert.

Ṭāṭ als institutionelles Arrangement nimmt auf den zuletzt genannten Aspekt der Regelung und Normorientierung sozialen Handelns Bezug. Die Lokalitäten der Wäscher fungieren als normatives Bezugssystem, das die »Spielregeln« der Kaste festlegt, kontrolliert und sanktioniert. Diese Spielregeln bilden die Basis der »Regierung des Sozialen« und sind keineswegs starr, sondern auch offen für Veränderungen. Sie befinden sich in einem stetigen Prozess der kommunikativen Aushandlung und besitzen darüber hinaus eine sehr umfassende Geltung, indem nicht ausschließlich die Regeln der Kaste festgelegt, sondern auch sozialräumliche Beziehungen, Verhalten, Problemlösungen, Entscheidungsprozesse, Informationsflüsse und wesentliche Aspekte des Arbeitsalltags in die Regelungsprozesse einbezogen werden. Die lokalen Arrangements schaffen auf diese Weise eine eigene Öffentlichkeit der Kaste, an die sich im Falle von Problemen gewandt werden kann. Ṭāṭ wird zum »Ort«, an dem die lokalen Mikropolitiken des Alltags der Wäscher gestaltet und verändert werden.

Ṭāṭ als soziales Sicherungssystem rekuriert auf im Rahmen der verschiedenen Lokalitäts-Konstruktionen aufrecht erhaltenen Mechanismen der Selbsthilfe. Diese unterliegen dabei ebenfalls vielfältigen Regelungsprozessen, wie z.B. die verbindliche Einzahlung in eine kollektive Kasse, die von Lokalitäten auf den kleineren Maßstabsebenen aufrechterhalten und für Notfälle und kollektive Aktivitäten genutzt wird.

Gegenseitige Kooperation, z.B. im Rahmen von Hilfeleistungen beim Auftreten individueller Notlagen, und gegenseitiges Vertrauen, z.B. in die Zahlungsbereitschaft von Kastengenossen bei der Durchführung gemeinsamer Spargruppen, bilden dabei eine unabdingbare Grundvoraussetzung für die Aufrechterhaltung dieser Mechanismen.

In weitestgehender Absenz formaler Sicherungssysteme in Indien sind derartig ausgeschöpfte Potenziale der Selbsthilfe unter Umständen lebenswichtig, und ihre Pflege und Konservierung unter den Dhobī bildet eine mögliche Antwort auf die gesellschaftliche Subordination der Wäscher als soziale Gruppe. Das Ṭāt-System bietet den Akteuren einen gewissen Schutz vor Ausbeutung, Unsicherheit und ökonomischer Bedrängnis, und die über das System gesteuerten sozialen und ökonomischen Transaktionen reflektieren dabei auch die Bedürfnisse und Bestrebungen einer Gemeinschaft, die ihren Platz in der städtischen Gesellschaft kontinuierlich behaupten muss.

Ṭāts werden so auch zu sozialen Räumen der Sicherheit, die allerdings nicht nur ökonomische Aspekte aufzuweisen haben, sondern auch Zugehörigkeit und soziale Identität vermitteln.

Ṭāt als soziale Identifikation vermittelt sich erneut über mehrere miteinander verbundene Prozesse. Zum Einen sind kollektive Aktivitäten z.B. religiöser, freizeithlicher und jüngst auch politischer Natur hervorzuheben, die zur Festigung der Gruppe insgesamt, aber auch der jeweiligen Lokalitäten beitragen. Im Vollzug dieser gemeinsamen Aktivitäten wird eine bestimmte Art der Selbstwahrnehmung und kultureller Identität konstruiert, die z.B. sozialräumlich bestimmt sein kann, indem sich mit jeweiligen Lokalitäten, die alle auch etwas unterschiedliche Regelsysteme aufweisen können, identifiziert wird, im Sinne von »mein Gāṃv«, »mein Ṭāt«, oder auch Chaurāsī im Gegensatz zu Ramnagar o.ä.. Im Gegensatz zu den Aktivitäten der Mahāsabhā wird hier allerdings eher ein »inneres«, ein nicht nach außen hin projiziertes Identitätsgefühl, vermittelt. Beim Auftreten existenzieller Bedrohungen, die viele Akteure treffen, wandelt sich dieses jedoch reaktiv in die Zurschaustellung von Einheit und Zusammengehörigkeit. Erst dann wird direkt auf die soziale Position als Wäscher Bezug genommen und auch nach außen hin demonstriert, dass die Wäscher als Gruppe

starke Bindungen besitzen.

Identitäten, wie sie sich im Rahmen des Ṭāṭ-Systems entfalten, sind gleichzeitig »gebunden« und »relational« (vgl. Massey 1998). Das bedeutet einerseits, sie haben einen festen und geschlossenen, einen »gebundenen« Ursprung in der eigenen Kastenzugehörigkeit, die sich von Anderen unterscheidet und Dhobī damit sozial »identifiziert«. Andererseits äußern sich die konkreten Modi der Vernetzung innerhalb der eigenen Gruppe in relationalen Identifikationen mit spezifischen Lokalitäts-Konstruktionen.

Dabei fehlt dem gebundenen Aspekt sozialer Identität allerdings die bei Massey hervorgehobene »binäre Logik«, die z.B. im Sinne eines »Wir gegen Sie« zur Bildung eines häufig problematischen und auch zu Gewalt und Ausgrenzung neigenden Identitätsgefühls führen kann (vgl. auch Hall 1994, Giesen 1999). Vielmehr ist »gebundene Identität« einer stark segmentierten und endogamen Kastengesellschaft von vornherein bereits inhärent, und im Falle einer marginalisierten Gruppe wie die der Wäscher sogar ein wichtiges Mittel zur Gewinnung von Selbstrespekt und Selbstbewusstsein.

Relationale Identitäten beziehen sich auf Zugehörigkeiten, die aus sozialen Beziehungen heraus entstehen. Nicht trennende Grenzen, sondern soziale Beziehungswelten vermitteln in dieser Sicht Identität (Massey 1998, 58). Denn die Wäscher sehen sich nicht ausschließlich als spezifische Kastengruppe, sondern definieren sich intern insbesondere über ihre Beziehungen untereinander. Durch das Ṭāṭ-System vermittelte Geflechte sozial-räumlicher Beziehungen schaffen über Vernetzungen entstehende Identitäten, die allerdings »geheim« sind, denn die Lokalitäten der Wäscher sind außerhalb ihrer Kastengruppe niemandem bekannt.

Nach Außen besteht in diesem Sinne eine gebundenen Identifikation mit der eigenen Kaste, nach Innen eine im Prozess sozialer Räumlichkeit entwickelte relationale Identität mit den indigenen Räumen des Ṭāṭ-Systems.

Wandel des Ṭāṭ-Systems

Mit Gründung der Mahāśabhā ändern sich die Perspektiven der Gemeinschaft, und auch die Handlungsbezüge weiten sich aus. Ist das Ṭāṭ-System eine eindeutig lokale Regelungsinstanz von Alltag und Zusammenleben, so fungiert die Mahāśabhā eher als bundesstaatlich orientierte Interessensorganisation, die sozialen und ökonomischen Fortschritt für die Gruppe herbei führen will. Dabei bildet die Frage nach der Identität eine wichtige Nahtstelle des Wandels sozialer Netzwerke unter den Wäschern.

Die Aktivitäten der Mahāśabhā zielen auf politische Repräsentation und Vertretung eigener Interessen, und nicht die Konstitution einer lokalen Identität durch soziale Vernetzung im Rahmen indigener Konzeptionen und lokaler Verankerung steht mehr im Vordergrund, sondern die Produktion von Identität durch die »Erfindung von Tradition«. Identität wird damit zur Identitätspolitik, und die Zelebrierung und Instrumentalisierung einer historischen Symbolfigur wird dabei zum neuen Ankerpunkt.

Eng damit verbunden ist der Wandel der sozialräumlichen Form im Zuge ausgeweiteter Identitätspolitik. Das Ṭāṭ-System erscheint vielen Akteuren als nicht mehr ausreichend, um mit sich wandelnden sozial-ökonomischen Verhältnissen der indischen Gesellschaft umgehen zu können. Dies äußert sich vor allem in der Formulierung von erweiterten Ambitionen, die Wäscher zu einer gesellschaftlichen Anspruchsgruppe werden lassen. Beispielsweise lässt der Wunsch vieler gebildeter Akteure nach neuen Tätigkeitsfeldern die Anrufung anderer Appellationsinstanzen unbedingt notwendig werden, da der eigene Ṭāṭ in dieser Hinsicht keinen Nutzen mehr bieten kann.

So gesehen ist die Kontinuität des Ṭāṭ-Systems direkt abhängig von der Kontinuität traditioneller Arbeit, von der fortdauernden Kongruenz von Kaste und Beruf. Ändert sich dies, wie von den meisten heute noch Jugendlichen gewünscht, wird auch die Praxis der Ṭāṭs schwieriger aufrecht zu erhalten sein. Der gesellschaftliche Wandel äußert sich auf diese Weise in einem Formwandel sozialer Netzwerke, der von »innen« heraus in Gang gesetzt wird. Dabei beschleunigen die »äußeren« gesellschaftlichen Prozesse, die beispielsweise die Sicherung der Existenz allein auf Basis der Waschtätigkeit immer prekärer erscheinen lassen, auch diesen Wandel. In gewis-

ser Weise machen sie ihn auch erforderlich, denn eine avisierte Zukunft ohne Waschen und mit einer stärkeren Einbindung in gesamtgesellschaftliche Prozesse benötigt auch über das Ṭāṭ-System hinaus gehende Strukturen.

Unter den Dhobī wird die schnelle Umsetzung dieser Einsicht durch die bereits vorhandenen »Netzwerk-Traditionen« des Ṭāṭ-Systems erleichtert, und bisher funktioniert auch die Mahāsabhā nur in direkter Bezugnahme auf die Strukturen des Ṭāṭ-Systems. Dessen Plattformen werden genutzt, um Aktivitäten und Strategien zu diskutieren und alle Akteure der Gemeinschaft schnell zu erreichen, zu informieren und zu mobilisieren. Ṭāṭ wandelt sich immer deutlicher zu einer politischen Arena, in der über bisherige Verhandlungen mikropolitischer Fragen von Kaste und Beruf hinausgehende Inhalte verhandelt werden und die dafür auch von den »Big Men« der Gemeinschaft genutzt wird.

Dieser Prozess des Wandels im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung ist noch ein sehr junges Phänomen unter den Wäschern, und Prognosen über weitere Entwicklungen sind daher spekulativ. Es besteht allerdings die begründete Annahme, dass sich analog zur Entwicklung in anderen Kastengruppen die traditionelle Form sozialräumlicher Organisation in dem Maße selber überflüssig macht, in dem sich der Bildungsstand weiter erhöht und damit zusammen der Eintritt in andere Berufsfelder gelingen kann. Letzteres ist bisher nur in geringem Maße gelungen, auch wenn die junge Generation unter den Wäschern bereits heute weitestgehend auf eine höhere Schulbildung zurück greifen kann. Oder aber besitzt das Ṭāṭ-System die Anpassungsfähigkeit, auch diese Strömungen zu integrieren? Die zunehmende und mit Ausnahme des Bhadaini-Ṭāṭ wohlwollend aufgenommene Politisierung der Rattstreffen und die Tatsache, dass die meisten Akteure in beiden Netzwerk-Formen tätig sind und dabei häufig gar nicht trennen, lässt auch dies zu einer begründeten Annahme werden. Fakt ist, dass heute beide Formen existieren, sich gegenseitig beeinflussen und aufeinander Bezug nehmen und dabei auf unterschiedliche Weise in der Lage sind, Zugehörigkeits- und Selbstwertgefühle zu vermitteln. Abbildung 3.4 gibt diese Zusammenhänge im Überblick wieder.



Abb. 3.4: Zentrale Elemente von Ṭāt-System und Dhobī-Mahāsabhā im Überblick.

Quelle: eigener Entwurf

Die analytische Beschreibung der Praxis sozialer Netzwerke unter den Wäschern in Banāras zeigt die Komplexität der Prozesse, mittels derer soziale und räumliche Beziehungen aufrechterhalten und verändert werden. Deutlich wird auch, welche Potenziale der Selbsthilfe und Selbstorganisation sich durch die Eingebundenheit in ein starkes soziales Netzwerk ergeben können, Potenziale, die als soziales Kapital abgerufen werden können, und helfen, das Überleben mit einer Tätigkeit als Wäscher nachhaltig zu sichern.

Das Ṭāt-System bildet eine sprudelnde Quelle sozialen Kapitals für die Wäscher, das in vielfältiger Weise eingesetzt wird und den zentralen Bestandteil der Gestaltung von Lebensalltag und -absicherung darstellt. Im folgenden und abschließenden Abschnitt der vorliegenden Untersuchung wird es entsprechend darum gehen, die Erkenntnisse aus der empirischen Studie über die Dhobī von Banāras im Lichte der in Abb. 2.3 (S. 65) aufgeworfenen Hypothesen und Fragen zu bewerten und zu analysieren.

4 Schlussfolgerungen und Ausblick

Im Sinne der Ausgangshypothese für die vorliegende Untersuchung, dass soziale Netzwerke und soziales Kapital den zentralen Aktivposten der Lebensabsicherung marginaler Gruppen darstellen, bestand eine Zielsetzung der Fallstudie über die Wäscher von Banāras darin, zu einem weiteren Verständnis der Prozesse beizutragen, mittels derer Praxisformen, Funktionen und Wirkungsweise sozialer Netzwerke im urbanen Indien gestaltet werden. Die detaillierte empirische Rekonstruktion des Ṭāṭ-Systems der Wäscher als eine indigene Konzeption der Praxis sozialräumlicher Netzwerke hat die komplexe Vielfalt dieser Prozesse deutlich werden lassen.

Ṭāṭ in seinen spezifischen Formen übernimmt wichtige Funktionen für die Wäscher, aber seine Aufrechterhaltung erfordert »Beziehungsarbeit« durch regelmäßige soziale Interaktion in Zusammenkünften auf verschiedenen Ebenen und zu verschiedenen Anlässen. Ṭāṭ erfordert darüber hinaus die Kontinuität spezifischer Praktiken der Konstruktion von Lokalität als wesentliches Element der Institutionalisierung sozialräumlichen Handelns. Die Art und Weise des alltäglichen Geographie-Machens der Wäscher, der Konstitution ihrer Aktionsräume und ihrer geographischen Vorstellungswelten, und dessen rekursive Einbindung in die Strukturen und Wandlungsprozesse einer Kastengesellschaft wird damit zu einem wesentlichen Faktor der Mobilisierung und Sicherung von sozialem Kapital.

Unter Rekurs auf die zentralen Untersuchungsperspektiven der vorliegenden Arbeit, wie sie in Kap. 2 dargelegt und in Abb. 2.3 (S. 65) zusammengefasst worden sind, soll im Folgenden eine analytische Bewertung der empirischen Ergebnisse erfolgen. Dies geschieht in drei Schritten. Zunächst wird eine kontextbezogene Analyse des sozialen Kapitals der Wäscher in seinen Quellen, Funktionen und seiner Transformationskapazität die zentrale Bedeutung sozialer Ressourcen für die beteiligten Akteure herausstellen. Daraufhin kann die aktive Gestaltung alltäglicher Geographien der Wäscher in ihren Zusammenhängen mit der Bildung und Aufrechterhaltung von Sozialkapital betrachtet werden, bevor die Transformationsdynamik von Kaste als das Strukturationsprinzip der sozialen Netzwerke der Wäscher in ihren Auswirkungen auf tradierte Sozialpraktiken analysiert wird. Thesen zu Praxis und Wandel sozialer Netzwerke im städtischen

Indien und ihren Zusammenhängen mit Strategien und Prozessen der Lebensabsicherung beschließen die Arbeit.

4.1 Das soziale Kapital der Wäscher

Zum Abschluss des vorherigen Kapitels wurde das Ṭāṭ-System der Wäscher als sprudelnde Quelle sozialen Kapitals bezeichnet. Ruft man sich die in Abb. 2.2 (S. 34) dargestellten Form-Elemente des sozialen Kapitals wieder in Erinnerung, so werden die Zusammenhänge mit der Praxis des Ṭāṭ-Systems deutlich.

Das sozialräumliche Netzwerk der Wäscher, wie es sich im Rahmen der Konzeption des Ṭāṭ-Systems entfaltet, stellt dabei eine gebundene und ausschließlich auf die eigene Subkaste beschränkte Quelle von Sozialkapital dar. Aus dieser Quelle schöpfen die Akteure wichtige Ressourcen für die Gestaltung und Sicherung des Lebensalltags. Doch um die Befähigung der Wäscher zur Mobilisierung und Sicherung von Ressourcen durch ihre Partizipation am Ṭāṭ-System genauer beurteilen zu können, ist zunächst auf die Bedingungen der Netzwerkarbeit und des Einsatzes von Sozialkapital Bezug zu nehmen. Denn wie die Ausführungen in Abschnitt 2.2 gezeigt haben, ist Sozialkapital keine neutrale und universale Kategorie, sondern immer kontextuell bestimmt.

4.1.1 Bedingungen der Sozialkapitalbildung

Im vor allem durch Kastengrenzen strukturierten sozialen Raum von Banāras nehmen die Dhoḃī eine Randposition ein. Ihr Status als sog. Unberührbare, der lang verbreitete Analphabetismus, die stigmatisierende Tätigkeit des Waschens und ihre eigenen religiösen und kulturellen Vorstellungen, die von dominanten brahmanischen Praktiken abweichen, weisen ihnen ein abgeschlossenes und von mangelnder formaler Bildung sowie dem weitestgehendem Ausschluss von formalen Beschäftigungsverhältnissen gekennzeichnetes »Praxisfeld« innerhalb des Raumes gesellschaftlicher Beziehungen zu.

Das Ṭāt-System strukturiert dabei die Alltagspraxis, mittels der dieses Feld in seiner marginalen gesellschaftlichen Lage von den Wäschern eigenständig organisiert und geregelt wird. Ṭāt ist die »Regierung des Feldes«, mittels der die Gestaltung und Konsolidierung des fixierten gesellschaftlichen »Ortes« der Wäscher im sozialen Raum aktiv erfolgt. Aus diesen Zusammenhängen einer zugewiesenen marginalen gesellschaftlichen Position und deren innerer und eigenständiger Regelung ergeben sich die Bedingungen des Handelns zur Lebensabsicherung und der Sozialkapitalbildung.

Die Mobilisierung von inneren Kastenbeziehungen bietet unter diesen spezifischen Umständen das wichtigste Potenzial der Selbsthilfe. Wie das Beispiel der muslimischen Wäscher gezeigt hat (Kap. 3.5), ist der innere Zusammenhalt von Kaste und damit die mögliche Ausschöpfung vorhandener Potenziale allerdings nicht von vornherein gegeben, sondern muss erarbeitet und kontinuierlich aufrecht erhalten werden. Der Lohn für diese Arbeit ist Sozialkapital, das im Fall der Hindu-Wäscher von Banāras im Vollzug ihres sozialräumlichen Ordnungssystems gebildet und gebunden sowie zur Wahrung ihrer Position und als Aktivposten der Lebensabsicherung eingesetzt wird.

Beziehungsarbeit innerhalb der eigenen Kaste, wie sie im Ṭāt-System verwirklicht wird, scheint allerdings nur zu funktionieren, wenn diese lokal weiterhin eine relativ homogene Gruppe mit einer gemeinsamen Interessenlage bildet. Dies ist der Befund aus vorliegenden Studien zum Wandel von Kaste zur Interessenorganisation (z.B. Lynch 1969, Mendelsohn 1993, Rudolph und Rudolph 1969) und wird auch durch das Beispiel der Wäscher in Banāras bestätigt, wo diese Bedingung einer weitgehenden Homogenität noch gegeben ist. In letzter Konsequenz heißt dies, dass die Praxis von Kastenräten nur bei fortdauernder Kongruenz von Kaste und Beruf Chancen hat, zu überleben. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer Erosion der zentralen Bedeutung von Kaste als Strukturationsprinzip sozialer Netzwerke. Differenzierungen und Fragmentierungen innerhalb der Kastengruppe ändern allerdings die Bedingungen der Netzwerkarbeit und der Sozialkapitalbildung, wobei dieser Prozess unter den Wäschern aktuell noch in seinen Anfängen steckt (s.u.).

4.1.2 Quellen sozialen Kapitals und sein Einsatz als Mittel der Lebensabsicherung

Wie bildet sich soziales Kapital genau, welche Ressourcen werden wie mobilisiert und gesichert, wie wird soziales Kapital eingesetzt? Diese Fragen sind im Verlauf der bisherigen Argumentation und im Zuge der empirischen Beschreibung teilweise bereits implizit beantwortet worden, doch an dieser Stelle ist es angebracht, eine strukturierte Zusammenfassung der Erkenntnisse zum sozialen Kapital der Wäscher vorzulegen. Ähnlich wie die Analyse des Ṭāṭ-Systems hinsichtlich seiner Formen, seiner Funktionen und seines Wandels vorgenommen wurde, wird das aus der Praxis dieses Systems erwachsene Sozialkapital unter den Aspekten seiner Quellen und seiner Einsatzmöglichkeiten als Aktivposten der Lebensabsicherung betrachtet.

Quellen des sozialen Kapitals der Wäscher

In Abb. 2.2 (34) sind die Ursprünge als »Formtypen« des Sozialkapitals in Anlehnung an Portes (1998) und Woolcock (2001) aufgeführt. Hinsichtlich der dort getroffenen Unterscheidungen zwischen »bonding«, »bridging« und »linking social capital« (Woolcock) und deren Grundlagen in Hinblick auf von Werten, Solidarität, Reziprozität und Vertrauen geprägten Sozialbeziehungen (Portes) lassen sich die sozialen Netzwerke und Beziehungen der Wäscher von Banāras genau verorten.

Das Ṭāṭ-System bildet ein typisches Beispiel stark bindender und fest geschlossener Sozialbeziehungen. Es ist diese totale Abgeschlossenheit des Netzwerkes gegenüber Kastenfremden, die eine Kontrolle der existierenden Regelungen garantieren und als Basis für die Sicherungsstrategien der beteiligten Akteure gelten kann. Darüber hinaus speist sich das System bis zu einem gewissen Grad allerdings aus allen vier von Portes genannten Quellen sozialen Kapitals.

Ṭāṭ als »der Faden, der die Gemeinschaft zusammenhält«, spinnt in diesem Sinne auch eine kontrollierte **Wertegemeinschaft**, innerhalb der die Internalisierung von Normen und Verhaltensweisen eine wichtige und auf

Verantwortlichkeit beruhende Grundlage alltäglicher sozialer Interaktionen darstellt. Die Akteure können sich z.B. darauf verlassen, dass während einer Versammlung gefasste Beschlüsse auch eingehalten werden, oder dass in individuellen Notfällen Hilfeleistungen von anderen Gāmv- oder Ṭāt-Mitgliedern organisiert werden. Die geteilten Werte der Gruppe bilden auf diese Weise eine wichtige Grundlage des Ṭāt-Systems, aus ihnen speist sich die damit verbundene soziale Praxis.

Gruppensolidarität ist eine weitere wichtige Basis des Sozialkapitals der Wäscher, die aus der o.g. gemeinsamen Situation und einer daraus resultierenden Interessenlage entsteht. Portes bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das von Marx so benannte »Klassenbewusstsein« und spricht dabei von einer »bounded solidarity« (ebd., 8), die insbesondere aus einer Identifikation mit der eigenen Gruppe entsteht. Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies, dass die aus dieser Solidarität entstehenden uneigennützigen Verhaltensweisen nicht universal, sondern in die Grenzen der eigenen Kaste eingebunden sind. So agieren die Wäscher z.B. bei wahrgenommenen Ungerechtigkeiten gegen Kastenmitglieder kollektiv solidarisch. Zuletzt kam dies in großem Maßstab 1998 bei einem zwei-wöchigen Streik der Dhobī in Banāras vor, der auch als Protest gegen die Festnahme von Kastengenossen im Zuge der Aktionen gegen die Vertreibung vom Ganges durchgeführt wurde. Solidarität zeigt sich auf diese Weise vor allem in der Verteidigung gegen Bedrohungen von Außen und führt dabei zu einem gestärkten inneren Zusammenhalt der Gruppe.

Reziprozität als Quelle von Sozialkapital bezieht sich auf, wie Portes (ebd., 7) es formuliert, die »Akkumulation von gegenseitigen Verpflichtungen«, aber, wie das Beispiel der Wäscher deutlich zeigt, auch auf Formen wechselseitiger Unterstützung. Dabei steht von Seiten der Hilfeleistenden, z.B. in Form von Kooperation und Unterstützung in Notsituationen, nicht unbedingt die Erwartung einer direkten Gegenleistung im Vordergrund, doch die Akteure wissen, dass die selben Mechanismen im eigenen Notfall ebenfalls greifen würden. Unterstützung und Nothilfe finden entsprechend in der gesicherten Überzeugung statt, dass potenziell ein Rückfluss erfolgen wird, obwohl niemand hofft, diesen in Anspruch nehmen zu müssen.

Jenseits von konkreten Krisensituationen betrifft Reziprozität als Quelle sozialen Kapitals beispielsweise die monatlichen Geldsammlungen in

den verschiedenen Gāmv oder Tāts. Hier erfolgt die Gegenleistung in einer zukünftigen gemeinsamen Aktivität oder in der möglichen Beleihung des kollektiven Fonds. Gegenseitigkeit bedeutet dabei nicht, dass z.B. eine Hilfeleistung in gleicher Weise zurück erstattet werden muss. Beispielsweise erlangen wohlhabende Spender z.B. für die Ausstattung von lokalen Tempeln oder von den Dhobī-Dharamśālās in der Regel Anerkennung, Ehrgefühl und Status als Gegenleistung. Diese wird meistens in Form einer Tafel veröffentlicht und damit für alle bezeugt, welche Person wieviel Geld bereitgestellt hat. Ähnlich verhält es sich mit den politischen Führern der Gemeinschaft, die wegen ihrer Aktivitäten für die gesamte Gruppe mit Respekt und Hochachtung behandelt werden. Reziprozität kann in diesem Fall sogar so weit gehen, dass ein wohlhabenderer Akteur an seine bedürftigeren Kastengenossen äußerst günstige, mitunter sogar zinsfreie Kredite gewährt. Die Rückzahlung wird dabei nicht in festen Raten, sondern je nach Möglichkeiten der Kreditnehmer erfolgen. Auch hier besteht die Wechselseitigkeit mit der Gewährung von Ehre und Respekt in immaterieller Weise. Dabei wird insbesondere der Vertrauensvorschuss, den der Nehmer erhält, als Bestätigung, aber auch als Obligation betrachtet.

Für die Wäscher ist **Vertrauen** die entscheidende Kategorie der Sozialkapitalbildung. Reziprokes Verhalten ist zu einem großen Teil davon abhängig, und die reibungslose Funktionsweise der zahlreichen Spargruppen unter den Wäschern basiert ausschließlich auf das Vertrauen in die kontinuierliche Einzahlung von Kastengenossen, auch wenn diese bereits ihren Anteil erhalten haben. Dabei ist dieses Vertrauen in der Praxis auch »erzwingbar«. Dafür sorgen Sanktionen bei Regel-Missachtung und bei Vertrauensmissbrauch. Diese erzwingbare Durchsetzung von Vertrauen, nicht durch formale Gesetze oder Einsatz von Gewalt, sondern durch die »Kraft der Gemeinschaft« (Portes 1998, 9), bildet die Grundlage für die kollektiven Sicherungsstrategien der Wäscher. Die Diskussion um die Spargruppen in Abschnitt 3.4.4 hat dabei z.B. gezeigt, dass Vertrauen in die eigene Gruppe viel höher bewertet wird als in offizielle Institutionen, z.B. eine Bank. Gleiches gilt auch für Rechtsprechung und Konfliktlösung im eigenen Kasterrat, dessen Entscheidungsgewalt den offiziellen Gerichten vorgezogen wird. Gegenseitiges Vertrauen in die eigenen Normsetzungen, in reziprokes Verhalten, in die Solidarität der Kastengenossen wird damit zur wichtigen Handlungsgrundlage der Akteure.

Diese kurze Diskussion der Quellen des Sozialkapitals zeigt die innere Verwobenheit der jeweiligen Ursprünge, die nur analytisch zu trennen sind und sich in der Alltagspraxis stets gegenseitig aufeinander beziehen. Portes (ebd.) warnt zwar vor einer Verwechslung und Vermischung der jeweiligen Ursprünge des sozialen Kapitals, doch die Praxis der Wäscher schöpft zu einem gewissen Grad aus allen diesen Quellen.

Wie bereits mehrfach angedeutet, gilt die derart hergestellte Verfügungsgewalt über soziales Kapital ausschließlich für die eigene Gruppe - in Woolcocks (2001) formaler Dreiteilung (s.o.) entwickeln die Dhobī entsprechend vor allem »**bonding social capital**«, das den wesentlichen Aktivposten für die Realisierung von Sicherungsstrategien bildet. Dieses wirkt insbesondere als effizienter Schutzmechanismus und, um eine bei Kozel und Parker (2003, 395) getroffene Unterscheidung zwischen »*protective*« und »*productive social capital*« aufzugreifen, nur in geringerem Maße als produktive Kraft. Das Ṭāṭ-System ermöglicht die Wahrung der Position und übernimmt elementare Funktionen für die Sicherung des Lebensalltags (s.u.), geht allerdings über diese Schutzfunktionen bisher kaum hinaus.

Entsprechend sind die Brücken schlagenden Verbindungen z.B. zu anderen Kastengruppen beschränkt auf Kundschaftsbeziehungen und die gemeinsame Partizipation an spezifischen Festlichkeiten, wie die Feier des muslimischen Heiligen Ghazīmiyān (s. Kap. 3.2.4). Letztere finden dabei nur episodisch statt, erstere dagegen übernehmen essenzielle Bedeutung für die Lebensabsicherung. Die Stammkundschaft der Wäscher rekrutiert sich typischerweise aus rituell höher stehenden Kastengruppen und finanzkräftigen Familien. Dabei bestehen in vielen Dhobī-Haushalten derartige Beziehungen bereits seit mehreren Generationen, und bei entsprechender Pflege wird der Wäscher und seine Dienstleistung beinahe zum Teil der Familie des Stammkunden, ausgedrückt durch die Redeweise von »meinem Dhobī«. »**Bridging social capital**« unterliegt entsprechend ebenfalls der andauernden Beziehungsarbeit, es erfordert z.B. einen hohen Aufwand an räumlicher Mobilität (vgl. z.B. die Karten 3.5, 3.6, 3.7) und es wird wegen seiner Bedeutung zur Schaffung eines regelmäßigen Einkommens auch kollektiv geschützt (vgl. Abschnitt 3.3.2). Auf diese Weise werden die Kastengrenzen überbrückenden Verbindungen zu einer äußerst wichtige Quelle

für das ökonomische Kapital der Wäscher, denn erst die gesicherten Beziehungen zu fixen Kunden sorgen für Regelmäßigkeit und eine gewisse Planungssicherheit beim Einkommenserwerb.

Die Verfügung über »**linking social capital**« als die Beziehungen zu Akteuren in staatlichen Institutionen, in Politik und offizieller Justiz, konnte bis vor kurzem innerhalb der Gruppe der Wäscher nicht oder nur in Einzelfällen hergestellt werden. Es ist die noch junge Arbeit der Mahāsabhā, die heute vermehrt auf die Schaffung dieser Form sozialen Kapitals abzielt und damit, so die Hoffnung, die Gemeinschaft in festere Beziehungen zu Staat und Politik überführen und so gleichzeitig auch die Repräsentation und Wahrnehmung ihrer Interessen gewährleisten kann. Erste damit verbundene Prozesse sind in Abschnitt 3.6 bereits zur Sprache gekommen, und sie spiegeln das Bedürfnis wider, den Aufbruch aus ihrem sozialen Feld, aus ihrer marginalen gesellschaftlichen Position, zu realisieren, bzw. zunächst die gesellschaftliche Akzeptanz und Anerkennung als auch die öffentliche Förderung dieser Position herbeizuführen. Der Präsident der Mahāsabhā, politisch aktiv und Rechtsanwalt, gleichzeitig Vorbild für viele, insbesondere junge, Akteure, hat den »sozialen Aufstieg« vollzogen und repräsentiert damit für viele die erhoffte Zukunft der gesamten Gemeinschaft.

In der Tat ist der Bezug zur Mahāsabhā ein formaler und die Wertegemeinschaft des Ṭāṭ-Systems aufbrechender - nicht mehr eigene Kapazitäten zur Problemlösung stehen dabei im Vordergrund, sondern Staat und Gesellschaft werden mit eigenen Ansprüchen konfrontiert und zur Unterstützung aufgerufen. Über die intern wirksamen Mechanismen der Selbsthilfe hinaus wird jetzt auch an externe Instanzen appelliert, z.B. indem vermehrt staatliche Zuwendungen eingefordert werden. Damit wird gleichzeitig über die Schutzfunktionen des gebundenen Sozialkapitals hinaus aktiv der Anschluss an die gesellschaftliche Entwicklung in Indien gesucht - der versuchte Ausbruch aus dem Feld ist der Versuch zur sozialen Mobilität. Aber, wie Bourdieu bemerkt (1985, 13), »Ortsveränderungen« im sozialen Raum der Gesellschaft, und nichts anderes versucht die Mahāsabhā zu initiieren, kosten Arbeit, Anstrengung und vor allem Zeit. Dieser Prozess hat aber unter den Wäschern erst jüngstens begonnen und gibt entsprechend vorläufige Tendenzen preis, über deren weitere Auswirkungen bislang nur Prognosen erstellt werden können (s.u.).

Die Funktion von Sozialkapital als Mittel der Lebensabsicherung

Die Wäscher in Banāras verfügen den Ausführungen entsprechend über einen Bestand an Sozialkapital, der sich aus den verschiedenen genannten Quellen speist und dabei im Ṭāt-System gebunden und abrufbar wird. Mit den Aktivitäten der Mahāsabhā wird dieser Bestand im Sinne eines »linking« zu Staat und Gesellschaft auszubauen versucht.

Der Einsatz der festen sozialen Beziehungen als Ressource, als Aktivposten der Lebensabsicherung, geschieht dabei auf vielfältige Weise. Die empirische Beschreibung des Ṭāt-Systems in Kap. 3.4 hat spezifische Funktionen und Effekte der Verfügung über Sozialkapital bereits deutlich werden lassen. Ohne diese Diskussion erneut aufrollen zu wollen, muss an dieser Stelle jedoch hervor gehoben werden, dass das Ṭāt-System der Wäscher zwar als »Generator« von Sozialkapital fungiert, doch System und Sozialkapital nicht als synonym zu lesen sind. Sozialkapital erwächst aus den sozialräumlichen Beziehungswelten des Ṭāt-Systems, aber es ist nicht das System selber. Die Partizipation am Ṭāt-System ermöglicht vielmehr die Mobilisierung von sozialen Ressourcen und ihre Konvertierung in andere, greifbare Kapitalsorten (s.u.), doch ist dies kein automatischer Prozess, der allein aus der Existenz des Systems heraus von sich aus in Gang gesetzt werden würde. Ṭāt generiert Sozialkapital, weil die beteiligten Akteure daran arbeiten und weil sie sich darüber bewusst sind, dass sie gemeinsam die Bedingungen ihres Lebensalltags besser bewältigen können und in diesem Prozess versuchen, ihre Potenziale zur Selbstorganisation konsequent auszuschöpfen. In dieser Hinsicht und in weitgehender Ermangelung von materiellen Ressourcen wird Sozialkapital ganz gezielt von den Akteuren für ihre Lebensabsicherung nutzbar zu machen gesucht, wobei Ṭāt als soziales Netzwerk allerdings noch weitreichendere Funktionen übernimmt (vgl. Kap. 3.7).

Pierre Bourdieu hat als erster darauf aufmerksam gemacht, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise verschiedene Kapitalsorten untereinander konvertierbar werden, wie »Kapitalumwandlungen« unter Einsatz von sog. »Transformationsarbeit« funktionieren (Bourdieu 1983, 195ff.). Auch James Coleman (1988) begreift die Kapitalformen als sich ge-

genseitig bedingende und beeinflussende Kategorien, wobei er vornehmlich an den Beziehungen zwischen Sozial- und Humankapital interessiert ist. Im Kontext von Strategien der Lebensabsicherung marginaler Gruppen und des Einsatzes und inneren Zusammenspiels ihres verfügbaren »Aktiva-Portfolios« (vgl. Kap. 2.1.2) stellt sich im vorliegenden Zusammenhang die Frage nach den konkreten Modi der Konvertierung von Sozialkapital unter den Wäschern in andere Kapitalsorten.

Anders als bei Coleman, der die Beziehungen zwischen der Einbindung in starke Netzwerke und Schulabbruchquoten untersucht und dabei eine negative Korrelation feststellt (ebd., S118f.), steht im Fall der Dhobī in Banāras zunächst die grundsätzliche Ermöglichung eines Schulbesuchs für die junge Generation im Vordergrund. Die Familie muss dafür Schulgeld aufbringen und den Ausfall einer oder mehrerer potenzieller Arbeitskräfte kompensieren können. Dies ist in vielen, wenn auch bei weitem nicht allen, städtischen Dhobī-Haushalten mittlerweile gelungen, und die Wäscher haben sich damit bereits relativ weitgehend zur alphabetisierten und mit formaler Schulbildung ausgestatteten Gruppe gewandelt (vgl. Kap. 3.2.2). Die Ausführungen in Kap. 3.2.3 haben allerdings gezeigt, dass diese Ausstattung mit formaler Bildung bisher nur in geringem Maße zu einem Wandel der Beschäftigungsstruktur geführt hat. Unabhängig davon wird Schulbildung von den Akteuren mittlerweile jedoch als notwendige Voraussetzung für den zukünftigen Weg der Gemeinschaft in andere, höher bewertete, Tätigkeitsfelder angesehen, und die ältere Generation verweist dabei nicht ohne Stolz auf die gebildete Jugend.

Welche Rolle spielt das Sozialkapital in diesem Prozess der vermehrten Nutzung von Bildungsangeboten? In der Tat ist ein gesteigertes und über die regelmäßigen Zusammenkünfte innerhalb der Gemeinschaft verbreitetes Bewusstsein über den Wert von formaler Bildung vorhanden und damit gleichzeitig die Hoffnung verbunden, den Kindern eine andere Arbeit als die des Wäschers zu ermöglichen. Dies erscheint den Akteuren als ein Königsweg zur Verbesserung ihrer Situation, und auch neue, in der Mahāsabhā diskutierte Programme der Ermöglichung von Bildung für alle Dhobī zielen in diese Richtung. Dabei sollen wohlhabende Akteure regelmäßig in einen gemeinsamen Fond einzahlen, der in der Folge zur zinsfrei-

en Nutzung für Ausbildungskosten der Nachkommen aus einkommensschwachen Familien verfügbar gemacht wird. Die Spender erhalten im Gegenzug Ehre und Respekt, sie investieren damit in ihren »guten Namen« und die Entwicklung ihrer Gemeinschaft und nach Auskunft des Ideengebers, Rājkumar Kannaujiyā aus Teliyānālā, findet das Projekt auch breite Unterstützung. Bisher wichtiger als diese erst in ihren Anfängen bestehende Form der Mittelbeschaffung zur Finanzierung einer Ausbildung sind allerdings die tradierten Muster zur Gewinnung von ökonomischen Kapital, das eben für Bildungsausgaben, daneben aber auch zur Bezahlung von Hochzeiten oder als Investition in Sachkapital benötigt wird.

Die Praxis der Spargruppen (s. Kap. 3.4.4) stellt dabei die wichtigste Art und Weise dar, mittels der Sozialkapital in ökonomisches Kapital umgewandelt wird. Sie nimmt jüngere Entwicklungsanstrengungen z.B. von der Weltbank oder diversen Nicht-Regierungs-Organisationen in Form der mit viel Hoffnungen für die Armutsbekämpfung belegten Mikro-Kredit Programme (vgl. z.B. Anderson et al. 2002, Pretes 2002) um mehrere Jahrzehnte vorweg und zeigt das Potenzial von Sozialkapital zur Mobilisierung von höheren Geldmitteln auch in einkommensschwachen Gruppen. Die kollektiven Kassen der jeweiligen Gāṃv oder Ṭāṭs bieten darüber hinaus weitere Möglichkeiten des Zugriffs auf Finanzkapital in Notsituationen oder in Form von Krediten aus gemeinsam aufgebrauchten und zusammengelegten Mitteln.

Die Probleme des Zugangs zum Naturkapital, vornehmlich die Nutzung von Ghāṭs an den Flüssen Ganges und Varuna, sind in Abschnitt 3.2.3 ausführlich behandelt worden. Dabei tritt die Funktion von Sozialkapital zur Nutzungssicherung dieser mangels Alternativen nach wie vor essenziellen Ressourcen deutlich hervor, indem mit verschiedenen Formen kollektiven Protestes das weitere Zugangsrecht bis zur Bereitstellung weiterer Waschplätze abseits der Flüsse ermöglicht werden konnte.

Resümierend lässt sich feststellen, dass das im Ṭāṭ-System der Wäscher gebundene Sozialkapital ausgesprochen substanzielle Funktionen zur Lebensabsicherung übernimmt. Darüber hinaus schafft die Einbindung in das soziale Netzwerk finanzielle Möglichkeiten und verleiht den Akteuren eine Stimme und eine soziale Identität, mit der sie sich gegen Bedrohungen von

Außen zur Wehr setzen. Dabei bieten die Dhobī in Banāras ein Beispiel von der »*Strength of Strong Ties*« (vgl. Lin et al. 1981, s. auch Portes 1998, 13),⁴⁷ von äußerst engmaschigen Netzwerken, die vielfältige Ressourcen bereit stellen können. Das Ṭāṭ-System und auch die Arbeit der Mahāsabhā rekurren auf sehr dicht geknüpfte, abgeschlossene Beziehungsnetze. Während ersteres allerdings auf lokale Lebenswelten beschränkt bleibt, versucht letzteres darüber hinaus gehende Verbindungen herzustellen. Probleme und Ansprüche werden öffentlich artikuliert, und mit der Etablierung von »linking social capital« ergibt sich auch eine qualitative Veränderung der Netzwerkarbeit. Über die Sicherung der Existenz durch Strategien der Selbsthilfe hinaus werden weiter gehende Möglichkeiten gesucht, indem beispielsweise auch neue und erweiterte, die Grenzen von Banāras überschreitende Informationskanäle offen gelegt werden und ein Bewusstsein für politische und gesellschaftliche Entwicklungen geschaffen wird.

Exkurs: Netzwerkarbeit der Straßenfeger von Banāras

Die weitreichenden Funktionen und Potenziale sozialer Netzwerke und sozialen Kapitals sind mittlerweile auch von anderen marginalisierten Kastengruppen erkannt worden. So bemühen sich seit kurzem beispielsweise die Straßenfeger aus der Dom-Kaste um die Etablierung eines politisch orientierten sozialen Netzwerkes, und am 27. Januar 2002 fand zum ersten Mal ein Treffen von insgesamt etwa 150 Vertretern aus allen der 21 »Sweeper«-Kolonien in Banāras statt. Das Einladungsschreiben zu diesem ersten Treffen, dem bald darauf ein zweites am 24. Februar 2002 folgte, bemängelt z.B. das geringe Bildungsniveau innerhalb der eigenen Gruppe im Gegensatz zu dem in anderen »Scheduled Castes« und artikuliert die Hoffnung auf Besserung dieser Situation durch Netzwerkarbeit: »*Soziale Veränderungen in unserer Gemeinschaft sind unbedingt notwendig. Wir können unsere Probleme lösen, wenn wir alle zusammen sitzen und zusammen nachdenken und diskutieren. Tun wir dies nicht, bleiben wir die Sklaven anderer Kasten*«. An anderer Stelle: »*Andere »Scheduled Castes« haben sich bereits verändert, aber wir sind*

47) Dies ist das Gegenbeispiel zur sog. »*Strength of Weak Ties*«, wie sie Mark Granovetter bereits 1973 beschrieben hat. Dort wird die Existenz von eher losen, über die eigene Klientel hinaus gehenden, Verbindungen als besonders wichtig z.B. für die Suche nach Arbeitsplätzen heraus gestellt.

immer noch schwach und stehen hinter den meisten zurück. Wir sollten von anderen Kasten lernen«. ⁴⁸ Mit der erfolgreichen Generierung sozialen Kapitals sind entsprechend auch Hoffnungen verbunden, und in der Tat haben die beiden Treffen der Straßenfeger erste Ergebnisse gezeitigt, indem zumindest über die verbindliche Implementierung von Mechanismen der Selbsthilfe diskutiert wurde. Verschiedene Straßenfeger-Siedlungen sollen sich zusammen schließen, Geld sammeln und Verteilen, ganz nach dem Vorbild der Lokaltäts-Konstruktion unter den Wäschern. Es geht explizit darum, »Raum zu produzieren«, indem sich Gruppen von Dom-Siedlungen zu Entitäten gegenseitiger Hilfe zusammen schließen (*kṣetrā banāenge*). Im Gegensatz zu den Dhobī ist hier allerdings noch weitreichende Überzeugungsarbeit zu leisten. Derartige Vorschläge fallen nicht sofort auf fruchtbaren Boden, da unter den Straßenfegern keine Tradition der gemeinschaftlichen Netzwerkarbeit existiert. Die notwendige Arbeit und Pflege zur Aufrechterhaltung verbindlicher und über die eigene Familie hinaus gehender sozialer Netze wird entsprechend von vielen Straßenfegern zunächst mit großer Skepsis betrachtet. Es mangelt an gegenseitigem Vertrauen, doch genau deshalb versuchen einige ausgebildete und aktive Personen der Gemeinschaft eine bestimmte Form sozialer Vernetzung herzustellen, mittels derer allmählich ein kollektiver »Aufstieg«, eine Verbesserung des Bildes in der Öffentlichkeit ermöglicht werden soll.

Dieses Beispiel aus der Dom-Kaste zeigt deutlich, für wie wichtig gerade marginalisierte Gruppen die Schaffung einer sozialen Identität, eines »sicheren Standes« in der städtischen Gesellschaft von Banāras erachten. Dies kann durch Gemeinsamkeit und kollektive Aktion in der Tat ermöglicht werden, erfordert allerdings Zeit, Mühe und kontinuierliche Beziehungsarbeit. Häufig können oder wollen eben diese so wesentlichen Faktoren für die Bildung von sozialem Kapital aus vielfältigen Gründen nicht geleistet werden. Die Dhobī zeichnen dabei in gewisser Weise einen Weg vor, wobei sie allerdings auf den bestehenden Strukturen ihrer tradierten Netzwerke des Tāt-Systems aufbauen können. Unter Dhobī haben »networking«,

48) Sequenzen aus zwei zur Teilnahme an den Straßenfeger-Versammlungen aufrufenden Schreiben, die an alle Dom-Siedlungen in Banāras verteilt wurden. Verfasst von Dungal Bharti, Paṇḍeyāpur, Banāras.

Gemeinsamkeit und kollektives Handeln eine lange Geschichte. Es ist Teil ihrer »gesellschaftlichen Natur«, ihres Habitus, und ermöglicht ihnen insbesondere deshalb im Gegensatz zu den Straßenfegern über tradierte Formen hinaus den schnellen Aufbau von politisch orientierten Netzwerk-Strukturen und von Interessenorganisationen, die den Akteuren eine neue Perspektive und ein Identitätsgefühl bieten.

4.2 Die Verortung des Sozialen - Praxis und Wandel sozialer Räumlichkeit

Das Ṭāṭ-System generiert und bindet soziales Kapital auf verschiedenen sozialräumlichen Ebenen, wie sie in der Diskussion um die Prozesse der Konstruktion von Lokalität in Abschnitt 3.4.2 ausführlich beschrieben wurden. Die Praxis sozialer Räumlichkeit, das alltägliche Geographie-Machen der Wäscher und die Bildung von Sozialkapital stehen also offensichtlich miteinander in dichter Beziehung. In diesem Sinne lässt sich das soziale Kapital der Dhobī in Banāras genau »verorten«, indem die hierarchischen Ebenen des Ṭāṭ-Systems, die jeweiligen Konstruktionen von Lokalität, auf verschiedenen Maßstäben der Beziehungsarbeit soziale Ressourcen mobilisieren und sichern. Dabei lassen sich auf den Stufen der Hierarchie auch unterschiedliche Funktionen des Sozialkapitals ausmachen. Es sind dabei typischerweise die niedrigen, kleinräumigen Lokalitäten wie Gāṃv oder Ṭāṭ, die direkte Mechanismen der Lebensabsicherung und der Identitätsbildung aufrecht erhalten. Die Lokalitäten höherer Maßstabsebenen wie Chaurāsī, die 4 Parganā oder Bāvanī, ermöglichen dagegen die Koordinierung kollektiven Handelns und fungieren dabei zunehmend auch als politische Arenen, auf denen die vielfältigen Belange der lokalen Kastengruppe verhandelt werden. Wie in Kap. 3.6.4 gesehen, sind dabei differierende Ansichten bezüglich der politisch orientierten Netzwerkarbeit zwischen einzelnen Wäscher-Lokalitäten durchaus vorhanden. Diese widersprüchlichen Meinungen werden in Versammlungen auf den höheren Ebenen ausgefochten und dort gegebenenfalls auch wieder aneinander angeglichen. Auf diese Weise bilden die sozialräumlichen Lokalitäten der Wäscher soziale Räume der Sicherheit, der sozialen Identität, aber auch der Differenz. Es sind

Räume der lokalen Subkaste, die für Kastenfremde geschlossen sind, aber die auch intern soziale Identität und Abgrenzungen produzieren können, wie z.B. Bhadaini-Ṭaṭ gegen Chaurāsī (vgl. Kap. 3.6.4).

Die Aufrechterhaltung und Reproduktion dieser Lokalitäten erfordert regelmäßige soziale Interaktion an bestimmten dafür vorgesehenen Versammlungsorten und damit gleichzeitig räumliche Mobilität. Dies wird besonders auf den höheren Maßstabsebenen sozialer Organisation deutlich, wenn Wäscher aus der gesamten Stadt (Chaurāsī, 4 Parganā) oder dem gesamten Distrikt (Bāvanī) zusammen kommen.

In diesem Sinne bilden die Aktionsräume und die geographischen Vorstellungswelten der beteiligten Akteure die Basis für die Inkraftsetzung ihrer Lokaliäts-Konstruktionen. Das alltägliche Geographie-Machen schafft diese sozialen Räume der Sicherheit und Identität und bildet gleichzeitig eine Reaktion auf ihren niedrigen sozialen Status, auf ihre marginale Position im sozialen Raum der urbanen Gesellschaft von Banāras. Im Sinne seines bildhaften Verwendungskontextes im Rahmen der Teppich-Metapher (vgl. Abb. 3.1, S. 135) wird Ṭaṭ zum »Platz, an dem die Wäscher zusammen kommen«, »zum Faden, der die Gemeinschaft verknüpft«. Die im Vollzug des Ṭaṭ-Systems produzierten sozialen Lokalitäten sind räumliche Konstruktionen, die als solche auch nur von den Dhobī wahrgenommen werden und damit eine spezifische sozialstrukturelle Dimension aufweisen. Damit stellt das Ṭaṭ-System Arenen der Selbsthilfe und der Regelung sozialer Sicherheit bereit.

Durch die Aktivitäten der Mahāsabhā werden diese Funktionen erweitert und auch der Rahmen lokaler Selbstorganisation wird durch eine neue Bezugnahme auf den gesamten Bundesstaat Uttar Pradesh ausgeweitet. Der Versuch einer Bildung von »linking social capital« geht damit auch mit dem Versuch einer Ausdehnung von Aktionsräumen einher. Ṭaṭ ist lokal, die Mahāsabhā ist regional - so eine gängige Antwort auf die Frage nach den Unterschieden zwischen beiden Formen sozialer Netzwerke. Auch Vorstellungswelten ändern sich, indem die Vertretung eigener Interessen jetzt auch aktiv gesucht wird und neue Identitätspolitikern versuchen, mit der Konstruktion eines Mythos um eine historische Symbolfigur ein neues und gesellschaftlich positiv besetztes Bild von den Dhobī zu schaffen. Insbesondere der Aktivismus der Jugend innerhalb des neuen Netzwerkes

lässt dabei vermuten, dass sich die imaginierten Lokalitäten der Wäscher in einem aktuellen Veränderungsprozess befinden, der zukünftig auch zu einer Auflösung der tradierten sozialen Beziehungsräume führen könnte. Dies gilt insbesondere dann, wenn es den jungen Akteuren gelingen sollte, qualifizierte Arbeitsmöglichkeiten jenseits der traditionellen Tätigkeit zu erschließen, was gleichzeitig auch mit der Schaffung neuer Räumlichkeiten in Bezug zu neuen Praxisfeldern einher gehen würde.

Soziale Räumlichkeit und soziales Kapital stehen den Ausführungen entsprechend in einem wechselseitigen Verhältnis, und darüber hinaus wird die Abhängigkeit der Bildung von Sozialkapital von sozialräumlichen Positionierungen überaus deutlich. Die Dhobī nutzen die aus ihren sozialen Beziehungen erwachsenen Ressourcen in erster Linie reaktiv, in Verteidigung gegen die mit einem niedrigem sozialen Status verbundenen Benachteiligungen. Das Ṭāṭ-System vermag auf diese Weise soziale Sicherheit und in gewissem Umfang auch ökonomisches Kapital zu generieren, bleibt im Kern allerdings ein defensives, auf die Wahrung der marginalen Position gerichtetes Praxisfeld. Es gewährleistet damit die Sicherung des Lebensunterhaltes, vermag darüber hinaus gehende Positionsveränderungen im sozialen Raum allerdings nicht in Gang zu setzen. Ṭāṭ ist damit ein auf die soziale Stellung der Wäscher zugeschnittenes System, während die Mahāsabdhā darauf zielt, den mit dieser Stellung verbundenen gesellschaftlichen Zustand langfristig zu verändern. Dabei wird sie durch die Existenz der bereits bestehenden Strukturen des Ṭāṭ-Systems in ihrem Bemühen begünstigt, ein offensiveres Netzwerk aufzubauen.

4.3 Kastenorganisation im Wandel

Ob es der Mahāsabdhā gelingen wird, ihre Ziele durchzusetzen und dabei auch die Akteure des Bhadaini-Ṭāṭ von ihrer Arbeit zu überzeugen, lässt sich derzeit noch nicht sagen. In letzter Konsequenz gefährdet dieses neue Netzwerk jedoch das sozialräumlich gebundene Sozialkapital auf den verschiedenen Ebenen des Ṭāṭ-Systems, gleichwohl es mit seinem Fokus auf die Herstellung einer Vernetzung mit übergeordneten gesellschaftlichen Institutionen vor allem in der Politik dafür eine Kompensation verspricht.

Die These der Initiatoren ist, dass Ṭāṭ zwar ein wichtiges Mittel traditioneller Organisation darstellt, es aber nicht vermocht hat, die Gemeinschaft vollständig aus der gesellschaftlichen Marginalität heraus zu führen. Dies könne nur gelingen, wenn die Wäscher eine eigene politische Vertretung erhielten, wenn ihre Interessen auf höchster Ebene mit berücksichtigt würden. Dementsprechend erscheint Ṭāṭ vielen als nicht mehr zeitgemäß, als den gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber nicht mehr adäquat, seine Regelungskompetenz wird in Frage gestellt. Aus der Perspektive von Akteuren, die das berufliche Praxisfeld des Wäschers bereits verlassen haben, ist dies auch sicherlich nachvollziehbar, und eben jene Akteure sind die »Fahnenträger« des neuen Netzwerkes. Dabei wird in diesem Transformationsprozess das Ṭāṭ-System nicht einfach beiseite geschoben, sondern dessen Strukturen bilden auch weiterhin eine wichtige Grundlage für die Verbreitung neuer Inhalte und weiter führender Informationen in den Versammlungen.

Diese aktuellen Entwicklungen innerhalb der Gemeinschaft der Wäscher spiegeln die Geschehnisse, die in anderen Kastengruppen zur Auflösung traditioneller Orientierungssysteme geführt haben, auf bestimmte Art und Weise wieder, unterscheiden sich allerdings auch in vielen Aspekten von den z.B. für die Jatavs in Agra (Lynch 1969) oder die Ahir in Rajasthan (Mendelsohn 1993) beschriebenen Prozesse. Beispielsweise verorten die Dhobī sich nach wie vor innerhalb der hinduistischen Gesellschaft, aber Versuche einer »Sanskritisierung« durch die Übernahme höherkastiger Verhaltensweisen oder Überlegungen hinsichtlich einer Konversion zum Buddhismus liegen ihnen fern, im Gegensatz zu den Jatavs, die ersteres zunächst versuchten, damit scheiterten und anschließend letzteres durchführten. Soziale Mobilität wird allerdings durch die Etablierung einer Interessenorganisation angestrebt und damit versucht, dem Beispiel vieler anderer Kastengruppen zu folgen. Gerade in Uttar Pradesh haben sich nach dem Bedeutungsverlust der Congress-Partei neue politische Möglichkeiten auch für die Vertreter der »Scheduled Castes« aufgetan (vgl. Hasan 1989),⁴⁹ und der Versuch einer versteckten politischen Instrumentalisierung durch politische Parteien, die durch die Notwendigkeit der Platzierung eines Ver-

49) Bei den letzten Wahlen in U.P. (2002) wurde beispielsweise die Bahujan Samaj Party (BSP) mit den Camār (Lederverarbeiter) als ihrer Wählerbasis stärkste Partei.

tretern der eigenen Kaste im Bundesstaatsparlament legitimiert wird, lässt sich auch im Fall der Wäscher nicht von der Hand weisen. Dies äußert sich insbesondere in dem Versuch einiger Vertreter der Mahāsabdhā, durch Agitation und Versprechen im Vorfeld der jüngsten Parlamentswahlen in Uttar Pradesh (Februar 2002), die Wahlentscheidungen der Akteure gezielt zu beeinflussen.

Diese Entwicklungen sind allerdings noch immer neu, und bisher wirkt die Mahāsabdhā der Wäscher eher als öffentlichkeitswirksame Agentur, die den Akteuren eine Stimme verleiht und sie in das öffentliche Blickfeld rückt, denn als eine durch Parteipolitik bestimmte Organisation. Sie bietet vielmehr ein weiteres Auffangbecken, das auch die bereits latent vorhandenen und wahrscheinlich noch zunehmenden Differenzierungen innerhalb der Wäscher-Gemeinschaft hinsichtlich Bildungsniveaus und neuer Tätigkeitsfelder in einer gemeinsamen identitätsstiftenden Organisation zu überbrücken vermag und auf diese Weise den weiteren Zusammenhalt der Gruppe zu gewährleisten sucht.

Die wichtige Frage nach den möglichen Bestimmungsfaktoren für das Beharrungsvermögen und die Transformations-Dynamik sozialräumlicher Organisationsformen von Kaste lässt sich den bisherigen Ausführungen entsprechend anhand der folgenden miteinander verbundenen Kriterien beantworten.

Der wichtigste Aspekt für die Kontinuität tradierter Formen sozialräumlicher Organisation ist die soziale, ökonomische und berufliche Homogenität der an den Kastennetzwerken beteiligten Akteure. Dies ist im Vergleich mit den muslimischen Wäschern von Banāras deutlich geworden, deren tradiertes Netzwerk aufgrund innerer beruflicher Fragmentierungen nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte, wenngleich eine sozial-ökonomische Entwicklung in qualifizierte Berufsfelder auch hier kaum stattgefunden hat. Die heute fehlende gemeinsame Basis einer gemeinsamen Tätigkeit hat unter den Muslim-Dhobī bereits ausgereicht, um ihr Netzwerk obsolet werden zu lassen. In anderen Kasten haben Fortschritte in Bildungsniveau und der Übergang in neue Berufe zum Wandel tradierter Systeme geführt. Dort übernehmen anstelle der Kastenräte heute gesellschaftliche Institutionen oder Interessenorganisationen viele der zuvor selbst organisierten Funktionen. Etablierte innere Regelungsprozesse

werden durch diese neuen Bezüge auf externe Instanzen zunehmend als überflüssig erachtet.

Bildung, ein gesteigertes politisches Bewusstsein und berufliche Differenzierungen sind dementsprechend die wichtigsten Faktoren für Dynamik und Wandel von Kastenbeziehungen. Innere Fragmentierungen, die davon nicht begleitet werden, führen zum Verlust jeglicher organisierter und über die Familie hinaus gehender Netzwerkarbeit (z.B. bei den Muslim-Dhobī), während in anderen Fällen durch die Organisationskapazitäten sog. »Big Men« eine Kompensation für den Zerfall tradierter Netzwerkformen in Gestalt von neuen, über-lokalen und politisch orientierten Zusammenschlüssen gewährleistet werden kann.

Dass sich im Falle der Wäscher in Banāras eine ähnliche Entwicklung vollziehen wird, ist anzunehmen, insbesondere wenn die heutige Verfassung der Jugend in Betracht gezogen wird. Es ist unwahrscheinlich, dass die heute etwa 17-25-jährigen in Zukunft der traditionellen Tätigkeit des Wäschers nachgehen werden, auch wenn sich bisher in Ermangelung von Alternativen kaum eine Perspektive für die jungen Akteure ergeben hat. Doch auch wenn das System der Ṭāṭs derzeit den Beginn eines zukünftig möglicherweise tiefgreifenden Wandels erlebt, der sich in seine Reichweite noch nicht abschätzen lässt, so baut die heutige Generation der Wäscher nach wie vor auf die Stärken lokaler Selbstorganisation, auf ihre eigene Welt in Banāras, in der sich in Sicherheit leben lässt. Solange die Bedürfnisse der Akteure sich weiter an ihrer traditionellen Tätigkeit orientieren, bietet Ṭāṭ ein wirksames System der Regelung von Alltag und sozialräumlichen Beziehungen. Erst wenn sich diese Bedürfnisse ändern und andere Tätigkeiten zunehmend an Bedeutung gewinnen, und darauf deutet vieles hin, werden andere, neuere, »moderne« Modi sozialer Organisation notwendig. Gesellschaftlicher Wandel äußert sich so in einem Formwandel sozialer Organisation und sozialer Netzwerke.

4.4 Zusammenfassende Thesen

Die vorliegende Arbeit setzte an der Problemstellung der nachhaltigen Lebensabsicherung marginaler Gruppen im städtischen Indien an und hat

dabei die zentrale Bedeutung sozialer Vernetzung und sozialen Kapitals für die Gestaltung von Lebensalltag und Lebensabsicherung am Beispiel der Wäscher in Banāras herausgestellt. Die Schlussfolgerungen aus der Studie können in Form von folgenden Thesen zusammen gefasst werden:

Dichte soziale Netzwerke und daraus verfügbares »bonding social capital« sind das zentrale Element der Lebensabsicherung marginaler Gruppen.

Es sind gerade die besonders starken und homogenen sozialen Beziehungen, die unter Bedingungen von Marginalisierung und äußeren Bedrohungen gleichzeitig Rückhalt und ein Auffangbecken für die betroffenen Akteure bieten. Die »Kraft starker Bindungen« wird dabei in Notfällen häufig zur entscheidenden noch verfügbaren Ressource, doch auch über unmittelbare Krisensituationen hinaus vermögen dichte Netzwerke vielfältige Funktionen zu erfüllen. Sie verleihen den Akteuren eine Stimme, erleichtern kollektives Handeln, schaffen ein Gefühl der Zugehörigkeit, fungieren als Systeme sozialer Sicherheit, als Orientierungssysteme und als soziale Institutionen der Regelung und Kontrolle.

Teilhabe an dichten Sozialbeziehungen ermöglicht die Mobilisierung und Sicherung von materiellen Ressourcen.

Ökonomisches Kapital kann durch das Zusammenlegen und Umverteilen von gemeinsamen Geldmitteln mobilisiert werden (sog. »Common Pool Resources«). Damit werden wichtige finanzielle Möglichkeiten im Rahmen der eigenen Gemeinschaft geschaffen, die von den Akteuren in die Schaffung und Sicherung weiterer Aktiva investiert (z.B. Wohnraum, Ausbildung), oder zur Finanzierung z.B. von wichtigen Familienfesten genutzt werden.

Traditionelle Orientierungssysteme übernehmen auch im 21. Jahrhundert wichtige Funktionen für die Gestaltung sozialer und ökonomischer Sicherung und der Bildung sozialer Identität.

Traditionelle und den lokalen Lebensalltag regelnde Orientierungssysteme zeigen eine bemerkenswerte Stabilität und bieten bis heute für viele Akteure einen wichtigen Handlungsrahmen und eine stabile Verankerung in

der sozialen Welt. Darüber hinaus erleichtern sie auch den Aufbau von weiterführenden Formen sozialer Aktivität und Vernetzung, wie das Beispiel der Mahāśabhā deutlich zeigt. Das Beharrungsvermögen und die Transformations-Dynamik traditioneller Orientierungen sind dabei abhängig von Bildungsniveau, sozial-ökonomischer Homogenität und sozial-räumlicher Positionierung der beteiligten Akteure. Die Bedingungen der Sozialkapitalbildung entscheiden über die möglichen Effekte seiner Verfügung. Das heißt, die gesellschaftliche Positionierung von Akteuren bestimmt über die Möglichkeiten von Bildung und Einsatz sozialen Kapitals. Im Rahmen tradierter Orientierungssysteme marginaler Gruppen heißt das zunächst weiter, dass die Festigung und Sicherung der gesellschaftlichen Position im Vordergrund steht. Die Potenziale sozialer Netzwerke richten sich in diesen Fällen entsprechend auf die soziale und ökonomische Sicherung des mit der gesellschaftlichen Position verbundenen Praxisfeldes. Ändern sich die Strukturen dieses Feldes z.B. durch Diversifizierung von Tätigkeitsstrukturen oder inneren Fragmentierungen z.B. durch stark voneinander abweichende Bildungsniveaus, sind auch Änderungen der Formen des zur Verfügung stehenden sozialen Kapitals wahrscheinlich. Persistenz und Transformation der Form sozialer Netzwerke stehen entsprechend immer in direktem Wechselspiel mit sozialen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen.

»Linking social capital« ist für über die Sicherung der Existenz hinaus gehende Entwicklungsbemühungen unersetzlich.

Die innerhalb der Gemeinschaft gebundenen sozialen Bindungen reichen allerdings nicht aus, um über die Sicherung des Lebensunterhaltes hinaus Prozesse sozialer Mobilität in Gang zu setzen. Dafür wird insbesondere »linking social capital« benötigt, dass Vernetzungen mit staatlichen Institutionen und politisch-ökonomischen Funktionsträgern umfasst. Der Versuch und der mögliche Erfolg, diese Vernetzungen herzustellen, basiert nicht zuletzt auf einer bereits vorhandenen Existenz tradierter Formen der sozialen Organisation. Die Bildung von »linking social capital« wird insofern vom Vorhandensein eines Fundus an »bonding social capital« unterstützt.

»Raum« und sozialräumliche Beziehungen bilden die wesentliche Grundlage von Strategien der Selbsthilfe.

Konstitution und Aufrechterhaltung sozialer Netzwerke stehen in direktem Zusammenhang mit spezifischen Formen des alltäglichen »Geographie-Machens« der beteiligten Akteure. Räumliche Orientierungen, Aktionsräume und geographische Vorstellungswelten, die sich im Wechselspiel mit den Rahmenbedingungen des Handelns entfalten, bilden dabei die Basis für die Durchführung von Strategien der Selbsthilfe und der sozialen Sicherung. Die Lokalitäts-Konstruktionen repräsentieren institutionalisierte »Räume der Sicherheit« und der gegenseitigen Unterstützung, soziale Netzwerke werden zum »Orientierungsraum«. Diese Räume sozialer Beziehungen sind unmittelbar mit Prozessen der Lebensabsicherung verwoben.

Die soziale Gruppe der Kaste ist die entscheidende Kategorie bei der Gestaltung von Strategien der Lebensabsicherung im städtischen Indien.

Im Rahmen der indischen Kastengesellschaft bildet die soziale Gruppe der Kaste die zentrale Kategorie bei der Formierung sozialer Netzwerke. Trotz der Bevölkerungs-Vielfalt und Diversifizierung urbaner Verhältnisse in indischen Städten ist dies auch heute nach wie vor der Fall. Dabei befindet sich Kastenorganisation im Wandel. Prozesse der unmittelbaren Regelung des Lebensalltags mittels der Praxis von Kastenräten werden durch die Entwicklung von Kaste zur Interessenorganisation und zur politischen Gemeinschaft zunehmend angefochten. Die neu entstehenden Formen sozialer Vernetzung basieren aber weiterhin auf der Mobilisierung der eigenen Klientel.

4.5 Fazit und Ausblick

Die Studie zu den Wäschern in Banāras hat gezeigt, dass eine tiefe Durchdringung sozialer Netzwerke hinsichtlich der Rahmenbedingungen ihrer Konstitution und ihrer Formen, ihrer Wirkungsweisen, Funktionen und der

Elemente ihres Wandels unbedingt notwendig ist, um der Komplexität dieser sozialräumlichen Gebilde gerecht werden zu können. Dabei zeigt das lokale Beispiel der Wäscher von Banāras die vielfältigen Potenziale, die in der erfolgreichen Praxis sozialer Netzwerke enthalten sein können und dabei als soziales Kapital abrufbar werden. Das Beispiel zeigt allerdings auch, dass Sozialkapital keine quasi-natürliche Erscheinung darstellt, die einfach als »Nebenprodukt« von sozialen Zusammenschlüssen auftreten würde. Die Komplexität der mit Bildung und Einsatz von Sozialkapital verbundenen Prozesse und der für seine Erhaltung notwendige, kontinuierliche Arbeits- und Regelungsaufwand sind dafür verantwortlich, dass seine fort-dauernde Existenz außerordentlich schwierig zu gewährleisten ist. Auch wenn es äußerst wichtige Funktionen übernimmt, kann Sozialkapital eben nicht als Mittel zur Lösung für alle Probleme der Lebensabsicherung wirken, und vor allem ist es nicht einfach eine »brachliegende Ressource«, die es lediglich zu aktivieren gilt. Im Fall der Wäscher ist es historisch gewachsen und hat sich im Rahmen des Tāt-Systems zu der im Verlauf der Arbeit beschriebenen Form und Funktionsweise entwickelt.

Ist das Beispiel der Wäscher aber auch ein Vorbild für andere marginale Gruppen in Indien oder sogar für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit? Die jüngsten Aktivitäten der Straßenfeger und ihr Versuch, ein neues sozial-politisches Netzwerk aufzubauen, deuten in diese Richtung und zeigen gleichzeitig die Schwierigkeiten beim Aufbau von sozialen Netzwerken, denn die unter den Wäschern wirksamen Prozesse lassen sich keineswegs einfach auf andere Kontexte übertragen. Sie sind sozialräumlich und im Habitus der Akteure verankert und kontextuell sowie historisch bestimmt. Ein simpler Versuch der Initiierung ähnlicher Gebilde unter weiteren verwundbaren Gruppen ist deshalb wenig Erfolg versprechend. Einzelne Elemente des Tāt-Systems aber, wie. z.B. die Praxis der Spargruppen oder der regelmäßigen Geldsammlungen im Rahmen der Vernetzung lokaler Haushalte, bieten sicherlich genügend Anschauungsmaterial hinsichtlich der Wirkungsweise indigener Konzeptionen und ihres Nutzens und könnten auch unter anderen Rahmenbedingungen und in anderen sozialen und kulturellen Kontexten erfolgreiche Maßnahmen der sozialen und ökonomischen Sicherung darstellen.

In diesem Sinne bildet die sozialräumliche Praxis der Wäscher ein bei-

spielhaftes Anschauungsobjekt, und die Aufgabe weiterführender Forschungen in variierenden Kontexten sollte sein, die in der Praxis sozialer Netzwerke enthaltenen Bedingungen und Potenziale für die Lebensabsicherung aufzuzeigen und dabei Kriterien zu entwickeln, die auch für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit nutzbar gemacht werden können. Dabei kann es nicht darum gehen, von einer einfachen Konstruierbarkeit sozialer Netzwerke auszugehen, da diese immer historisch und kontextuell bestimmt und von außen nicht wirklich zu steuern sind. Vielmehr sollte das Bemühen im Vordergrund stehen, die lokal jeweils vorhandenen Potenziale der Selbsthilfe und Selbstorganisation zunächst einmal aufzuspüren und mit Sensibilisierung für jeweilige Rahmenbedingungen nach Möglichkeit zu unterstützen.

Forschungspraktisch besteht allerdings noch weiterer Bedarf an differenzierten Studien zur Entstehung und Praxis sozialer Netzwerke unter marginalen Gruppen. Dabei erscheint es unbedingt erforderlich, über die Netzwerkanalyse als formales Konzept der Darstellung von Sozialbeziehungen hinaus zu gehen und die vielfältigen Funktionen und Potenziale sozialer Webmuster mehr in den Vordergrund zu stellen. Soziale Netzwerke als aktive Leistung der Subjekte sind dabei konsequent aus der Perspektive beteiligter Akteure zu analysieren, wobei sich immer wieder die Frage stellt, wie jeweilige Rahmenbedingungen auf eben diese Perspektive und die Handlungsmöglichkeiten der Akteure einwirken.

English Summary

This study deals with the washermen (»Dhobī«) of Banāras and the ways they collectively order their living spaces and their community life. The study is based on one year's empirical research and seeks to discover how traditional forms of social organization in urban India continue into the 21st century and to what extent these still shape everyday life, social interactions, and spatial perceptions. It is argued that the example of the washermen in Banāras is an eligible case which demonstrates the actual significance of traditional orientation systems that help to build social security, dignity, opportunity, and collective action and go hand in hand with a distinctive spatial framework. It thus gives a secular outlook on Banāras and the various ways in which the city is ordered and perceived according to the needs and aspirations of a subordinated caste group.

Indigenous Connotations

The washermen's arrangement of space and social relations emphasizes the importance of collective organization to bear with the mundane reality of everyday life. It represents collective efforts to contend and manage their place and position in urban society and are an essential asset for achieving a life of security and content. Yet the Dhobīs' method and its related knowledge of Banāras remains enclosed in caste-boundaries, which are socially and historically constructed, and denote power relations amongst the community and beyond it. Any attempt to elucidate the social and spatial topography of the Dhobī must therefore be anchored to indigenous connotations of space, spatial relations and social organization. These are expressed mainly via a complex concept of the washermen which they call »Ṭāṭ« - a notion that carries a variety of meanings and which outlines the basic principle of what I would call the washermen's »social landscape«.

However, what is expressed through this practical example has a theoretical basis in the various discourses of human geography regarding how space is treated in relation to social theory. A prominent view is to conceptualize space as »social spatiality« - that it is socially produced in a variety of ways and consequently has to be treated as a social category. Apparently the theoretical notion of social spatiality resembles very much the actual social practice of the washermen, since here spaces of social relations are institutionalized and constructed in the shape of social localities. These lo-

calities have no any immediate physical form but are directly associated with a collective practice that creates a distinctive social form of space.

The Dhobī in Banāras

Banāras municipality accommodates about 15,000 washermen, a number that has been roughly estimated during fieldwork. In Uttar Pradesh they are recognized as a so-called »scheduled caste«. This term basically serves as an official identifier of what in the dominant orthodox Hindu worldview is the so-called »untouchable« (»polluted«) castes. Like a legal compensation for their subordinated position in the social structure of Indian society, the status entitles them to certain reservation quotas for public employment and access to education (see Mendelsohn/Vicziany 2000). However, in the urban environment of present Banāras the practice of untouchability has become less obvious and Dhobī today are not subjected to any open social discrimination.

The traditional occupation of a Dhobī is to wash and iron cloths, and although there have been many attempts to provide higher education for the younger generation and thus allow them to move into different strata of work, most washermen have not succeeded in doing so. A current statistic published in a local newspaper (»*Dainik Jagran*«, Octobre 8th 2001) claims that no more than 8 percent of the total Dhobī population in Uttar Pradesh has found an occupation outside the washing business. As this figure refers to the entire state, the situation in Banāras itself might be somehow different, but it gives a good indication as to the extent occupation and caste are still congruent.

Physical dimensions of the Dhobīs spatial practice

Washing is a process consisting of many successive steps, and it is best to consider the case with the example of one bundle of clothes in need of washing. Most likely the Dhobī who is assigned to do the job will first visit the customer and collect the bundle. Either he will walk, if the distance is close, but often he will use a bicycle as the customer may not live in a nearby neighbourhood. After the bundle has to be prepared for washing - it will be soaked in soap and soda water or, more traditionally, in a mixture of sheep-dung and the fine earth-crumbs taken from fallow land. These steps usually

take place in front of the washermen's houses. From there the bundle is taken to wash at the ghats of the Ganges or Varuna River or else at one of the very few interior Dhobī-ghats in the city. Each Dhobī has his regular washing place, often since many generations and near his residence, but in numerous cases a considerable distance away. And since it regularly poses a problem to dry the load at the washing place itself, many people go after washing to a separate drying place. Having waited there for the bundle to dry, it is then carried back home or possibly to a small clothes pressing shop somewhere in the narrow streets of Banāras before the bundle finally makes its way back to the customer's house. It is a time-consuming process, with the tasks shared among family members. Except for the washing itself, which is considered men's work, both sexes participate in the various steps.

This short description of a typical washing sequence demonstrates that washing is not a stationary process at all - it requires spatial mobility, sometimes at a comparatively large scale. Washermen carry their bundles through the city to work at different places, and depending on the location of their customers' residences infrequently may cross the whole city for delivery and collection of clothing.

Approaching an extensive indigenous system

As already indicated, notions of space and sociality among the washermen are signified through their interactive concept of Ṭāṭ. This concept generally refers to patterns of internal caste government including a strong element of decentralization, as it has been practiced already over long periods of time. The British surveyor Blunt in his general assessment of the Indian caste system actually identifies the term (among others) as expressing a clear demarcation of local boundaries of jurisdiction over certain areas, presided over by caste councils (Blunt 1931, 105). In his account, Blunt provides numerous examples of local caste government among predominantly low caste groups in North India, thus asserting that the practice must have been very widespread. In today's Banāras, however, permanent caste councils are hard to find and the elaborated practice of the Dhobī in form of the Ṭāṭ-system clearly represents a peculiarity. Various low caste groups have been approached during fieldresearch (Dom-Sweeper, Camār, Kumhār, Mallāh, Yādav), and though in most cases the respective elders remember that the-

re has been a practice of caste jurisdiction sometimes in the past there is no sign of its continuity. Or as people ascertain: »*Is pāramparā khatm ho gayā*« - this tradition has been abolished. The reason why these councils are still able to exercise power and jurisdiction among the Dhobī in Banāras may be located in their adaptability to changing circumstances and the effectiveness in taking up new directions while at the same time they are conserving traditional functions. Furthermore, these councils are composed not only out of a few powerful decision makers but from members of each household in a certain area of jurisdiction and thus truly represent a collective assembly where every member is allowed to raise his voice and bring in his opinion.

In a first approximation Ṭāṭ may thus be defined as a hierarchical layered system of caste councils and as such has at first a very practical dimension - it generally denotes the ways in which the Dhobī organize themselves socially and spatially by means of regular social interaction. The collective moment is also expressed in a metaphorical daily usage of the term. It may be translated as »carpet« or »mat«, and people in that sense refer to Ṭāṭ as »the thread that keeps our community together«, an analogy to the thread from which a carpet is woven. A similar usage is expressed when people say »Ṭāṭ is the place where we all sit together« - on a carpet which is reserved for washermen only. This metaphorical usage can be stressed even further when acknowledging the various practical connotations of the concept which resemble a patchwork pattern of meanings in continuous interplay.

Ṭāṭ as an Institutional Arrangement

The Ṭāṭ-system works as an extensive social institution - its various councils define rules, obligations, codes of conduct and measures of social control for the community members in the spheres of social and professional life. These are collectively agreed upon in regular meetings and any misbehaviour is sanctioned with monetary fines, or social boycott as the most severe form of punishment. Jurisdiction is carried out, decisions and judgements are made, and a fast flow of information is channelled through the community by a lucid messaging system.

Ṭāṭ as a Social Security System

The Ṭāṭ-system provides means of self help carried out through institutio-

nalized mutual support. Collective funding, rotating money saving schemes, credit schemes, and measures to support individual emergencies help to create a sense of security among the community members.

Ṭāṭ as a *Forum of Social Identification*

The Ṭāṭ-system as a collective device with its various layers builds up identity, dignity and self-confidence and it serves as a vehicle for collective action. People are conscious about the values of their unity which allows them to articulate and enforce interests as well as it creates a feeling of strength among them. A recent incident has been a huge protest march to the cities magistrate house in 1998. People were claiming their rights to wash at the Ganges ghats which has been banned by the municipality shortly before. A 15days strike followed and finally Dhobī were able to retain their claim to wash in the Ganges as long as the government is not supplying alternatives in form of washing ghats inside the city. Or in the words of an interview partner: »Ṭāṭ is above the individual - but together we are working as one« (Bhargav Kannaujia, 4th Jan. 2002).

Making geography work: spaces of social relations among the washermen

Ṭāṭ defies any singular definition. Its complexity is administered through an organizing principle that pins down its essentials to a socio-spatial shape, enabling people to make use of their system. This principle is implemented by means of a spatial practice that actively creates social spaces. Dhobī construct their own multileveled and relational localities.

Moreover, the localities of the washermen reflect hierarchically ordered and institutionalized spaces of social networking, in which the above mentioned aspects of the system are operated at different layers. Dhobī have developed a socio-spatial system of localities that work at the heart of their social organization and to whose layers they assign particular names.

Apart from the first level of the Dhobīānā, which has a material structure and thus is easy to locate in the city's space, these spatial layers are purely social. They signify spaces of social relations, jurisdiction and economic-political contexts.

Dhobīanā

Urban spaces occupied by washermen are called Dhobīanā. The term refers to a cluster of houses, a street row, or sometimes a whole quarter wherein Dhobī reside. These settlements range in size between 5 and 50 households, and spread all over Banāras.

A Dhobianā borrows its name from the Muhallā, the city quarter, in which it is located. Here Dhobī usually live in close proximity to different caste groups - beside a few examples their settlements are socially and spatially not segregated, such as it is with e.g. most sweeper colonies in Banāras.

Apart from being recognized by its location in physical space the Dhobīanās also have their position in social space; they form the basis for the subsequent layering of the Ṭāṭ-system. Dhobīanās or a certain number of households residing in them, in cooperation form the various downstream locality constructions.

Gāṃv

A Gāṃv (the Hindi word for village) is the smallest layer of social networking among Dhobī. It is a network of 1-10 households located in different Dhobīanās, totalling up to 25 households which together form one Gāṃv. The households belonging to each Gāṃv are not confined to a certain Dhobianā; physical neighbours may belong to different Gāṃv so that social relations, not residential proximity, define the shape of a village. This structure reproduces itself at higher levels of organization.

Every Gāṃv is led by one chief (Chaudharī) whose name serves as the identifier of the village as well, e.g. Kishūns Gāṃv, Lullāns Gāṃv or Mahāngīrāms Gāṃv. Attached to the hereditary position of a Chaudharī are certain responsibilities: to inform the village members of important matters, to act as a representative at marriage or death ceremonies, and to preside over regular and collective funding meetings. The position of a Chaudharī is ascriptive and assigned with a lot of prestige. Their families are cultivating the role with dignity and are quite often the most elaborate spokesmen in the frequent community assemblies, though many are illiterate.

The head of each household is required to attend the monthly Gāṃv mee-

tings. This practice of coming together keeps the whole system at work, as it is during these meetings that decisions are made, specific rules discussed and enacted, penalties imposed, and money from each member collected. The meetings are regularly and strictly scheduled; absentees as well as latecomers will be fined a small amount, the money deposited in a collective cash box. But the system is composed only of men; women attend the meetings only when a respective household is female-headed and then only if a pressing issue needs to be discussed.

As it turns out, a *Gāṃv* is a strongly institutionalized network of households - there are rules and regulations to be followed that may differ in every such unit. But in the first sense this social construction, just like the subsequent layers of the system, serves to maintain a sense of unity and security. Its traditional roles of supporting marriage festivities, and to keep and maintaining a centralized storehouse of kitchen utensils, for any such solemnity is still acknowledged. But today people are also attempting to extend the traditional functions of a *Gāṃv*- money saving for special events, information exchange (e.g. about reservation quotas, overall political situation, marriage, gossip) and regular activities like picnicking and going outside are efforts to keep the system going in an advanced way. Further, the matter of unity (*»Dhobī-Ektā«*) in the community is an attribute very often referred to by people, and solidarity and collectivity is understood as the base of the system. Any threat to unity is rigorously punished. Members who do not follow the rules or misbehave are fined and have to pay in the collective cash box or, as the most severe means of sanctioning, are temporarily (or permanently) excommunicated.

Ṭāṭ

The term *Ṭāṭ* denotes a specific and well-defined layer as well as the overall system of the washermen and in doing so assumes to be its central device. In forming the council of various *Gāṃv*, the organizational pattern of a particular *Ṭāṭ* reproduces the structures as they have been described with respect to *Gāṃv* on a higher level. But it is the *Ṭāṭ* levels at which *Dhobī* traditionally find their place in the world. For many it is still the main reference point, rather than the physical city quarter in which they live, the *»Muhallā«*, and it thus carries a high identificatory potential. People lite-

rally belong to a Ṭāṭ, they are subject to its rule and by means of regular social interaction continuously reproduce its structures and inform its regulations.

But Ṭāṭ as locality is not really a mark in material space; it denotes a network of Gāṃv, led by its respective chiefs and combined of different households that may live in several locales.

Map 4 shows the Dhobīanās of Banāras as they are distributed according to their prominent Ṭāṭ. The names of these social entities are in some cases derived from city quarters (like Chetganj, Bhadaini or Teliyānālā, among others) which evidently points out that the Ṭāṭs have their origin in certain areas of Banāras. Rise in population and residential mobility subsequently has widened the scale of a specific Ṭāṭ-rule, as movements in physical space do not affect the membership to a certain Ṭāṭ. Other Ṭāṭ-names like Tīrvani, Kampu or Bispattā do not directly refer to a Muḥallā and their origin is difficult to trace, though they correspond to a certain area or a specific place.

Every household is exposed to the institutional arrangement of its particular Ṭāṭ. A specific social order is thus conducted which demonstrates that Ṭāṭs with their inherent clusters of Gāṃv are well-defined localities as perceived the washermen. They are distributed quite evenly over the city's space and are reproduced again and again through meetings, since the members of each Ṭāṭ assemble at least monthly or even more frequently.

The assemblies gather not only on a regular basis to discuss actual and general issues (such as professional difficulties, the availability of new government schemes or the organization of rallies and festivities). They may also be approached in case of personal conflicts between families to find a solution which is collectively agreed upon. Most negotiated cases are about marriage problems, divorce, violence and property disputes, but also about accusations of throwing ghosts or supernatural beings (»Bhūt-Prēt«) on somebody, which is treated as a serious matter. In that sense the Ṭāṭ assemblies serve as an internal jurisdiction - rather than approaching the courts people try to solve their problems in the community meetings.

These meetings are enacted very emotionally and are guided by the so called »Barikḥ« - a sort of »chairman« who calms down the discussion if it becomes too messy, and who designates who will speak at any given time.

The general procedure of conflict solving follows a certain pattern: the opponents both stake their claims and describe the problem from their viewpoint. During the discussion that follows, each member is allowed to voice his opinion. After the debate, the Barikḥ suggests a solution; one party may be fined, both may be found guilty for the problem and be penalized equally, or the decision may be postponed to be discussed again. However, it is necessary that the opposing parties both agree on the suggested solution. If that is not the case the matter will be handed over to a higher level of decision making, i.e. to the assembly of all Ṭāṭs in Banāras commonly known as Chaurāsī. Finally at the end of each meeting the date and time for the next gathering will be discussed and announced by the Barikḥ.

Chaurāsī

Chaurāsī (Hindi for »84«) represents what in the Dhobī perception belongs to the city of Banāras. It is comprised of the seven Ṭāṭs symbolized in Map 5 which collectively stand to identify the »Banārsī Dhobī«. Chaurāsī is a regularly used platform of information exchange and higher jurisdiction. Here rules are enforced that cover the whole town. A famous example is the introduction of a holiday on the 11th in every month, where no Dhobī is allowed to work. Instead this day is used for conducting meetings, to keep money saving schemes going or to go out for picnicking. Somebody caught working on an 11th is fined, and there used to be even a kind of »patrol« controlling the washing ghats to ensure that the »holiday-rule« is observed.

Chaurāsī assemblies also gather to coordinate collective action such as protest marches and strikes. One such strike occurred last in 1998 when a number of washermen were arrested by the police for washing in the Ganges River. Chaurāsī assemblies are used to inform members of proposed activities and to discuss the rules of festivities. As indicated above, they can be approached if lower level meetings could not solve the problem. In principle, Chaurāsī meetings where juridical affairs are debated follow the same pattern as has been described for the Ṭāṭ-level. And again, if there is no agreement, another hierarchical level has to be approached, the 4 Parganā.

4 Parganā

For washermen Chaurāsī resembles Banāras- because of this evidence it is treated as one organizational unit in the next level of the Dhobī's organizational hierarchy. The 4 Parganā thus include Chaurāsī and three more urban-based units as a decision-making unit. The term Parganā is borrowed from times of Mughal rule over North India. During the Mughal period it referred to revenue subdivisions that the British took over from their predecessors, and today Parganā survives as part of the Dhobī system. If approached, this assembly decides about unsolved juridical issues. It does so in the usual way, but because it reaches across Banāras, the institution of 4 Parganā is also used to distribute relevant information (about government schemes, proposed actions, festivities and the like) and to promote the process of exchange and discussion within the entire urban community.

In that way the organizational hierarchy reflects a distinct spatial order. Starting from a group of households (Gāṃv) to a number of these groups (Ṭāṭ) in certain parts of town and finally stretching over the entire city of Banāras (Chaurāsī) and its outer areas (4 Parganā), the various levels of the Dhobīs' system successively reach the whole urban community. Through Ṭāṭ washermen are collectively organized in a multi-layered institutional framework - but yet another level binds also the rural areas of Banāras-district in the decision-making process.

Bāvanī

Bāvanī (Hindi for »52«), the Dhobīs' »High-Court«, assembles for the superior decision making in any unresolved matter. It reflects the rural-urban linkage connecting washermen from the countryside of Banāras district, the latter independently organized in another 14 Parganā, to their counterparts in the urban-based 4 Parganā. Each of these 14 rural units comprises of a number of villages in the district but also certain parts of Banāras municipality. During a Bāvanī meeting on February 3th 2002, around 800 washermen from the entire Banāras district assembled near Ramnagar to find a solution to a marriage problem concerning two families. A girl refused to live in her husband's house, and her father accused the bridegroom's family of having thrown a ghost on her. An »Ojhā« (a person capable of controlling and removing ghosts out of bodies and houses) had been employed and

neighbouring families were assigned to have an eye on the further course of marriage life and to report to their assembly in case of any mishaps.

After handling that particular matter, the meeting was used to discuss political strategies. The effects of a recent protest march to the state capital of Lucknow were evaluated and further collective activities proposed, which point to the fact that the platforms of traditional organization have become political arenas as well.

This socio-spatial layering of an all-embracing network, forming hierarchical and at the same time autonomous entities in the shape of Ṭāṭ and ultimately uniting the whole Dhobī community of Banāras district finds no comparison among other low caste groups in Banāras. The Dhobī in Banāras have been able to preserve a mode of internal organization, whose roots reach back at least to the 19th century but probably even to earlier times. It is obvious that the traditional form of Ṭāṭ today still has its value and that it is able to adapt to changing circumstances. Though sometimes referred to as being a *»system for illiterates«* (Ramu Kannaujia, 19. Dec. 2001) that compensates a lack of education through collectivity and local self-organization, Ṭāṭ is increasingly being used by educated members to agitate and unite the group also in political issues.

Ṭāṭ as the property of social life

After having assessed the components of the Dhobī system it is easily comprehended that Ṭāṭ is a social property, a property constricted by caste boundaries. Ṭāṭ serves caste interests, and organizes daily life in a subordinated community. It handles problems arising out of the Dhobī profession, passes judgements in conflicts among community members, decides what is appropriate public behaviour, and determines how to arrange the basic stages of life, such as marriage and death rituals.

Similarly, Ṭāṭ promotes forms of resistance such as protest against perceived injustice and increasingly directs political action. It brings people together to speak with one common voice. This property of social life has a partial autonomy, both internal and external. Internally, because every Ṭāṭ has its slightly different set of rules and thus independently conducts its respective institutional arrangement. In relation to Banāras urban society,

externally the *Ṭāṭ* system can be conceived as something profound; it is a local sub-society that works by self-governance inside the overall framework of urban social structure.

The social organization thus resembles also a twofold geography of power: Internal power relations may shape the explicit layout of rules, create leadership and an obligatory regime that binds the community into certain patterns. In relation to urban society and social structure *Dhobī* exercise the power to handle their lives rather self-determined and are able to oppose any threats emerging from outside - be it eviction from the riverbank, police violence or injustice to individual community members.

Sure enough, there are also frequent internal disagreements and conflicts that may take a long time to solve, both between individual members and entire *Ṭāṭ*s. More substantially, the process of social change will possibly modify the system altogether. Translated into the vocabulary used by Rudolph and Rudolph (1969), *Ṭāṭ* can be regarded as the sophisticated form of an »ascriptive association«, but it is already on its way to turn into a so-called »paracommunity« (ibid, 33). The activities of a new *Dhobī*-network the »U.P. *Dhobī Kalyāṇ Mahāsabha*« in Banāras, voluntarily organized, politically oriented and trying to form a *Dhobī*-Union covering whole Uttar Pradesh, increasingly encroach on the traditional system in the last couple of years and thus put forward a, though contested, politicization of their caste.

But still, *Ṭāṭ* as the traditional way of organization up to now resists to disappear. It serves as a marker of identity because *Dhobī* strongly associate it with positive measures of unity, strength, community life, prestige, security and collectivism.

But what are the immediate reasons for the prevalence of *Ṭāṭ*? As indicated, the subjective value attached to it by community members is essential for its survival. Likewise the regularity and permanency of the meetings contributes to its continuance. But even so, I would argue that the general openness for political questions and its modification to a network increasingly directing collective political action is even more important. For here a change from sheer local self organization of caste defined issues to the invocation of a wider public has taken place. *Dhobī* raise their voice not only

in their caste councils, but they enter the streets to make themselves heard to a wider audience; they are approaching a different stage that reaches beyond their local necessities. This process definitely has been accelerated by the Mahāsabhā, whose arguments are willingly accepted and conversed into collective action, so far without obsoleting the traditional functions of the system. Such the concept of Ṭāṭ may well be conceived of as a form of social capital that is deployed to claim stakes, to regulate social life, to establish a safety net and in its modified shape of the Mahāsabhā to advance the overall position of the washermen in the social, economic and political environment of urban Banāras and northern India.

Conclusion: Ṭāṭ as social spatiality

In the beginning it was briefly outlined that the theoretical notion of social spatiality is a possible way to integrate space in social theory. Finally I want to draw on the theoretical importance of the washermen's socio-spatial practice in this respect. A shorthand definition of Ṭāṭ will clear a few points:

Ṭāṭs are social and spatial entities, which are perceived as such only by Dhobī - they correspond to different areas, wherein Dhobī established a self-determined institutional regime that only has importance for them. Spatial perception is thus shaped and defined in relation to social organization and social context.

There are two important clues in this definition:

Space refers more to a network of social relations and less to a bounded physical area and space is defined and conceptualized in accordance to socials structure. That means boundaries are social, not spatial and perceptions are constructed via processes of social positioning and affiliation and have thus particular social forms.

That again implies that space and spatiality are not any given precondition determining everyday life and human agency. Rather they refer to a model of perceiving and arranging the world, a model which is actively and collectively constructed and therefore is based on communicative processes. In the washermen's system these processes are constantly created and re-created through social interactions - on the everyday level, where set rules

are lived by and members of Gāṃv and Ṭāṭs come together in course of their daily chores as well as at the various meetings. Social space, thus, is formed out of »stretched out« social relations, as Doreen Massey (1995, 54) has argued. Naturally this, as any model of the world, is subject to change and has constantly to be communicated and protected by measures of sanctioning in order to reproduce it. But Ṭāṭ is also a hybrid construction, thus virtually anticipating what currently constitutes the postmodern discourse in geography and other social sciences. It does so by representing a bounded locality of institutional rule, thus referring to the well defined spaces of jurisdiction, but it also constructs the virtual spaces of social networking that are maintained to link the community over sometimes huge areas and connecting people living far away from each other. Thus Ṭāṭ has a solid material base in assigning specific areas, but at the same time and even more so it appoints the social spaces of the washermen, defined on the base of social relations spreading over the whole Banāras district.

Another general finding which can be derived from the Ṭāṭ system pertains to the question of boundaries: a socio-spatial order requires borders to delimit a difference. These are usually fluid and porous, but they are always constituted socially. This is not altogether a new insight and holds true for any kind of boundary one may think of (see Massey 1995, 67f.); yet in the case of urban India the actual drawing of boundaries that separate social and physical spaces points directly to the institution of caste as the central element of structuring society on the subcontinent. The Ṭāṭ system belongs exclusively to the Dhobī from Banāras- its border is a caste line, which is continuously reproduced by it. But this line denotes spaces of social subordination as well: washermen are strongly organized in that specific form also in response to a low educational and social status and economic hardship - thus enabling them to lead a life in which people united protect themselves from disrespect, exploitation and insecurity. Seeing it this way, the social transactions directed by Ṭāṭ reflect the needs, fears and aspirations of a community that is continuously struggling to maintain its place in both geographical and social spaces. The Dhobī's place in the city of Banāras needs to be contended and this is made possible via Ṭāṭ as a social system and a social locality, where power and prestige are expressed and key-issues are debated.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, S.** (1995): «Whose Concept of Participation? State-Society Dynamics in the cleaning of the Ganges at Varanasi». In: G.T. Chapman/ M. Thompson (Hg.) *Water and the Quest for Sustainable Development in the Ganges Valley*. London / New York: Mansell, 141–160.
- Anderson, B.** (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, C.L./ Locker, L./ Nugent, R.** (2002): «Micro Credit, Social Capital, and Common Pool Resources». In: *World Development*, 30(1):95–105.
- Bader, V. M.** (1991): *Kollektives Handeln. Protheorie sozialer Ungleichheit und kollektiven Handelns II*. Opladen: Leske+Budrich.
- Balibar, E./ Wallerstein, I.** (1990): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument.
- Baumann, P./ Sinha, S.** (2001): «Linking Development with Democratic Processes in India: Political Capital and Sustainable Livelihoods». In: *Natural Resource Perspectives 68*, Overseas Development Institute, (www.odi.org.uk/nrp/).
- Beall, J.** (2001): *Valuing Social Resources or Capitalising on Them? Limits to Pro-Poor Urban Governance in Nine Cities of the South*. <http://www.bradford.ac.uk/acad/dppc/GTP/beall.pdf>, 01.12.02.
- Beall, J.** (2002): «Living in the Present, Investing in the Future - Household Security among the Poor». In: C. Rakodi/ T. Lloyd-Jones (Hg.) *Urban Livelihoods. A People-Centred Approach To Reducing Poverty*. London: Earthscan, 71–90.
- Bebbington, A./ Perreault, T.** (1999): «Social Capital, Development, and Access to Resources in Highland Ecuador». In: *Economic Geography*, 75(4):395–418.
- Behringer, L.** (1993): «Leben in der Stadt - Stabilität durch soziale Einbindung». In: J. Brech (Hg.) *Neue Wege der Planungskultur. Orientierungen in der Zeit des Umbruchs*. Frankfurt/M.: VWP, 181–186.
- Berg, E./ Fuchs, M.** (Hg.) (1993): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blunt, E.A.H.** (1931): *The Caste System of Northern India*. New Delhi: S.Chand.

- Bohle, H.-G.** (1998a): «Geographie und Entwicklungsforschung. Beiträge der Sozialgeographie zum Problemkreis von 'Global Change'». In: H. Karrasch (Hg.) *Geographie: Tradition und Fortschritt. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Heidelberger Geographischen Gesellschaft* (=HGG-Journal 12). Heidelberg, 71–86.
- Bohle, H.-G.** (1998b): «Strategien der Überlebenssicherung und Verwundbarkeit in Entwicklungsländern». In: *Rundbrief Geographie*, 149 (September):13–16.
- Bohle, H.-G.** (2001a): «Neue Ansätze der geographischen Risikoforschung. Ein Analyserahmen zur nachhaltigen Lebenssicherung von Armutgruppen». In: *Die Erde*, 132(2):119–140.
- Bohle, H.-G.** (2001b): «Vulnerability and Criticality: Perspectives from Social Geography». In: *IHDP Update - Newsletter of the International Human Dimensions Programme on Global Environmental Change*, (2):1–5.
- Bohle, H.-G.** (in Vorbereitung): *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. Politisch-geographische Analyse eines »ethnischen« Konfliktes*.
- Bohle, H.-G./ Watts, M.** (1993): «The space of vulnerability: the causal structure of hunger and famine». In: *Progress in Human Geography*, 17(1):43–67.
- Bohnsack, R.** (1999): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen: Leske+Budrich.
- Bohnsack, R./ Nentwig-Gesemann, I./ Nohl, A.M.** (Hg.) (2001): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis*. Opladen: Leske+Budrich.
- Bourdieu, P.** (1983): «Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital». In: *Soziale Welt*, Sonderband 2:183–198.
- Bourdieu, P.** (1985): *Sozialer Raum und >Klassen<*. Frankfurt /M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.** (1991): «Physischer, sozialer und angeeigneter Raum». In: M. Wentz (Hg.) *Stadt-Räume*. Frankfurt /M.: Campus, 25–34.
- Bourdieu, P.** (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bronger, D.** (1996): *Indien. Größte Demokratie der Welt zwischen Kastenwesen und Armut*. Gotha: Klett-Perthes.
- Bronger, D./ v.d.Ruhren, N.** (1986): *Indien. S II Länder und Regionen*. Stuttgart: Klett.

- Buttimer, A.** (1969): «Social Space in interdisciplinary Perspective». In: *Geographical Review*, 59:417–426.
- Census of India** (1933): «United Provinces of Agra and Oudh, Part I - Report, Part II - Tables». Allahabad: The Superintendent, Printing and Stationery, United Provinces.
- Chambers, R.** (1989): «Vulnerability, coping and policy». In: *IDS Bulletin*, 20:1–7.
- Chambers, R.** (1992): «Poverty in India: Concepts, Research and Reality». In: B. Harriss/ S. Guhan/ R.H. Cassen (Hg.) *Poverty in India. Research and Policy*. Bombay: Oxford University Press, 301–332.
- Chambers, R.** (1994): «The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal». In: *World Development*, 22(7):953–969.
- Chatterjee, P.** (1989): «Caste and Subaltern Consciousness». In: R. Guha (Hg.) *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*. Delhi, 169–209.
- Clarke, J.** (2002): *Reinventing Community? Governing in contested spaces*. Vortrag auf der internationalen Fachtagung »Spacing Social Work - Zur Territorialisierung des Sozialen«, 14.-16. Nov. 2002, Bielefeld.
- Clifford, J./ Marcus, G.E.** (Hg.) (1986): *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Cohn, B.** (1961): «From Indian Status to British Contract». In: *The Journal of Economic History*, 21:613–628.
- Cohn, B.S.** (1987): *An Anthropologist among the Historians and other Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- Coleman, J.S.** (1988): «Social Capital in the Creation of Human Capital». In: *American Journal of Sociology*, 94(Supplement):S95–S120.
- Coleman, J.S.** (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge u.a.: Belknap Press.
- Crooke, W.** (1888): *A Rural and Agricultural Glossary for the N-W- Provinces and Oudh*. Kalkutta: Government Printing.
- Crooke, W.** (1896 (1974)): *The Tribes and Castes of the North Western India*, Bd. 2. New Delhi: Cosmo Publications.
- Dainik Jagran** (08.10.2001): *Picharṇ Kā Ārakshan Barḥayā Sarkār Ne*. Varanasi.
- Dainik Jagran** (31.01.2001): *Pāp Ke Viruddha Saigharṣ Ke Lie Ātmaśakti Āvaśyak*. Varanasi.

- Department For International Development** (1999): *Sustainable Livelihoods Guidance Sheets*. [www.livelihoods.org /info/guidance_sheets_pdfs/ section2.pdf](http://www.livelihoods.org/info/guidance_sheets_pdfs/section2.pdf), 5.11.2002.
- Dirks, N.B.** (1992): «Castes of Mind». In: *Representations*, 37:56–78.
- Dirks, N.B.** (2001): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Dürr, H.** (1979): *Planungsbezogene Aktionsraumforschung*, Bd. 34 von *Beiträge der Akademie für Raumforschung und Landesplanung*. Hannover: Schroedel.
- Dumont, L.** (1998 (orig.1970)): *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. New Delhi: Oxford University Press.
- Eck, D.** (1983): *Banaras. City of Light*. New Delhi: Penguin.
- Eck, D.** (1998): «The imagined landscape. Patterns in the construction of Hindu sacred geography». In: *Contributions to Indian Sociology*, 32(No. 2):165–188.
- Edwards, B./ Foley, M.W.** (1998): *Social Capital and Civil Society beyond Putnam*. <http://arts-sciences.cua.edu/pol/faculty/foley/putnam2.htm>, 20.11.02.
- Emirbayer, M./ Goodwin, J.** (1994): «Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency». In: *American Journal of Sociology*, 99(6):1411–1454.
- Feldman, T. R./ Assaf, S.** (1999): *Social Capital. Conceptual Frameworks and Empirical Evidence. An Annotated Bibliography*. The World Bank, Social Capital Initiative, Working Paper No.5.
- Fine, B.** (1999): «The Developmental State Is Dead - Long Live Social Capital?» In: *Development and Change*, 30:1–19.
- Fine, B.** (2001): *Social capital versus social theory. Political economy and social science at the turn of the millennium*. London: Routledge.
- Flick, U.** (1992): «Triangulation Revisited. Strategy of Validation or Alternative?» In: *Journal for the Theory of Social Behavior*, 22(2):175–197.
- Flick, U.** (2000): *Qualitative Forschung - Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Freitag, S.B.** (Hg.) (1989): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance and Environment, 1800-1980*. Berkeley: University of California Press.
- Fuchs, M.** (1999): *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen; Das Beispiel Indien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gaenszle, M.** (in Vorbereitung): *Banaras as a spiritual centre of Nepal*.

- Gaenszle, M./ Gengnagel, J.** (Hg.) (in Vorbereitung): *Visualising Space in Banaras. Images, Maps, and Representations*.
- Garz, D./ Kraimer, K.** (Hg.) (1991): *Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen*. Opladen: Westdt. Verl.
- Gengnagel, J.** (2000): «Visualisierung religiöser Räume. Zur Kartographie von Benares». In: D. Olgati/ F. Stolz (Hg.) *Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsystemen*. Bern: Peter Lang, 213–230.
- Gengnagel, J.** (2003): «Mapping Sacred Spaces - Aspects of Cartography in 19th century Banaras». In: V. Dorofeeva-Lichtmann/ D. Moritz (Hg.) *Creating and Representing Sacred Spaces*, Göttinger Beiträge zur Asienforschung. Göttingen: Peust & Gutschmidt, 243–258.
- Giddens, A.** (1984): *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt M. /New York: Campus.
- Giddens, A.** (1985): «Time, Space and Regionalisation». In: D. Gregory/ J. Urry (Hg.) *Social Relations and Spatial Structures*. London: Macmillan, 265–295.
- Giesen, B.** (1999): *Kollektive Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Granovetter, M.** (1973): «The Strength of Weak Ties». In: *American Journal of Sociology*, 78:1360–1380.
- Gregory, D.** (1989): «Areal differentiation and postmodern human geography». In: D. Gregory/ R. Walford (Hg.) *Horizons in Human Geography*. London: Macmillan, 67–96.
- Gregory, D.** (1994a): *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.
- Gregory, D.** (1994b): «Social Theory and Human Geography». In: D. Gregory/ R. Martin/ G. Smith (Hg.) *Human Geography. Society, Space and Social Science*. London: Macmillan, 78–109.
- Gregory, D.** (1995): «Imaginative geographies». In: *Progress in Human Geography*, 19(4):447–485.
- Gregory, D.** (1998): «Power, Knowledge and Geography». In: *Geographische Zeitschrift*, 86 (2):70–93.
- Gregory, D./ Urry, J.** (1985a): «Introduction». In: D. Gregory/ J. Urry (Hg.) *Social relations and spatial structures*. London: Macmillan, 1–8.
- Gregory, D./ Urry, J.** (Hg.) (1985b): *Social Relations and Spatial Structures*. London: Macmillan.

- Gutschow, N./ Michaels, A.** (1993): *Benares - Tempel und religiöses Leben in der heiligen Stadt der Hindus*. Köln: Dumont.
- Hägerstrand, T.** (1970): «What about people in regional science?» In: *Regional Science Association*, 24:7–21.
- Hall, S.** (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument.
- Hall, S.** (1995): «New cultures for old». In: D. Massey/ P. Jess(Hg.) *A Place in the World?* Oxford: Oxford University Press, 175–213.
- Hall, S.** (1997): «The Work of Representation». In: ders. (Hg.) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 13–74.
- Harriss, J.** (2002): *Depoliticizing Development : The World Bank and Social Capital*. London: Anthem Press.
- Harriss, J./ De Renzio, P.** (1997): «Missing Link or Analytical Missing? - The Concept of Social Capital». In: *Journal of International Development*, 9(7):919–937.
- Harvey, D.** (1990): «Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination». In: *Annals of the Association of American Geographers*, 80:418–434.
- Hasan, Z.** (1989): «Power and Mobilization: Patterns of Resilience and Change in Uttar Pradesh Politics». In: F.R. Frankel/ M.S.A. Rao (Hg.) *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*, Bd. 1. New Delhi: Oxford University Press, 133–203.
- Haug, S.** (1997): *Soziales Kapital. Ein kritischer Überblick über den aktuellen Forschungsstand*. Mannheimer Zentrum für europäische Sozialforschung, Working Paper 15.
- Heitler, R.** (1972): «The Varanasi House Tax Hartal of 1810-11». In: *Indian Economic and Social History Review*, 9(3):239–257.
- Inden, R.** (1990): *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Jaffrelot, C.** (2002): *Caste politics in North, West and South India before Mandal. The low caste movements between sanskritisation and ethnicisation*. <http://www.nd.edu/kellogg/pdfs/Jaffrelot.pdf>, 27.8.2002.
- Jain, M.** (1996): «Backward Castes and Social Change in U.P. and Bihar». In: M.N. Srinivas (Hg.) *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. New Delhi: Penguin Books, 135–151.
- Jansen, D.** (1999): *Einführung in die Netzwerkanalyse*. Opladen: Leske + Budrich.

- Jeffrey, C.** (2001): «'A fist is stronger than five fingers': caste and dominance in rural north India». In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26:217–236.
- Jeffrey, C./ Jeffery, P./ Jeffery, R.** (2002): *From textbooks to timepass? Investigating the transition from school to (non-) employment amongst young men in rural UP*. Vortrag auf der »17. European Conference on Modern South Asian Studies«, 9. -14. Sept. 2002, Heidelberg.
- Jilā Evam Mahānagar Rajak (Dhobī) Sudhār Samiti** (2000): *Bābā Sant Gāṇḍge Smārikā*. Vārāṇasī.
- Johnston, R.J./ Gregory, D./ Pratt, G./ Watts, M.** (Hg.) (2000): *The Dictionary of Human Geography*. Oxford, Malden: Blackwell.
- Jürgenmeyer, C./ Rösel, J.** (1998): «Das Kastensystem. Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung». In: *Der Bürger im Staat*, 1:25–32.
- Justice, C.** (1997): *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*. New Delhi: Sri Satguru Publications.
- Kasbarian, J.A.** (1996): «Mapping Edward Said: geography, identity, and the politics of location». In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 14:529–557.
- Kessl, F./ Otto, H.U./ Ziegler, H.** (2002): «Einschließen oder Aufmachen? Der Raum, sein Kapital und deren Nutzer». In: H. Riege, M. / Schubert (Hg.) *Sozialraumanalysen: Grundlagen - Methoden - Praxis*. Opladen: Leske+Budrich, 177–190.
- Keupp, H.** (1987): «Soziale Netzwerke - Eine Metapher des gesellschaftlichen Umbruchs?» In: H. Keupp/ B. Röhrle (Hg.) *Soziale Netzwerke*. Frankfurt/M.: Campus, 11–53.
- Keupp, H./ Röhrle, B.** (Hg.) (1987): *Soziale Netzwerke*. Frankfurt/M.: Campus.
- Köberlein, M.** (2003): *Living from Waste. A Case Study on the Livelihoods of the Actors Involved in Delhi's Informal Waste Recycling Economy*. Dissertationsschrift: Universität Heidelberg.
- Kößler, R.** (1998): «Entwicklungsdenken und Zeitbewußtsein». In: *Peripherie*, (65/66):7–20.
- Kokate, S.** (2002): *Challenges and Identity of Parit Communities*. www.ias.nl/host/ccrss/cp/cp3/cp3-Challeng.html, 15.07.2002.
- Kozel, V./ Parker, B.** (2003): «A Profile and Diagnostic of Poverty in Uttar Pradesh». In: *Economic and Political Weekly*, (25.01.2003):385–403.

- Krais, B.** (1989): «Soziales Feld, Macht und kulturelle Praxis». In: K. Eder (Hg.) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 47–70.
- Krüger, F.** (2003): «Handlungsorientierte Entwicklungsforschung: Trends, Perspektiven, Defizite». In: *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 147:5–15.
- Kumar, N.** (1988): *The Artisans of Banaras*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Kumar, N.** (1989): «Work and Leisure in the Formation of Identity: Muslim Weavers in a Hindu City». In: S.B. Freitag (Hg.) *Culture and Power in Banaras. Community, Performance and Environment, 1800-1980*. Berkeley: University of California Press.
- Läpple, D.** (1993): «Thesen zu einem Konzept gesellschaftlicher Räume». In: J. Mayer (Hg.) *Die aufgeräumte Welt - Raumbilder und Raumkonzepte im Zeitalter globaler Marktwirtschaft*. Rehberg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 29–51.
- Landolt, P.** (2002): *Social Capital and community improvements: conceptual ambiguities, methodological pitfalls*. Vortrag auf der internationalen Fachtagung »Spacing Social Work - Zur Territorialisierung des Sozialen«, 14.-16. Nov. 2002, Bielefeld.
- Lannoy, R.** (2002): *Benares - A World Within A World. The Microcosm of Kashi Yesterday and Today*. Varanasi.
- Lefebvre, H.** (1991 (orig. 1972)): *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lin, N./ Cook, K./ Burt, R.S.** (Hg.) (2001): *Social Capital. Theory and Research*. New York: Aldine de Gruyter.
- Lin, N./ Ensel, W.M./ Vaughn, J.C.** (1981): «Social resources and strength of ties: structural factors in occupational attainment». In: *American Sociological Review*, 46:393–405.
- Löw, M.** (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Löw, M.** (2002): *Space and Place. Reflections on social work from a sociology of space: the example of placing migrants*. Vortrag auf der internationalen Fachtagung »Spacing Social Work - Zur Territorialisierung des Sozialen«, 14.-16. Nov. 2002, Bielefeld.
- Lomnitz, L.A.** (1977): *Networks and Marginality. Life in a Mexican Shantytown*. New York.

- Lossau, J.** (2002): *Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer >anderen< Geographie der Welt*. Bielefeld: Transcript.
- Loughhead, S./ Mittal, O.** (2002): *Urban Poverty and Vulnerability in India: A Social Policy Perspective*. <http://www.worldbank.org/html/fpd/urban/forum2000/papers/india.pdf>: 6.11.2002.
- Ludden, D.** (Hg.) (1996): *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Lynch, K.** (1965): *Das Bild der Stadt*. Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg.
- Lynch, O.M.** (1969): *The Politics of Untouchability*. London/New York: Columbia University Press.
- Massey, D.** (1995): «The conceptualization of place». In: D. Massey/ P. Jess (Hg.) *A Place in the World?* Oxford: Oxford University Press, 45–85.
- Massey, D.** (1998): «»Identity«: some parallels between feminist debate and the identity of place». In: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 72(1):53–59.
- Massey, D./ Allen, J.** (Hg.) (1984): *Geography Matters!* Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey, D./ Allen, J./ Sarre, P.** (Hg.) (1999): *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press.
- Mayer, A.C.** (1966): *Caste and Kinship in Central India*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Mayer, M.** (2001): *Soziales Kapital und Stadtentwicklungspolitik: ein ambivalenter Diskurs*. <http://www.workfare.ipn.de/sozialkap.html>, 20.11.02.
- Mayer, M.** (2002): *Social Capital - the promise of local cohesion? Some blind spots and ambiguities in the international debate*. Vortrag auf der internationalen Fachtagung »Spacing Social Work - Zur Territorialisierung des Sozialen«, 14.-16. Nov. 2002, Bielefeld.
- Mayer, P.** (1993): «Inventing Village Tradition: The late 19th Century Origins of the North Indian 'Jajmani System'». In: *Modern Asian Studies*, 27(2):357–395.
- Mendelsohn, O.** (1993): «The Transformation of Authority in Rural India». In: *Modern Asian Studies*, 27(4):805–842.
- Mendelsohn, O./ Vicziany, M.** (2000): *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Meusburger, P.** (Hg.) (1999): *Handlungszentrierte Sozialgeographie: Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Stuttgart: Steiner.

- Michaels, A.** (1998): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Michaels, A.** (2000): «Konstruktionen von Translokalität und Zentralität». In: D. Olgiati/ F. Stolz (Hg.) *Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsystemen*. Bern: Peter Lang, 187–212.
- Mitchell, J.C.** (1989): «Ethnography and Network Analysis». In: T. Schweizer (Hg.) *Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven*. Berlin: Reimer, 77–92.
- Mohan, G./ Mohan, J.** (2002): «Placing social capital». In: *Progress in Human Geography*, 26(2):191–210.
- Mongia, P.** (Hg.) (1997): *Contemporary Postcolonial Theory*. Delhi.
- Moser, C.** (1998): «The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies». In: *World Development*, 26(1):1–19.
- Müller-Mahn, D./ Graefe, O./ Dörfler, T./ Herbers, H.** (2003): *Handlungstheorie und geographische Entwicklungsforschung in Situationen der alltäglichen Existenzsicherung*. http://www.uni-bayreuth.de/departments/sozialgeographie/docs/llh_gae.pdf, 14.03.2003.
- Mukherjee, N.** (1993): *Participatory Rural Appraisal: Methodology and Applications*. New Delhi.
- Narayan, D./ Pritchett, L.** (1997): «Cents and Sociability. Household Income and Social Capital in Rural Tanzania». Policy research working paper 1796, Worldbank.
- North, D. C.** (1991): *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pai, S.** (2001): «Social Capital, Panchayats and Grass Roots Democracy. Politics of Dalit Assertion in Uttar Pradesh». In: *Economic and Political Weekly*, (Febr. 24, 2001):645–654.
- Parry, J.** (1994): *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, S.** (2002): «Social Capital, Local Networks and Community Development». In: C. Rakodi/ T. Lloyd-Jones (Hg.) *Urban Livelihoods. A People-Centred Approach To Reducing Poverty*. London: Earthscan, 133–150.
- Portes, A.** (1998): «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology». In: *Annual Review Sociology*, 24:1–24.
- Portes, A./ Landolt, P.** (1996): *The Downside of Social Capital*. The American Prospect, 7(26); <http://www.prospect.org/print/V7/26/26-cnt2.html>, 22.11.02.

- Pred, A.** (1977): «The Choreography of Existence: Comments on Hägerstrand's Time-Geography and its Usefulness». In: *Economic Geography*, 53:207–221.
- Pretes, M.** (2002): «Microequity and Microfinance». In: *World Development*, 30(8):1341–1353.
- Putnam, R.** (1993a): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R.** (1993b): «The Prosperous Community - Social Capital and Public Life». In: *American Prospect*, 4(13):35–42.
- Putnam, R.** (1995a): «Bowling alone. America's Declining Social Capital». In: *Journal of Democracy*, 6(1):65–78.
- Putnam, R.** (1995b): «Tuning In, Tuning Out: the Strange Disappearance of Social Capital in America». In: *Political Science and Politics*, 28(4):664–683.
- Quigley, D.** (1993): *The interpretation of caste*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rakodi, C.** (1999): «A Capital Assets Framework for Analysing Household Livelihood Strategies: Implications for Policy». In: *Development Policy Review*, 17:315–342.
- Rakodi, C./ Lloyd-Jones, T.** (Hg.) (2002): *Urban Livelihoods. A People-Centred Approach To Reducing Poverty*. London: Earthscan.
- Rao, M.S.A.** (1979): *Social Movements and Social Transformation*. New Delhi: Macmillan.
- Rao, M.S.A.** (1989): «Some Conceptual Issues in the Study of Caste, Class, Ethnicity and Dominance». In: F.R. Frankel/ M.S.A. Rao (Hg.) *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*, Bd. 1. New Delhi: Oxford University Press, 21–45.
- Rao, V./ Woolcock, M.** (2001a): *Networks, Mobility and Survival in Delhi Slums: A Mixed-Methods Analysis*. [http:// poverty.worldbank.org/ library/view/ 11994](http://poverty.worldbank.org/library/view/11994): World Bank.
- Rao, V./ Woolcock, M.** (2001b): «Social Networks and Risk Management Strategies in Poor Urban Communities: What Do We Know?» Mimeo, World Bank.
- Reuber, P.** (2000): «Die Politische Geographie als handlungsorientierte und konstruktivistische Teildisziplin - angloamerikanische Theoriekonzepte und aktuelle Forschungsfelder». In: *Geographische Zeitschrift*, 88(1):36–52.

- Richards, P./ Roberts, B.** (1998): «Social Networks, Social Capital, Popular Organizations, and Urban Poverty: A Research Note». In: *Seminar on Urban Poverty sponsored by ALOP and the World Bank, Rio de Janeiro, May 14-16, 1998*. <http://wbln0018.worldbank.org/LAC/LACInfoClient.nsf/d29684951174975c85256735007fef12/55ca09cd1394477e85256803006236f6?OpenDocument>, 21.03.2002.
- Rose, G.** (1990): «Contested concepts of community: imagining Poplar in the 1920s'». In: *Journal of Historical Geography*, 16(4):425–437.
- Rudolph, L./ Rudolph, S.** (1969): *The Modernity of Tradition. Political Development in India*. New Delhi: Orient Longman.
- Said, E.** (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.
- Scheiner, J.** (1998): «Aktionsraumforschung auf phänomenologischer und handlungstheoretischer Grundlage». In: *Geographische Zeitschrift*, 86(1):50–66.
- Schütte, S.** (1998): *Sozio-Ökonomie des kleinbäuerlichen Teeanbaus in den Nilgiri-Bergen, Südindien*. Stuttgart: Ibidem.
- Schütte, S.** (2003): «Soziale Räume der Sicherheit - Die Wäscher von Banaras und ihr Ṭāṭ». In: A. Schulte/ W. Gamerith/ K. Sachs (Hg.) *Geographie in Heidelberg. Ein Überblick anlässlich des Jahres der Geowissenschaften 2002*. Heidelberg: Selbstverlag, 64–65.
- Schütte, S.** (in Vorbereitung): «The social landscape of the washermen in Banaras». In: M. Gaenzle/ J. Gengnagel (Hg.) *Visualising Space in Banaras. Images, Maps, and Representations*.
- Schweizer, T.** (1988a): «Netzwerkanalyse als moderne Strukturanalyse». In: T. Schweizer (Hg.) *Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven*. Berlin: Reimer, 1–32.
- Schweizer, T.** (1988b): *Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven*. Berlin: Reimer.
- Schweizer, T.** (1996): *Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*. Berlin: Reimer.
- Schwingel, M.** (1995): *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sen, A.** (1992): *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- Simonsen, K.** (1996): «What kind of space in what kind of social theory?». In: *Progress in Human Geography*, 20(4):494–512.

- Singh, J.P./ Khan, M.** (1999): «Hindu Cosmology and the Orientation and Segregation of Social Groups in Villages in Northwestern India». In: *Geografiska Annaler*, 81 B(1):19–39.
- Singh, R.L.** (1955): *Banaras: A Study in Urban Geography*. Banaras: Nand Kishore.
- Singh, R. P.B.** (1987): «The Pilgrimage Mandala of Varanasi/Kashi: A Study in Sacred Geography». In: *The National Geographic Journal of India*, 33:305–326.
- Singh, R. P.B.** (1988): «The Image of Varanasi: Sacrality and Perceptual World in Hindu Codification». In: *The National Geographic Journal of India*, 34:1–32.
- Singh, R. P.B.** (Hg.) (1993): *Banaras (Varanasi): Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*. Varanasi: Tara Book Agency.
- Singh, R.P.B./ Rana, P.S.** (2002): *Banaras Region. A Spiritual and Cultural Guide*. Varanasi: Indica Books.
- Sleeman, W.H.** (1893): *Rambles and Recollections of an Indian Official*, Bd. 1. Westminster: Archibald Constable and Co.
- Soja, E.** (1999): «Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination». In: D. Massey / J. Allen / P. Sarre (Hg.) *Human Geography Today*. Cambridge: Polity, 260–278.
- Soja, E.** (2001): *In Different Spaces. Interpreting the spatial organization of societies*. Proceedings: 3rd International Space Syntax Symposium, Atlanta 2001: www.undertow.arch.gatech.edu/homepages/3sss/papers_pdf/s1_Soja.pdf, 14.12.02.
- Srinivas, M.N.** (1987): *The Dominant Caste and other Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- Srinivas, M.N.** (Hg.) (1996): *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. New Delhi: Penguin Books.
- Stiglitz, J.** (1998): *More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the Post-Washington Consensus*. The 1998 Wider Annual Lecture, 7. Januar, Helsinki; <http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/js-010798/wider.pdf>, 21.11.02.
- Surveyor General of India** (1933): *Benares Guide Map, 3rd Edition*. Surveyed 1928–1930.
- Tröger, S.** (2001): *Handeln zur Ernährungssicherung im Zeichen gesellschaftlichen Umbruchs. Untersuchungen auf dem Ufipa-Plateau im Südwesten Tansanias*. Habilitationsschrift, Universität Bayreuth.

- Valentine, G.** (1999): «Imagined Geographies: Geographical Knowledges of Self and Other in Everyday Life». In: D. Massey/ J. Allen/ P. Sarre (Hg.) *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press, 47–61.
- Varanasi Municipal Corporation** (2001): *Election Directorate, based on the election in Nov. 2001*. Collected, edited and corrected by Rana P.B. Singh.
- Watts, M.** (1999): «Collective Wish Images: Geographical Imaginaries and the Crisis of National Development». In: D. Massey/ J. Allen/ P. Sarre (Hg.) *Human Geography Today*. Cambridge: Polity, 85–107.
- Watts, M./ Bohle, H.-G.** (im Druck): «Verwundbarkeit, Sicherheit und Globalisierung». In: H. Gebhardt/ P. Reuber/ G. Wolkersdorfer (Hg.) *Kulturgeographie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Weichhart, P.** (1999): «Die Räume zwischen den Welten und die Welt der Räume». In: P. Meusburger (Hg.) *Handlungszentrierte Sozialgeographie: Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Stuttgart: Steiner.
- Weltbank** (2001): *Bekämpfung der Armut*. Weltentwicklungsbericht 2000/2001. Bonn: Uno-Verlag.
- Wentz, M.** (Hg.) (1991): *Stadt-Räume*, Bd. 2 von *Die Zukunft des Städtischen - Frankfurter Beiträge*. Frankfurt/M.: Campus.
- Werlen, B.** (1995): *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Stuttgart: Steiner.
- Werlen, B.** (1997): *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung*. Stuttgart: Steiner.
- Werlen, B.** (2000a): «Die Geographie der Globalisierung. Perspektiven der Sozialgeographie». In: *Geographische Revue*, 1:5–20.
- Werlen, B.** (2000b): *Sozialgeographie*. Bern: Haupt.
- White, H.C.** (1992): *Identity and control. A structural theory of social action*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Wienold, H.** (1994): «Zählen und Erzählen - Empirische Sozialforschung auf dem Dorfe». In: *Peripherie*, (53):7–25.
- Witt, H.** (2001): «Forschungsstrategien bei quantitativer und qualitativer Sozialforschung (36 Absätze)». In: *Forum qualitative Sozialforschung (Online Journal)* 2, (1). Verfügbar über: www.qualitative-research.net/fqs/fqs.htm; (18.08.01).
- Woolcock, M.** (1998): «Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework». In: *Theory and Society*, 27:151–208.

- Woolcock, M.** (1999): «Managing Risk, Shocks, and Opportunity in Developing Economies: The Role of Social Capital». Mimeo, World Bank.
- Woolcock, M.** (2001): «The Place of Social Capital in Understanding Social and Economic Outcomes». In: *Canadian Journal of Policy Research*, 2(1):11–17.
- Woolcock, M.** (2002): *Getting the Social Relations Right: Toward an Integrated Theology, Theory, and Strategy of Development Cooperation*. von Hügel Institute Working Paper, WP 2002-11, <http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/vhi/research/woolco2.pdf>, 24.11.02.
- Woolcock, M./ Narayan, D.** (2000): «Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy». In: *The World Bank Research Observer*, 15(2):225–249.

Anhang

A Die Ṭāṭs von Banāras und ihre Dhobianās

Bāvanī										
4 Parganā										14 Parganā
Chaurāsī										
Bisṭṭijā	Bhaddānī	Rājmandir	Teliyānālā	Hamunān Phatak	Murgiyā Tola	Cheṭganj	Kampu	Havelī	Rāmmagar	Tirvanī
Sunāj Kund	Jaungambhāri	Trilocan Bazār	Teliyānālā	Hamunān Phatak	Balaubhīr	Lahangpurā	Rājā Bazār	Khajuri	Maschar-baṭṭā	Assī, Jagannath
Aurāṅgabad	Awad Garbī	Rājmandir	Koṣṭā Bazār	Sulapur	Teliyānā	Sarai Phatak	Nadesār	Nai Basti	Sahityanākā	Chitampurā
Madhopur	Śivallā	Koniṃyā	Chandhatī Lāl Khān	Golgathā	Duhī Garhī	Hahāpurā	Sardar Bazār	Dhindaḷ-pur	Gola Ghat	Nariā
Dhelvarīā	Fariḍpurā	Darangar	Kajakpurā	Koniṃyā	Koniṃyā	Kabir Chaura	Śivapur	Arakli Bazār	Malaḥiyā	Bhagwanpur
Kunij Tola	Sundarpur	Jaipurā	Koniṃyā	Kajakpurā	Trilocan	Teliyā Bhag	Kascheri	Bhojābūr	Kāvi Tola	Bajāṛ Dhā
Mahmurganj	Shukulpurā	Dhelvarīā				Kali Mahā	Laharurā	Pandeyāpur		Tikri Village
Kamaechā	Khoiyā					Ram Katonā	Phulvarīā	Jilat Bazār		
Lallapurā	Bajāṛ Dhā					Bari Piyari	Pandeyāpur	Hukalganj		
Śivpurvā	Shankudharā					Cheṭganj	Arakli Bazār			
Sarai Phatak	Nawab Ganj					Śivpurvā				
Soniṃyā	Sudamāpur					Madhopur				
Bari Piyari	Ranapurā					Aurāṅgabad				
Phirkunḷa	Mannah Dih					Koniṃyā				
Koniṃyā	Diesel-Locomotive Works									
Nadesār										
Dhobianā										

Die Darstellung ordnet alle Dhobianās in Banāras einem bestimmten Ṭāṭ zu, wobei Haushalte aus derselben Dhobianā zu verschiedenen Ṭāṭs gehören können. Der Tirvanī-Ṭāṭ ist der einzige aus den sog. 14 Parganā, innerhalb dem auch Bewohner des städtischen Banāras vernetzt sind. Die restlichen 13 Parganā des ländlichen Umlandes sind in der Darstellung nicht mit aufgeführt.

B Liste der Partner für Tiefeninterviews

Abdul Dillivāl, 45 Jahre, Paṭhani Tola, Muslim-Dhobī
 Ahmed Dillivāl, 75 Jahre, Nai Saṛak, Muslim-Dhobī
 Bacchelāl Kannaujiyā, 43 Jahre, Hanumān Phatak, Hanumān Phatak-Ṭaṭ
 Bacco Devī, 48 Jahre, Śivālā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Bhaiyālāl Kannaujiyā, 43 Jahre, Präsident der Mahāsabhā, Śivāpur
 Bhaiyālāl Kannaujiyā, 39 Jahre, Śukulpurā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Barkatrām Kannaujiyā, 65 Jahre, Madhopur, Kampu-Ṭaṭ
 Bhārat Kannaujiyā, 19 Jahre, Trilocan-Bazār, Rājmandir-Ṭaṭ
 Bhargav Kannaujiyā, 70 Jahre, Trilocan Bazār, Rājmandir-Ṭaṭ
 Bolenath Kannaujiyā, 43 Jahre, Madhopur, Bispattā-Ṭaṭ
 Chakkan Kannaujiyā, 32 Jahre, Koniyā, Bispattā-Ṭaṭ
 Chāmaru Kannaujiyā, 38 Jahre, Rāmnagar, Rāmnagar-Ṭaṭ
 Chedilāl Kannaujiyā, 41 Jahre, Chetganj, Chetganj-Ṭaṭ
 Chotelāl Kannaujiyā, 25 Jahre, Madhopur, Kampu-Ṭaṭ
 Horilāl Kannaujiyā, 62 Jahre, Teliyānā, Murgiyā Tolā-Ṭaṭ
 Horilāl Kannaujiyā, 45 Jahre, Madhopur, Chetganj-Ṭaṭ
 Jiyālāl Kannaujiyā, 35 Jahre, Nadesar, Kampu-Ṭaṭ
 Kaju Kannaujiyā, 22 Jahre, Trilocan, Rājmandir-Ṭaṭ
 Kallan Kannaujiyā, Teliyā Bhag, 40 Jahre, Bispattā-Ṭaṭ
 Kallu Kannaujiyā, Sardar Bazār, 50 Jahre, Kampu-Ṭaṭ
 Lullan Kannaujiyā, Śivālā, 50 Jahre, Bhadaini-Ṭaṭ
 Laxman Prasād Kannaujiyā, 48 Jahre, Awad Garbi, Bhadaini-Ṭaṭ
 Mahangirām Kannaujiyā, 50 Jahre, Śivālā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Mohamad Havāri, 43 Jahre, Nadesar, Muslim-Dhobī
 Mohanlālāl Kannaujiyā, 35 Jahre, Rājā Bazār, Kampu-Ṭaṭ
 Naresh Kannaujiyā, 45 Jahre, Śivālā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Rajendr Kannaujiyā 37 Jahre, Rāmnagar, Rāmnagar-Ṭaṭ
 Rāj Kumar Kannaujiyā, 39 Jahre, Teliyānālā, Teliyānālā-Ṭaṭ
 Rāmlāl Kannaujiyā, 47 Jahre, Pāṇḍeyapur, Haveli-Ṭaṭ
 Rāmu Kannaujiyā, 52 Jahre, Rājmandir, Rājmandir-Ṭaṭ
 Śambhu Kannaujiyā, 65 Jahre, Śivālā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Satish Kannaujiyā, 24 Jahre, Trilocan, Rājmandir-Ṭaṭ
 Secchan Kannaujiyā, 50 Jahre, Assī, Tirvanī-Ṭaṭ
 Śyāmlāl Kannaujiyā, 43 Jahre, Rāmkatorā, Bispattā-Ṭaṭ
 Śubratrī Dillivāl, 56 Jahre, Nava Pokharā, Muslim-Dhobī
 Sudhrām Kannaujiyā, 90 Jahre, Assī, Tirvanī-Ṭaṭ
 Sunil Kannaujiyā, 26 Jahre, Śivālā, Bhadaini-Ṭaṭ
 Uśā Devī, 45 Jahre, Assī, zugezogene Wäscherin (Gorakhpur), erste Generation