

Abschlussarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra Artium (M.A.)
an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Potsdam

Social workers, communities and politics

Akteursperspektiven von NGO-Gründern und
-Gründerinnen in Südindien

vorgelegt bei:

Prof. Dr. Jürgen Mackert (Erstgutachter)

PD Dr. Antje Linkenbach-Fuchs (Zweitgutachterin)

vorgelegt von:

Janna Vogl

Berlin, 1. Februar 2013

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:
Namensnennung - Keine kommerzielle Nutzung - Weitergabe unter gleichen
Bedingungen 3.0 Deutschland

Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/>

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
URL <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2013/6892/>
URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-68922>
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-68922>

Danksagung

An meine Betreuer, Prof. Dr. Jürgen Mackert und PD Dr. Antje Linkenbach-Fuchs, geht ein besonderer Dank für ihre Geduld, ihre inhaltlichen Hilfestellungen und die Warnung vor Irrwegen bei dem hier nun zum Abschluss gebrachten Projekt. Prof. Dr. Erhard Stölting und Prof. Dr. Martin Fuchs danke ich für die anregenden Gespräche.

Dem Deutschen Akademischen Austauschdienst danke ich für die finanzielle Förderung, die mir den Forschungsaufenthalt in Indien erleichtert hat.

Für freundschaftliche Unterstützung, wissenschaftlichen Rat, Unterkunft und immer wieder auch Inspiration und notwendige Ablenkung danke ich Fozia, Ali Attari, Ravi Latha, der Familie Nair, K.R. Renuka, V. Balakrishnan, Prof. S Anandhi, Prof. C Lakshmanan, Prof. Milind Brahme, Dr. K. Kalpana, Pranjali Kadhao, Malte Vogl, Jerop Seurei, Maceo Seurei, Susanne Weisheit, Elisabeth R. Hager, Birte Schleiting und Judith Ancke. Besonders möchte ich an dieser Stelle meinen Eltern Elke und Michael Vogl und Paul Gajewski danken.

Ohne den Einsatz und die freundliche Offenheit der NGO-Gründer und -Gründerinnen, die mich bereitwillig an ihrem Arbeitsalltag teilnehmen ließen, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Technisches Vorwort

Die Interviews werden zitiert mit Verweis auf Interviewort und -art (ITN = NGO-Gründer_in Tamil Nadu und EXP = exploratives Experteninterview), Interviewnummer und Paragraph im MAXQDA-Projekt. ITN1-23 verweist zum Beispiel auf das mit „1“ nummerierte Interview mit einem/einer NGO-Gründer_in in Tamil Nadu und den 23. Paragraphen dieses Interviews im MAXQDA-Projekt. Die Interviews liegen vollständig in transkribierter Form in einer Datei auf der am Ende der Arbeit beigefügten CD-Rom vor.

Verweise auf Einträge aus dem Forschungstagebuch werden mit FTG abgekürzt und anhand des Datums des Eintrages gekennzeichnet. Der Eintrag im Forschungstagebuch vom 13.01.2012 wird z.B. mit FTG-13.01.12 abgekürzt. Informationen aus informellen Gesprächen und eigenen Beobachtungen werden mit entsprechenden Verweisen gekennzeichnet.

Inhaltsverzeichnis

Technisches Vorwort	ii
1 Einleitung	3
1.1 Problemstellung	3
1.2 Aufbau der Arbeit	5
2 Soziologische Grundannahmen und ein Übergang zu Akteursperspektiven	6
2.1 Soziologische Grundannahmen	8
2.1.1 „Multiple Modernities“	8
2.1.2 Praxistheoretischer Kulturbegriff	10
2.2 Akteursperspektiven	13
2.2.1 Moderne als soziale Idee der Akteure	14
2.2.2 Welche Akteure, welche Auseinandersetzungen? Überlegungen zu „community-based NGOs“	17
2.3 Zusammenfassende Thesen zur Argumentationslinie der Arbeit	20
3 Methodisches Vorgehen	21
3.1 Experteninterviews und Grounded Theory	22
3.1.1 Theoriegenerierende Experteninterviews	23
3.1.2 Interviewleitfaden und Dokumentation der Daten	24
3.1.3 Auswahl der Interviewten und der NGOs	25
3.1.4 Auswertung des Materials	26
4 Der regionale Kontext: Tamil Nadu und Chennai	27
4.1 Diskurse um ‚Kaste‘ und den Status von Frauen	28
4.1.1 Kaste	29
4.1.2 Status von Frauen	32
4.2 Einblicke in die politische Geschichte Tamil Nadus	36
5 Vorstellung der Befragten und der NGOs	41
5.1 Vorstellung der Befragten: Wer spricht?	41
5.2 Vorstellung der NGOs und Abgrenzung ihrer Arbeitsweisen	44

6	Empirische Analyse: „Social workers, communities and politics“	50
6.1	„As a social worker...“: Reflexion der eigenen Position	52
6.1.1	Sozialarbeit, Askese, Heldenbilder	52
6.1.2	Auswirkungen auf das eigene Leben	55
6.1.3	Führungspersönlichkeiten und personalisierte Institutionen	61
6.2	Darstellungen der „communities“ und Beziehungen zwischen NGO und „community“	64
6.2.1	„Community“: Authentische Gemeinschaft, kollektive Kraft oder Ort konflikthafter Interessen?	65
6.2.2	Beziehungen zwischen NGO und „communities“	69
6.2.3	Partizipation oder Paternalismus?	74
6.2.4	Auslegungen von „Partizipation“ und „Empowerment“	76
6.3	„Working out social change“: Zielsetzungen	80
6.3.1	Entwicklungsdiskurse?	80
6.3.2	„Building people with certain values“: Erfolgsgeschichten	82
6.3.3	„Change within“: Diskursive Spuren	85
6.3.4	Umsetzungen und lokalpolitische Relevanzen	89
7	Fazit	95
	Anhang	101
	Literatur	108

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1:	Übersicht über die geführten Interviews	26
Tabelle 2:	Vorstellung der Befragten - Übersicht	43
Tabelle 3:	Vorstellung der NGOs - Übersicht	47

1 Einleitung

1.1 Problemstellung

In the 130 years or so since the Mutiny [1857 - J.V.] [...] the idea of freedom has gone everywhere. Independence was worked for by people more or less at the top; the freedom it brought has worked it's way down. People everywhere have ideas now of who they are and what they owe themselves. [...] India was now a country of a million little mutinies. [...] The Indian Union was greater than the sum of it's parts; and many of these movements of excess strengthened the Indian state, defining it as the source of law and civility and reasonableness. (Naipaul 1990, S. 517f)

Mit diesen Worten beschreibt Naipaul in seinem 1990 erschienenen Reisebericht „India: A Million Mutinies Now“ seine Eindrücke über die aktuelle Situation der indischen Demokratie. Er drückt sich optimistisch aus: Indien sei Ende der 1980er Jahre ein Land millionenfacher Aufstände, die dennoch durch den indischen Staat gerahmt seien und dadurch eine gemeinsame intellektuelle Auseinandersetzung hervorbrächten (vgl. ebd., S. 518). Seine Ausführungen geben dieser Arbeit einen guten Ausgangspunkt, verweisen sie doch, wenn auch im Rahmen eines breiteren und offeneren Fokus, auf Debatten um die Lage einer indischen Zivilgesellschaft.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht eine Akteursgruppe: Nichtregierungsorganisationen (NGOs) in Tamil Nadu, einem Bundesstaat im Süden Indiens. In Indien existiert eine überraschend große Anzahl von NGOs, 1,2 Millionen in ganz Indien und davon rund 90.000 in Tamil Nadu (vgl. PRIA 2002b, S. 5). Hier sollen speziell NGOs betrachtet werden, die im Bereich Frauen- und Kinderrecht arbeiten und sich explizit nicht (nur) als Dienstleistungsorganisationen verstehen, sondern auf „empowerment“, Selbstorganisation/ Mobilisierung, (politische) Partizipation, Durchsetzung staatsbürgerlicher Rechte, „Demokratisierung“ oder ähnliches abzielen. Der Fokus erhält durch die massiven Proteste in Indien nach einer brutalen Vergewaltigung im Dezember 2012 unerwartet eine besondere Aktualität. Auch in internationalen Medien wird zur Zeit eine breite, manchmal noch sehr an Klischees und hauptsächlich auf die Perspektive der Mittelschichten orientierte Debatte zur Situation von Frauen in Indien geführt.

Nichtregierungsorganisationen werden in der wissenschaftlichen Diskussion als Teile einer Zivilgesellschaft verstanden. Die ‚Zivilgesellschaft‘ ist seit den 1990er Jahren internationaler Hoffnungsträger: Sie wird z.B. als Ersatz für wegfallende staatliche Wohlfahrtsleistungen, als sozialer Kitt in individualisierten Leistungsgesellschaften, als Hüterin der Menschenrechte oder bürgerlichen Freiheitsrechte und im indischen Kontext insbesonde-

re als Motor für ‚Entwicklung‘ gesehen.

Im Rahmen des Begriffes ‚Entwicklung‘ wird zum einen eine spezifische Situation der in dieser Arbeit betrachteten Akteure sichtbar: Sie alle bekommen Spendengelder internationaler Geberorganisationen und sind damit eingebunden in Netzwerke der „Entwicklungszusammenarbeit“. Zum anderen wird eine spezifische Fragerichtung offenbar, die auch in soziologischen Auseinandersetzungen eine Rolle spielt: Entwickelt sich zur Zeit aus der traditionellen indischen (Kasten-)Gesellschaft eine moderne Zivilgesellschaft oder ist trotz der demokratischen Verfasstheit des indischen Staates die indische Gesellschaft (insbesondere aufgrund der Kastenhierarchien und des Status von Frauen) eher als „unzivil“ zu beschreiben, so dass von einer modernen Zivilgesellschaft höchstens in (Mittelschicht-)Enklaven (vgl. insb. Chatterjee 2001) die Rede sein kann? Im Rahmen dieser Fragerichtung wird ‚Zivilgesellschaft‘ dann zu einem zentralen Ziel und Mittel von „dezentralisierter Entwicklungszusammenarbeit“ (vgl. z.B. Mosse 2005, S. 3f).

Der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ steht demnach in der soziologischen Diskussion in einem größeren Kontext. Er lässt sich verorten in Auseinandersetzungen um die Möglichkeiten der politischen Partizipation der Bürger in einem modernen, demokratisch verfassten Nationalstaat. Somit steht hinter dem Konzept der ‚Zivilgesellschaft‘ eine weiter reichende Frage, eine Grundfrage der Soziologie: die Frage nach der Organisiertheit und Spezifik moderner Gesellschaften und damit die Unterscheidung von modernen und traditionellen Formen der Sozialität.

Die Argumentation der vorliegenden Arbeit ordnet sich an dieser Stelle ein. Statt Zivilgesellschaft als analytisches Konzept vorauszusetzen, setzt die analytische Perspektive an der von Eisenstadt entwickelten Grundidee der „multiple modernities“ an (vgl. z.B. Eisenstadt 1979; Eisenstadt 2000; Eisenstadt 2006; Eisenstadt 2007). Eisenstadts Konzeption nimmt Abstand von der Annahme einer mehr oder weniger linearen und über unterschiedliche Weltregionen hinweg vergleichbaren oder homogenen Transformation von traditionellen zu modernen Formen gesellschaftlicher Organisation. Im Rahmen dieser Grundannahme kann auch die Frage nach einer ‚indischen Zivilgesellschaft‘ nur durch eine empirisch-historische Kontextualisierung beantwortet werden.

In dieser Arbeit wird eine solche Kontextualisierung auf sehr spezifische Weise vorgenommen: Durch die Betrachtung der Akteursperspektiven von Gründer_innen¹ von Frauen- und Kinderrechtsorganisationen in Tamil Nadu. Eisenstadts makrosoziologisch orientier-

¹In der vorliegenden Arbeit wird der Unterstrich („Gender-Gap“) überall dort verwendet, wo konkrete Personen (Gründer_innen, Mitarbeiter_innen, ...) beschrieben werden. Um die Lesbarkeit zu erhalten sind an anderen Stellen mit der männlichen Ausdrucksform alle Geschlechterformen gemeint.

te Grundidee wird somit eingesetzt, um einen Analyserahmen auf einer anderen Ebene auszuarbeiten: Auf der Ebene der Darstellungen und sozialen Praktiken der Akteure. Die zentrale Fragestellung besteht darin, wie die betrachteten NGO-Gründer- und -Gründerinnen sich selber bzw. ihre NGO als Akteure im lokalen Kontext darstellen. Es wurden neun Interviews mit Gründer_innen von Frauen- und Kinderrechtsorganisationen in Chennai und Umgebung geführt, die nach elementaren Ideen der Grounded Theory ausgewertet werden. Um die Selbstdarstellungen und -definitionen aber vollständig zu verstehen, erweist es sich als unverzichtbar, einige Aspekte des tamilischen Kontextes herauszuarbeiten. Erst so kann für Diskurse und Deutungshorizonte sensibilisiert werden, vor deren Hintergrund die Interviewten die eigene Arbeit sinnhaft machen. In dieser Arbeit werden nur Sichtweisen von Gründern und Gründerinnen berücksichtigt. Das sich ergebende Bild ist perspektivisch und partial. Zum Teil kann es durch eigene Beobachtungen, Informationen aus informellen Gesprächen und Ergebnisse anderer empirischer Forschungen kontrastiert und geschärft werden. In den Darstellungen der Akteure werden darüber hinaus Paradoxien und Ambivalenzen sichtbar, die Überlegungen über Chancen und Sackgassen zur Erreichung der selbstgewählten Zielsetzungen nahe legen.

1.2 Aufbau der Arbeit

Zunächst wird die analytische Perspektive herausgearbeitet, die diese Arbeit anleitet (Kapitel 2). Diese Perspektive geht mit Eisenstadt nicht von einer Homogenisierung oder Konvergenz der Entwicklungen in unterschiedlichen Weltregionen aus („multiple modernities“), argumentiert für eine Skepsis gegenüber der analytischen Dichotomie von Moderne und Tradition und versteht Moderne als imaginäres Schema, also als kulturelles Programm, das spezifische Institutionalisierungen mit sich bringt (Kapitel 2.1.1). Um dann, auf einer anderen Analyseebene als Eisenstadt, Akteursperspektiven handlungstheoretisch fundiert zu betrachten, wird der Begriff der Kultur bzw. der kulturellen Differenz praxistheoretisch ausgelegt (Kapitel 2.1.2). Nachdem so die theoretische Grundlage gelegt ist und der Übergang zur Analyseebene der folgenden Arbeit deutlich wurde, wird genauer gefragt, inwiefern Moderne in der vorliegenden Arbeit nicht als soziologische Beobachtungskategorie, sondern als eine soziale Idee der hier betrachteten Akteure verstanden wird (Kapitel 2.2.1). Anhand einer Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Diskussion zu „community-based NGOs“ wird überlegt, welche Problematiken grundsätzlich bei „lokalen“ NGOs zu finden sind (Kapitel 2.2.2). Im dritten Kapitel wird das methodische Vorgehen dargestellt, das sich aus den theore-

tischen Überlegungen begründet. Es werden einige Rahmenbedingungen der Forschung angesprochen und das Vorgehen der empirischen Arbeit verdeutlicht (Kapitel 3).

In einem weiteren Schritt wendet sich der Blick auf den tamilischen und Chennaier Kontext, das Lebens- und Arbeitsumfeld der Befragten (Kapitel 4). Zunächst werden wichtige Diskurse zu Kaste und zum Status von Frauen dargestellt, die auch den Rahmen der Aktivitäten der NGOs mit bestimmen (Kapitel 4.1). Anschließend werden einige wichtige Aspekte der politischen Geschichte und der aktuelleren Situation Tamil Nadus aufgezeigt (Kapitel 4.2). Erst im Rahmen einer solchen Kontextualisierung werden die Positionierungen der Interviewten verständlich.

Anschließend werden die Befragten und die NGOs in einem separaten Kapitel vorgestellt, um für Besonderheiten, Differenzen und Gemeinsamkeiten zu sensibilisieren (Kapitel 5).

In einem ersten Schritt wird ein Einblick in die Biografien der Befragten (Kapitel 5.1) und in einem zweiten ein Überblick über die betrachteten NGOs gegeben (Kapitel 5.2).

Nachdem so eine theoretische, methodische und kontextuelle Grundlage geschaffen wurde, wendet sich die Arbeit der zentralen Fragestellung zu, die zum Ziel hat herauszuarbeiten, wie die Interviewten sich selber bzw. die eigene NGO als Akteure im lokalen Kontext darstellen. In diesem Hauptteil werden die Interviews im Rahmen der analytischen Blickrichtung ausgewertet (Kapitel 6). Dabei werden immer wieder eigene Beobachtungen und Informationen aus informellen Gesprächen oder anderen empirischen Forschungen einbezogen, um die Analyse zu schärfen. Die Struktur der Auswertung ergibt sich aus den Relevanzsetzungen der Befragten, wird aber auch im theoretischen Teil begründet. Sie verleiht der Arbeit ihren Titel: „Social workers, communities and politics.“

In einem letzten Schritt werden die zentralen Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst und über die gewählten „Umwege“ doch einige Rückschlüsse auf die indische Zivilgesellschaftsdiskussion möglich (Kapitel 7).

2 Soziologische Grundannahmen und ein Übergang zu Akteursperspektiven

In der Einleitung ist bereits eine Vielfalt an Begriffen benutzt worden, von denen hier vier zentrale vertieft werden: Zivilgesellschaft, Entwicklung, Moderne und Kultur. Alle vier bedürfen sicherlich genauerer Erklärung. Es wurde bereits deutlich, dass die Arbeit auf Akteursperspektiven fokussiert und mit Elementen der Grounded Theory arbeitet. Für den Forschungsprozess bedeutete das, dass die Empirie nicht mithilfe eines vorweg

geschlossenen, theoretisch erarbeiteten analytischen Rahmens betrachtet wurde, sondern erst in Auseinandersetzung mit den empirischen Daten und dem theoretischen Vorwissen ein „passender“ theoretischer Rahmen entwickelt wurde (vgl. z.B. Friebertshäuser et al. 2010, S.382). So war ein zentrales theoretisches Konzept, das ich zu Beginn der Forschung (sozusagen „unter Vorbehalt“) im Kopf hatte das der Zivilgesellschaft. Es soll zunächst nachgezeichnet werden, welche Gedanken sich für mich im Forschungsprozess im Rahmen des Zivilgesellschaftsbegriffes ergaben, um anschließend deutlich zu machen, auf welche Argumentation sich die Arbeit im Ergebnis stützt.

Oben wurde bereits argumentiert, dass eine Auseinandersetzung mit ‚Zivilgesellschaft‘ im indischen Kontext die Reflexion anderer (Grund-)Begriffe der Soziologie erfordert. Zivilgesellschaft im indischen Kontext wird meist im Zusammenhang mit dem Entwicklungsbegriff gedacht: Als Herausbildung einer modernen Zivilgesellschaft (nach westlichem Vorbild) im Sinne einer Überwindung traditionaler gesellschaftlicher Formen der Solidarität (insbesondere Kaste²). Alternativ wird gefragt, was eine ‚indische Zivilgesellschaft‘ sein könnte und inwiefern die herkömmlichen theoretischen Konzepte von Zivilgesellschaft erweitert werden müssen. Randeria argumentiert z.B., dass Kastenassoziationen in ihrer heutigen Form „nicht nur traditionale Körperschaften mit zugeschriebener Mitgliedschaft [sind - J.V.], sie sind zugleich moderne (post)koloniale Organisationen mit sozialintegrativen Funktionen.“ (Randeria 2004a, S. 226).

Der Zivilgesellschafts-Begriff nimmt in dieser Arbeit nun eine andere und in gewisser Weise weniger zentrale Rolle ein. Zum einen sind die Befragten *de facto* zivilgesellschaftliche Akteure, auch wenn im Rahmen dieser Arbeit nicht genauer auf die Zivilgesellschaftsdiskussion eingegangen wird oder geklärt werden kann, welcher Begriff von Zivilgesellschaft für den indischen Kontext sinnvoll wäre. Zum zweiten ist die zentrale Fragestellung, wie sich die Befragten selber als lokale Akteure darstellen und einordnen. Damit würde der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ relevant, wenn er helfen würde, die Selbstverortungen der Befragten zu rahmen oder von diesen selbst als zentraler Begriff zur Beschreibung der eigenen Arbeit verwendet würde. In der empirischen Auswertung stellte sich aber heraus, dass der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ zwar zum Teil relevant ist, ein auf spezifische Weise verwendeter Begriff von ‚Moderne‘ aber einen besseren Rahmen zum Verständnis der Selbstdarstellungen liefert. Der Fokus der Aufmerksamkeit liegt insgesamt also auf zivilgesellschaftlichen Akteuren und ihren Selbstdefinitionen, ‚Zivilgesellschaft‘ wird jedoch nicht als zentrales analytisches Konzept zur Rahmung der Arbeit verwendet. In

²Zu dem Begriff der ‚Kaste‘ vergleiche Kapitel 4.1.1

gewisser Weise folgt diese Arbeit damit Gosewinkels Vorschlag, „Zivilgesellschaft von der Selbstdefinition derjenigen Akteursgruppen her zu analysieren, die sich als Zivilgesellschaft verstehen“ (Gosewinkel 2003, S. 1).

Die folgenden theoretischen Überlegungen richten sich – sehr eingeschränkt und im Sinne der verfolgten Argumentation – auf den Begriff der Moderne. Ich werde in einem ersten Schritt die Gedanken von Eisenstadt zur Debatte um plurale Wege und Formen der Moderne („multiple modernities“) nachvollziehen und fragen, inwiefern diese makrotheoretische Erkenntnis relevant wird, wenn, wie in der vorliegenden Arbeit, auf der Akteursebene argumentiert wird. Um den makrotheoretischen Grundgedanken, der hinter dem Konzept der „multiple modernities“ steht, auf der Akteursebene verfolgen zu können, ist es zentral, mit einem handlungstheoretisch fundierten Begriff von Kultur und kultureller Differenz zu arbeiten („zwischen“ unterschiedlichen Weltregionen, „zwischen“ elitären und nicht-elitären Diskursen). Im Rahmen dieser Arbeit wird ein praxistheoretischer Kulturbegriff verwendet. In einem zweiten Schritt rücke ich die konkreten Akteure ins Blickfeld und spezifiziere, inwiefern ‚Moderne‘ in der vorliegende Arbeit als soziale Idee der Akteure und nicht als analytische Kategorie verwendet wird. In einer Auseinandersetzung mit gängigen Debatten zu lokalen („community-based“) NGOs in post-kolonialen Nationen wird die Struktur der Auswertung des empirischen Materials, die in erster Linie die Relevanzsetzungen der Interviewten widerspiegelt, auch theoretisch begründet.

2.1 Soziologische Grundannahmen

2.1.1 „Multiple Modernities“

Der Begriff der Entwicklung, und damit, wie oben deutlich wurde, im Kontext dieser Arbeit auch der Begriff der Zivilgesellschaft, ist zunächst untrennbar verbunden mit dem Begriff der Moderne oder dem der ‚Modernisierung‘ (vgl. Goetze 2002, S. 15f; Eblinghaus/Stickler 1996, S. 45). Die Frage danach, was die Moderne ausmacht, kann als Leitfrage der Soziologie gesehen werden (vgl. Bonacker/Reckwitz 2007, S. 7), das Interesse ist in erster Linie die Differenz zwischen modernen und traditionellen Formen der Sozialität zu bestimmen und zu erklären (vgl. auch die „Klassiker“ der Soziologie: Durkheim, Simmel, Marx, z.T. Weber, ...).

In der Gegenwartssoziologie werden grob zwei Argumentationsstränge unterschieden: Zum einen Theorien der Moderne, die versuchen, strukturelle oder institutionelle „Grundmuster“ der Moderne zu bestimmen und dabei (oft angelehnt an Parsons) struktur-

funktionalistisch, evolutionstheoretisch, (neo-)institutionalistisch oder systemtheoretisch argumentieren. Zum anderen eher kulturtheoretische Ansätze, die die Moderne als kulturelles Programm oder Phänomen oder einen spezifischen „Interpretationsraum“ (Wagner 2007, S. 58) verstehen (vgl. Bonacker/Reckwitz 2007).³ Der erste Strang wird von manchen zusammenfassend als „Modernisierungstheorien“ bezeichnet (vgl. ebd., S. 9-11). Im Rahmen dieser Arbeit soll solchen makrosoziologischen Auseinandersetzungen nicht ausgiebig nachgegangen werden, mit dem Fokus auf Akteursperspektiven wird ein anderes Erkenntnisinteresse verfolgt. Dennoch wird zunächst auf Eisenstadts Versuche der ‚Neufassung‘ der Modernisierungstheorien Bezug genommen, um deutlich zu machen, dass makrotheoretische Ansätze, die sich der komparativen Betrachtung verschiedener Weltregionen verschrieben haben, zunehmend für eine Annahme der Pluralität der Wege und Formen von gesellschaftlichen Transformationen, für „Modernen“ plädiert haben. Eisenstadt wird als Kulturtheoretiker der Moderne eingeordnet (vgl. ebd., S. 8). Er gelangte allerdings zu seinem Forschungsprogramm ausgehend von einer zunehmenden Unzufriedenheit mit den ‚klassischen‘ Modernisierungstheorien bei ihrer Anwendung in kultur- und ländervergleichenden Studien und der daraus entstehenden Erkenntnis, dass struktur-funktionalistische Argumentationen nicht die empirische Variabilität der Moderne erklären können (vgl. Knöbl 2001, S. 221-261). Er argumentierte zunehmend für ein Verständnis der Moderne als einem „besonderen sozialen ‚imaginaire‘, einer Kombination aus einem kulturellen Programm und neuen institutionellen Formen“ (Eisenstadt 2006, S. 141). Dabei fokussiert er auf das kulturelle Programm der Moderne und seine inhärenten Ambivalenzen und bezieht sich dabei auf soziologische Klassiker (insbesondere Weber) und die Frankfurter Schule: Das kulturelle Programm der Moderne sei v.a. durch den „Verlust der Gewissheitszeichen“ (Eisenstadt bezieht sich mit dieser Formulierung auf Claude Lefort) und die fortwährenden Bemühungen gekennzeichnet, neue „Gewissheitszeichen“ einzusetzen (vgl. ebd., S. 147). Diese seien allerdings nicht endgültig zu erlangen, da die Grundidee der Moderne gerade die Permanenz des Wandels sei und dem Programm der Moderne selbst Antinomien und Widersprüche innewohnen (vgl. ebd., S. 147f).⁴ Diese Grundidee des ambivalenten kulturellen Programms der Moderne und

³Bonacker und Reckwitz bezeichnen z.B. von Michel Foucault inspirierte Genealogien/ Archäologien der Moderne oder interpretativ-hermeneutische, kulturvergleichende Ansätze, wie z.B. von Shmuel N. Eisenstadt, als auch Bruno Latours Kritik der Moderne auf Basis der Akteur-Netzwerk-Theorie als Kulturtheorien der Moderne (vgl. Bonacker/Reckwitz 2007, S. 8f).

⁴Eisenstadt nennt hier z.B. die Widersprüche zwischen Vernunft und Gefühl, Kontrolle und Autonomie, totalisierenden und pluralistischen Konzeptionen, übergreifenden Visionen und der Fragmentierung dieser (Weber: Entzauberung) (vgl. Eisenstadt 2000, S. 24-27; Eisenstadt 2006, S. 148ff).

eine breite historisch-empirische Untersuchung unterschiedlicher Weltregionen führt Eisenstadt zu der Argumentation für eine getrennte Betrachtung und Theoretisierung der strukturellen, der institutionellen und der kulturellen Dimension moderner Gesellschaften (vgl. Eisenstadt 2006, S. 158ff). Damit entstand die Idee der „multiple modernities“: Verschiedene Modernen unterscheiden sich nach eben diesen Aspekten der spezifischen Ausdifferenzierung und –formulierung der kulturellen, institutionellen und strukturellen Dimension der Moderne, die darüber hinaus gegenseitig nicht in einem determinierten Wechselverhältnis stehen (vgl. Eisenstadt 2000, S. 10-12). In der Empirie findet Eisenstadt so angeleitet z.B. unterschiedliche Wirtschaftssysteme (Markt- und Planwirtschaft, aber auch unterschiedliche Varianten des Kapitalismus), unterschiedliche Regime innerhalb von Nationalstaaten (pluralistische, autoritäre, totalitäre,...), unterschiedliche Rechtssysteme, unterschiedliche Verhältnissetzungen von Kollektiv und Individuum und Staat und Gesellschaft, unterschiedliche strukturelle Lösungen sozialer Differenzierung etc. (vgl. Eisenstadt 2006, S. 158ff, 207-221). Die jeweiligen Ausformungen der Modernen sind dabei bezogen auf unterschiedliche gesellschaftliche Entwicklungslinien und ‚Traditionen‘, sie sind damit aber selber ‚neue Traditionen‘ bzw. anders: Moderne und Tradition sind untrennbar verbunden (vgl. Knöbl 2001, S. 256f).

Insgesamt ist für die vorliegende Arbeit relevant, dass Eisenstadt einerseits die Dichotomie von Moderne und Tradition auflöst, gerade weil spezifische Modernen immer auf spezifische Traditionen verweisen. Er macht zum anderen deutlich, dass Moderne eher als imaginäres Schema⁵, also als kulturelles Programm zu verstehen ist, das spezifische Institutionalisierungen mit sich bringt, denn als ein festes Set kultureller, institutioneller und struktureller Merkmale (respektive die westliche, kapitalistische Moderne). Damit wendet er sich ab von Konvergenz- oder Homogenisierungsannahmen und geht von (kulturellen) Differenzen in den Entwicklungen unterschiedlicher Weltregionen aus, die nicht in der Dichotomie von Tradition und Moderne aufgehen.⁶

2.1.2 Praxistheoretischer Kulturbegriff

Was bedeutet aber nun Eisenstadts Erkenntnis, wenn es um Akteursperspektiven gehen soll? Zunächst muss auf einer anderen Ebene argumentiert werden: Wie Linkenbach deutlich macht, kommt die Vorstellung von Handlungsmacht (*agency*) ins Spiel, von

⁵Mit dem Begriff des „imaginären Schemas“ bezieht sich Eisenstadt explizit auf Cornelius Castoriadis.

⁶Mit Sicherheit bringen Eisenstadts Überlegungen einige konzeptuelle Unklarheiten und Probleme mit sich, die an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden können (vgl. z.B. Knöbl 2007; Schwinn 2009). Unbehandelt bleibt an dieser Stelle z.B. die Frage, was den gemeinsamen ‚Kern‘ dieser Modernen ausmacht: Was charakterisiert all diese unterschiedlichen Entwicklungen als Modernen?

konkreten Auseinandersetzungen, Verhandlungen und Kämpfen mit und um Ideen von ‚Moderne‘ und damit von einer lebenswerten Gegenwart und Zukunft⁷ (vgl. Linkenbach 2000, S. 47ff). Eisenstadt macht - auf einer anderen Analyseebene - deutlich, dass nicht davon auszugehen ist, dass die Ergebnisse und ‚Richtungen‘ dieser Auseinandersetzungen bereits bekannt sind und gewissermaßen ihre „vollständigste Entfaltung“ in der „westlichen Moderne“ gefunden haben. Seine Überlegungen machen es zudem schwieriger, *a priori* zwischen traditionellen und modernen Elementen zu differenzieren, da gerade die spezifischen Modernen auf spezifische Traditionen verweisen. Reckwitz behandelt diese für die Soziologie konstitutive Differenz zwischen modernen und traditionellen Formen der Sozialität aus handlungstheoretischer Perspektive und argumentiert dabei grundlegender mit einem praxistheoretischen Kulturbegriff bzw. für eine praxistheoretisch gefasste Idee kultureller Differenz (vgl. Reckwitz 2005). Seine Ausführungen helfen zu überlegen, wie die Darstellungen der in dieser Arbeit betrachteten Akteure anders gedacht werden können, als sie auf einer Skala zu verorten, die zwischen der ‚Kopie‘ einer westlichen Moderne und dem ‚authentischen Bezug‘ auf eine indische Tradition verläuft.

Reckwitz plädiert für einen Kulturbegriff, der „skeptisch ist gegenüber einer Reifizierung von Sinn Grenzen zwischen ‚Sinnsystemen‘“ (ebd., S. 99). Er kritisiert sowohl einen holistischen Kulturbegriff, der Kultur „... verankert in dreierlei Einheiten: in einem *Kollektiv* von Personen [...], in einem geteilten *Raum* und [...] gebunden an eine *historische Tradition*“ (vgl. ebd., S. 95; Hervorh. im Orig.) als auch bedeutungsorientierte, sozialkonstruktivistische Kulturbegriffe in ihren mentalistischen („intellektualistischen“) und textualistischen Fassungen. Mit diesen Kulturbegriffen gehe immer die kritisierte Reifizierung einher: Sei es als die Lebensweise eines Kollektivs in einem spezifischen Raum und einer spezifischen Zeit oder als Inkommensurabilität spezifischer „Sprachen“ oder „Sinnhorizonte“ (vgl. ebd., S. 94-100, 106f).

Als wirkmächtigste kulturelle Differenz sieht Reckwitz in der Soziologie die Differenzierung zwischen modernen und traditionellen Formen der Sozialität. Reckwitz macht deutlich, dass diese Differenz ursprünglich als zeitliche Differenz, als historischer Bruch zwischen traditionellen und modernen Lebensformen durch die klassischen Theoretiker der Soziologie eingeführt wurde, dann aber zunehmend (insbesondere in den amerikanischen ‚modernization theories‘ der 50er und 60er) auch auf räumliche Differenzen übertragen werden konnte (vgl. ebd., S. 102f). Sie diene seitdem dazu, zwischen dem Westen und

⁷Javeed Alam prägte in der indischen philosophischen Diskussion um ‚Moderne‘ den Begriff der „bevorzugten Zukunft“ (*preferred future*) (vgl. Alam 1999, S. 27ff).

den Kolonien des Südens sowie den heutigen post-kolonialen Nationen eine grundlegende Differenz zu etablieren. Diese Differenz induziert die Idee der ‚Entwicklung‘: Sie ist in einem aktiv zu steuernden (transitiven) Prozess überwindbar, der „im Sinne einer kulturellen Diffusion westlicher Kulturmuster“ (Reckwitz 2005, S. 102) zu verstehen ist (vgl. Reckwitz 2005, S. 102f; vgl. auch Linkenbach 2004, S. 408f).

Somit wird also sowohl mit Bezug auf Eisenstadt als auch aufgrund der Kritik an holistischen, textualistischen oder mentalistischen Kulturbegriffen in dieser Arbeit nicht analytisch zwischen modernen und traditionellen Formen der Sozialität unterschieden. Stattdessen wird nun für einen praxistheoretischen Kulturbegriff plädiert, der nicht von einem klaren Bruch zwischen distinkten (traditionalen und modernen) Ideensystemen ausgeht, sondern von „hybride[n] Kombinationen von kulturellen Elemente aus unterschiedlichen Räumen und Zeiten“ (Reckwitz 2005, S. 94). Die obige Kritik von Reckwitz baut auf eben diesem praxistheoretischen Kulturbegriff auf, der in der Anthropologie, u.a. durch Einflüsse der post-kolonialen Theorie, schon länger diskutiert wird (vgl. z.B. Wicker 1997). Wicker macht deutlich, dass sich in der Anthropologie zunehmend eine Kritik an einem Kulturbegriff der Kultur als „komplexes Ganzes“, als eine Art „Regelwerk“, welches das Handeln von Akteuren strukturiert versteht, entwickelt (vgl. ebd., S. 31ff). Er argumentiert stattdessen für einen Kulturbegriff, der Kultur als semiotische Praxis oder ein Set an Dispositionen und Gewohnheiten (spezifischer z.B. Bourdieu’s Verständnis des Habitus) versteht, welches die Fähigkeit verleiht „to produce reciprocal symbolic relations and to form meaning through interaction.“ (ebd., S. 39f).

Reckwitz spezifiziert mit Bezug auf die Idee kultureller Differenz:

Die Praxistheorien enthalten die Möglichkeit, kulturelle Differenzen nicht als Unterschiede zwischen Entitäten wahrzunehmen, sondern sie in der – teils routinisierten, teils konflikthafter – aktiven interpretativen Aneignung unterschiedlicher, einander ‚überlagernder‘ Sinn- und Aktivitätselemente, die ganz verschiedener räumlicher und zeitlicher Herkunft sein können, zu suchen. (Reckwitz 2005, S. 100f)

Kulturen und kulturelle Differenzen sind somit „praktisch zu bearbeitende Hybriditäten“ (ebd., S. 102). Geht es um Diskurse, bedeutet das, dass diese erst aktiv (nicht unbedingt bewusst) angeeignet, rezipiert und dabei (re-)produziert, d.h. explizit auch verändert, interpretiert werden (vgl. ebd., S. 8).⁸

⁸Systematische Überlegungen zu einem praxistheoretischen Diskurs-Begriff können im Rahmen dieser Arbeit nicht formuliert werden, Ansätze werden aber in den Überlegungen zum praxistheoretischen Kulturbegriff deutlich. Kajatzke stellt mit Bezug auf Bourdieu eine Übersicht zusammen (vgl. Kajatzke 2008, S. 64-73).

Insgesamt wird weder der Begriff der ‚Entwicklung‘ in dieser Arbeit als leitender analytischer Begriff verwendet, noch die analytische Beobachtungskategorie der Moderne im Sinne der Annahme eines spezifischen Sets von institutionellen, strukturellen und kulturellen Merkmalen, das sich scharf abgrenzen lässt gegenüber ebensolchen Merkmalen traditionaler Gesellschaften. Damit soll auf keinen Fall behauptet werden, dass es nicht soziologisch relevant wäre, z.B. institutionellen Wandel zu betrachten und dabei von spezifischen modernen Institutionen (Nationalstaat, Bürokratie, Rechtssystem, ...) auszugehen. Es geht eher darum, deutlich zu machen, dass die vorliegende Arbeit auf einer anderen Ebene argumentiert und auf dieser Analyseebene bestimmte Annahmen die Erkenntnis eher verstellen als ermöglichen. Sie könnten mich z.B. analytisch dazu zwingen, die Darstellungen der Akteure entweder als Bezüge auf (westliche) moderne Ideen oder auf ‚ganz andere‘ Elemente einer indischen Tradition oder Kultur zu verstehen. Eine solche Perspektive wäre aber im Sinne der obigen Argumentation kulturtheoretisch verkürzt. Insgesamt wird auch deutlich, worum es in dieser Arbeit nicht geht: Es geht z.B. nicht darum, Prozesse sozialen Wandels (‚Modernisierung‘, ‚Entwicklung‘) aus einer soziologischen Perspektive zu bewerten oder existierende analytische Konzepte (z.B. ‚Zivilgesellschaft‘) im indischen Kontext anzuwenden oder zu spezifizieren.

Im Folgenden soll die praxistheoretische analytische Perspektive in Zusammenhang gebracht werden mit den konkreten Akteuren.

2.2 Akteursperspektiven

Auch wenn ‚Zivilgesellschaft‘ diese Arbeit nicht als leitendes analytisches Konzept strukturiert und deswegen nicht expliziter betrachtet wird, sind die betrachteten NGO-Gründer_innen zivilgesellschaftliche Akteure. Sie bewegen sich damit in einem spezifischen Problemfeld, führen spezifische Auseinandersetzungen, die im indischen oder tamilischen Kontext natürlich anders ausgerichtet sind als z.B. bei zivilgesellschaftlichen Akteuren in Deutschland. Im Folgenden soll etwas konkreter überlegt werden, was die Situation der hier betrachteten Akteure ist. In einem ersten Teil wird dafür genauer dargelegt, inwiefern der Begriff der ‚Moderne‘ den Auseinandersetzungen der Interviewten einen Rahmen gibt. Im zweiten Teil wird die Fragestellung anhand einiger Überlegungen zu „community-based NGOs“ präzisiert.

2.2.1 Moderne als soziale Idee der Akteure

„Moderne“ wird in der vorliegenden Arbeit nicht als analytische Kategorie, sondern als soziale Idee der Akteure behandelt. Die Interviewten arbeiten mit der Differenz zwischen „traditionellen“ und „modernen“ Elementen, um die eigene Arbeit sinnhaft zu machen. Sie stellen z.B. selber explizit „indische Kultur“ und „westliche Ideen“ gegenüber oder differenzieren zwischen früher und heute, städtischer und ländlicher Kultur und Stadt- und Dorfbewohnern. Erst anhand dieser Differenzierungen und z.T. ambivalenten Bezügen hierauf arbeiten sie die Ziele der eigenen Arbeit heraus und positionieren sich selbst als lokale Akteure.

Der Grundgedanke, „Moderne“ (oder „Entwicklung“) auch als soziale Idee der Akteure zu verstehen, wurde v.a. in der Anthropologie entwickelt (vgl. z.B. Pigg 1992; Escobar 1995, S. 13f; Linkenbach 2000). Pigg arbeitet z.B. in ihren Feldforschungen in Nepal zum Begriff des ‚Dorfes‘ heraus: „... the village becomes a space of backwardness – a physical space that imprisons people in what is considered an inferior and outmoded way of life.“ (Pigg 1992, S. 507). An diesem Beispiel wird bereits deutlich, warum es Sinn macht, als Rahmenidee der Auseinandersetzungen der Interviewten die soziale Idee der Moderne zu setzen: Der Bezug auf das ‚Dorfleben‘ ist nur im Rahmen einer spezifischen Idee von ‚Moderne‘ (und eines spezifischen Diskurses von ‚Entwicklung‘) zu verstehen, genauso wie die anderen oben aufgezeigten Differenzierungen der Interviewten.

Was bedeutet es nun genauer, Moderne als soziale Idee der Akteure zu verstehen? Um dies zu klären, soll in einem ersten Schritt die oben entwickelte Idee der Hybridität der sozialen Praxis der Akteure spezifiziert werden. Danach wird auf anthropologische Forschungen zurückgegriffen, um besser zu verstehen, welche Relevanz ‚Moderne‘ im Deutungskontext der hier betrachteten NGO-Gründer und -Gründerinnen erhält.

In der vorliegenden Arbeit werden nur Darstellungen und Interpretationen von Gründerinnen von NGOs im Fokus liegen, nicht z.B. Einschätzungen aus den Zielgruppen. Die Interviews sind alle auf Englisch geführt, die Interviewten haben eine englischsprachige Ausbildung und über unterschiedliche Wege und Zugänge (vgl. Kapitel 5.1) ein englischsprachiges Studium absolviert. Dabei muss bedacht werden, dass die Unterrichtssprache in den staatlichen Schulen Tamil ist und nur Privatschulen (die verbreitet sind) auf Englisch unterrichten. Die Interviewten sind somit tendenziell Teil einer tamilischen ‚Elite‘⁹,

⁹Der Begriff der Elite kann im Rahmen dieser Arbeit nicht genauer ausgeführt werden. Er wird im indischen Kontext v.a. im Rahmen der *subaltern studies* diskutiert. Die Abgrenzung des Begriffs ist ungenau und wird in den *subaltern studies* hauptsächlich mit Bezug auf die (post-)koloniale Kondition Indiens diskutiert, womit die Elite als panindisch orientiert, bourgeois und stark auf die westliche Mo-

also eine spezifische Akteursgruppe.

Drei Grundideen können helfen, den zunächst unbestimmten Begriff der Hybridität der Praxis dieser ‚Elite‘ etwas zu strukturieren: Erstens gibt es hegemoniale, dominante Diskurse, in die die Interviewten institutionell und strukturell eingebunden sind, insbesondere über die internationalen Geldgeberorganisationen und die Netzwerke der internationalen Entwicklungszusammenarbeit sowie die ‚Entwicklungsanliegen‘ des indischen Staates. Zweitens kann unter dem in Kapitel 2.1.2 ausgeführten praxistheoretischen Kulturbegriff und der damit zusammenhängenden Perspektive auf kulturelle Differenz auch in der Auseinandersetzung mit diesen hegemonialen Diskursen nicht von der bloßen Reproduktion oder ‚Anwendung‘ ausgegangen werden, sondern von Aneignungen und damit partiellen Veränderungen und Beeinflussungen unterschiedlicher Diskurse. So haben z.B. koloniale Diskurse auch aus einer „westlichen Perspektive“ scheinbar ‚indigene‘ kulturelle Elemente überformt, wie Dirks z.B. für den zentralen Begriff der ‚Kaste‘ zeigt (vgl. Kapitel 4.1.1, Dirks 2001). Drittens ist der Gedanke zu verwerfen, dass die Wissensproduktion und die Deutungskontexte der Interviewten sich nur auf diese dominanten („westlichen“) Diskurse beziehen bzw. nur aus diesen speisen. Es gibt auch zentrale inner-indische Auseinandersetzungen und Diskurse, manche in Auseinandersetzung mit kolonialen Diskursen transformiert, die für die (Selbst-) Darstellungen der Interviewten eine Rolle spielen. Diese sind im Rahmen der ausgeführten soziologischen Grundannahmen nicht *a priori* als „traditionell“ zu bezeichnen.

Im Rahmen dieser Hybridität der Deutungskontexte und Diskurskonstellationen ist ‚Moderne‘ eine zentrale soziale Idee, auf die sich die Akteure beziehen. Linkenbach differenziert in ihrer Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen und dem Alltagsleben von Dorfbewohnern in Uttarakhand (indischer Bundesstaat im Himalaya) drei Ebenen, auf denen ‚Moderne‘ eine Bedeutung für die lokale Bevölkerung erhält.¹⁰

Sie argumentiert - ähnlich wie Eisenstadt -, dass Moderne auf einer ersten Ebene als imaginäres Schema zu verstehen ist. Ich verwende die voraussetzungslosere Formulierung von *Moderne als sozialer Idee*. Hinter diesem Begriff steht die einfache Annahme, dass die Befragten bestimmte Vorstellungen davon haben, was ‚Moderne‘ oder ‚Moder-

derne bezogen konzipiert wird (vgl. Fuchs 1999, S. 132ff). Diese Definition würde die hier betrachtete Gruppe aber nicht vollständig erfassen (vgl. Kapitel 5.1). Spannend könnte es zukünftig sein, den Begriff der ‚Intellektuellen‘ in diesem Kontext zu diskutieren und zu fragen, inwiefern er der Herangehensweise eine andere Perspektive gibt (vgl. z.B. Auga 2007; Ram 1995)

¹⁰Eine Übertragung erscheint sinnvoll, wenn bedacht wird, dass Linkenbach in einem anderen Kontext argumentiert: Ihr geht es um die Auseinandersetzungen von Dorfbewohnern in ihrem Alltagsleben, ich beziehe mich auf eine tamilische ‚Elite‘, die dennoch in sich nicht homogen ist (vgl. Kapitel 5.1).

nität‘ ist. Es existiert tatsächlich einerseits ein expliziter intellektueller Diskurs um eine distinkte „indische Moderne“ (vgl. z.B. Gaonkar 1999; Alam 1999; Randeria et al. 2004; zusammenfassend: Linkenbach 2000, S. 43ff). Innerhalb dieses Diskurses geht es häufig um das Verhältnis der indischen Vergangenheit und Gegenwart zur „westlichen Moderne“, um die Suche nach „indischen Traditionen“, auf die eine „alternative Moderne“ (Gaonkar 1999) aufbauen könnte oder um das (epistemische und strukturelle) Erbe des Kolonialismus oder gegenwärtige Machtkonstellationen, z.B. im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit (vgl. z.B. Alvares 1992). ‚Moderne‘ ist, wie Linkenbach deutlich macht, aber nicht nur im Rahmen dieses expliziten Diskurses eine soziale Idee, sondern auch implizit, im Rahmen des Alltagslebens:

Modernity is identified with technological and political power, knowledge, money, comfort and consumer goods, mobility and a variety of life options for both men and women. But there is also another side of the coin: modernity is also identified with violence, poverty, the destruction of customs and the breakdown of honesty and morality. (Linkenbach 2000, S. 49f)

‚Moderne‘ ist für die Interviewten in meinem Sample darüber hinaus verbunden mit bestimmten politischen Ideen und Institutionalisierungen: dem Rechtsstaat, dem demokratischen politischen Prozess, der Idee der Staatsbürgerschaft, der Organisierung der Interessen im Rahmen des Systems der lokalen Selbstverwaltung (Panchayati Raj Institutions¹¹). Diese Institutionalisierungen sehen die Interviewten sogar als Vorbedingung ihrer Bemühungen.

Somit ist ‚Moderne‘, wie Linkenbach deutlich macht, auf einer zweiten Ebene konkreter eine *vor Ort erfahrene Moderne*. In meinem Fall beziehen sich die Interviewten auf spezifische Institutionalisierungen, die ihre Arbeit erst möglich machen: Danach ist ‚Moderne‘ in ihrer konkreten Form einerseits ermächtigend, z.B. im Sinne der Durchsetzung staatsbürgerlicher Rechte. Die Interviewten verstehen die eigenen NGOs insofern als Orte, an denen „andere“ (Zielgruppen) „sich modernisieren“ sollen, sie machen z.T. die

¹¹Die Panchayati Raj Institutions (PRI) gelten als zentrales Element der politischen Dezentralisierung und einer mehr partizipativen statt repräsentativen Demokratie. Durch das *73rd Constitutional Amendment* wurden 1992 in ganz Indien die formalen Voraussetzungen geschaffen und ein dreigliedriges System der kommunalen Selbstverwaltung etabliert. Dies besteht aus den *gram panchayats* (Dorf), den Dorf-Versammlungen, den *panchayat samiti* (Block), die als Vermittlerebene zwischen Dorf und Distrikt fungieren und den *zilla parishad* (Distrikt). Beziehen sich die Interviewten auf die PRI, beziehen sie sich zumeist auf die *gram panchayats* und manchmal auf die Block-Ebene. Mit dem *73rd Amendment* wurde festgeschrieben, dass ein Drittel der Sitze für Frauen reserviert ist und *scheduled castes* (SC) und *scheduled tribes* (ST) (vgl. Kapitel 4.1.1) Reservierungen entsprechend ihrer Anteile in der Bevölkerung erhalten (vgl. PRIA 2000; Linkenbach 2004, S. 419). Die PRI's sind nicht zu verwechseln mit den Kastenräten (*katta panchayats* in Tamil; vgl. Kapitel 4.1.1).

Differenz „entwickelt - unterentwickelt“ relevant. Gleichzeitig wird ‚Moderne‘ (insbesondere ‚westliche Moderne‘) aber als ausbeutend erfahren, z.B. wenn es um multinationale Konzerne und Landaufkäufe („land-grabbing“) geht oder um Slum-Räumungen zur ‚Verschönerung‘ der Innenstädte und damit auch um bestimmte Ideen von „Entwicklung“. Die Interviewten reflektieren z.T. ihr Verhältnis zu den Geldgeberorganisationen (und damit zur ‚westlichen Moderne‘ und zum ‚Entwicklungsdiskurs‘) und sehen hiermit Einschränkungen und Probleme der eigenen Arbeit verbunden.

Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen mit spezifischen Ideen von ‚Moderne‘ und ‚Modernisierung‘ und einer ambivalenten Konfrontation mit staatlichen und ‚westlichen‘ Entwicklungs- und Modernisierungsvorhaben konzipieren die Interviewten nach Linkenbach auf einer dritten Ebene *individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘* oder einfacher gesagt: Vorstellungen über aspirierte (gesellschaftliche) Veränderungen und Wege zu ihrer Erreichung. Die hier Interviewten setzen sich dabei einerseits mit individuellen Aspirationen (Konsum, Leben als Mittelschichtangehöriger, ...) auseinander und richten andererseits im Rahmen der NGO-Arbeit das ‚Modernisierungsanliegen‘ auf andere oder die ‚eigene‘ Gemeinschaft („community“). Im Rahmen dieser Projekte von ‚Modernisierung‘ geht es zum einen um „innere Veränderungen“ („change within“), um veränderte Selbstausslegungen gegenüber dem engeren und weiteren Umfeld (Ehemann, Familie, Nachbarschaft/ „community“, Staat, ...). Zum anderen geht es um Veränderungen der Kontexte und Situationen, d.h. neue lokale Unterstützungsnetzwerke und kollektive Aktionsmodi.

2.2.2 Welche Akteure, welche Auseinandersetzungen? Überlegungen zu „community-based NGOs“

Nachdem nun anhand des Begriffes der Moderne der analytische Übergang zu Akteursperspektiven deutlich gemacht wurde, soll genauer auf die konkreten Akteure eingegangen und dabei auf das zentrale Erkenntnisinteresse zurück gekommen werden, das sich darauf richtet, den Selbstdarstellungen der Interviewten als lokale Akteure nachzugehen. Es wurde bereits kurz angesprochen, dass die Interviewten alle eine englischsprachige Ausbildung haben, in Kapitel 5.1. wird genauer auf einige biografische Aspekte der Interviewten eingegangen. Die betrachteten NGOs sind alle lokal in einigen Dörfern bzw. Slums oder regional in mehreren Distrikten Tamil Nadus agierende NGOs. Sie sind alle aus der Initiative der von mir interviewten Privatpersonen (indische Staatsbürger_innen) entstanden und sind, zum Teil sehr stark, abhängig von deren persönlichem Enga-

gement. Alle sind unter dem *Foreign Contributions Regulation Act* (FCRA) registriert und damit in der Lage, internationale Spendengelder zu bekommen, die meisten finanzieren sich hauptsächlich durch diese. Die NGOs sind zudem alle als *society* (Verein) oder *trust* (Stiftung) unter dem *Tamil Nadu Societies Registration Act* bzw. dem *Indian Trust Act* registriert. Mit der Registrierung gehen spezifische Anforderungen einher, u.a. die Einrichtung eines Hauptsitzes, Regularien zum Verwaltungsrat und seiner Einsetzung (Wahl oder Nominierung), eine jährliche Vollversammlung etc. (vgl. PRIA 2002a, S. 12-15). Unter dem FCRA wird zudem getrennte Kontoführung, professionelle Buchhaltung und regelmäßige Rechenschaft verpflichtend (vgl. ebd., S. 15). Alternative Finanzierungsquellen der NGOs sind lokale Spendegeber, Einkünfte von eigenen kleinen Unternehmen (Schneiderei), Mitgliedsbeiträge und z.T. Gelder, die im Rahmen staatlicher Programme vergeben werden. Die hier betrachteten NGOs werden in den Alltagsgeschäften zumeist von Einzelpersonen, zumeist von den Gründer_innen, in zwei Fällen jedoch von gewählten Repräsentantinnen (NGO6, NGO9), geleitet. Die NGOs sind insofern professionalisiert, als sich die meisten Gründer_innen selber ein Gehalt auszahlen und Angestellte beschäftigen. Diese sind entweder ausgebildete Sozialarbeiter, Buchhalter, Computerfachleute oder sogenannter „field staff“, Mitarbeiter, die aus den ‚Zielgruppen‘ rekrutiert werden.

Die NGOs sind also alle lokale NGOs, die direkt mit den ‚Zielgruppen‘ (*communities*) zusammenarbeiten. In der Literatur werden solche NGOs recht unterschiedlich benannt: als „community-based NGOs“ (vgl. z.B. Kamat 2004), als „grassroots NGOs“ oder als „intermediary NGOs“ in Abgrenzung zu direkter Eigeninitiative („grassroots“) (vgl. z.B. Carroll 1992). Es wird deutlich, dass die Charakterisierung nicht einfach ist. Vielleicht ist es mit Kamat zunächst sinnvoll, die betrachteten NGOs als „community-based NGOs“ (CBOs), die darauf abzielen, die ‚Zielgruppen‘ zu mobilisieren, zu verstehen - eine Ausnahme bildet NGO1, die sich selber als *Advocacy-* oder *Resource-NGO* versteht (mehr zu den NGOs in Kapitel 5.2) - :

The legitimacy of CBOs derives from the fact that their work in a local context requires them to develop a membership base [...] which actively participates in the various social and economic projects managed by the CBO. It requires CBOs to interact with their membership base on a daily basis, to build relations of cooperation and trust with them, to understand their needs and plan projects that respond to these needs. Consequently, CBOs tend to have close and intimate working relations with men and women of the community and local leaders, some of whom may also work as paid staff for the NGO. (Kamat 2004, S. 159f)

Dennoch grenzt sich diese Arbeit auch explizit ab von einem solchen Verständnis, das den Begriff des Lokalen bzw. der *community*, ohne ihn genauer zu spezifizieren, dazu nutzt, NGOs zu legitimieren, ihnen eine „besondere Nähe“ zu den ‚Zielgruppen‘ zu bescheinigen und deswegen eine besondere Fähigkeit, deren Probleme zu verstehen und zu lösen (vgl. z.B. Nyamugasira 1998). Begriffe wie *grassroots*, *local*, *community*, *indigenous* dienen eher der diskursiven Legitimierung, als dass sie ein adäquates Verständnis der betrachteten NGOs ermöglichen. Sie homogenisieren die Erfahrungen unterschiedlicher „lokaler“ Akteure im Rahmen der NGO-Arbeit und machen damit Machtdifferenzen, Hierarchien und paternalistische Strukturen unsichtbar (vgl. Lister 2003, S. 183). Wie Nyamugasira (überspitzt) formuliert: „It is not a question of Northern versus Southern NGOs, as is often portrayed; it is the poor versus both.“ (Nyamugasira 1998, S. 300).

Mit Rückbezug auf die bisher dargestellten Überlegungen kann die Forschungsfrage ausdifferenziert werden: Es ist tatsächlich so, dass die betrachteten NGOs – mit der oben genannten Ausnahme – darauf abzielen, ihre ‚Zielgruppen‘ zu organisieren, zu mobilisieren, die Interaktionen mit den „communities“ sind also wichtiger Bestandteil der Interpretationen und Darstellungen der Interviewten. Gerade das macht es spannend genauer zu fragen, *wie* diese Interaktionen dargestellt werden, wie der Begriff „community“ inhaltlich gefüllt wird, welche Auslegungen der eigenen Rolle sichtbar werden und welche Problemanalysen die Darstellungen einrahmen. Statt also den Fakt der Notwendigkeit der Beziehungen zu den „communities“ als Begründung für die Legitimität der NGOs anzuführen, interessiert es gerade, wie die Interviewten diese Beziehungen ausformulieren und sich selber in ihnen positionieren. Dabei wurde in der empirischen Auswertung deutlich, dass bei den Interviewten für die Beschreibung der eigenen Rolle der Begriff des „social worker“ zentral ist.

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass es in dieser Arbeit nicht um eine soziologische Bewertung der ‚Erfolge‘ der NGOs geht, z.B. als Bewertung des ‚erreichten‘ sozialen oder institutionellen Wandels oder des Einflusses auf nationale oder regionale politische Entscheidungsprozesse. Der Anspruch der hier betrachteten „community-based NGOs“ ist gerade, nicht (nur) Entscheidungen auf der politischen Ebene zu beeinflussen, sondern (auch) gesellschaftliche Veränderungen – oder genauer: *individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘* (s.o.) – lokal zu gestalten. Das macht es interessant, diesem Selbstverständnis nachzuspüren: Wie füllen die Interviewten diese Idee der „gesellschaftlichen Veränderung“ inhaltlich? Wie setzen sie sich selber in Relation zu existierenden Institutionen und Machtstrukturen auf lokaler Ebene und zum (weiteren) politischen

Prozess?

Insgesamt ergibt sich in Bezug auf die Fragestellung, wie sich die NGO-Gründer- und Gründerinnen selber als Akteure im lokalen Kontext darstellen, die Dreiteilung der Herangehensweise an das empirische Material: „Social workers, communities and politics.“

2.3 Zusammenfassende Thesen zur Argumentationslinie der Arbeit

These 1: „Multiple Modernities“ als Grundidee Mit Eisenstadt wird gegen eine Homogenisierungs- oder Konvergenzannahme und für plurale Wege und Formen der Moderne argumentiert. Eisenstadt löst in seiner Argumentation die Dichotomie von Moderne und Tradition auf und macht deutlich, dass Moderne in erster Linie als imaginäres Schema zu verstehen ist. Im Rahmen dieser Arbeit geht es darum, die makrosoziologische Grundidee, die Eisenstadt plausibel macht, auf einer anderen Analyseebene ‚anzuwenden‘: der Ebene der Darstellungen und sozialen Praktiken der betrachteten Akteure.

These 2: Diskurse unterschiedlicher räumlicher und zeitlicher Herkunft statt „westliche Moderne“ vs. „indische Tradition“ Mit einem praxistheoretischen Kulturbegriff können die Darstellungen der Befragten (und darüber ‚sichtbare‘ Praktiken oder relevant gemachte Diskurselemente) anders analysiert werden, als sie (implizit) auf einer Skala zu verorten, die zwischen der ‚Kopie‘ einer westlichen Moderne und dem ‚authentischen Bezug‘ auf eine indische Tradition verläuft. Sie werden verstanden als „aktive interpretative Aneignung unterschiedlicher, einander ‚überlagernder‘ Sinn- und Aktivitätselemente, die ganz verschiedener räumlicher und zeitlicher Herkunft sein können“ (Reckwitz 2005, S. 100f). Eine solche praxistheoretische analytische Perspektive erfordert eine methodische Herangehensweise, die die Darstellungen und Begriffe der Akteure als Ausgangspunkt der Analyse nimmt (Kapitel 3). Diese werden aber erst wirklich verständlich, wenn sie auf in Tamil Nadu relevante Diskurse und Deutungskontexte bezogen werden (Kapitel 4).

These 3: Moderne als soziale Idee der Akteure Moderne wird in dieser Arbeit nicht als soziologische Beobachtungskategorie, sondern als soziale Idee der Akteure behandelt. Der Begriff der ‚Moderne‘ oder die Dichotomien ‚modern-traditional‘ und ‚entwickelt-unterentwickelt‘ werden also immer dann relevant, wenn die Akteure selber ihre Darstellungen in diesem Deutungskontext positionieren. ‚Moderne‘ gewinnt aus der

Perspektive der Akteure auf drei Ebenen Relevanz: sie ist erstens eine soziale Idee, die sich in expliziten Diskursen oder impliziten Annahmen und Assoziationen zeigt, zweitens eine konkrete (lokale) ‚Erfahrung‘ und drittens formulieren und verfolgen Akteure individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘ (vgl. Linkenbach 2000, S. 49f).

These 4: Präzisierung der Fragestellung: „Social workers, communities and politics.“ Die Interviewten richten als Gründer und Gründerinnen von „community-based NGOs“ im oben genannten Sinne ihre Arbeit und Zielsetzungen auf den tamilischen Kontext. In Kapitel 5 werden zunächst die Interviewten und die NGOs kurz vorgestellt um auf Gemeinsamkeiten und Differenzen hinzuweisen. In Kapitel 6 wird anhand der Betrachtung von drei Aspekten sichtbar gemacht, wie sich die Befragten als lokale Akteure positionieren: Erstens anhand der Selbstdefinitionen und -stilisierungen (*social workers*), zweitens anhand der Darstellung der ‚Zielgruppen‘ und der Auseinandersetzungen um die Beziehungen zwischen NGO und ‚Zielgruppe‘ („communities“), drittens anhand der Verortung in einem weiteren Kontext, also der Definition von Zielsetzungen und Abgrenzungen gegenüber anderen Agenden und Akteuren (*politics*). In diesen Darstellungen werden Ambivalenzen und Widersprüche sichtbar, u.a. im Hinblick auf die selbstdefinierte Rolle als Akteure ‚gesellschaftlicher Veränderungen‘. Diese können, im Rahmen der oben geschilderten analytischen Perspektive, verstanden werden als z.T. widersprüchliche Aneignungen verschiedener Diskursfragmente und hybride Selbst- und Fremddeutungen im Kontext der sozialen Idee der Moderne. Sie legen auch Überlegungen zu Chancen und Sackgassen bei der Erreichung der selbstgewählten Ziele nahe.

3 Methodisches Vorgehen

Die vorliegende Forschungsarbeit orientiert sich an den Prämissen der qualitativen Sozialforschung und einer ethnographischen Grundhaltung, auch wenn sie keine ethnographische Forschung im engeren Sinne ist. Qualitative Sozialforschung eignet sich deswegen zur Bearbeitung der Fragestellung, weil sie auf die Rekonstruktion des ‚Alltags‘ oder der Relevanzsysteme der Befragten abzielt (vgl. Bohnsack 2008, S. 24). Sie arbeitet damit nicht hypothesengeleitet, sondern lässt den Befragten in einer offenen Interviewgestaltung Platz eigene Relevanzen zu setzen und ermöglicht es damit, das analytische Konzept einer generellen Offenheit für unterschiedliche „Herkünfte“ von Diskursen und kulturell differenten „Sinn- und Aktivitätselementen“ methodisch umzusetzen.

Eine ethnographische Grundhaltung konnte v.a. durch die Teilnahme am ‚NGO-Alltag‘

im Rahmen zweier Praktika realisiert werden.¹² Diese gewährten mir erste Einblicke in den Arbeitsalltag von NGOs in Südindien und halfen, die Forschungsfrage anhand bestimmter Präkonzepte vorzuformulieren. Auch die Teilnahme bei Veranstaltungen (Demonstrationen, Workshops, etc.) und die persönliche Interaktion mit den Befragten und ihren Mitarbeiter_innen wurde als Teil des Forschungsprozesses verstanden. So wurde ich z.B. von einigen Befragten nach Hause oder zum Essen eingeladen, habe sie auf Demonstrationen wieder getroffen oder es haben sich Bekanntschaften und Freundschaften mit Mitarbeiter_innen ergeben.

Meine Rolle im Feld muss insofern reflektiert werden, als ich von Interviewten in einer gewissen Nähe zu den Geldgeberorganisationen betrachtet wurde, einige haben die Bereitschaft mit mir zu reden mit der Relevanz von deutschen Organisationen für ihre Arbeit begründet. Das führte vielleicht einerseits dazu, dass sie bevorzugt das Vokabular verwendeten, welches im Umgang mit den Geldgebern üblich ist, andererseits versuchten mir einige (,stellvertretend‘) zu erklären, inwiefern internationale Geldgeber nicht die ‚wirkliche‘ lokale Situation verstünden.

3.1 Experteninterviews und Grounded Theory

Das methodische Vorgehen der Arbeit bezieht sich auf Elemente der Grounded Theory, die die Analyse der Experteninterviews strukturierten. Der Begriff des ‚Experten‘ und insbesondere die Frage, ob Experteninterviews als eigenständige Methode gelten können und was diese ausmacht (nur der Verweis auf den Interviewpartner?) ist sehr umstritten (vgl. z.B. Liebold/Trinczek 2009, S. 32). Dennoch macht der Begriff im Rahmen dieser Arbeit Sinn: Zum einen sind die Interviews in erster Linie problemzentriert und nicht narrativ oder biographisch und richten sich auf den Arbeitsalltag der Befragten in ihrer Rolle als Gründer und Gründerin der NGO. Zum zweiten ist das Wissen der Befragten durch spezifische soziale Relevanz gekennzeichnet, da es möglicherweise (partiell) in seinem Bereich hegemonial ist oder wird und damit auch Handlungsbedingungen anderer Akteure innerhalb ihres Handlungsfeldes strukturiert. Eine solche soziale Relevanz von Wissen wird mit dem Begriff des ‚Expertenwissens‘ verbunden (vgl. Bognner/Menz 2009, S. 72ff). Im Kontext dieser Arbeit sind das z.B. die Handlungs- und Artikulationsmöglichkeiten derer, die durch die Arbeit der NGOs angesprochen oder beteiligt werden sollen – die „communities“, im Vokabular der Befragten, aber auch

¹²Das erste Praktikum absolvierte ich von Juli 2009 bis Februar 2010 bei einer – hier behandelten – Frauenrechtsorganisation in Chennai, das zweite im Dezember 2011 bei einer NGO in Goa.

die Wahrnehmung „Indiens“ (oder lokaler: von Kindern oder Frauen in Tamil Nadu) in ‚der westlichen Welt‘ über Internetpräsenzen und die Darstellungen für die internationalen Geberorganisationen. NGO-Gründer und Gründerinnen sind somit an kulturellen Übersetzungsprozessen beteiligt und hiermit in einer spezifischen Position, die sich auf die Wahrnehmungen in der Bevölkerung und die Selbstdarstellungen auswirkt.¹³

3.1.1 Theoriegenerierende Experteninterviews

Die Grundlage der empirischen Forschung innerhalb dieser Arbeit sind neun theoriegenerierende Experteninterviews mit Gründer_innen von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) in Chennai und dessen (ländlicher) Umgebung (Kürzel: ITN).¹⁴ Zusätzlich wurden zwei explorative Experteninterviews mit Professor_innen des Madras Institute of Development Studies (MIDS) in Chennai geführt (Kürzel: EXP).

Es wurden weiterhin vier Interviews mit NGO-Gründer_innen und Dalit-Aktivist_innen in Goa geführt, die deutlich gemacht haben, dass der regionale Kontext in der Analyse bedacht werden muss und auf einige Spezifika Tamil Nadus hinwies. Daraufhin wurde das Forschungsinteresse und die Fragestellung auf Tamil Nadu eingegrenzt, die Interviews aus Goa werden im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

Die Unterscheidung zwischen theoriegenerierenden und explorativen Experteninterviews orientiert sich an der von Bogner und Menz (2009) entwickelten Typologie. Explorative Experteninterviews sind nach dieser Typologie an der thematischen Sondierung eines Feldes und der Nutzung von komplementären Informationsquellen und ihrem ‚Kontextwissen‘ interessiert (vgl. Bogner/Menz 2009, S. 64). Die im Rahmen dieser Arbeit geführten explorativen Experteninterviews mit Professor_innen des MIDS waren demnach um ein Themenfeld zentriert, das sich im Laufe der vorherigen Feldforschung als möglicherweise relevant herauskristallisiert hatte. Ich habe das Interview jeweils per e-mail vorbereitet und mein Grundinteresse dabei in folgender Frage zusammengefasst: „Is there a relation between the structures, discourses and hierarchies in the NGO-sector (or inside civil society organisations) today and the political culture and history of Tamil Nadu?“¹⁵

Das Hauptinteresse liegt jedoch auf den neun theoriegenerierenden Experteninterviews

¹³In der Literatur wird diese Position z.B. als *intermediaries* oder *broker* bezeichnet. Merry versucht ein Konzept der Übersetzung auszuformulieren und denkt über diese spezifischen Mittlerpositionen genauer nach (vgl. Merry 2006).

¹⁴Einer der Interviewten (Herr B, ITN2) fällt etwas heraus. Er hat mehrere Organisationen mitgegründet, die aber heute nicht mehr existieren oder ohne ihn weiter bestehen und arbeitet seit 2004 in der NGO seiner Frau (NGO2, Frau R).

¹⁵Für die vollständige Darlegung meines Interesses für die explorativen Experteninterviews vgl. Anhang 4.

und den Deutungsmustern der interviewten NGO-Gründer und Gründerinnen. Schon der Begriff „theoriegenerierend“ macht die Nähe zur Grounded Theory deutlich, aus der sich die Begründung dieser Interviewart maßgeblich speist (vgl. Bogner/Menz 2009, S. 66). Im Hintergrund der Diskussion um das theoriegenerierende Experteninterview steht eine wissenssoziologische Diskussion um den Expertenbegriff. Innerhalb dieser ist der Experte zum einen Inhaber von technischem, Prozess- und Deutungswissen, das sich auf ein spezifisches Handlungsfeld bezieht, in dem er agiert. Dieses Wissen ist aber nach Annahme von Bogner/ Menz nicht nur explizit und reflektiert, sondern auch durch spezifische (implizite) Relevanzsysteme und Deutungskontexte vorstrukturiert (vgl. ebd., S. 73), auf die diese Arbeit gerade abzielt. Oben wurde bereits deutlich gemacht, dass ein zentraler Deutungskontext der hier behandelten Akteure die soziale Idee der Moderne ist, damit zusammen hängen die Auseinandersetzungen um und Bezüge auf den Begriff der ‚Entwicklung‘.

3.1.2 Interviewleitfaden und Dokumentation der Daten

Die Interviews wurden leitfadengestützt geführt. Dabei diente der Leitfaden hauptsächlich als grobe Orientierungshilfe und als Sicherheit, falls die Interviewten im Laufe der Beantwortung der Eingangsfrage nicht selber genügend Anhaltspunkte zum Nachfragen boten. Er gliederte sich grob in vier Bereiche, die Eingangsfrage bezog sich auf die NGO-Gründung¹⁶, an die der erste Interessenbereich inhaltlich anschloss. Im zweiten Block ging es darum, die Schlüsselkonzepte zu vertiefen, mit denen die Interviewten ihre Arbeit selbst beschreiben (*participation, empowerment, ...*). Ein dritter Block war die Frage nach Problemen, Schwierigkeiten auf der einen Seite und erleichternden Umständen (*facilitating factors*) andererseits. Ein vierter Block richtete sich darauf, die Interviewten zum Erzählen über einzelne Akteursgruppen und ihre Reaktionen auf die Arbeit der NGO (Klientel, Nicht-Involvierte, Regierung) zu bringen. Ein fünfter und letzter Block zielte auf Zukunftsperspektiven und Visionen der Interviewten ab.¹⁷

Zwischen diesen ‚Interessenblöcken‘ wurde im Laufe des Interviews frei hin- und hergewechselt um, dem Interviewten möglichst viel Freiraum zur Formulierung eigener Deutungsperspektiven und Erzählungen zu lassen und diesen evtl. nachfragend zu folgen.

Nach dem eigentlichen Interview wurden Kurzfragebögen zu biographischen Daten und

¹⁶Die Darstellung meines Interesses und die Eingangsfrage lautete: „I am interested to learn more about the everyday routines of the work you and your organisation are doing. I am really interested in your personal perspectives and experiences. My first question is: When did you found the NGO? Can you describe the process of decision and the situation?“

¹⁷Der vollständige Leitfaden ist einsehbar in Anhang 1.

zur NGO ausgefüllt, in denen z.B. die Geburtsregion, die Religion, die Kaste der Befragten und regionale Ausbreitung, Anzahl der Mitarbeiter_innen etc. der NGO abgefragt wurde, sofern diese im Interview noch nicht zur Sprache kamen (vgl. Anhang 2). Zusätzlich wurden Postskripta zur Interviewsituation erstellt, um eventuelle Störungen, persönliche Verfassung, Einfluss des Interviewortes etc. festzuhalten (vgl. Anhang 3). Ergänzend hierzu wurde ein Forschungstagebuch geführt, in dem Gedächtnisprotokolle (z.B. zu Demonstrationen, Mitarbeiter_treffen, gemeinsamen Mittagessen, informellen Gesprächen ...) und persönliche Eindrücke, offene Fragen und erste Deutungsideen festgehalten wurden.

3.1.3 Auswahl der Interviewten und der NGOs

Für die explorativen Experteninterviews (Kürzel: EXP) habe ich ursprünglich Kontakte mit Professor_innen des „Humanities Department“ am Indian Institute of Technology Madras (IIT Madras) hergestellt. Diese halfen mir, relevante Wissenschaftler in Chennai zu identifizieren und führten mich zu den interviewten Professor_innen des Madras Institute of Development Studies (MIDS).

Das Sampling für die befragten NGO-Gründer_innen (Kürzel: ITN) folgte dem Schneeballprinzip und war von meinen vorherigen theoretischen Auseinandersetzungen zu NGOs in Indien (insb. indische Zivilgesellschaftsdiskussion, vgl. z.B. Chatterjee 2001; Chatterjee 2004; Kaviraj 2003) und meiner praktischen Erfahrung im tamilischen NGO-Bereich beeinflusst. Aus meinem Eingangspunkt (die Frauenrechtsorganisation, bei der ich Praktikantin war) ergab sich der inhaltliche Schwerpunkt der NGOs: Die Stichprobe umfasst nur NGOs, die im Bereich Frauen- oder Kinderrecht arbeiten, eine NGO definiert sich als Menschenrechtsorganisation (NGO1) (vgl. Kapitel 5.2). Die von mir Befragten waren in sehr vielfältigen Verbindungen miteinander bekannt, es gibt mehrere Netzwerke und Kampagnen, in denen die NGOs sich zusammen schließen und gemeinsame Anliegen verfolgen (vgl. Kapitel 5.2).

Die Entscheidungen über die Einbeziehung weiterer Befragter wurde, soweit im Rahmen dieser Arbeit möglich, nach der Grundidee des theoretischen Samplings prozessbegleitend getroffen (vgl. Breuer 2009, S. 58; Charmaz 2011, S. 99f). Aufgrund der Zentralität des Zivilgesellschafts-Begriffes zu Beginn meiner Forschung habe ich das Sample auf NGOs eingeschränkt, die sich selbst mit den Begriffen ‚Rechte‘, ‚Empowerment‘ oder ‚Mobilisierung‘ charakterisieren. Die ersten Interviewten waren nur Männer und hpts. im Bereich Kinderrecht aktiv. Im Laufe des Forschungsprozesses wurden mehr Frauenrechtsorgani-

Tabelle 1: Übersicht über die geführten Interviews

Person	Kürzel	Organisation	Datum	Interviewlänge
Herr D	ITN1	NGO1	23.11.2011	00:56:00
Herr B	ITN2	NGO2	24.11.2011	01:13:26
Herr J	ITN3	NGO3	28.11.2011	00:51:07
Herr K	ITN4	NGO4	03.12.2011	01:09:07
Herr V	ITN5	NGO5	05.12.2011	01:17:49
Frau S	ITN6	NGO6	06.12.2011	00:41:50
Frau V	ITN7	NGO7	13.01.2012	01:58:08
Frau R	ITN8	NGO2	14.01.2012	01:17:59
Frau F	ITN9	NGO9	18.01.2012	01:29:23
S Anandhi	EXP1	MIDS	16.01.2012	00:35:50
C Lakshmanan	EXP2	MIDS	11.01.2012	01:31:56

sationen in das Sample aufgenommen und dadurch mehr Frauen.

Zur Vorbereitung der Interviews und zur Auswahl weiterer Interviewpartner_innen wurde das Internet und, wenn vorhanden, die Webpräsenzen der NGOs genutzt.

3.1.4 Auswertung des Materials

Die Interviews wurden auf englisch transkribiert und anschließend mit Bezug auf Elemente der Grounded Theory ausgewertet. An Charmaz' Einführungsbuch orientiert wurden datengegründete Kategorien gebildet und Memos und Cluster zu diesen erstellt (vgl. Charmaz 2011, S. 42-95). In Auseinandersetzung mit dem Material wurde die Fragestellung und die theoretische Rahmung modifiziert. Diese Herangehensweise macht es einerseits möglich, die Relevanzsysteme der Befragten adäquat in die Theorie- und Konzeptbildung einzubinden (vgl. Breuer 2009, S. 75). Zum anderen ist aber die Gefahr, nur deskriptiv und paraphrasierend zu arbeiten. Die Frage des Fremdverstehens bzw. der Deutungskompetenz stellte sich zudem besonders, da die Interpretation der Interviews nicht nur durch die ‚kulturelle‘ Übersetzung, sondern auch zwei sprachliche Übersetzungen gebrochen und verfälscht ist: Die Interviewten sprechen Englisch als Zweitsprache (Erstsprache: Tamil, Malayalam), genauso wie ich, die Interpretin. Um eine Paraphrasierung, aber auch eine Fehlinterpretation zu vermeiden, wurde während des Kodierungsprozesses immer wieder auf historisch-kontextuelles Hintergrundwissen (insb. auf relevante Diskurse im tamilischen Kontext, vgl. Kapitel 4), eigene Beobachtungen, Informationen aus informellen Gesprächen und andere empirische Forschungen zurückgegriffen, um die Konzepte und Darstellungen der Befragten einzubetten und zu kontrastieren. Insgesamt richtet sich die Arbeit damit nicht streng nach den Prämissen

der Grounded Theory, sie bezieht auch andere Quellen in die Interpretation mit ein als die Darstellungen der Befragten.¹⁸

Eine Methodenpluralität (Triangulation) ist in dieser Arbeit aufgrund der begrenzten Ressourcen nur bedingt gewährleistet, durch die Teilnahme an dem Arbeitsalltag der NGOs und die zwei unterschiedlichen Arten von Experteninterviews. Gerade die etwas längere Teilnahme am Feld war dennoch relevant, um überhaupt ein Gespür für Deutungskontexte und Diskurslinien zu bekommen.

Durch die Idee des „theoriegenerierenden Experteninterviews“ werden auch biographische Hintergründe der Interviewten für die Analyse relevant (vgl. Bogner/Menz 2009, S. 72). Deswegen war die Auswertung zunächst an den einzelnen Fällen interessiert und erfolgte mithilfe von Kurzbiographien und fallorientierten Kodierschemata. In Kapitel 5 werden anhand von Kurzprofilen zu den Befragten und zu den NGOs die Fälle sehr verdichtet vorgestellt. Anschließend richtete sich das Interesse auf Gemeinsamkeiten und Differenzen, die quer zu den einzelnen Interviews zu finden sind, also auf den ‚NGO-Alltag‘. Dieser zweite Schritt der Kodierung erfolgte mithilfe einer QDA-Software und seine Ergebnisse machen den Hauptteil dieser Arbeit aus (Kapitel 6).¹⁹

4 Der regionale Kontext: Tamil Nadu und Chennai

Nachdem die theoretische und methodische Grundlage dieser Arbeit deutlich gemacht wurde, wird nun der konkrete Kontext der betrachteten Akteure beleuchtet. Die formulierte praxistheoretische Perspektive zielt auf hybride Konstellationen unterschiedlicher Diskurse und Diskursfragmente (und allgemeiner: kultureller Elemente) verschiedener zeitlicher und räumlicher „Herkünfte“ ab. Im Rahmen dieser analytischen Perspektive sollen die Darstellungen der Akteure v.a. im tamilischen Kontext verortet werden. Die Wichtigkeit einer solchen Kontextualisierung wurde im Forschungsprozess bei der Auseinandersetzung mit NGO-Gründer_innen in Goa (die in dieser Arbeit inhaltlich nicht berücksichtigt werden) bestätigt (vgl. Kapitel 3.1.1). Um eine Hintergrundfolie zu haben, die es ermöglicht, die (Selbst-)Darstellungen der Interviewten adäquat zu analysieren, ist es also zentral, einige relevante Auseinandersetzungen im tamilischen Kontext zu beleuchten.

¹⁸Die immer noch bestehenden Diskussionen um die genaue Methodologie und wissenschaftstheoretische Basis der Grounded Theory – insbesondere über das Verhältnis von (theoretischem) Vorwissen und dem Verstehen empirischer Phänomene – zeigen, dass es nicht *die* Grounded Theory gibt (vgl. z.B. Charmaz 2011, S. 123f; Strübing 2008).

¹⁹Das MAXQDA-Projekt inklusive sämtlicher Dokumente ist auf der beigelegten CD-Rom zu finden.

Tamil Nadu liegt im Südosten Indiens und gilt neben dem südindischen Bundesstaat Kerala aufgrund mehrerer Aspekte als ‚Vorbild‘ im gesamtindischen Kontext (vgl. z.B. Drèze/Sen 2012). Dieser Vorbildcharakter wird u.a. anhand gängiger ‚Entwicklungsmerkmale‘, wie z.B. Lebenserwartung, Säuglingssterblichkeit, Geburtenrate, Analphabetenrate etc., ermittelt und mit der spezifischen politischen Geschichte Tamil Nadus in Zusammenhang gebracht (vgl. z.B. Mehrotra 2006, S. 4268; Drèze/Sen 2012, S. 86). Als zentral gelten die schon früh eingeführten Reservierungen für bestimmte Kasten in Institutionen höherer Bildung und der öffentlichen Verwaltung, die heute bei 69 Prozent der verfügbaren Plätze liegen und im Norden Indiens noch viel umstrittener sind, was z.B. an den Anti-Reservierungs-Protesten im Jahr 2006 deutlich wurde (vgl. Mehrotra 2006). Auch im Hinblick auf die Situation von Frauen ist die tamilische Bildungspolitik relevant: Sei es die Bildungspartizipation von Mädchen, die Alphabetisierungsrate von Frauen unterschiedlicher Kasten oder der Zugang von Frauen zu den Massenmedien – bei allem schneidet Tamil Nadu im gesamtindischen Vergleich überdurchschnittlich gut ab (vgl. Mehrotra 2006; Desai/Takkar 2001, S. 61).

Im Folgenden geht es in einem ersten Teil darum, einen Einblick in die Diskurse um ‚Kaste‘ und den Status von Frauen zu geben. Die Abschaffung von Kastenhierarchien und die Verbesserung des Status von Frauen sind zentrales Anliegen vieler ‚Entwicklungs-‘ oder Reformaktivitäten in Indien und damit für das Verständnis der Darlegungen der Interviewten zentral. In einem zweiten Teil soll es um die spezifische politische Geschichte Tamil Nadus gehen, in der die erwähnten Diskurse z.T. relevant gemacht werden.

4.1 Diskurse um ‚Kaste‘ und den Status von Frauen

Von jeher fasziniert waren (europäische) Indologen vom sogenannten indischen ‚Kastensystem‘. In der aktuelleren Diskussion wird jedoch zunehmend deutlich, dass ‚Kaste‘ ein höchst umstrittener Begriff ist, sowohl analytisch als auch in der Perspektive der Handelnden (vgl. Fuchs 1999, S. 34; Dirks 2001). Die Frage des Status der Frau, der im Rahmen dieser Arbeit von besonderem Interesse ist, ist mit der Frage von ‚Kaste‘ verknüpft, da z.T. lokal und kastenspezifisch je unterschiedliche Vorstellungen von Weiblichkeit oder spezifische Auslegungen der Institutionen, die die Beziehung zwischen den Geschlechtern regeln, existieren. Diese beiden Aspekte – die Diskurse um ‚Kaste‘ und um den Status der Frau – sollen im Folgenden etwas näher ausgeführt werden. Der Status von Kindern wird dabei nicht gesondert betrachtet, auch wenn hier einige Problemlagen vielleicht zu betonen wären (z.B. Kinderarbeit). Generell richten die Interviewten ihre Zielsetzun-

gen auf gesellschaftliche und „kulturelle“ Veränderungen (z.B. „Demokratisierung“) oder Veränderungen in den Selbstausslegungen gegenüber der soziopolitischen Umwelt (Familie, Nachbarschaft, Arbeitgeber, Lehrer ...) - von den Interviewten als „change within“ bezeichnet - und arbeiten häufig gerade deswegen mit Kindern zusammen: Ihre Annahme ist, dass hier Normensysteme noch weniger verhärtet sind und leichter Alternativen akzeptiert werden können. Insgesamt sind damit die Diskurse um Kaste und den Status von Frauen auch für die Kinderrechtsorganisationen relevant.

4.1.1 Kaste

Es besteht zunehmend Konsens darüber, dass nicht von einem einheitlichen ‚Kastensystem‘ für ganz Indien gesprochen werden kann und die Zuordnungen über Kaste wesentlich weniger rigide zu verstehen sind, als sie z.B. von Weber oder Dumont gezeichnet wurden (vgl. Fuchs 1999, S. 52). Trotzdem soll kurz das viergliedrige *varna*-System, das sich auf alte indische Texte bezieht (*Manu Dharma Shastras*, *Rig Veda*), dargelegt werden, an dem sich z.B. Dumont orientierte und das zumindest als eine zentrale intellektuelle (brahmanische) Idee gelten kann (vgl. Fuller 1992, S. 13; Fuchs 1999, S. 54).

Das sanskritische System der vier *varna*-Funktionen besteht nach Dumont aus: Priestertum (Brahmanen), politische Herrschaft (Kshatriya), ökonomische Aktivität (Vaishya) und Dienst (Shudra) (vgl. Fuchs 1999, S. 42 Fn., 52, 170; Fuller 1992, S. 12f). Die Bezeichnungsweisen für die aus diesem System ‚Ausgeschlossenen‘ variieren extrem, im westlichen Diskurs bekannt sind v.a. die Begriffe ‚Unberührbare‘, ‚Paria‘ (Max Weber), ‚Kastenlose‘ oder ‚Dalit‘. Dalit²⁰ ist als einziger dieser Begriffe als Selbstbezeichnung im Rahmen spezifischer sozialer Bewegungen entstanden und wird auch von den Interviewten zu großen Teilen verwendet, neben dem Begriff *Adi-Dravida*, der im nächsten Kapitel zur Sprache kommen wird. In der indischen Bürokratie – und damit zumindest in meinem Sample z.T. in den Selbstbezeichnungen – werden Dalit als *scheduled castes* klassifiziert. Das Schema juristischer Bezeichnungen differenziert in Tamil Nadu zwischen *forward castes* (FC), *backward classes* (BC), *most backward classes* (MBC) (die indische Regierung fasst diese beiden als *other backward classes* zusammen) *scheduled castes* (SC) und *scheduled tribes* (ST). Seit den Reservierungen für spezifische Kasten in Politik, staatlicher Verwaltung und Bildungsinstitutionen spielt der Kampf um die Zuordnungen zu diesen juristischen Kategorien eine große Rolle.

²⁰Dalit meint in der Grundbedeutung „niedergedrückt“, „gebrochen“, „in Stücke gerissen“ (vgl. Fuchs 1999, S. 170).

Unabhängig von dieser Menge an Bezeichnungen hängt mit dem oben dargestellten viergliedrigen System die Idee des *dharma* zusammen. Doniger beschreibt *dharma* folgendermaßen: „...dharma includes duty, religion, religious merit, morality, social and ritual obligations, the law and justice. [...] Dharma holds the world together.“ (Doniger 2009, S. 201). Im Rahmen dieser Arbeit ist eine genauere Diskussion der Idee des *dharma* nicht notwendig, wichtig ist, dass mit der Idee der Kaste spezifische religiöse und soziale Pflichten einhergehen. Ein möglicher Hinweis sind Berufsgruppen: Dalit sind z.B. dafür zuständig, Tätigkeiten, die als ‚unrein‘ gelten, auszuführen, wie z.B. die Beseitigung von Exkrementen, das Schneiden von Haaren, die Arbeit mit Tierhäuten und -fellen etc.

Der rituelle Gegensatz von Reinheit und Unreinheit (*purity and pollution*) – und die damit verbundenen Regeln für den Umgang mit Essen oder Wasser, Fortpflanzung oder Eheschließung und den täglichen Umgang miteinander – ist nicht nur zentral für die Position der Dalit, sondern regelt alle Interaktionen innerhalb der Kastenhierarchie und ist darüber hinaus konstitutiv für die Differenzierung zwischen den Geschlechtern (vgl. Fuchs 1999, S. 176f; Michaels 1998, S. 204ff). Auch deswegen macht der Begriff der ‚Unberührbaren‘ wenig Sinn. Fuchs kritisiert darüber hinaus, dass der Begriff der ‚Unberührbarkeit‘ und die damit scheinbar klar umrissene Kategorie der ‚Unberührbaren‘ erst in der späten Kolonialzeit entstanden ist (vgl. Fuchs 1999, S. 171).

In der jüngeren Indologie wird der Begriff ‚Kaste‘ tendenziell als Synonym für *jāti* und nicht im Sinne von *varna* verwendet (vgl. ebd., S. 53). Der indische Begriff *jāti* bedeutet ‚Herkunft‘ oder ‚Abstammung‘, ist wesentlich kontextueller und vielstimmiger zu verstehen und fasst damit das Phänomen der regionalen, über Deszendenz strukturierten Gemeinschaften eher (vgl. ebd., S. 52-54, 175 Fn.). Die Strukturierung über Deszendenz, Gruppenendogamie und z.T. gleiche Berufe führt häufig zu Solidaritätsbeziehungen innerhalb der einzelnen *jāti* einer Lokalität. Zum Teil existieren Kastenräte der lokal dominanten *jāti* (*katta panchayat* auf Tamil), die als autonome Institutionen Konflikte der Kastenmitglieder untereinander regeln (vgl. Jürgenmeyer/Rösel 2009, S. 208).

Die *jāti* lassen sich insgesamt, trotz der vehementen Versuche der früheren Indologie, nicht nahtlos in das oben dargestellte Idealschema der *varna*-Funktionen einordnen. Einige der Kasten, die z.B. in der politischen Geschichte Tamil Nadus eine Rolle spielten, zeichnen sich gerade durch ihren Zwischenstatus zwischen Shudra und Dalit aus – sie sind ‚fast-Unberührbare‘ und werden heute als BC kategorisiert (Nadar, Ezhava, Izhava, ...). Zudem sind die praktischen Beziehungen zwischen den einzelnen *jāti* nur regional und kontextuell zu verstehen. Das sanskritische System der vier *varna*-Funktionen ist

also eher ein brahmanozentrisches, intellektuelles und gerade von den Konzeptualisierungsversuchen der Kolonialbürokraten (im Austausch mit brahmanischen Gelehrten) vereinheitlichtes Idealschema (vgl. Fuchs 1999, S. 54). Dirks vertritt darüber hinaus die Auffassung, dass Kaste in dieser Form (*dharma, varna*) „not a residual survival of ancient India but a specifically colonial form of (that is, substitute for) civil society“ (Dirks 2001, S. 60) ist, über das immer wieder die Notwendigkeit der kolonialen Herrschaft über die ‚unpolitische‘ und ‚wenig transformatorische‘ indische Kastengesellschaft legitimiert wurde (vgl. ebd., S. 16, 60).

Die Konzeptualisierung über die *varna*-Funktionen fasst also zudem nicht adäquat die Zusammenhänge von religiös-rituellem und politisch-ökonomischem Status, die, so vermutet Fuchs, vielleicht in soziologischen Betrachtungen Indiens bis heute nicht einheitlich verstanden werden (vgl. Fuchs 1999, S. 54). Burghart identifiziert neben dem Brahmanen noch zwei weitere Schlüsselfiguren an der Spitze der sozial-rituellen Hierarchie: den Asketen („außerweltlich“ orientiertes Individuum, *renouncer*) und den König/ politischen Machthaber (vgl. Burghart 1978). Auch Dumont „stolperte“ in seiner Analyse des hierarchischen Hinduismus über den *renouncer* (vgl. Fuchs 1999, S. 48f). Wie Dirks mit Heesterman deutlich macht: „The ideal is not hierarchical interdependence but the individual break with society. The ultimate value is release from the world. [...] Above the Indian world, rejecting and at the same time informing it, the renouncer stands out as the exemplar of ultimate value and authority.“ (Dirks 2001, S. 59). Das Idealbild des *renouncer* und das mit ihm zusammenhängende individualistische Gedankengut drangen über unterschiedliche religiöse Strömungen und Sekten (*bhakti*) auch in den Diskurs der breiten Masse der Bevölkerung ein (vgl. Fuchs 1999, S. 48f; Doniger 2009, S. 338-369). Dirks setzt sich mit dem zweiten oben angedeuteten Aspekt auseinander. Am Beispiel Südindiens argumentiert er, dass die Rolle der politischen Machthaber im vor-kolonialen Indien, auch gegenüber den Brahmanen, konsequent unterschätzt wird und dementiert die Idee, dass das soziale Leben in erster Linie von Kastenhierarchien reguliert wurde, die relativ unabhängig von politischen Machtstrukturen existierten (vgl. Dirks 1994).

In den 50er Jahren - Fuchs weist auf den engen Zusammenhang mit den westlichen Modernisierungstheorien der 50er und 60er Jahre hin - entwickelten sich Theorien, die versuchten sozialen Wandel innerhalb der relationalen Ordnungen von ‚Kaste‘ zu erklären (vgl. Fuchs 1999, S. 200f). Im Prinzip geht es dabei um Wege sozialer Mobilität, also um Aufstiegsaspirationen und deren Umsetzungsmöglichkeiten (in Kapitel 2.2.1 aus der Perspektive der Akteure als *individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘*

bezeichnet). M.N. Srinivas prägte ein zentrales, aber immer wieder auch kritisiertes, Begriffspaar: Das von „Sanskritisierung“ und „Westernisierung“. Dabei bezieht Srinivas „Westernisierung“ auf die sich verändernde Gesellschaftsordnung, die neue Handlungsmöglichkeiten und Statusunterschiede eröffnet (z.B. Erziehungssystem, kapitalistisches System, staatliche Bürokratie etc.) und damit neue Wege der sozialen Mobilität aufzeigt. „Sanskritisierung“ bezeichnet die Imitation von Verhaltensnormen lokal höherer oder brahmanischer Kasten, um individuell oder als *jāti* einen höheren rituellen Status beanspruchen zu können. Srinivas nennt einige Verhaltensnormen, die er als „brahmanischen Kodex“ annimmt: Vegetarische Ernährung, Alkoholabstinenz, Verbot der Wiederverheiratung von Witwen, strengere Regeln zur gemeinsamen Essenseinnahme, neue Rituale und Gottheiten (vgl. Dirks 2001, S. 251; Fuchs 1999, S. 204). Die Einheitlichkeit und gesamtindische Bedeutung dieser Normen anzunehmen, ist empirisch nicht haltbar (vgl. Fuchs 1999, S. 205f). Insbesondere im tamilischen Kontext gibt es explizit Ablehnungen brahmanischer Normen bzw. deren Umdeutung, dennoch werden lokal variierende ‚hochkastige Kulturen‘ nachgeahmt (vgl. z.B. Münster 2007, S. 156f).

Auch wenn die Idee der Kastenhierarchie ihre Ursprünge im Hinduismus haben, kam es nach (häufig ‚kastenweisen‘) Konversionen in allen Religionen, außer im Buddhismus, zu internen Reproduktionen der Kastenhierarchie (vgl. Fuchs 1999, S. 310).

4.1.2 Status von Frauen

Weil Gender und Kaste eng verknüpft sind, ist es schwer, von einem einheitlichen ‚Status‘ der Frau oder einem Idealbild von (tamilischer) Weiblichkeit auszugehen. In der feministisch orientierten Literatur zu Indien besteht die paradoxe Tendenz, v.a. auf die Verbesserung der Situation von Frauen in „niedrigeren“ Kasten und ärmeren Verhältnissen zu fokussieren und gleichzeitig ein „brahmanisches“ Idealbild von Weiblichkeit zu kritisieren bzw. als Referenz heranzuziehen. Zum Teil wird dies bewusst reflektiert und mit der Idee der Sanskritisierung in Zusammenhang gebracht. Die Annahme ist dann, dass brahmanische Ideale von Weiblichkeit auch in Diskursen anderer Kasten große Relevanz erlangt haben (vgl. Blomqvist 2004, S. 13f). Im Folgenden wird auf einige Aspekte dieser Diskurse über die Situation von Frauen eingegangen. Dabei sollte bedacht werden, dass diese oft nicht homogen existieren, es Konflikte, Gegenmodelle und hybride Aneignungen gibt. Dies wird, soweit möglich, versucht zu reflektieren und ist vielleicht besonders relevant aufgrund der spezifischen politischen Geschichte des Nicht- und Anti-Brahmanismus in Tamil Nadu, auf die ich in Kapitel 4.2 eingehen werde.

Zentral ist, dass das Leben von hinduistischen Frauen – weniger auch das Leben hinduistischer Männer – durch verschiedene rituelle Übergänge bestimmt ist, die ihnen jeweils einen anderen Status zuweisen. Ihren höchsten rituellen Status und ihre weibliche spirituelle Kraft (*shakti*) können Frauen nur in der Ehe erreichen, vorher und nach dem Tod des Ehemannes gelten sie auch bei Brahmanen als Shudra (vgl. Fuller 1992, S. 20; Geetha/Rajadurai 1998, S. 91; Spivak 1988, S. 302ff).

Die Pubertäts- und Heiratsrituale sind zentrale Einschnitte im Leben von Frauen, insbesondere in Südindien. Sie sichern rituell die Kontrolle ihrer Sexualität, die potentiell über sexuellen Kontakt zu niedrigeren Kasten die Reinheit der Familie gefährdet (vgl. Fuller 1992, S. 201). Besonders deutlich wird dies z.B. bei den Pubertätsritualen („age attendance ceremony“), die für Mädchen vollzogen werden, wenn sie zum ersten Mal ihre Menstruation bekommen (vgl. Ram 2009, S. 510). Solche Pubertätsrituale sind in urbanen und ruralen Räumen Tamil Nadus weit verbreitet und zeigen durch eine öffentliche Zeremonie an, dass das Mädchen nun reproduktionsfähig und ihre Sexualität deswegen zu kontrollieren ist (vgl. Padmanabhan 2003, S. 12). Ram untersucht Einstellungen zur Pubertät in Tamil Nadu (z.B. mit der Frage danach, wie Mütter ihren Töchtern das Eintreten der Menstruation erklären) und arbeitet heraus, dass für die meisten das Eintreten der Menstruation mit verstärkter Seklusion und der verstärkten Kontrolle körperlichen und sozialen Verhaltens einhergeht (vgl. Ram 1998, S. 127). Konkret bedeutet das veränderte Kleidung, eine starke (Selbst-)Kontrolle der Mobilität und der Kontakte außerhalb der Familie und ein verändertes Auftreten („no longer display qualities of fierceness and rebellion“) (vgl. Padmanabhan 2003, S. 13; Ram 1998, S. 127). Ram macht aber auch deutlich, dass Diskurse, die im Rahmen des Self-Respect Movement (vgl. Kapitel 4.2) oder im Rahmen christlicher missionarischer Aktivitäten eine Rolle spielten, in die Darstellungen vieler Frauen Eingang gefunden haben. So wehren sich z.B. junge Frauen oder Mütter gegen das Pubertätsritual u.a. mit den Begründungen, dass es eine Verschwendung des knappen Haushaltsgeldes oder eine Erniedrigung für die jungen Mädchen sei, das Einsetzen ihrer Pubertät so öffentlich zur Schau zu stellen (vgl. Ram 2009, S. 510).²¹

Die über die Eltern arrangierte Ehe und die damit zusammenhängende Mitgift, die die

²¹Die Beobachtungen während meiner Feldaufenthalte sprechen für die Existenz solcher ‚kritischen‘ Stimmen unter Slum-Bewohnerinnen in Chennai, auch wenn für viele die „age attendance ceremony“ immer noch zentrales Lebensabschnittsritual ist. Einige Frauen haben mir z.B. mit ähnlichen Begründungen erklärt, dass sie nicht bereit sind für ihre Tochter eine „age attendance ceremony“ auszurichten oder den Besuch von solchen Zeremonien von Freundinnen verweigert.

Familie der Frau bei der Hochzeit an die Familie des Mannes in Form von Goldschmuck, Haushaltsgegenständen, Fernsehern, Motorrädern o.ä. auszahlt, sind immer noch weit verbreitet in Tamil Nadu, auch wenn sogenannte „love marriages“ zunehmen (vgl. Blomqvist 2004, S. 195f).²² Die Mitgift ist in ganz Indien seit 1961 verboten (vgl. Desai/Takkar 2001, S. 137ff). Sie wird oft als ein zentraler Grund für die schlechte Stellung indischer Frauen von Geburt an dargestellt (vgl. Dalmia/Lawrence 2005, S. 72). Das offizielle Verbot der Mitgift führt, wie Blomqvist ausführt, z.T. dazu, dass die Forderung einer Mitgift und ihre Höhe nicht offen angesprochen wird und nur indirekt (über Nachbarn, gemeinsame Bekannte) oder erst nach der Hochzeit zur Sprache kommt (vgl. Blomqvist 2004, S. 193f). So kommt es manchmal zu nachträglichen Forderungen der Familie des Mannes oder dazu, dass die frisch verheiratete Frau unter Druck gesetzt wird (in extremster Form sogenannte Mitgiftmorde) (vgl. ebd., S. 194f, 199).

Die Mitgift wirkt sich aber auf vielfältige andere und subtilere Weise auf das Leben tamilischer Frauen und Familien mit vielen Töchtern aus. Seit der Möglichkeit der Erkennung des Geschlechts mithilfe modernen Ultraschalls verbreitet sich die (seit 1994 illegale) Abtreibung weiblicher Föten. Mitgift und Ausbildung gelten, wie Blomqvist deutlich macht, als wichtigste ‚Vermögen‘ für Frauen, um eine gute Ehe zu ermöglichen. Mit dem Grad der Ausbildung steigt in der Tendenz die benötigte Mitgift, um die Tochter in eine ‚adäquate‘ Familie einzuheiraten. Dies ist ein Grund, warum Mädchen oft niedrigere und Jungen höhere Bildungsniveaus ermöglicht werden: Einen Jungen auszubilden, steigert nicht nur seinen Wert auf dem Arbeits- sondern auch auf dem Heiratsmarkt (vgl. Dalmia/Lawrence 2005, S. 84f). Für Familien, die ihren Töchtern eine gute Partie ermöglichen wollen, bringt dies oft eine hohe Verschuldung mit sich (vgl. Desai/Takkar 2001, S. 137ff; Blomqvist 2004, S. 191f).

Als Ehefrau sind tamilische Frauen spezifischen Pflichten und Erwartungen ausgesetzt. Frauen können niemals den Status durchgängiger und höchster Reinheit erreichen (wie Männer), denn menstruierende Frauen gelten als unrein und dürfen z.B. oft an religiösen Ritualen nicht teilnehmen und kein Essen zubereiten. Auch die Sexualität und Reproduktionsfähigkeit von Ehefrauen muss kontrolliert werden, weswegen ihr Aktionsradius idealer Weise auf den eigenen Haushalt beschränkt sein sollte: „[...] a Tamil woman actually exercises her ritual power most completely when she is a *sumangali*, an auspicious

²²In Südindien war in den „niedrigeren“ Kasten der Brautpreis, den die Familie des Mannes an die der Frau zahlt, traditionell weiter verbreitet als in Nordindien. In der Tendenz hat sich aber die Mitgift durchgesetzt, was von manchen auch als Teil von „Sanskritisierungs-Prozessen“ verstanden wird (vgl. Dalmia/Lawrence 2005).

wife with a living husband, to whom she is subordinate. The controlled subordinate wife is generally idealized by women as well as by men.“ (Fuller 1992, S. 201; Hervor. im Orig.). Als Symbol für diese Unterordnung der Ehefrau unter den Ehemann wird häufig der *tali* gesehen, den der Ehemann bei der Eheschließung der Frau um den Hals legt.²³ Von der Realisierung des oben angesprochenen Ideals des „subordinate wife“ ist der Status der ganzen Familie abhängig; ein tamilisches Sprichwort sagt: „An honourable house needs only a girl to ruin it“ (Blomqvist 2004, S. 75). Es wird deutlich, dass Frauen in der Tendenz²⁴ möglichst weitgehend auf den privaten Raum beschränkt sein sollen und der Aufenthalt an öffentlichen Orten tendenziell eine Gefahr für die Reinheit einer Frau ist. Frauen aus ärmeren Familien, häufig zugleich aus „niedrigeren“ Kasten, haben aufgrund ihrer Angewiesenheit auf eine Arbeit außerhalb der eigenen vier Wände häufig keine Chance, diese Verhaltensnormen der idealtypischen Tochter, Ehefrau und Mutter zu erfüllen und werden damit projektiv und oft auch real zur Zielscheibe von (sexualisierter) Gewalt (vgl. Padmanabhan 2003, S. 13; Blomqvist 2004, S. 63ff).

Wenn eine Ehe geschieden wird, sind die sozialen Konsequenzen für Frauen verheerend; sie gelten, unabhängig davon, wer sich für die Scheidung entschied, als ‚verlassen‘ und sind vermehrt der sexuellen Belästigung ausgesetzt (vgl. Blomqvist 2004, S. 197f). Auch der Status von Witwen ist oft problematisch: Während bei Männern eine Wiederverheiratung kein Problem darstellt, ist ein ‚Idealbild‘ weiblicher Hingabe die Loyalität gegenüber dem Ehemann auch nach dem Tod (vgl. Blomqvist 2004, S. 200; Spivak 1988, S. 302ff). Die Rituale, die mit Witwenschaft verbunden sind, sind darauf ausgelegt, die sexuelle Attraktivität der Frau zu vermindern: z.B. der Verzicht auf bunte Saris, Schmuck (Blumen im Haar, Goldschmuck, Armreifen, *bindi*²⁵) und manchmal auch ihre Haare (Rasur). Kommt eine Frau diesen rituellen Anforderungen nach, ist sie z.T. sexuellen Belästigungen und Vergewaltigungen als ‚ungebundene‘ Frau vermehrt ausgesetzt oder insofern stark von der Unterstützung und dem Schutz von Verwandten abhängig (vgl. Desai/Takkar 2001, S. 86f). Kommt sie ihnen nicht nach, wird sie manchmal gerade des-

²³Kalpana Ram erklärt die Funktion des *tali* folgendermaßen: „The tying of the *tali* around the neck of a woman by the groom is the ritual heart of a Tamil marriage ceremony. Not only is it a symbol of marriage; it is endowed with a ritual efficacy in guarding the well-being of the husband in and through the ritual practices and daily discipline of wifely devotion.“ (Ram 2009, S. 507).

²⁴Interessant, auch für diese Arbeit, ist, dass gerade in den Fischerdörfern und -gemeinschaften an der tamilischen Küste z.T. signifikant andere Frauenrollen zu beobachten sind. Frauen sind zu großen Teilen für die Kontrolle der Haushaltsausgaben und die Entscheidungen über deren Verwendung zuständig und haben als Verkäuferinnen der Fänge ein weites Netz an Kreditmöglichkeiten und Zugängen zur Öffentlichkeit. Ihre Aktivitäten sind trotzdem - in diesem erweiterten Sinne - auf den Haushalt gerichtet und der Kontrolle der Ehemänner unterstellt (vgl. Ram 1991, S. 145ff)

²⁵*Bindi* wird der rote Punkt, der zwischen den Augenbrauen oder am Haaransatz aufgetragen wird, genannt.

wegen (z.B. in staatlichen Institutionen) diskriminiert.²⁶

Eine spezifische Position nehmen die Devadasi ein, die Tempelprostituierten (und -tänzerinnen), die immer Dalit sind. Diese Institution existiert in ländlichen Bereichen Tamil Nadus z.T. heute noch (vgl. ITN9-33ff) und ist manchmal prägend für das gesellschaftliche Bild „niedrigkastiger“ Frauen: Romantisiert als selbstständige und sexuell freizügige Frauen, die die Institution der Ehe verachten, sind sie faktisch Besitz der Tempelpriester und sexuellen Belästigungen auch außerhalb des Tempels ausgesetzt (vgl. Padmanabhan 2003, S. 15f).

4.2 Einblicke in die politische Geschichte Tamil Nadus

Tamil Nadu gilt häufig als „in important respects politically exceptional“ (Harriss 2002, S. 106) im gesamtindischen Kontext. Die Dravidische Bewegung, das Self-Respect Movement unter E.V. Ramaswamy, die Nicht- oder Anti-Brahmanen-Bewegung²⁷ und die aktuellere populistische Politik der Regionalparteien DMK und AIADMK haben zu einer spezifischen politischen Situation und einem ‚politischen Erbe‘ geführt, auf das auch die Interviewten sich, nicht immer explizit, beziehen.

Die politische Geschichte Tamil Nadus ist auf unterschiedliche Weisen mit dem missionarischen Christentum verknüpft, so z.B. in der Vorbereitung der rassifizierenden Differenzierung von Ariern und Draviden (s.u.), oder durch (häufig ‚kastenweise‘) Konversion insbesondere „Niedrigkastiger“ (vgl. Geetha/Rajadurai 1998, S. 79). Gerade in den südindischen Kirchen kam es allerdings häufig zur Reproduktion der Kastenhierarchien und damit verbundener Stigmatisierungen (vgl. Fuchs 1999, S. 310 Fn. Pandian 1985). S Anandhi deutet die Rolle der christlichen missionarischen Aktivitäten gegenüber den Nicht- und Anti-Brahmanen-Bewegungen auch später (50er bis 70er Jahre) noch als „a very sympathetic kind of role“ (EXP1-15).

In den Darstellungen der Interviewten kommen Verweise zur politischen Geschichte Tamil Nadus vor, zum Beispiel der Begriff *Adi-Dravida*, der sich im Rahmen der Dravidischen Bewegung zur Bezeichnung der Dalit in Tamil Nadu mehr oder weniger etabliert hat (vgl. z.B. Geetha/Rajadurai 1998). Er verweist auf Diskurse, die den Kastenbegriff

²⁶Die Informationen über die Situation von Witwen in Tamil Nadu erhielt ich u.a. durch die Teilnahme an einem von Landfrauen durchgeführten Filmprojekt zu der Situation von Witwen in Kancheepuram im Januar 2010.

²⁷Die Bezeichnungen dieser Bewegungen variieren abhängig von dem Fokus der Betrachtung: Dravidische Bewegungen, Anti-Brahmanen-Bewegungen, Nicht-Brahmanen-Bewegungen, Dalit- oder *Adi-Dravida*-Bewegungen. Ich verwende die Begriffe nebeneinander, abhängig von den Autoren auf die ich mich beziehe, da sie unterschiedliche Diskurslinien und unterschiedliche Fokusse verdeutlichen.

in Tamil Nadu auf spezifische Weise ethnisiert und rassifiziert haben und die Brahmanen als vom Norden eingewanderte „Indo-Arier“ gegenüber den „echten Unreinwohnern“ Tamil Nadus, den Draviden, stilisierte (vgl. Dirks 1997, S. 271f). Dieser rassifizierende Diskurs, der, so Dirks, Briten durch Brahmanen und England durch Nord-Indien ersetzte (vgl. Dirks 2001, S. 145), wurde von britischen Missionaren, Anthropologen und Philologen, insbesondere von Robert Caldwell, der die dravidische Sprachfamilie ‚entdeckte‘, vorbereitet (vgl. Dirks 1997, S. 272ff; Dirks 2001, S. 143). Er ging am Anfang einher mit Fragen der Konversion zum Christentum und wurde später im Rahmen der Dravidischen Bewegungen umgedeutet in eine Höherbewertung der nicht-brahmanischen Kasten und eine Argumentation gegen den „arischen Imperialismus“ (vgl. Dirks 2001, S. 134-148). Er arbeitet zentral mit einer Aufwertung und Betonung der tamilischen Sprache und Kultur.

Die Anfänge der bewussten politischen Verwertung dieses „genius of Dravidian civilisation“ (Geetha/Rajadurai 1998, S. 123) finden sich in der Gründung der Justice Party im Jahr 1917, deren Anliegen es war, eine einheitliche nicht-brahmanische Gemeinschaft und Identität in Tamil Nadu zu schaffen, um damit die brahmanische Mehrheit in Verwaltung, Gerichtsbarkeit etc. abzuschaffen (vgl. ebd., S. 121ff). Die Justice Party wurde getragen durch eine nicht-brahmanische Elite (z.T. *landlords, merchants*), ihr größter Erfolg war die Durchsetzung von Gesetzen für die Reservierung von Regierungsämtern für Nicht-Brahmanen (vgl. Dirks 2001, S. 242; Geetha/Rajadurai 1998, S. 124).

1926 gründete E.V. Ramaswamy Naicker („EVR“ oder Periyar²⁸) das Self-Respect Movement, das sich in seiner Rhetorik weiter auf den Anti-Brahmanismus bezog, aber eine weit radikalere atheistische Grundeinstellung mit den Forderungen nach der Abschaffung von Kaste, Religion und Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern verband (vgl. Dirks 2001, S. 261). Periyar arbeitet zu Beginn seiner politischen Karriere noch mit Gandhi, der nationalistischen Bewegung und dem Indischen Nationalkongress zusammen, bis es 1927 aufgrund der Uneinigkeit in der Frage der Rolle der Religion für Prozesse sozialer Reform in Indien zum Bruch kam (vgl. Geetha/Rajadurai 1998, S. 286). Die Rhetorik des Self-Respect Movement war geprägt durch eine rationalistische, manchmal ironische, manchmal vulgäre und exzessive Sprache, die sich gegen religiöse Rituale, religiösen Aberglauben (*superstition*), die Logik der Kastenhierarchie bzw. Brahmanen und das „brahmanische Patriarchat“ (ebd., S. 382) wandte (vgl. Dirks 2001, S. 261f). Das zentralste Anliegen war dabei die Abschaffung der Kastenhierarchie, die in Zusammenhang

²⁸ *Periyar* ist Tamil und bedeutet übersetzt in etwa „großer Mann“ (*big man*).

gebracht wurde mit der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, indem beides immer wieder als Folge des „arischen Hinduismus“ begriffen wurde (vgl. z.B. Geetha/Rajadurai 1998, S. 370-372, 385). Das „brahmanische Patriarchat“ wurde hauptsächlich durch die Diskussion der Themen ‚Ehe‘ und ‚Mutterschaft‘ angegriffen. Für Periyar war die Ehe in ihrer existierenden Form (als arrangierte Ehe und in Anwesenheit eines brahmanischen Priesters auch bei nicht-brahmanischen Eheschließungen) die ultimative Form der weiblichen Versklavung, die eine Frau vollkommen in die Verpflichtungen der Mutterschaft drängt und zum Eigentum des Ehemannes macht (vgl. ebd., S. 385). Als Gegenmodell führte das Self-Respect Movement „self-respect marriages“ durch, die auf gegenseitiger Liebe und Kameradschaft, statt auf dem Einverständnis der Eltern beruhen sollten und von den gängigen religiösen Ritualen absahen (vgl. ebd., S. 365f). Die Akteure des Self-Respect Movement sprachen sich für Affären von Frauen aus, für ihre ökonomische Unabhängigkeit, für Mutterschaft als Wahl und nicht Schicksal und vor allem für eine öffentliche Rolle von Frauen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens (vgl. Geetha/Rajadurai 1998, S. 362-401; Geetha 1998). Insgesamt wird argumentiert, dass das zentrale Anliegen des „Self-Respect“ als eine Neudefinition des Begriffes der ‚Ehre‘ zu verstehen sei: Vor-koloniale Ideen von *maanam* (*honour* oder *dignity*), die sich auf feudale und patriarchale Strukturen und Deszendenzlinien bezogen, sollten abgelöst werden durch die Idee des „Self-Respect“, der sich nur in einer Gesellschaft von Gleichen realisieren kann (vgl. Ram 2009, S. 503f; Geetha/Rajadurai 1996, S. 569).

Aus dem Self-Respect Movement heraus entstand immer noch unter der Leitung Periyars 1944 die Dravida Kazhagam (Dravidian Association). Von dieser spaltete sich 1949 unter der Leitung von C.N. Annadurai die Regionalpartei Dravida Munnetra Kazhagam (DMK, Dravidian Progressive Association) ab, die 1967 zum ersten Mal die Kongresspartei in der Regierungsbildung in Tamil Nadu ablöste. Seit diesem Zeitpunkt sind die dravidischen Parteien in Tamil Nadu die stärkste Kraft.

1972 splittete sich die All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam (AIADMK, zu Beginn Anna Dravida Munnetra Kazhagam) unter der Führung des berühmten tamilischen Filmstars M.G. Ramachandran („MGR“) von der DMK ab. MGR berief sich dabei auf die ‚ursprüngliche‘ Linie der DMK und ihren Gründer Annadurai. DMK und AIADMK lösen sich seitdem mit der Regierungsbildung ab.

Eine Besonderheit der tamilischen Politik ist ihre enge Verknüpfung mit der Filmindustrie. So waren z.B. der Gründer der DMK (Annadurai), sowie der aktuelle Parteichef der DMK (Karunanidhi) Drehbuchautoren vieler erfolgreicher tamilischer Filme (vgl. Hard-

grave [1973] 2008, S. 61). Der ehemalige Parteichef (MGR) und die heutige Parteichefin (Jayalalitha) der AIADMK waren berühmte Schauspieler, die auch den frühen Erfolg der DMK massiv beeinflusst haben (vgl. Hardgrave [1973] 2008, S. 68ff). Besonders zu MGR gibt es zahlreiche Untersuchungen, die insbesondere die Wichtigkeit seiner Filmrollen für seine breite Popularität betonen, welche ihm ermöglichte, von 1977-87 Ministerpräsident in Tamil Nadu zu sein und ihn im Rahmen politischer Diskurse über seinen Tod hinaus relevant machen (vgl. z.B. Pandian 1992; Hardgrave [1973] 2008; Dickey 2008).

Hardgrave macht deutlich, dass die tamilische Filmindustrie zu Beginn (bis Ende der 50er Jahre), insbesondere die Filme von Annadurai und Karunanidhi, auf soziale Reform ausgerichtet waren und z.T. Elemente des Self-Respect Movement (Wiederverheiratung von Witwen, ‚Selbstachtungs‘-Ehen, religiöse Heuchelei, die Frage der *Adi-Dravida*,...) behandelt haben. Zeitzeugen bewerten die damalige Rolle des Films in der Politik hoch: „We wanted to bring a revolution in the mind“ (vgl. Hardgrave [1973] 2008, S. 62f). Später, so Hardgrave, würden immer noch Themen sozialer Ungleichheit behandelt (z.B. Grundbesitzer vs. besitzloser Landarbeiter, Kapitalist vs. Fabrikarbeiter), diese Spannungen aber zumeist über das Thema der romantischen Liebe gelöst: Der Landarbeiter heiratet die Tochter des Grundbesitzers, der Kuhhirte die Tochter eines einflussreichen Rechtsanwaltes und so weiter (vgl. für weitere Beispiele Pandian 1992, S. 52). MGR spielt dabei meistens die Rolle des „working man attempting to combat everyday oppression, [...] a peasant, fisherman, rickshaw-puller, carter, gardener, ...“ (ebd., S. 39), der am Ende immer die Liebe der Angebeteten gewinnt. Manchmal taucht er aber auch in der Rolle des „elite hero“ auf, in der er freiwillig Reichtum und Status aufgibt (vgl. ebd., S. 70f; vgl. auch Kapitel 6.1.1). Insgesamt konstruierte sich MGR im Rahmen seiner Filmrollen so als „ein Mann des Volkes“, der sich der Autorität widersetzt, gerade indem er sich die Zeichen der Autorität selber aneignet (nach Pandian: erstens die Möglichkeit Recht zu sprechen und Gewalt auszuüben, zweitens der Zugang zu Bildung und drittens der Zugang zu Frauen) (vgl. ebd., S. 43-53). Die von den Filmen propagierten Ideale von weiblicher und männlicher Ehre nähern sich allerdings wieder eher den patriarchalen Vorstellungen von *maanam* an: Betont werden die männliche Stärke und Potenz und die weibliche, zu schützende Reinheit, die zudem die Essenz des Tamilischen (personifiziert in *Goddess Tamil*) verkörpert (vgl. Dickey 2008, S. 77f; Pandian 1992, S. 44f).

Diese in den Filmen propagierten Rollen MGRs hatten nichts mit der faktischen Politik der AIADMK zu tun: Wie Pandian z.B. deutlich macht, war die Steuerpolitik eher darauf ausgerichtet, den Großteil der Steuereinnahmen von den Ärmern und den Mittelklassen

zu generieren (vgl. Pandian 1992, S. 21f). Die Politik von DMK und AIADMK stütze sich immer wieder auf (manche sagen: wenige populistisch wirksame) Wohlfahrtsleistungen und -Programme, so z.B. das *Nutritious Meal Programme*, das MGR 1982 verabschiedete und das Schulkindern in Tamil Nadu eine freie Mahlzeit am Tag gewähren sollte (vgl. ebd., S. 24). Einige kommentieren, dass diese gerade durch die Steuergelder der ärmeren Bevölkerungsschichten finanziert wurde und somit keinen Effekt der Umverteilung erzielte (vgl. z.B. Pandian 1992, S. 24; Harriss 2002, S. 112f). Ein Aspekt tamilischer Politik, der in der neueren Zeit relevant wurde und in der internationalen Presse Resonanz gefunden hat, ist das Versprechen von ‚Wahlgeschenken‘, insbesondere für Inhaber von *ration cards*²⁹. So wurden z.B. im Wahljahr 2012 *Grinder*³⁰ oder Mixer von der DMK und *Grinder*, Mixer, Ventilator, vier Gramm Gold „marriage assistance“ für Frauen und Laptops für Studenten von der AIADMK versprochen – die AIADMK gewann (vgl. Ramanujam 2011).

Insgesamt kristallisieren sich zwei Diskurse heraus, die relativ widersprüchlich sind und in ihrer zeitlichen Entwicklung in der Diskussion um die tamilische Politik von einigen als „ideological regression“, von anderen als erfolgreiche Entwicklung einer Wählerbasis und eines „inclusive Tamil nationalism“ bewertet werden (vgl. Harriss 2000; Harriss 2002): die Rhetoriken des Self-Respect Movement auf der einen Seite und der Populismus von DMK und AIADMK auf der anderen. In intellektuellen Kreisen Tamil Nadus wird das Self-Respect Movement hochgeschätzt und mit dem Begriff der ‚Aufklärung‘ in Zusammenhang gebracht (EXP1-90). Es wird beschrieben als

a vision of society that had erupted into rebellion, into acts of defiance, daring and, finally, as time of great churning, when all things were subjected to doubt and enquiry, when all matters, however sacred and inviolate, were relentlessly interrogated; when women ignored the claims of family and the bonds of community. (Geetha/Rajadurai 1998, S. 289)

In dieser Perspektive ist die heutige Politik allen ehemaligen Prinzipien untreu geworden und lediglich noch „the farce of vulgarised ‘Tamilness’“ (Harriss 2002, S. 112).

Über die tamilische Filmindustrie haben Ideen, die im Rahmen der aktuelleren populistischen Politik vertreten werden, z.B. Ideen weiblicher und männlicher Ehre oder ‚Heldenbilder‘ und damit verbunden Ideen von (politischer) Vertretung, in die Alltagsdiskurse

²⁹ *Ration cards* sind Teil des indienweiten *Public Distribution System*, werden abhängig vom Einkommen verteilt und ermöglichen z.B. in Tamil Nadu den Kauf des staatlich subventionierten Reis.

³⁰ „Wet grinder“ können vielleicht als elektrische Mühlsteine beschrieben werden und gehören in Tamil Nadu zur Standardausrüstung, da mit ihrer Hilfe das alltägliche *idli* oder *dosa*, Reisdampfkuchen oder Reispfannkuchen aus fermentiertem Linsen-Reis-Teig, hergestellt wird.

Eingang gefunden. Dies um so mehr, da der breite Zugang zu Massenmedien schon lange politisch gefördert wird. Umstritten ist die Frage, inwiefern noch von einer aktuellen Relevanz der Diskurse des Self-Respect Movement gesprochen werden kann. Die meisten Autoren gehen davon aus, dass die Ideen Periyars kaum breite Relevanz erlangt haben, da sie ganz fundamental an der zentralen Bedeutung der Religion in der tamilischen Gesellschaftsordnung vorbei gingen oder durch den Revivalismus des tamilischen Nationalismus abgelöst wurde (vgl. z.B. Harriss 2002, S. 102; Blomqvist 2004, S. 84). Kalpana Ram dagegen findet Spuren der intellektuellen Diskurse des Self-Respect Movement in den Selbstaussagen von Dalit-Frauen, auch wenn diese, so stellt sie fest, nicht ‚unberührt‘ von Ideen des kulturellen Nationalismus (Mutterschaft, *Goddess Tamil* oder *Tamil Tay*, ...) existieren (vgl. Ram 2009).

5 Vorstellung der Befragten und der NGOs

In den vorherigen Kapiteln wurde die Auswertung der empirischen Daten theoretisch, methodisch und kontextuell vorbereitet. Bevor ich nun in Kapitel 6 auf die Fragestellung zurückkomme, werden die Interviewten und die NGOs genauer vorgestellt, um einen Überblick über Gemeinsamkeiten und Differenzen in den Ausgangslagen und Motivationen und den verfolgten Arbeitsweisen zu bekommen.

5.1 Vorstellung der Befragten: Wer spricht?

Nachdem bereits in Kapitel 2.2.2 deutlich wurde, dass im Rahmen dieser Arbeit eine spezifische Akteursgruppe zur Sprache kommt, sollen hier nochmal genauer gemeinsame Tendenzen, aber auch zentrale Differenzen bei den Interviewten aufgezeigt werden.

Die Interviewten gehören einer englischsprachigen, tamilischen Mittelschicht an, die in der Tendenz eher tamilisch als panindisch orientiert ist (Ausnahmen: Herr J, Herr B). Alle Befragten haben studiert, Frau V allerdings erst spät über die Förderung einer Entwicklungshilfeeinrichtung, sie ist auch die einzige, mit der ich Verständigungsprobleme aufgrund der Sprache habe.

Inwiefern religiöse Zuordnungen und Kastenhierarchien in meinem Sample strukturell relevant sind und die Analyse der Interviews anleiten sollten, ist aufgrund der geringen Fallzahl schwer festzustellen. Ich stoße zunächst nicht, wie Harriss, auf die Opposition zwischen brahmanischen Clustern in Süd-Chennai und christlichen (katholischen) in Nord-Chennai (vgl. Harriss 2005, S. 24ff). Auffällig ist ein relativ großer Anteil christ-

licher Gründer auch in meinem Sample. Fünf der Befragten sind christlichen und vier hinduistischen Glaubens. Darüber hinaus ist aber auffällig, dass die Gründer_innen eher nicht Brahmanen sind: Der größte Anteil charakterisiert sich selbst als *backward classes* (Ezhava, Nadar, Mudaliar), zwei als *scheduled castes* (*Adi-Dravida*, Dalit), zwei als *forward castes* (Nair). Eine sagt, sie habe keine Kaste und begründet dies mit ihrem katholischen Glauben, beide interviewten Dalit sind Christen.³¹ Diese Kastenstrukturen und die großen Anteile christlicher NGO-Gründer_innen – auch wenn die geringe Fallzahl hier kaum Aufschluss geben kann – könnte eine Besonderheit des tamilischen Kontextes sein, die mit der oben bereits umrissenen politischen Geschichte Tamil Nadus zusammenhängt. S Anandhi äussert die gleiche Vermutung und betont, dass die Führungsschicht der NGOs in Tamil Nadu fast komplett „non-Brahmin“ sei, bis auf einige eher neue NGOs in den Städten, die sich auf Anliegen der Mittelschicht fokussierten (vgl. EXP1-15&48-54). Die Untersuchung von Handy et al (2006) weist zum Beispiel gegensätzlich hierzu auf eine Dominanz von hinduistischen, brahmanischen Gründerinnen von Frauenrechtsorganisationen in Maharashtra hin (vgl. Handy et al. 2006, S. 50).

Auch wenn es einige gemeinsame Tendenzen gibt, unterscheiden sich die einzelnen Biographien und Wege zur NGO, Tabelle 2 bietet eine vergleichende Übersicht über die Profile der Befragten. Die Gründer_innen sind z.T. selbst betroffen von dem, gegen was sie mit der NGO-Arbeit angehen wollen. Besonders deutlich formulieren dies Frauen, alle Frauenrechtsorganisationen in diesem Sample wurden von Frauen gegründet. Alle formulieren einen selbst-emanzipatorischen Anspruch und beziehen sich dabei auf die eigene Position in der Familie und der näheren Umgebung (ITN8-5;9, ITN7-194ff, ITN9-119&240ff), auf die Position von Frauen in den Führungsriege von NGOs (ITN6-8f, ITN8-5, ITN9-125) oder auf sich überschneidende Diskriminierungen als Dalit-Frau (ITN9-119ff). Von den männlichen Befragten formuliert nur einer explizit das Anliegen „den eigenen Leuten“ zu helfen. Er möchte nach eigener Aussage die Chance, die er durch ein Studium in Chennai bekommen hat, an seine Herkunftsgemeinschaft im Dorf weiter geben (ITN4-16).

Vier der Befragten sind auf dem Land groß geworden (Erode, Kancheepuram, Madurai, Vellore), fünf in der Stadt (Chennai, Coonoor, Attoor, Palakkad). Drei der Interviewten, die auf dem Land aufgewachsen sind, sind in einem Lehrer-Elternhaus groß geworden.

³¹Nicht nur der Begriff *Adi-Dravida*, sondern auch die Kasten *Ezhava* und *Nadar* verweisen auf die politische Geschichte Tamil Nadus. Sie sind traditionell als Palmweinzapfer rubriziert („toddy-tapper“), galten früher als ‚fast-Unberührbare‘ (vgl. Kapitel 5.1.1) und waren gerade aufgrund ihrer nur relativen Stigmatisierung die Gruppen, die am offensivsten in den Dalit- Bewegungen des Südens vertreten waren (vgl. Fuchs 1999, S. 192).

Tabelle 2: Vorstellung der Befragten - Übersicht

	ITN1-HerrD	ITN2-HerrB	ITN3-HerrJ	ITN4-HerrK	ITN5-HerrV	ITN6-FrauS	ITN7-FrauV	ITN8-FrauR	ITN9-FrauF
Geschlecht	Männlich	Männlich	Männlich	Männlich	Männlich	Weiblich	Weiblich	Weiblich	Weiblich
Geburtsjahr	1970	1952	1957	1967	1965	1965	1945	1962	1954
Geburtsregion	ländlich, Erode	städtisch, Coonoor	städtisch, Chennai	ländlich, Kancheepuram	städtisch, Palakkad	ländlich, Madurai	städtisch, Chennai	städtisch, Attoor	ländlich, Veillore
Religion	Christlich	Hindu	Christlich	Christlich	Hindu	Katholisch	Hindu	Hindu	Christlich
Kaste	Nadar (BC)	Ezhava (BC)	-(FC)	Adi-Dravida (SC)	Nair (FC)	keine	Mudaliar (BC)	Ezhava (BC)	Dalit (SC)
Beruf der Eltern	Lehrer/ Lehrerin	Bäcker/ Hausfrau	Regierung/ Regierung	Lehrer/ Lehrerin	Militär/ Hausfrau	Unternehmer/ Hausfrau	Geschäftsmann (+1952)	Händler/ Hausfrau	Lehrer/ Hausfrau
Ausbildung	MSc Physics, Human Rights	MSc Zoology/ Botany	MA Sociology	MSW ³²	MSW	MSW, London: Diplom „Gener Planning“	SLC, Aufbaukur „Child Care“	MPhil Micro-Level Planning	BSc Tamil Literature
Biografisches	dravidische Bewegung, verheiratet, Sohn	in „field village“ gelebt, spät geheiratet, 2 Töchter ³³	verheiratet, Tochter	einzigster aus Dorf mit Studium, verheiratet, Tochter	verheiratet mit Dalit-Christin, gemeinsamen Wunsch der Familie	Auslandstudium, verheiratet, 2 Töchter	Mutter allein-erziehend, V früherer Tagelöhnerin, verheiratet, 3 Kinder	verheiratet mit Herr B, 2 Töchter	in Dalit-Dorf aufgewachsen, Gastdozentin USA, unverheiratet, keine Kinder
Motivation, Initialerlebnis	dravid. Bewegung: „movement-based activist“, Vater Vorbild: Lehrer, „social worker“	zufällige Teilnahme an „social work“-Training	-	Selbstverpflichtung: eigene Herkunft vom Dorf	eigenes Verhalten (Kinder als Lehrer geschlagen)	Eltern: Zugang zu christlicher Sozialarbeit, Ausmaß städtischer Armut, feministische Anliegen	Tochter stirbt (Diphtherie), christl. Entwicklungshilfeorganisation ermöglicht Weiterbildung	Mann als Vorbild, gegen Willen der Familie	feministische Anliegen, eigene Freiheit, Freiheit der Dalit-community
Ideologische Hintergründe	Periyar, Tamil Nationalism	Gandhi, Buddha	Periyar, Ambedkar, christliche	christliche	Keine	Feminismus	Feminismus	Feminismus	Feminismus, Che, Naxalismus, US: civil rights

³² Abkürzungen: MSW = Master of Social Work; SLC = School Leaving Certificate, vergleichbar mit Abitur.

³³ Herr B hat mehrere NGOs mitgegründet, arbeitet aber seit der Krebserkrankung seiner Frau (Frau R) im Jahr 2004 in ihrer NGO (NGO2) mit.

Herr K betont die Wichtigkeit des Lehrer-Elternhauses für die eigene Möglichkeit zur höheren Bildung in der Stadt (ITN4-16). Sechs haben ein Studium im Bereich Sozialarbeit/ Soziologie/ Human Rights abgeschlossen, zwei haben Aufbaukurse im Bereich Sozialarbeit besucht. Bei vieren hat sich die Arbeit im NGO-Bereich erst über Umwege ergeben (Studentenbewegung, dravidische Bewegung: Herr D, Frau F, eigenes „Empowerment“ durch christliche Entwicklungshilfeorganisation: Frau V, ‚Zufälle‘: Herr B). Als Motive werden also selbst-emanzipatorische Anliegen oder die „Selbstverpflichtung“ gegenüber der eigenen Gemeinschaft (Herr K, Frau F) genannt. Zudem werden Initialerlebnisse oder bestimmte Ereignisse (Verlust einer Tochter durch Diphtherie: Frau V, eigenes Fehlverhalten: Herr V, Umzug nach Chennai und die Konfrontation mit städtischer Armut: Frau S) geschildert. Eine große Rolle spielen Einflüsse über die Eltern oder den Ehemann. Diese werden entweder als Vorbilder genannt (Eltern: Herr D, Frau S, Ehemann: Frau R) oder die NGO-Gründung erfolgte gegen den Willen der Familie und wird als Selbst-Ermächtigung beschrieben (Eltern: Frau R, Kinder: Frau V).

Nicht alle Interviewten nennen explizit ideologische Einflüsse, bei vielen werden aber, über in den Büros sichtbare Symbole oder spezifische Formulierungen, solche sichtbar. Eine große Rolle spielen Periyar, Ambedkar, Gandhi und feministische Theorien. Frau F (ITN9) bezieht sich als einzige auf internationale soziale Bewegungen (civil rights movement USA), Che Guevara und die naxalitische Bewegung³⁴. Auch christliche Einflüsse werden an Marienbildern und Rhetoriken wie „spirituality of justice“ (ITN3-54) deutlich, alle NGOs bezeichnen sich aber explizit als säkular, z.T. auch in Abgrenzung zu westlichen christlichen Organisationen (Kindernothilfe, FTG-28.11.11).

5.2 Vorstellung der NGOs und Abgrenzung ihrer Arbeitsweisen

Alle betrachteten NGOs arbeiten im Bereich Frauen- und Kinderrecht. Die Themen Frauen und Kinder werden in den Begründungszusammenhängen und im Kontext Tamil Nadu zudem oft eng verknüpft. Häufig wird die besondere Betroffenheit des „girl child“ thematisiert und in den Vordergrund gestellt, zum Beispiel in Kampagnen gegen die Abtreibung weiblicher Föten (Campaign Against Sex Selective Abortion – CASSA³⁵). Dennoch können die NGOs und ihre Arbeitsweisen differenzierter betrachtet werden.

³⁴Naxaliten oder naxalitische Bewegung bezeichnet als Überbegriff die maoistisch orientierten Rebellengruppen, die vor allem in Andhra Pradesh (und in Tamil Nadu vor allem im Norden) vertreten sind. Manmohan Singh bezeichnete diese 2006 als „größte Herausforderung für die innere Sicherheit“.

³⁵CASSA ist ein Netzwerk von zur Zeit 26 NGOs, 5 der hier betrachteten NGOs sind Teil dieses Netzwerkes.

Die Kinderrechtsorganisationen konzentrieren sich zum einen auf zu erwartende Bereiche, die auch in den westlichen Medien als Probleme in Indien kommuniziert werden: Sie arbeiten für die Abschaffung von Kinderarbeit, gegen den Schulabbruch von Kindern und für die Wiedereingliederung in den Schulalltag, arbeiten mit Straßenkindern, gegen Missbrauch von Kindern oder Kinderhochzeiten. Viele betonen, dass sie v.a. Kinder aus „armen“ Familien (*the poor*) oder die besonders marginalisierten Bevölkerungsgruppen (Dalit, Adivasi³⁶, HIV-Infizierte, alleinerziehende Mütter, ...) erreichen wollen. Darüber hinaus haben alle hier betrachteten Kinderrechts-NGOs auch übergeordnete Ziele, wie z.B. „Demokratisierung“ und allgemeiner die Befähigung, sich in einem Rechtsstaat zu organisieren und Interessen zu vertreten oder die Veränderung von Normen (insb. Status von Frauen/ Mädchen). Viele weisen daraufhin, dass es unabdingbar sei, auch mit den Eltern zusammen zu arbeiten, um die Situationen und Kontexte der Kinder zu verändern (z.B. Gewerkschaften, Kleinunternehmen, ...).

Die Frauenrechtsorganisationen sind relativ unterschiedlich, es lohnt sich sie kurz getrennt zu betrachten. NGO6 und NGO9 ähneln sich in vielen Aspekten. Beide sehen sich auch als Katalysator für die Entstehung sozialer Bewegungen und beziehen Mehrfachdiskriminierungen mit ein (Frauen, Dalit, Adivasi), beide werden von gewählten Repräsentantinnen geleitet und fokussieren u.a. darauf, Frauen in den Institutionen der lokalen Selbstverwaltung (Panchayati Raj Institutions, vgl. Fußnote 11) zu unterstützen, um so z.B. die Mitbestimmung über lokale Ressourcen zu ermöglichen. NGO8 hat auch zum Ziel eine Frauenbewegung in Tamil Nadu zu fördern, thematisiert aber die Probleme von Dalit- oder Adivasi-Frauen nicht gesondert. Dennoch erreicht sie mit dem Fokus auf Haushaltshilfen faktisch u.a. Dalit-Frauen. NGO8 arbeitet mit drei Zielgruppen: Haushaltshilfen, Jugendlichen und alleinstehenden Frauen. NGO7 ist aus diesem Sample noch am stärksten im Dienstleistungsbereich anzusiedeln und arbeitet mehr als die anderen mit staatlichen Stellen zusammen. Dennoch organisiert sie auch Protestaktionen in Opposition zu Regierungsentscheidungen und definiert die eigene Zielsetzung als „empowerment“.

Die aspirierten gesellschaftlichen Veränderungen oder die Projekte von ‚Modernisierung‘, die hier schon anklingen (z.B. „Demokratisierung“, veränderte Normensysteme, ...) werden explizit als veränderte Selbstausslegungen gegenüber dem eigenen Umfeld, als „innerer Veränderungen“ („change within“) oder als verändertes oder erhöhtes Bewusstsein

³⁶Adivasi oder Irular ist die Selbstbezeichnung der indigenen Bevölkerungsgruppen Tamil Nadus. Sie werden in der indischen Bürokratie als *scheduled tribes* klassifiziert.

(„consciousness, awareness“) formuliert. Aufgrund dieser Ziele empfinden es sowohl die Frauen- als auch die Kinderrechtsorganisationen als besonders sinnvoll, mit Kindern zusammenzuarbeiten, da hier Normen noch weniger verhärtet und verinnerlicht seien und eine größere Bereitschaft für Alternativen existiere (z.B. ITN1-101ff; ITN6-20).

Nach diesem kurzen Versuch der Charakterisierung sollen die Arbeitsweisen nun etwas ausführlicher beschrieben werden. Harriss (2005) differenziert drei Arbeitsweisen um die von ihm untersuchten NGOs in Chennai zu beschreiben: *Dienstleistung*, *Advocacy* und *Mobilisierung/ Organisation* (vgl. Harriss 2005, S. 19ff). Diese Differenzierung ist auch in meinem Sample hilfreich, hinzugenommen werden muss aber der Bereich *Training/ Information/ Erziehung*. Unter diesen Bereich fällt z.T. explizit die politische Bildung. Den Bereich *Publikationen/ Ressourcen* betrachte ich getrennt von *Campaigning und Advocacy*, hierunter verstehe ich einerseits die rechtliche Vertretung (Klagen, öffentliche Anhörungen etc.) und andererseits Öffentlichkeitsarbeit, insbesondere auf spezifische Themen fokussierte Kampagnen („campaigning“). Der Bereich *Mobilisierung/ Organisation* ist relativ breit, hierunter fallen im betrachteten Sample sowohl Ansätze von Selbsthilfe, Organisation von Demonstrationen und Protesaktionen, Fragen der politischen Partizipation (z.B. in den Panchayati Raj Institutions, vgl. Fußnote 11), als auch die Katalysatoren-Funktion für soziale Bewegungen.

NGO1 fällt etwas aus dem Sample heraus und versteht sich als *Resource-* oder *Advocacy-*NGO. Sie stellt Informationsmaterial zu unterschiedlichen Themen (Dalit-Rechte, Kinderrechte, Säkularismus, ...) her, für andere NGOs, Schulen oder Minderheitenparteien. Zusätzlich fokussiert sie auf die Bildungsarbeit mit Kindern, das Ziel ist die Förderung einer „Menschenrechtskultur“. NGO1 reicht selber Klagen ein, stellt Informationsmaterialien und Übersetzungen zu konkreten Rechtsansprüchen (z.B. *voter ID*) her und organisiert öffentliche Anhörungen und Gerichtsverhandlungen zu bestimmten Themen. Alle anderen NGOs sind als Mischformen zu verstehen, die immer mehrere der oben genannten Arbeitsweisen verfolgen.

Alle bieten *Dienstleistungen* an, z.B. „vocational trainings“, also berufsvorbereitende Angebote (Schneiderkurse, Computer, z.T. KFZ-Mechanik für Frauen (NGO2), Catering, ...). Ein anderer Schwerpunkt sind „tuition centres“ (Nachhilfe) für Schulkinder und Angebote, die über die Nachbereitung schulischen Stoffes hinausgehen (Theater, Tanz, Musik,...). Einige haben eigene Einrichtungen, wie z.B. eine Schneiderei (NGO9), Abendschulen für arbeitende Kinder oder Schulen, die auf die Wiedereingliederung von vorzeitigen Schulabgängern („drop-out children“) ausgerichtet sind (NGO4, NGO9).

Tabelle 3: Vorstellung der NGOs - Übersicht

	NGO1	NGO2 (ITN8&2)	NGO3	NGO4	NGO5	NGO6	NGO7	NGO9
Gründung	2006	1993	1998	1993	2003	1994	1987	1979
Arbeitsregion	Chennai, Stadt	Chennai, Kancheepuram, 107 Shums/ Dörfer	3 Distrikte, Stadt & Land	3 Distrikte, eher Stadt	23 Dörfer, Kancheepuram, Land	1400 Dörfer, Distrikte, Stadt & Land	18 Dörfer, Thiruvallur, Land ³⁷	350 Dörfer, 3 Distrikte, Land
Beschäftigte	7	20	20 Vollzeit, 60 Teilzeit	28 (2011), 105 (2005)	23	150 (volunteers+paid)	3	34
Geldgeber ³⁸	ECOMWEL ³⁹	Andheri Hilfe Bonn, Mitglieder (ca. 10.000)	TdH, KNH, IC-CO Netherlands	Cordaid, TdH, ActionAid	StC, TdH, American Jewish World Service	Mitglieder (ca. 100.000)	TdH, ActionAid, Action for World Solidarity	Brot für die Welt, Verkauf Schneide-rei
Zielgruppen	Ressourcen/ Trainings: NGOs, Kinder	domestic workers, adolescent girls, single women	Kinder	Kinder, Frauen: street children, HIV, disabled, displaced	Kinder, Eltern	Frauen, Kinder, Jugendliche, (Männer, Ältere)	Frauen, Kinder	Frauen, Dalit, Adivasi
Ideologische Hintergründe & Symbole	Periyar, Menschenrechte	Feminismus	Symbole: Periyar, Ambedkar	Keine, christliche Symbole	Keine	Feminismus, Paolo Freire	Keine	Feminismus, Paolo Freire, Symbole: Che Guevara
Ziele	„Menschenrechtskultur“ fördern	Frauenbewegung, Frauenrechte	„A world fit for children“, Kinderrechte	„help marginalized children“	Kinderrechte durchsetzen und fördern	„sharing knowledge“, eine Plattform bilden	Stärkung von Frauen, rural development	„social mobilisation“
Arbeitsweisen ⁴⁰	T/I/E, Resource-Center, Advocacy	Service, T/I/E, Mobilisierung (Gewerkschaft), C&A	Service, T/I/E, Mobilisierung (<i>children panchayat</i>), C&A, Resource-Center	Unterkunft Straßenkinder, T/I/E, Mobilisierung (CBOs, SHGs), C&A	Service, T/I/E, Mobilisierung (Gewerkschaft, <i>children panchayat</i>), Campaigning	Frauenhaus, T/I/E, Mobilisierung (<i>children panchayat</i> , SHGs, PRI), C&A	Service, T/I/E, Regierungsprojekte: Krabbenzucht, Tsunami-Warnsystem, Mobilisierung	Schneiderei, Schule, T/I/E, Mobilisierung (soz. Bewegungen, PRI), C&A, Resource-Center

³⁷NGO7 bezieht zur Zeit fast keine Spendengelder. Alle betonen, dass die Angaben stark schwanken, je nach Verfügbarkeit von Geldern.

³⁸Abkürzungen: TdH = Terre des Hommes, StC = Save the Children, KNH = Kindernothilfe

³⁹ECOMWEL ist eine in Chennai ansässige *intermediary NGO*, Geldgeber ist EMMAUS Zürich

⁴⁰Abkürzungen: SHG = self-help group, CBO = community-based organisation, PRI = Panchayati Raj Institutions, T/I/E = Training/ Information/ Erziehung, C&A = Campaigning and Advocacy.

NGO4 betreibt eine Unterkunft für Straßenkinder, NGO6 ein Frauenhaus.

Die Trainings gehen oft über die oben angegebenen Dienstleistungen hinaus und haben auch *erzieherische und informatorische* Anliegen. So bieten z.B. alle NGOs, die mit Frauen arbeiten, „gender trainings“, „leadership trainings“, „human rights trainings“ und „health trainings“ an. Für Kinder werden oft „human rights“, „gender“ und „health trainings“, insbesondere zum Thema Missbrauch („good touch – bad touch“), angeboten.

Zwei der NGOs fokussieren zusätzlich auf politische Bildung und bieten z.T. extra Programme oder Kurse zur Vorbereitung von Kandidatinnen für die Panchayati Raj Institutions (PRI) an (NGO6, NGO9). NGO7 unterstützt eher auf individueller Basis Kandidatinnen für die PRIs. Drei der NGOs arbeiten über eigene Gremien mit den PRIs zusammen (s.u.: „children panchayats“)

Drei der betrachteten NGOs (NGO1, NGO3, NGO9) stellen zudem selber *Informationsmaterialien und Alternativberichte* (z.B. zur Korrektur staatlicher Berichte) her oder übersetzen relevante Dokumente in Tamil, um sie über die Gruppen innerhalb der „communities“ einer breiten Masse zur Verfügung zu stellen. Besonderen Stellenwert haben hier oft die Information über Ansprüche auf staatliche Wohlfahrts- und Dienstleistungen und Wege, diese zu bekommen (ration card, voter ID, „Right to Information“, Erfassung in den staatlichen Wohlfahrtsbehörden und hiermit zusammenhängende Leistungen, ...) oder neue Gesetze und „Entwicklungsvorhaben“, die häufig Dörfer und Slums betreffen, ohne dass diese informiert werden. Genannt werden z.B. das Mahatma Gandhi National Rural Employment Scheme und Zwangsumsiedlungen von Slums. Auch wenn nicht alle NGOs Übersetzungen und Materialien anfertigen, formulieren sehr viele das Anliegen solche Informationen zu verbreiten.

Alle NGOs arbeiten auch im Bereich *Campaigning und Advocacy*, mit Ausnahme von NGO1 steht bei allen dieser Bereich in engem Zusammenhang mit der *Mobilisierung* der Zielgruppen. Sie unterstützen und organisieren verschiedene Kampagnen, wie z.B. die „Campaign Against Sex Selective Abortion“ (s.o.), „Full Stop - Campaign Against Child Marriage“ (NGO5), „Stop Eviction Campaign“ gegen die Zwangsumsiedlung von Slums (NGO4), Kampagnen zum „Right on Education“ (NGO3, NGO4, NGO5), Kampagnen gegen Gewalt gegen Frauen (NGO2, NGO6) und Kampagnen für Mindestlöhne für Haushaltshilfen (NGO2). Einige beteiligen sich an globalen Kampagnen, z.B. der Jubilee 2000 Kampagne für die Aufhebung der Schulden der Entwicklungsländer. Viele Frauenorganisationen in Tamil Nadu und auch die vier hier betrachteten haben in

den 90er Jahren die „Anti-Arrack Campaign“ unterstützt, die sich gegen die illegale Produktion von Schnaps, aber auch gegen die hohen Gewinne der Regierung durch das Monopol im Alkoholverkauf richtete (vgl. ITN7-244&246). Die Aktionen im Rahmen dieser Kampagnen reichen von medien- oder öffentlichkeitswirksamen Aktionen (öffentliche Anhörungen, Podiumsdiskussionen, aber auch Straßentheater, Protestsongs etc.) hin zu Aktionen, die nur in Kooperation mit den ‚Zielgruppen‘ möglich sind, also gleichzeitig auf *Mobilisierung* abzielen: Demonstrationen, Protestaktionen vor Behörden, Menschenketten bis hin zu Besetzungen. NGO9 setzt sich auch für Landrechte ein und geht gegen die Einrichtung von Sonderwirtschaftszonen und staatliche Verpachtung des Landes an multinationale Unternehmen mit Landbesetzungen an (ITN9-41).

Neben der Advocacy-Arbeit haben also alle NGOs (außer NGO1) das Ziel ihre Zielgruppen zu ‚organisieren‘ oder zu ‚mobilisieren‘. Ein Weg, den Harriss (2005) z.B. nennt, sind die self-help groups (SHGs) für Frauen, innerhalb derer (staatlich geförderte) Mikrokredite vergeben und gemeinsame Sparpläne erstellt werden. Diese sind zur Zeit stark in Kritik geraten, einerseits im akademischen Bereich (vgl. z.B. Kalpana 2008), aber auch unter NGOs selbst (ITN8-82&86, ITN7-246, ITN2-52). Trotzdem organisieren einige der NGOs SHGs oder haben in einem früheren Stadium hiermit gearbeitet (NGO4, NGO6). NGO7 organisiert „Credit and Savings Groups“ unter Frauen, grenzt diese aber explizit von den staatlich geförderten SHGs ab. Die meisten NGOs verfolgen daneben die Strategie Frauen, Kinder und Jugendliche, z.T. auch Männer oder spezifischere Zielgruppen, wie Ältere oder alleinstehende Frauen in Gruppen innerhalb der einzelnen Nachbarschaften (Slums oder Dörfer) zu organisieren. Innerhalb dieser Frauen- oder Kindergruppen werden z.B. die oben schon angesprochenen Trainings oder die Protestaktionen und Kampagnen organisiert. Darüber hinaus sind diese manchmal Orte der Selbstorganisation, auch indem sie faktisch den legalen juristischen Apparat partiell „ersetzen“ (vgl. auch Merry 2006, S. 46f). Es werden Ehestreitigkeiten oder andere Auseinandersetzungen innerhalb der Nachbarschaft gelöst. Wenn die Gruppen unter sich keine Lösung finden, wenden sie sich an die NGO und erst danach an den Rechtsapparat des Staates (Polizei, Gerichte, ...) (ITN8-11).

Drei der NGOs haben „children panchayats“ gegründet, deren Ziel die Einbindung der Bedürfnisse von Kindern in politische Entscheidungen auf lokaler Ebene sowie die politische Erziehung und Ausbildung von Kindern ist (NGO3, NGO5, NGO6). Diese „children panchayats“ arbeiten mit den Panchayati Raj Institutions zusammen und tragen Anliegen über erwachsene Vertreter in die entsprechenden Gremien (ITN5-44). Zwei NGOs

haben Gewerkschaften gegründet, eine spezifisch für Haushaltshilfen (NGO2), die andere generell für unorganisierte Arbeiter auf dem Land (NGO5). NGO6 und NGO9 fokussieren darauf, die Zielgruppen für soziale Bewegungen zu mobilisieren und mit diesen (unabhängigen und zum Teil schon existierenden) Bewegungen zusammen zu arbeiten. Die genannten Bewegungen sind vielfältig, z.B. „Tamil Nadu Dalit Women Movement“, „Tamil Nadu Rural Women Liberation Movement“, „Mathammas⁴¹ Movement“, Fast alle NGOs sind zudem abhängig von internationalen Spendengeldern. Geberorganisationen sind z.B. Terre des Hommes, ActionAid, Kindernothilfe, Brot für die Welt und die Andheri-Hilfe Bonn (weitere siehe Tabelle 3). Hiervon heben sich NGO2, NGO6 und NGO9 ab, die sich auch (NGO2) oder komplett (NGO6) aus Mitgliedsbeiträgen finanzieren (20-150 INR/Jahr, ca. 0,30-2 Euro/Jahr) oder aus Einnahmen einer eigenen Schneiderei (NGO9). NGO6 ist zugleich die NGO mit der grössten regionalen Ausbreitung (1400 Dörfer in 18 Distrikten Tamil Nadus) mit mehr als 100.000 Mitgliedern. Ideologische Hintergründe werden an Ausdrucksweisen, den Begründungen der Arbeitsweisen und in den Büroräumen präsentierten Symbolen sichtbar. So beziehen sich alle NGOs, die in erster Linie mit Frauen arbeiten, auf die eine oder andere Art auf feministische Theorien. Dies geschieht einerseits positiv, mit der Selbstbezeichnung „Feministin“ (ITN9-241), andererseits als Kritik an feministischer Theorie, die „very high level“ sei und nicht den konkreten Erfahrungen der Frauen in Indien entspreche (ITN8-29). Andere Bezüge werden zur Geschichte Tamil Nadus geknüpft – insbesondere zu Periyar – oder zu Ambedkar. Zwei der NGOs beziehen sich direkt (NGO9) oder indirekt (NGO6) auf Paolo Freire⁴². Im Eingangsbereich von NGO9 hängt ein Bild von Che Guevara.

6 Empirische Analyse: „Social workers, communities and politics“

Nachdem in den vorherigen Kapiteln eine analytische Perspektive (Kapitel 2) und eine methodische Grundlage (Kapitel 3) ausgearbeitet und ein Überblick über politische und sozialreformerische Diskurse im tamilischen Kontext (Kapitel 4) sowie über die betrachteten Akteure und NGOs (Kapitel 5) gegeben wurde, komme ich auf das zentrale Erkenntnisinteresse der Arbeit zurück. Dieses richtet sich darauf, die Selbstdarstellungen der Interviewten als lokale Akteure (im tamilischen Kontext) herauszuarbeiten: Wie

⁴¹ *Mathamma* ist der in Südindien gebräuchliche Begriff für *devadasi*, vgl. Kapitel 4.1.2.

⁴² Paolo Freires Grundideen einer „Pädagogik der Unterdrückten“ sind im Rahmen südindischer NGOs seit Anfang der 90er Jahre besonders durch die Praxis des *Participatory Rural Appraisal* relevant geworden (vgl. z.B. Padmanabhan 2003, S. 36ff; Mosse 1993)

beschreiben sie die eigene Rolle? Wie stellen sie ihre ‚Zielgruppen‘ und ihre Beziehungen zu diesen dar? Wie grenzen sie sich gegenüber anderen Agenden und Akteuren ab und mit welchen Konzepten setzen sie sich dabei auseinander?

Um die Akteursperspektiven zu betrachten, wurde ein Ansatz herausgearbeitet, der den analytischen Blick gewissermaßen ‚befreit‘ von der Voraussetzung einer Dichotomie von modernen und traditionellen Elementen und stattdessen von der Aneignung verschiedener Diskurse und „Sinnelemente“ unterschiedlicher räumlicher und zeitlicher Herkunft ausgeht. In der Betrachtung der Darstellungen der Akteure sollen diese „Herkünfte“ nicht systematisch verfolgt werden, die Möglichkeiten der vorliegenden Arbeit beschränken sich darauf, „Spuren“ aufzuzeigen. Durch die Einblicke in politische und sozialreformerische Diskurse und Auseinandersetzungen im tamilischen Kontext (Kapitel 4) wurde für ein mögliches Repertoire an Diskursen und Deutungskontexten sensibilisiert.

Obwohl Moderne in dieser Arbeit nicht als analytische Kategorie Relevanz erhält, ist Moderne eine zentrale Idee der Akteure. Im Rahmen ihrer Selbstdarstellungen wird deutlich, dass sie sich auf Ideen von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ beziehen, um die eigenen Arbeit zu erklären und sinnhaft zu machen (*These 3*, Kapitel 2.3).

Die folgende Auswertung des empirischen Materials stützt sich auf die in *These 4* (Kapitel 2.3) formulierte Präzisierung der Fragestellung und die dort formulierte Dreiteilung in der Herangehensweise an das empirische Material. In einem ersten Teil (Kapitel 6.1) geht es um die Selbstdefinitionen der Befragten, die sich als „social worker“ beschreiben. Dieser Begriff fungiert nicht nur als Berufsbezeichnung, sondern erhält unterschiedliche inhaltliche Füllungen, anhand derer deutlich wird, welche Auseinandersetzungen um die eigene Rolle die Befragten führen, wie sie die Auswirkungen der NGO-Gründung auf das eigene Leben diskutieren und inwiefern sie sich selbst als „Führungsperson“ verstehen. Im zweiten Teil (Kapitel 6.2) wird genauer betrachtet, wie die Interviewten ihre Zielgruppen darstellen. Die Interviewten verwenden den Begriff „community“. Es wird weiterhin auf die intensive Auseinandersetzung der Interviewten um die Beziehungen zwischen NGO und „community“ eingegangen, die zwischen Paternalismus und Partizipation schwanken. Im dritten Teil der Auswertung (Kapitel 6.3) wird deutlich, dass die Interviewten sich selbst als Akteure verstehen, die gesellschaftliche und „kulturelle“ Veränderungen initiieren – sie sehen sich als Akteure von „Modernisierung“. Es wird gefragt, welche diskursiven Spuren und Ambivalenzen sich in diesen Darstellungen finden und wie die Interviewten die konkrete Umsetzung der Zielsetzungen in Abgrenzung zu und Auseinandersetzung mit anderen (lokalpolitischen) Institutionen darstellen.

6.1 „As a social worker...“: Reflexion der eigenen Position

Die Selbstbezeichnung als „social worker“ ist zum Teil als professionelle Bezeichnung nachvollziehbar. Drei der Interviewten haben Sozialarbeit studiert, einer Soziologie und eine andere einen Master in *Micro-Level Planning* am Gandhigram Rural Institute absolviert. Drei der Befragten haben allerdings ursprünglich ganz andere Ausbildungen abgeschlossen, in Physik, Tamilischer Literatur und Zoologie/ Botanik (vgl. Kapitel 5.1). Zudem wird in den Interviews deutlich, dass das Bild des „social worker“ nicht nur als Berufsbezeichnung genutzt wird, sondern von den Interviewten z.B. anhand von Abgrenzungen von „guten“ und „schlechten“ Sozialarbeiter_innen, ausdifferenziert wird. Im Rahmen des Begriffes geschehen also Auseinandersetzungen um die eigene Rolle (6.1.1), die Auswirkungen der NGO-Gründung auf das eigene Leben (6.1.2) und das Selbstverständnis als „Führungsperson“ (6.1.3). Begriffe, die parallel zum Begriff des „social worker“ verwendet werden, aber z.T. leicht andere Konnotationen tragen, sind die des „development worker“ und des „social activist“ (zum Begriff des „social activist“ vgl. Harriss 2005).

6.1.1 Sozialarbeit, Askese, Heldenbilder

Padmanabhan weist auf die Parallele zwischen dem Bild des „social worker“ und des *renouncer* (vgl. Kapitel 4.1.1) in Tamil Nadu hin (vgl. Padmanabhan 2003, S. 82). Der direkte Vergleich hinkt vielleicht etwas. Das Bild des „social worker“, das die Interviewten darstellen, enthält aber asketische Elemente, die sich vermischen mit sozialreformerischen Idealen und z.B. explizit im Widerspruch zu Strategien der Sanskritisierung (vgl. Kapitel 4.1.1) oder des materiellen Aufstiegs stehen.

Im tamilischen Kontext findet M.S.S.Pandian Aspekte des Bildes des *renouncer* auch im Rahmen der engen Verknüpfung von Filmindustrie und Politik (vgl. Kapitel 4.2). Er beschreibt z.B. in seiner Auseinandersetzung mit den populären Darstellungen des Filmhelden und Politikers M.G.Ramachandran dessen Filmrollen als „elite hero“, die häufig durch das Darstellen der bereitwilligen Aufgabe von Reichtum und Status gekennzeichnet seien (vgl. Pandian 1992, S. 70). Pandian führt weiter aus, dass dies einerseits durch das Verschenken von Besitz, z.B. die Übergabe der Plantage an die Arbeiter, dargestellt wird. Darüber hinaus gibt MGR als „elite hero“ oft seinen Kasten- oder Klassenstatus zugunsten der „Unterdrückten“ auf: Er heiratet die statusniedrigsten Frauen, gibt hierfür z.T. den eigenen Reichtum auf, trinkt und isst mit den „Unterdrückten“ ihr Essen und

nimmt sich der Anliegen der Armen an (vgl. Pandian 1992, S. 71).

Pandian bringt hier unterschiedliche Aspekte zusammen: In den Heldenbildern MGRs wird das Brechen von Normen und Verhaltensweisen, die ein elitäres Leben garantieren, einerseits mit den sozialreformerischen Ideen zusammengebracht, die immer zentrales Element des Populismus der tamilischen Regionalparteien waren. Diese arbeiten aber besonders in den elitären Heldenbildern auch mit asketischen Elementen. Es geht zum einen um die Aufgabe materiellen Reichtums, die als das Üben von Verzicht dargestellt wird. Zum anderen wird das gemeinsame Essen mit Angehörigen „unterer“ Kasten oder das Heiraten „niedrigkastiger“ Frauen dargestellt, Verhaltensweisen, die beide im Gegensatz zu den in Kapitel 4.1.1 angesprochenen Strategien der Sanskritisierung stehen und den ‚Verlust‘ ritueller Reinheit bedeuten. Darüber hinaus ist die Grundidee des asketischen Lebens ohne Begehren (*desireless*) und ohne Bindung zur Welt zu sein (Gandhi lebte z.B. zölibatär). Bei dieser Vermischung sozialreformerischer Ideen, asketischer Elemente und elitärer Heldenbilder ist wichtig zu bedenken, dass die ‚Aufgabe‘ des eigenen Status den vorherigen Besitz von Status und Reichtum voraussetzt (vgl. ebd., S. 71f).⁴³ Als eine solche Geste der ‚Entsagung‘ vom eigenen Reichtum und Status wurden oben die Hochzeit außerhalb der eigenen Kaste und Religion aufgezeigt. Herr V ist in meinem Sample der einzige, der explizit erzählt, dass er gegen den Willen seiner Familie als Nair-Hindu (FC) aus Kerala eine Dalit-Christin aus Tamil Nadu heiratete. Er schildert, dass seine Familie seine Ehefrau zu Beginn nicht empfangen wollte und ihr im Familientempel über Jahre hinweg kein Einlass gewährt wurde. Erst durch regelmäßige Spenden konnte er im Tempel den Status als „chief guest“ erlangen, so dass seiner Frau der Einlass nicht mehr verwehrt werden konnte (ITN5-132ff). Herr V hat eine Tochter und betont: „My only child has no religion, no caste in the admission register in school. It’s very compulsory here. In Tamil Nadu everybody used to have the caste name, religion. They have to follow that. And my child has no religion, no caste.“ (ITN5-64).

Aber Auseinandersetzungen um Hochzeit und Familiengründung und diesbezügliche Abweichungen von ‚normalen‘ Lebensläufen kommen auch auf andere Art in den Beschreibungen der Interviewten vor. Herr B hat erst mit 39 Jahren geheiratet, weil er vorher über längere Zeit in dem Dorf seines Projekts gewohnt hat, ohne eigenen Besitz, angewiesen

⁴³Hierbei ist zu bedenken, dass in Indien in der Tendenz von mehreren parallel existierenden und dennoch miteinander verknüpften hierarchischen Ordnungen auszugehen ist (vgl. insb. Burghart 1978). So kann z.B. als *renouncer* auch ein Statusgewinn erreicht werden. Auch bedeutet die Aufgabe von rituellem Status nicht unbedingt die Aufgabe von politisch-weltlichem Status und umgekehrt. Oben habe ich die Komplexität dieser Fragen angedeutet (vgl. Kapitel 4.2).

auf die Unterstützung der Dorfbewohner (Essen, Unterkunft, Medizin, ...) (ITN2-12ff). Herr V erzählt über Rajendran, der Mitgründer der NGO und bei dem Interview anwesend ist:

For example him, Rajendran: He came when I organized a training in his native place, collecting all youths to form youth clubs. And he got interested and started organizing his own village level youth club. That made him to do more and more work, he dedicated his whole life. He got married very recently. He was scared to marry because working in the social work field you'll not get huge money to manage your family and all. He was so scared to marry. (ITN5-76)

Aus dem Sample sticht Frau F heraus. Sie hat nie geheiratet, keine Kinder und bis vor kurzem (Krankheit der Mutter) in den Büroräumen der NGO gelebt. Frau F stellt diesen Verzicht auf Familiengründung als selbst gewählt dar, macht aber auch deutlich, dass mit ihrer Arbeit als „social worker“ gewisse abwehrende Reaktionen von Männern einhergehen (ITN9-241). Zudem ist eine späte Heirat als Frau wesentlich schwieriger.⁴⁴

Ähnlich wie die von MGR gespielten Helden das Essen der Armen teilen, betonen die Interviewten das „Zusammensitzen“ mit den communities (ITN8-11; ITN4-30&36&40; ITN7-338), das Betreten der Häuser der communities (ITN7-338) und das gemeinsame Essen bzw. die Annahme von Essen oder Getränken (ITN2-12ff; ITN5-74; ITN7-338). So z.B. Frau V: „We must be more equal to them. We can sit in their houses, we can – not eat their food, not compulsory – but we can drink some water and everything.“ (ITN7-338). Alle diese Handlungen sind extrem relevant im Rahmen von Kastenhierarchien. Das gemeinsame Essen oder das Betreten von Häusern können somit tatsächlich Respektbekundungen sein, die sich gegen lokale Verhaltensnormen richten.

Von den Interviewten wird diese (sehr partielle) Aufgabe des statuskonstituierenden Verhaltens als „dedication“ oder „commitment“ beschrieben und sie grenzen sich mit diesen Begriffen gerade von professionalisierter Sozialarbeit ab. Es ist wichtig, nicht wegen des

⁴⁴Der Zusammenhang zwischen Geschlecht und dem Bild der Weltentsagung ist unklar. Padmanabhan geht davon aus, dass nur Männern der respektable Status der Entsagung und Widmung immaterieller Ziele zugeschrieben wird, bei Frauen die Arbeit als „social worker“ eher als bedrohliche Erweiterung ihres Aktionsradius empfunden wird (Padmanabhan 2003, S. 82f). Auf diese Idee komme ich in Kapitel 6.1.2 zurück. Ram macht deutlich, dass die Kräfte, die Frauen, die sich selbst sexuell kontrollieren (*chastity, self-discipline*) und sich nur um ihren Ehemann sorgen, zugeschrieben werden, fast an die des männlichen Asketen erinnern und zitiert: „She, who worships, not god, but her husband. If she says ‚Rain‘ - it will rain.“ (vgl. Ram 1995, S. 313). Eine unabhängige und mächtige Frau (*independent, powerful*) wird nach Ram im tamilischen Film immer wieder durch Liebe und Ehe umgewandelt in eine keusche und auf den Ehemann fokussierte (vgl. Ram 1998, S. 126). In meinem Sample geht Frau F davon aus, dass sie ihren Status als „leader“ nicht hätte behalten können, wäre sie verheiratet (vgl. Kapitel 6.1.2). Weist dies evtl. auf einen zentralen Punkt hin: Müssen Frauen sich als entsexualisierte Subjekte ‚umschreiben‘, um sich in Deutungskontexten (‚Askese‘, Heldenbilder, ...) zu legitimieren, die normalerweise Männern vorbehalten sind?

Geldes zu arbeiten, eine enge Beziehung zur „community“ zu haben und „dedicated to society“ (*society* und *community* werden hier nicht klar getrennt) zu sein: „We need dedication! If you work as a worker, definitely the thing will not be successful.“ (ITN5-74); „Own commitment needed, simple word: own commitment needed! [Somebody - J.V.] who is job-oriented, money-minded, can't do this job. Community is my own family. Like this you'll understand everything.“ (ITN7-320) (vgl. auch ITN2-25; ITN6-69).

Es wurde deutlich, dass das Bild des „social worker“ mit asketischen und sozialreformerischen Elementen aufgeladen ist, die auch in der tamilischen Politik eine Rolle spielen und über die Filmindustrie vermutlich eine relativ breite Akzeptanz als Aspekte einer ‚elitären Heldenrolle‘ erlangt haben (vgl. Pandian 1992, S. 70ff). In den Selbststilisierungen der Interviewten ist der ideale „social worker“ voller Hingabe (*dedication, commitment*) an die Gesellschaft/ Gemeinschaft und stellt dafür die Erhaltung und Verbesserung des eigenen materiellen und rituellen Status hinten an. Das Bild des „social worker“ wird mit asketischen und sozialreformerischen Elementen aufgeladen (und damit in Parallele zu tamilischen ‚Heldenbildern‘ gebracht), gerade um sich vom Bild des „professionalisierten Sozialarbeiters“ abzugrenzen.

6.1.2 Auswirkungen auf das eigene Leben

Stellen die Interviewten die Auswirkungen der NGO-Gründung auf das eigene Leben dar, werden Spannungsverhältnisse in den Selbststilisierungen als „social worker“ sichtbar. Zum einen wird deutlich, dass die Interviewten versuchen, mit dem Beruf des „social worker“ dennoch Aufstiegsaspirationen zu verwirklichen, zum anderen ergibt sich unter einer Gender-Perspektive ein neues Bild.

Sozialer Aufstieg

This in itself has become a particular class, the NGO class. Since there is a proliferation of these organizations and networks after networks and the aspirations are very clearly class mobility. And this aspiration has got to do with the entire Tamil politics, how it is been sort of tuning people towards acquiring a middle class status. (EXP1-52)

Ein wiederkehrendes Motiv bei den Interviewten ist das der eigenen finanziellen Unsicherheit und des geringen Gehaltes. Die Gründer und Gründerinnen beklagen sich, dass sie von den Spendengeldern abhängig sind und sich oft auch aus diesen ihr eigenes Gehalt auszahlen, weswegen sie immer nur zeitweise einen Lebensunterhalt haben (ITN2-24;

ITN5-76). Jobs im Call-Center, in der IT-Branche oder in multinationalen Konzernen ermöglichen aus Sicht der Interviewten eher „some good life, some comfort“ (ITN2-74). Herr B sagt z.B. es wäre wenigstens angebracht, wenn NGO-Gründer_innen die Hälfte eines MBA-Gehaltes (Master of Business Administration) bekämen (ITN2-74; vgl. auch ITN4-53). Die Unsicherheit, die für die Gründer und Gründerinnen gilt, wirkt sich noch viel mehr auf die Angestellten aus: Wenn die Spendengelder zeitweise ausgehen, werden z.T. fast alle Mitarbeiter gekündigt (ITN6-69; ITN5-76).

Im Gegensatz zu den Angestellten haben die Gründer_innen die Kontrolle über die eingenommenen Spendengelder. Insbesondere in der indischen Mittel- und Oberschicht, genauso aber bei den ‚Zielgruppen‘, ist die Annahme verbreitet, dass eine NGO eher als „business“ zu verstehen sei, welches zur persönlichen Bereicherung der Gründer_innen dient.⁴⁵ Auch unter den Angestellten mancher NGOs kursieren Gerüchte über die Veruntreuung von Geldern, z.B. für den privaten Hausbau des Gründers und seiner Familie. Die Interviewten wissen um diesen schlechten Ruf von NGOs und setzen sich mit ihm im Rahmen der Interviews auseinander. Einige begründen ihn mit falschen Erwartungen und einem fehlenden Kenntnisstand der „communities“ und des weiteren Umfeldes: Sie wüssten nicht, wie schwierig es sei, Spendengelder einzuwerben, welche Auflagen sie gegenüber der indischen Regierung durch den *Foreign Contributions Registration Act* usw. erfüllen müssten etc. (ITN2-74; ITN5-72). Andere kritisieren das Verhalten vieler NGOs selber und grenzen sich hiervon ab: Es gebe einerseits tatsächlich einige wenige NGOs, die Spendengelder veruntreuten oder keine korrekte Buchführung (*pakka audit*) hätten (ITN4-54; ITN7-268). Andererseits habe insbesondere direkt nach dem Tsunami⁴⁶ die Anzahl an NGOs extrem zugenommen und es seien zum Teil extreme Geld- und Materialströme in bestimmte Regionen geflossen, so dass die Bewohner ein falsches Bild von den Möglichkeiten und Anliegen der NGOs bekommen haben (ITN5-48ff; ITN7-268ff). Es ist unklar, bis zu welchem Grad diese Annahmen der Wahrheit entsprechen, die persönliche Bereicherung ist aber zumindest in den populären Diskursen um NGOs in Tamil Nadu ein zentrales Element.

Auch ohne die Veruntreuung von Spendengeldern kann die NGO als Route des persönlich-

⁴⁵Belege hierfür ergaben sich in mehreren persönlichen Gesprächen u.a. mit einem Universitätsprofessor, dem Besitzer einer Parfümfabrik, einem indischen Angestellten bei British Airways und seiner Frau und einer Schneiderin und mehreren Hausangestellten in einem *Kuppam* (FTG-21.11.11; 25.11.11; 07.01.12.)

⁴⁶Der Tsunami 2004 hat den Küstenstreifen in und um Chennai z.T. stark betroffen. Insbesondere die Fischer-Slums (*kuppam*) Chennais und die umliegenden Fischerdörfer an der Küste waren betroffen. Nach 2004 gab es ein sprunghaftes Ansteigen der NGO-Neugründungen (ITN5-48; ITN7-248f).

en ökonomischen Aufstiegs funktionieren. So kann z.B. die Infrastruktur, die durch die NGO geschaffen wird, persönlich genutzt werden: das Auto mit Fahrer, das die Geldgeberorganisation genehmigt hat, oder die Büroräume, die z.T. auch als Unterkunft für die eigene Familie oder Verwandtschaft genutzt werden (ITN7-111; ITN8-70).

Zu diesen ökonomischen Vorteilen kommt die symbolische Relevanz der Beziehungen, die man als NGO-Gründer_in unterhält. Dies können einerseits Beziehungen zu lokal bedeutsamen Persönlichkeiten sein (zu den lokalen Führungspersonlichkeiten, den Panchayat-Präsidenten o.ä.). Große symbolische Bedeutungen haben auch die Kontakte zu den internationalen Geldgeberorganisationen, zu „Ausländern“ (*foreigner*). Die „weiße“ Hautfarbe steht dabei (symbolisch, aber auch strukturell) als Garant für Reichtum, Bildung und Mobilität und ist deswegen potenziell auch für denjenigen erreichbar, der mit (weißen) „Ausländern“ bekannt ist.⁴⁷ Die Relevanz dieser internationalen Beziehungen wird von den Interviewten nur indirekt, als „falsche Erwartung“ der communities geschildert:

But slowly they started understanding: some foreigners coming, taking photos. So, they think: ‘All these people are showing us and getting funds.’ That’s not real, but that is the kind of understanding. So, people started asking questions: ‘Oh, anyway you’re getting money because of us, why don’t you spend on us? Some welfare, give us!’ (ITN2-78)

Dass diese „falschen Erwartungen“ der communities aber auch Resultat der Versuche sind, den eigenen Status und Respekt innerhalb der communities zu heben, wird z.B. in der Art des Empfangs der ‚internationalen Kontakte‘ deutlich: Die internationalen Geldgeber werden mit Blumenkette, *tilak*⁴⁸ und Schwenken der Öllampe (*arati*) empfangen, Rituale, die zur Ehrerbietung und Begrüßung von Gästen erfolgen. Sie werden durch Menschenreihen geleitet, von trommelnden Mädchengruppen begleitet, erhalten immer wieder kleine Geschenke und bekommen „traditionelle“ Tänze gezeigt.⁴⁹ Wie Mosse darlegt, dramatisiert diese Zelebrierung des Besuchs den Status der Besucher und hilft so, die Position der Besuchten (NGO-Gründer und Gründerinnen) durch ihre „machtvollen“ Beziehungen zu stärken (vgl. Mosse 2005, S. 126f). Die (internationalen) Beziehungen sind somit symbolisches Kapital, deren Darstellung und Dramatisierung den eigenen so-

⁴⁷Diese Idee kann hier nur angerissen und nicht vertieft werden. Sie wurde unabhängig vom indischen Kontext intensiv im Rahmen der „Critical Whiteness Studies“ diskutiert, wegbereitend war z.B. Frantz Fanon (vgl. Fanon [1952] 2008). Im indischen Kontext wird v.a. die Rolle der Medien und die (symbolische) Bedeutung einer hellen Haut, z.B. auf dem Heiratsmarkt oder generell im Rahmen von Schönheitsidealen diskutiert (vgl. z.B. Hegde 2001; Jha/Adelman 2009).

⁴⁸*Tilak* ist ein rituelles Zeichen auf der Stirn aus *kumkum*-Pulver, das als Begrüßung oder Segnung vergeben wird.

⁴⁹Eigene Beobachtungen, Dezember 2009.

zialen Status festigt und performativ reartikuliert.

Erwähnt werden muss zudem die Möglichkeit formaler Bildung oder die Erweiterung der eigenen Abschlüsse, die sich für manche erst im NGO-Bereich ergeben hat (vgl. ITN2-12; ITN7-37f; ITN9-13). Erhöhte Mobilität und insbesondere Auslandsreisen, die oft durch die internationalen Geldgeber ermöglicht werden, sind weitere Aspekte.

Freiheitsräume

The good woman is poor, beautiful and the epitome of Tamil culture. The bad woman is rich, English-educated, interested in social work and insolent.⁵⁰ (Lakshmi 2008, S. 18)

Für Frauen hat der Begriff des „social worker“ andere Konnotationen: Eine NGO-Gründung sowie die Arbeit als Angestellte einer NGO erfordert Auseinandersetzungen mit den in Kapitel 4.1.2 dargestellten Ideen von Weiblichkeit. Es wurde bereits angedeutet, dass diese zu differenzieren sind und die brahmanischen Ideale relativ starker Seklusion und Beschränkung auf den Haushalt aufgrund der materiellen Erfordernisse für viele Frauen gar nicht umsetzbar sind. Wenn Menon z.B. schlussfolgert, dass feministische Ideen eher die Lebenswelt einer Hindu-Frau direkt angreifen und Normen wie (sexuelle) Selbst-Kontrolle (*chastity*) und Pflicht gegenüber der Familie, die die Identität der Hindu-Frau gerade ausmachen, nicht ernst nehmen, so bezieht sich dies eigentlich nur, wie Menon auch deutlich macht, auf brahmanische Ideale (vgl. Menon 2000). Davon auszugehen, dass solche Ideale, aufgrund von Sanskritisierungsprozessen immer auch Relevanz für andere Frauen haben, ist simplifizierend. Die interviewten Frauen in diesem Sample beschreiben die NGO-Gründung explizit als Erweiterung des eigenen Möglichkeitsraumes, die NGO als „Freiheitsraum“. Sie grenzen sich dabei gerade von (den eigenen) „Mittelschicht-Normen“ von Weiblichkeit ab und beschreiben die NGO-Gründung als Problem im familiären Umfeld:

At that time my family members they have not allowed to enter into that field. Because women are only attending marriage, or death, or home ceremony, we never allow the women to enter into the public life. So, lot of problems I faced from the family members. (ITN2-5&35, vgl. auch ITN6-39ff)

Frau S erklärt, dass sie ihre heutige Unerschrockenheit von den Frauen in den Slums gelernt habe: „I was not a person like this earlier, I was very timid. Today I'm strong

⁵⁰Das Zitat von C.S. Lakshmi bezieht sich auf den tamilischen Film *Velaikari* von 1949, Drehbuchautor ist C.N. Annadurai, der Gründer der DMK.

and bold because of what I have learned from the women.“ (ITN6-75).

Als NGO-Gründerinnen widersetzen sich die interviewten Frauen also Restriktionen und ‚Idealbildern‘ von Weiblichkeit, die innerhalb ihrer Familien, aber auch in der populären Kultur (vgl. Zitat von Lakshmi oben) relevant sind. Ihre Rolle in der Öffentlichkeit und jenseits des privaten Haushalte gibt ihnen zum einen die Möglichkeit, soziale Kontakte frei zu wählen, bzw. zwingt sie dazu, vielfältige Kontakte zu unterschiedlichsten Leuten zu haben. Insbesondere die Kontakte zu Menschen „niedrigerer“ Kasten und zu nicht verwandten Männern sind potenzielle Gefahrenquellen (vgl. Kapitel 4) und werden von den Interviewten als ungewöhnliche Freiheiten formuliert (vgl. auch Padmanabhan 2003, S. 82ff). Eine der Interviewten (Frau V, ITN7) stellt mir z.B. nach dem Interview einen guten (muslimischen) Freund in dem Dorf vor, das wir gemeinsam besuchen, und erzählt, dass sie wie Mutter und Sohn seien und sie deswegen auf Reisen mehrmals schon unbesorgt mit ihm alleine in einem Zimmer geschlafen habe - ‚normalerweise‘ unmöglich, wie daran deutlich wird, dass Frau V diese Tatsache für besonders erwähnenswert hält (FTG-13.01.2012).

Neben dieser Freiheit der sozialen Kontakte ist die Mobilität ein zentraler Aspekt der Arbeit als „social worker“. Frauen in Tamil Nadu halten sich in der Tendenz – ganz anders als Männer – nicht ‚grundlos‘, insbesondere nicht alleine, an öffentlichen Orten auf, z.B. an Teeständen, mit einem Snack am Straßenrand oder in der Mittagspause schlafend auf einer Bank (vgl. z.B. Blomqvist 2004, S. 62-67). Was bei Männern absolut gängige Tagesbeschäftigung ist, gilt bei Frauen als ‚Herumtreiberei‘ und Anzeichen eines „loose character“ (sexueller Verfügbarkeit). Ram macht deutlich, dass im Tamilischen die Wörter „movement“ und „ability to work with others“ auf Frauen angewandt zur stark sexualisierten Sprache von „looseness“ und „availability“ werden (vgl. Ram 2008, S. 140). Der Beruf des „social worker“ erfordert eine große Mobilität nicht nur innerhalb des unmittelbaren Wohn- und Lebensumfeldes, sondern innerhalb der umliegenden Dörfer oder der Stadt. Dazu kommt insbesondere der Aufenthalt an Orten, die nicht als sicher gelten (z.B. Slums), oftmals weil die Bewohner nicht dem eigenen Status (Kaste) entsprechen, sowie die Notwendigkeit des Aufenthaltes in fremden privaten Räumen. Weil dies für Frauen wegen ihrer potenziell gefährdeten Sexualität und der damit zusammenhängenden Möglichkeit des Statusverlustes der gesamten Familie (vgl. Kapitel 4) noch „gefährlicher“ ist, erfahren die interviewten Frauen zum Teil den Widerstand der Familie gegen ihre Tätigkeit (insb. ITN8-5ff). Andere schildern diese Mobilität offensiver als ihr Recht, welches sie gegenüber der Familie durchsetzen:

I can do everything, I can go everywhere, I can talk to some other men, anywhere, anytime, I can travel.[...] With my family, somebody is pushing me: 'Don't go there, don't waste your time, this is the night time, you won't be allowed to talk'. Nobody question me! I am a free bird. That is my right! (ITN7-194ff).

Nicht nur, dass die Interviewten an solchen „gefährlichen“ Orten verkehren, sondern auch zu welchen Zeiten, ist ungewöhnlich. Die Arbeit als „social worker“ erfordert z.T. lange Arbeitszeiten, die bis in die Dunkelheit hineinreichen (z.B. weil erst dann die Zielgruppen von der Arbeit nach Hause kommen), und lange Anfahrtswege, die zu diesen Zeiten für Frauen schwer zurückzulegen sind bzw. als gefährlich gelten. Dies trifft z.T. noch mehr auf die Mitarbeiterinnen zu als auf die Gründerinnen, wenn diese z.B. ein Auto (mit Fahrer) besitzen. Zu der Mobilität im näheren Umfeld hinzu kommen Auslandsreisen oder grössere Reisen innerhalb Indiens, die zu Konflikten mit der Familie führen können. Frau R schildert z.B. den Widerstand ihrer Schwiegermutter, als sie (zusammen mit ihrem Mann) plante in die USA zu reisen (ITN8-65).

Über diese Aspekte hinaus, die oftmals auch für Mitarbeiterinnen relevant sind (vgl. Padmanabhan 2003, S.81ff), nehmen NGO-Gründerinnen eine exponierte Rolle ein, in der sie als individuelle Persönlichkeiten, jenseits der Familienangelegenheiten, in der Öffentlichkeit stehen und extrem sichtbar sind. Die Interviewten betonen insbesondere die Präsenz in der Presse (Berichterstattung, Fernsehinterviews, ...), meist im lokalen Rahmen, manchmal auch überregional, und öffentliche Reden und Vertretungsfunktionen, die sie insgesamt zu einer „besonderen Frau“ machen („*an outstanding woman*“, ITN8-65), die sich von ‚normalen‘ weiblichen Lebensläufen abgrenzt (ITN8-9ff; ITN7-194ff; ITN9-234ff). Die Wichtigkeit dieser Besonderheit und der öffentlichen Rolle gipfelt in der Selbstbezeichnung als „public property“: „Some families won't allow to show women in the TV, their family culture. I won't care, I won't care! I'm only for the public! I'm a public property, I think.“ (ITN7-194). Diese Selbstbezeichnung wirkt einerseits wie eine Phrase und kommt in etwas abgewandelter Form auch bei den männlichen Interviewten vor (vgl. Kapitel 6.1.3). In dieser Vehemenz und spezifischen Art der Formulierung wird sie aber nur von den weiblichen Interviewten verwendet: „*I am a public property*“ (ITN7-194), „*We are for people!*“ (ITN9-181), „*What I'm today I owe people*“ (ITN6-77). An diesen Formulierungen zeigt sich, dass die öffentliche Rolle und die Erreichbarkeit für die Anliegen der Slum- oder Dorf-Bewohner, die „gefährliche“ soziale Kontakte und ungewöhnliche Mobilität erfordert, für die Interviewten einen erweiterten Möglichkeitsraum bedeuten. Dieser ist im Rahmen von Vorstellungen von Weiblichkeit

und bestehenden Geschlechterverhältnissen nicht unproblematisch und spannungsgeladen und macht gerade deswegen die hier angedeutete intensive Auseinandersetzung und Vehemenz nötig (vgl. auch Ram 2008, S. 139f).

Das Bestehen als öffentliche Person ist dabei für Frauen ungleich schwieriger. Die oben angedeuteten Konflikte mit der Familie sind ein Grund hierfür (Frau R: Streit mit Schwiegermutter, Frau V: Widerstand der Söhne), auch wenn die Ehemänner eher als Unterstützung (ITN7-314) oder initiale Motivation (ITN8-5) dargestellt werden. Frau F begründet u.a. mit ihrer öffentlichen Rolle ihren Verzicht auf Ehe und Familiengründung: „I have to maintain an image in this world, as a movement leader. If I have a man or a family of my own, I feel that I will not build up a strong leadership that way.“ (ITN9-247).

6.1.3 Führungspersönlichkeiten und personalisierte Institutionen

When I came into the NGO-sector, there was lot of respect. That is how we got support. People were always concerned. When you said ‘development worker’ they said ‘Oh, my god!’. They looked at you as if you were a very different person, like a god or something. But now most of the people think NGOs are frauds. (ITN2-72)

Normally, when you do service you become a hero in the area. (ITN5-54)

See, some NGOs go with a director of the organization and they behave like a director, big collector office, some of them. And not leading a simple life. And also hierarchy, very much hierarchy, and alternative functions are not there within NGOs. And very dominating role. I also do this sometimes I realize. (ITN9-177)

I: And how do they treat you?

F: Well, activists of women will come and kiss me, like that. Which is, I don’t know why they do it, I don’t do it to them ((laughing)). (ITN9-56f)

Im Rahmen des Bildes des „social worker“ setzen sich die Interviewten mit der Idee auseinander, selber eine „Führungspersönlichkeit“ (*leader*) zu sein. Einerseits wird ein gebührender Respekt erwartet, andererseits kritisiert man das eigene (hierarchisierende und dominierende) Verhalten oder bemerkt Veränderungen in den Reaktionen der „community“ gegenüber der eigenen Person (vgl. Zitate oben).

Oben wurde bereits auf eine spezifische Verknüpfung von asketischen Elementen, sozialreflexiven Anliegen und ‚Heldenbildern‘ hingewiesen (vgl. Kapitel 6.1.1). Das Bild des Asketen hat – auch in indischen Alltagsdiskursen – die Konnotation des (spirituellen) Lehrers und Beraters (vgl. Michaels 1998, S. 348; Naipaul 1990, S. 212-216, 235-243). Die Interviewten sehen sich selber z.T. in einer solchen Ratgeber-Funktion gegenüber den

Zielgruppen bzw. schreiben sich selber die Aufgabe zu, ihnen einen „Fokus“ oder „Orientierung“ zu geben (ITN4-40; ITN7-208&334; ITN8-11; ITN6-47&75).

Hier geht es jedoch nicht mehr nur um das Bild des Asketen oder des „social worker“, sondern genereller um gesellschaftlich akzeptierte Beziehungen von Hierarchie, Dominanz und Paternalismus („leadership“): Welches Verhalten legitimiert „leadership“? Welche Beziehungen konstituieren sich innerhalb dieser Verständnisse von „leadership“ und welche Widersprüche und Ambivalenzen ergeben sich? Während ich die erste Frage hier direkt anspreche, komme ich auf die zweite in Kapitel 6.2.3 zurück, wenn es um die Darstellung der Beziehungen zwischen „communities“ und „social worker“ geht.

Mines und Gourishankar machen deutlich, dass indische Institutionen häufig stark personalisiert sind, also über „charismatische Persönlichkeiten“ funktionieren, und sich andersherum „Führungspersönlichkeiten“ gerade durch die Kontrolle von Institutionen inszenieren können:

Institutions in India are [...] personalized to an extent inconceivable in the West; individuals who head them are believed to be the sole repository of the virtues and vices of the institutions; as human beings, such individuals in authority are thought to be accessible to appeal, open to the impulse of mercy and capable of actions unconstrained by the rule of the ‘system’. (Kakar 1981, S. 40 in Mines/Gourishankar 1990, S. 765)

Im Zusammenhang mit dieser Idee können die obigen Auseinandersetzungen um tamilische Heldenbilder und das Selbstverständnis als „social worker“ wieder in Erinnerung gerufen werden (Kapitel 6.1.1). Auch NGOs sind potenziell personalisierte Institutionen, die über charismatische Persönlichkeiten funktionieren und Einzelpersonen die Inszenierung als „(generous) leader“ ermöglichen (vgl. Mosse 1997, S. 274).⁵¹ Einige Aspekte der Selbstdarstellungen der Interviewten sollen nun im Rahmen dieser Idee behandelt werden.

Zunächst wird gerade daran, mit welchen (symbolischen) Handlungen die Interviewten ihre „Nähe“ zu den Zielgruppen betonen (u.a. mit Akten der ‚Entsagung‘, s.o.) deutlich, dass diese nicht besteht: Zwischen „social worker“ und „community“ besteht in der Regel eine relativ große soziale Distanz. Diese hat unterschiedliche Hintergründe und hängt stark von den individuellen Biografien der Gründer_innen ab. Exemplarisch kann hier zwischen Herrn B (ITN2) und Frau F (ITN9) unterschieden werden: Herr B wuchs in Coonoor (Nilgiris), einer britischen „hill station“ auf, ist somit studiertes Stadtkind und

⁵¹Ein Hinweis ist z.B., dass Frau R sagt, sie habe sich am Anfang entschieden, ob sie Geld oder „einen Namen“ haben wolle. Die NGO-Gründung war die Entscheidung für „einen Namen“ (vgl. ITN8-5).

Angehöriger der Mittelschicht (Hindu, Ezhava). Er lebte einige Jahre in einem Dalit-Dorf um dort „die wirklichen Probleme indischer Dörfer“ kennenzulernen (ITN2-12ff). Frau F ist selber Dalit (Christin), wuchs in einem Dalit-Dorf auf und lebt dort schon ihr ganzes Leben. Bei ihr stellte sich allerdings eine soziale Distanz zur eigenen Herkunft durch Studium in der Stadt und mehrfache Auslandsaufenthalte ein. Bei beiden kann also von einem „gap“ zwischen „social worker“ und „community“ gesprochen werden und doch unterscheidet sich die Art der Distanz.

In die Beziehung zwischen „social worker“ und „community“ ist also schon strukturell eine Hierarchie eingebaut: Die Interviewten können den Respekt der ‚Gebildeten‘ oder den in Tamil Nadu hoch gewerteten Titel eines ‚Intellektuellen‘ (*arignaar*, „one who has attained knowledge“ oder *vaatiyar*, Lehrer) für sich beanspruchen, was sich unter anderem in der oben schon angesprochenen Rolle als Ratgeber äußert (vgl. Padmanabhan 2003, S. 52f; Ram 2009, S. 504).

Es fällt auf, dass sie immer wieder ihre „Erreichbarkeit“ (*accessibility*) betonen, um so ihre Führungsposition zu legitimieren: „I want to see people! That should be our nature. We are not Jayalalitha [Ministerpräsidentin Tamil Nadus - J.V.], like you just go and lock yourself. We are for people! People are coming. You should be there, ready to talk to them!“ (ITN9-181). Andere Begriffe, mit denen die Interviewten ihre „Nähe zu den Leuten“ betonen, sind „mingle with people“ (ITN7-101), „talk to people“ (ITN8-11), „listen to people“ (ITN2-32&80), „meet the people“ (ITN4-46; ITN7-19; ITN9-183), „sit with people“ (ITN4-30&36&40; ITN8-11). Als Gegenbilder verwenden die Interviewten „sich wie ein Direktor“ zu benehmen und nur im Büro zu sitzen, statt Leute zu treffen (ITN7-101; ITN9-177) und das Bild des Politikers (ITN2-22; ITN9-181f). Diese Betonung der Erreichbarkeit bei den Interviewten spiegelt einerseits populistische Elemente der tamilischen Politik wieder (vgl. Kapitel 4.2, Kapitel 6.1.1; vgl. auch Mines/Gourishankar 1990; Pandian 1992). Dennoch grenzen die Interviewten sich auch vom Bild des Politikers ab: „We actually want to do social work but what happens is, it’s like politicians: Once you come to power you move away from people.“(ITN2-22)

Die Situation wird dadurch paradox: Auch wenn die Interviewten das tamilische Bild des Politikers und die Ideen von Charisma und personalisierter Institution kritisieren, z.B. mit dem Begriff des „hero-worship“, aber auch anhand einer Auseinandersetzung mit Ideen wie Barmherzigkeit (*mercy*, vgl. Kapitel 6.2.2), funktioniert die eigene Arbeit gerade aufgrund des eigenen Prestiges. Deutlich wird dies z.B., wenn Frau F mir, statt den Weg zu dem Dorf, in dem das zentrale Büro liegt, zu beschreiben, sagt, ich solle bei

der Ankunft am Bahnhof in der nächstgrößeren Stadt einfach nach ihrem Namen fragen (FTG-18.01.12). Die genannten Aspekte der „Erreichbarkeit“ und der „Nähe zu den Leuten“ bringen die Interviewten durchweg mit dem Respekt und der Achtung in den „communities“ zusammen. Als Beispiele der Respektbekundung werden im obigen Zitat z.B. das Küssen bei der Begrüßung oder generell der freudige Empfang genannt (vgl. obige Zitate und ITN8-11). Frau V nennt viele einzelne Beispiele, mit denen sie belegen will, wie beliebt und respektiert sie innerhalb der „communities“ ist. Am eindrucksvollsten ist vielleicht ihre Behandlung als „chief guest“ bei der Beerdigung einer lokalen Führungspersonlichkeit, bei der die Beerdigungsgemeinschaft auf sie wartete, damit sie dem Toten die erste Blumengirlande umlegen konnte (ITN7-25).

6.2 Darstellungen der „communities“ und Beziehungen zwischen NGO und „community“

Die Interviewten beschreiben ihre Zielgruppen mit dem Begriff der „community“. Der Begriff ist flexibel, wird z.T. ersetzt durch „the people“, „the slum“ oder „the village“ oder Kombinationen („the slum people“, ITN8-5) und bezieht sich auf unterschiedliche ‚Einheiten‘ von Gesellschaft: Er wird gleichgesetzt mit Gesellschaft („my society“, ITN4-16), mit den Zielgruppen der NGOs, mit Nachbarschaft und meist konkreter: Nachbarschaft in Slums oder Dörfern, mit spezifischen Minoritäten (Adivasi, Dalit, ...), mit dem eigenen Herkunftskontext („my people“, ITN4-15; „my community“, ITN9-125), Damit wird schon deutlich, dass mit „communities“ per definitionem marginalisierte, unterdrückte und arme Bevölkerungsteile gemeint sind (*oppressed, marginalized, downtrodden, poor*). Das Gegenstück sind „upper caste/ class“ (ITN1, ITN2, ITN3), „rich people“ (ITN3, ITN5, ITN6, ITN9), „middle class“ (ITN6, ITN8) „upper community“ (ITN7). Der Begriff von „community“, den die Interviewten verwenden, lässt sich insgesamt, genau wie die Begriffe *slum* oder *village*, nur im Rahmen der übergeordneten Deutungskontexte ‚Entwicklung‘ und ‚Moderne‘ verstehen. Innerhalb dieser Deutungskontexte wird jedes Dorf/ jeder Slum zu ‚dem‘ indischen Dorf/ Slum, das gegenüber (dem Rest) der Stadt ein „terrain of relative backwardness“ (Pigg 1992, S. 502) ist. Die Kategorie des Dorfes/ Slums (und damit die der „community“) fungiert also als Ersatz für spezifiziertes soziokulturelles Wissen und homogenisiert unterschiedliche ländliche (und städtische) Lebenswelten, die faktisch von vielfältigen Differenzen durchzogen sind, als „traditionelle“ oder „marginalisierte“ Lebenswelten (vgl. ebd., S. 504ff). Ein Beispiel ist, dass die NGO-Gründer_innen (mir gegenüber) alle informellen Siedlungen in Chennai als Slums

bezeichnen, während im Alltagsdiskurs zwischen den informellen Siedlungen in der Innenstadt, insbesondere an den Flüssen (*slums*) und den informellen Fischersiedlungen an der Küste (*kuppams*), die relativ besser gestellt sind, differenziert wird.

Im Rahmen dieser tendenziell homogenisierenden Begriffe (*community, village, slum*) gibt es dennoch Differenzen in den konkreten Darstellungen der ‚Einheitlichkeit‘ der Erfahrungen ihrer Bewohner (*villager, slum people*) oder der von den Interviewten wahrgenommenen Differenzen. Diese Darstellungen und naheliegende Interpretationen werden in Kapitel 6.2.1 behandelt. Anschließend wird darauf eingegangen, dass die Interviewten sehr ausgiebig über die Beziehungen zwischen NGO und Klientel sprechen und dabei zum einen das Verhalten und die Erwartungen der „communities“ kritisieren, zum anderen aber auch das Verhalten von (anderen) NGOs gegenüber ihren Zielgruppen. Nach diesem Teil wird das Fazit gezogen, dass erfolgreiche NGO-Arbeit „im Feld“ nicht unbedingt von den inhaltlichen Zielsetzungen (*policy*) der NGO abhängt, sondern eher von ihrer Fähigkeit funktionierende Beziehungen zu den „communities“ zu erhalten. Vor diesem Hintergrund soll abschließend gefragt werden, welche Relevanz *policy*-Begriffe wie ‚Partizipation‘ oder ‚Empowerment‘ dann noch haben.

6.2.1 „Community“: Authentische Gemeinschaft, kollektive Kraft oder Ort konflikthafter Interessen?

Oben wurde der Begriff des Dorfes (und der „community“) bereits im Deutungskontext von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ verortet. Mit Bezug auf Gandhi existiert in Indien ein Diskurs, der von einer Kritik an der ‚Moderne‘ ausgeht (vgl. z.B. Linkenbach 1994, S. 65f). Innerhalb dieses Diskurses ist das Dorf gerade die ideale soziale Einheit, die in der Lage ist, sich autonom zu versorgen und zu organisieren. Nur bei Herr B findet sich bei der Beschreibung der „communities“ ein starker und expliziter Bezug auf Gandhi:

And they are most developed people. They produce their own food, they look after themselves. Everything. Plus they function as a community, as a group. The fifty families I'm talking [about] it's a single family. They share during festival, they share during any date or any tragedy, each one would help. There is no need for someone to go and tell 'Help each other'. So, I say that people are already organized. People are already willing to contribute. They are doing whatever you expect them to do. (ITN2-26f)

In Herr B's Darstellung ist „community“ eine ‚natürliche Ressource‘, eine authentische Gemeinschaft, was insbesondere über den Begriff der ‚Familie‘ herausgestellt wird (vgl. auch ITN7-320). Auch Frau F betont die ‚Einheit‘ der „community“ als kollektive Kraft.

Bei ihr resultiert diese Einheitlichkeit jedoch aus den gemeinsamen Anliegen der Dorfbewohner, die diese nur „realisieren“ müssen und die sich daraus ergeben, dass bestimmte staatliche Leistungen strukturell nicht zugänglich sind (vgl. auch ITN3-26&55f):

F: Most people think: ‘For us there is no light, it’s village, it’s like that.’ Remove that from their mind and say: ‘Light should be there! As a citizen we pay for it through tax.’ [...] People should realize their rights over things. And people should demand, not individually but as a collective force.

I: Why collective?

F: Because individually you’re not respected! If you go individually they don’t respect. [...] And an officer cannot meet ten, fifteen people at a time. Things will happen here either you corrupt or pressurize them. (ITN9-29ff)

Beide Darstellungen betonen nun auf unterschiedliche Arten die ‚Einheit‘ der „community“. Mosse differenziert drei mögliche Interpretationen dieser Darstellungen von ‚Einheit‘⁵²: Sie könnten zum ersten dazu dienen, tatsächliche Konflikte zu überdecken oder zu unterdrücken. Faktisch werden dann durch die NGO-Arbeit Differenzen verfestigt, z.B. indem erreichte materielle Verbesserungen oder staatliche Unterstützungsleistungen innerhalb der lokalen Strukturen der Dominanz verteilt werden (vgl. Linkenbach 2004, S. 418) oder die ‚einheitlichen‘ Anliegen ihre Einheitlichkeit erst in hierarchischen Konstellationen, in denen nur einige Teile der „community“ Definitionsmacht haben, gewinnen. Im Rahmen der Diskussion um „participatory development“ wird dies mit Bourdieu als „officialising strategies“ diskutiert (vgl. z.B. Mosse 1993, S. 12f).

Die zweite Interpretation von Mosse verweist auf die einleitenden Überlegungen zum Begriff des Dorfes/ Slums und macht deutlich, dass die Darstellungen der Interviewten verknüpft sind mit internationalen Entwicklungsdiskursen: „community“, so Mosse, sei eine Ware, die in der Zusammenarbeit mit internationalen Geldgebern einen hohen ‚Verkaufswert‘ hat. In den momentan populären Diskursen um Entwicklungsstrategien, die „community-based“ sein sollen, werden oft Begriffe verwendet, die suggerieren, es gebe ein gemeinsames Anliegen der „community“ (people’s agenda, community well-being, community agenda, ...). Diese Begriffe kommen entsprechend bei den Interviewten vor (insb. ITN4). Auch die Idee der „community“ als kollektiver Kraft ist partiell eine „Ware“: Um Erfolge im Bereich „Campaigning and Advocacy“ gegenüber den Geldgebern nachweisen zu können und die eigene Repräsentationsfunktion durch die „grassroots-Anbindung“ zu legitimieren, braucht es eine solche „kollektive Kraft“, die z.B. Präsenz

⁵²Für die folgenden Ausführungen vergleiche Mosse 2005, S. 215ff. Mosse bezieht sich dabei auf Darstellungen der ‚Zielgruppen‘ selbst, die Überlegungen erscheinen mir aber unter Berücksichtigung der anderen Perspektive übertragbar.

bei öffentlichen Aktionen zeigt.⁵³

Die dritte Lesart, die Mosse vorschlägt, ist, dass Darstellungen von ‚Einheit‘ für tatsächlich neu entstehende kollektive Aktionsmodi stehen. Zwei Ideen, die in diese Richtung weisen, werden in den Interviews angedeutet: Die Idee neuer (lokaler) Unterstützungs- und Austauschnetzwerke und die Idee der kollektiven Einforderung staatsbürgerlicher Rechte.

Im ersten Fall wird z.B. die gegenseitige Unterstützung von Haushaltshilfen oder alleinstehenden Frauen oder allgemeiner von Nachbarsfrauen in Fällen häuslicher Gewalt beschrieben. Frau R erklärt so den für sie zunächst erstaunlichen Tatbestand, dass in den Slums, in denen die NGO arbeitet, der Anteil an (berichteter) häuslicher Gewalt eher zunimmt:

The problem is: In our working area, the women have the place to share their experience, share their feelings and all the violence, they share in that platform. But in the non-working area, they have no space. They are not involved in public activities, and their life is within that four walls. They never open their mouth outside. They say that it is our family problem. (ITN8-41)

Im Rahmen der NGO-Arbeit werden zunächst alternative Räume (*platform*) geschaffen, die Frauen den Austausch über bestimmte Themen – z.B. häusliche Gewalt, Auseinandersetzungen mit Ehemann oder Schwiegermutter, Alkoholkonsum des Ehemannes, Probleme mit der Mitgift oder allgemeine Geldsorgen, ... – ermöglichen und sie damit zu Themen machen, die nicht mehr nur privat sind. Durch das gemeinsame Ansprechen entstehen dann vielleicht neue kollektive Aktionsmodi, Versuche, diese Probleme zu lösen. Das können z.B. gemeinsame Demonstrationen (ITN7-52&342; ITN9-41), die öffentliche Anklage des Ehemannes (ITN8-45; vgl. auch Padmanabhan 2003, S. 57) oder der gemeinsame Gang zur Polizei (ITN8-45) sein.

Die Idee der „community“ als „kollektiver Kraft“, die Forderungen gegenüber staatlichen Behörden stellt, weist in die andere erwähnte Richtung. Die Frage bleibt, ob dieser „neue kollektive Aktionsmodus“ aus einem (‚einheitlichen‘ oder abgestimmten) Interesse der „community“ resultiert oder häufig doch eher aus einer Beziehung zwischen NGO und „community“, die die Akzeptanz und Unterstützung der NGO-Ziele auch für die „communities“ sinnvoll macht (vgl. Kapitel 6.2.2). Unabhängig davon kann, angelehnt an Mosse, davon ausgegangen werden, dass solche kollektiven Einforderungen staatlicher

⁵³Die problematische Verwendung von Begriffen wie „community“ (indigenous, local, ...) im Rahmen der Diskussion um die Legitimation von NGOs wurde bereits in Kapitel 2.2.2 thematisiert.

Dienstleistungen (Elektrizität, Wasser, Realisierung von *employment schemes*, Anwesenheit von Schul- oder Krankenhauspersonal ...), wenn sie erfolgreich sind, tatsächlich gerade für die Leute besonders relevant sind, die keinerlei optionale Unterstützungsnetzwerke haben oder von den existierenden nicht profitieren (vgl. Mosse 2005, S. 216). Die Idee neuer kollektiver Aktionsmodi greife ich später wieder auf, auch im Hinblick auf die Kinderrechtsorganisationen (vgl. Kapitel 6.3.4).

Gerade aufgrund der bei Mosse aufgeführten Gefahr, dass konfligierende Interessen überdeckt und Differenzen eher verfestigt (s.o.), ist es wichtig zu fragen, inwiefern die Interviewten Konfliktlinien, Differenzen und hierarchischen Beziehungen innerhalb der „communities“ reflektieren. Nur Frau S beschreibt Differenzen und Konflikte innerhalb der „community“ explizit als Behinderung ihrer Arbeit: „...the women were divided on the basis of caste and religion.“ (ITN6-19). Alle Frauenrechtsorganisationen sprechen das Problem der „Ehemänner“ an und deren Widerstand gegen die Versuche der Arbeit mit den Frauen (ITN6-19; ITN7-170ff; ITN8-11&13&35&76; ITN9-123f&247). Auch alle anderen Interviewten (bis auf Herrn B) reflektieren Gender-Differenzen (ITN1-152; ITN3-11; ITN4-15; ITN5-104). Bis auf Herrn B und Frau R sprechen alle über die Relevanz der Differenzen entlang von Kaste für die eigene Arbeit. Die Interviewten gehen jedoch davon aus, dass solche (gesellschaftlichen) Differenzen in der eigenen Organisation keine Rolle spielen und bearbeiten sie damit nicht systematisch: „We don't see these differences. We work together, I mean in a whole village. We don't see caste differences.“ (ITN5-120), „We are all equals working together for a common vision.“ (ITN3-52)

Wie z.B. Govinda deutlich macht, reicht diese verbale Opposition gegen „Casteism“ oder Gender-Diskriminierung allerdings nicht aus, um alltägliche Diskriminierungen aufgrund von Kaste im Kontext der eigenen Arbeit zu verhindern (vgl. Govinda 2009, S. 58). Es wäre hilfreich, diese strukturellen Differenzen innerhalb der eigenen Organisation offen anzusprechen (z.B. unterschiedliche Bezahlung für „field staff“, der häufig aus niedrigeren Kasten stammt als die „coordinators“). Nur Frau S tut dies explizit (ITN6-65). Ein positiver Aspekt, der mir bei meinen Besuchen der NGOs auffällt, ist das gemeinsame Essen und der gemeinsame Abwasch (FTG-28.11.11; vgl. auch ebd., S. 58).

Zwei der Interviewten (ITN6, ITN9) ziehen aus der Reflexion von Differenzen innerhalb der „communities“ den Schluss, dass sich die Arbeitsweise ändern müsse: NGOs müssten aufhören, die Probleme innerhalb eines Dorfes „in unterschiedliche Jacken zu kleiden“ (ITN6-49) und stattdessen integrativ arbeiten:

F: [...] And also, nowadays, NGOs are becoming very specialized, like women only, environment only, climate change only, human rights only, child rights only ((laughing)). I feel we should do it in an integrated way.

I: Ok. And why?

F: Because if I go to a village, I see children there, I see women, I see youth and I see women also that is in the sectionality. I see single women, I see widows there, I see Muslim women, I see Christian women, I see tribal women, I see Dalit women. I see sex workers are there, Mathammas are there, bullock-cart workers. So, each one one has to address! (ITN9-41f; vgl. auch ITN6-48f)

Hier wird deutlich, dass sich NGOs unter bestimmten Bedingungen – in diesen beiden Fällen vielleicht die relative Unabhängigkeit von Geberorganisationen, bei NGO6 aufgrund der Finanzierung durch Mitgliedsbeiträge, bei NGO9 aufgrund der Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen und der langjährig aufgebauten lokalen Unterstützungsbasis (gegründet 1979) – durchaus von homogenisierenden Bildern ‚des Dorfes‘ oder ‚der community‘ und von auf Einzelprobleme bezogenen (*issue-oriented*) Arbeitsweisen abgrenzen können.

6.2.2 Beziehungen zwischen NGO und „communities“

Die Interviewten setzen sich, wie oben schon angedeutet (vgl. Kapitel 6.1.1), mit den Erwartungen der „communities“ an sie auseinander. Es ist zudem auffällig, dass fast alle sich mit dem Verhalten von NGOs gegenüber ihren ‚Zielgruppen‘ auseinandersetzen und sich hier z.T. von bestimmten Verhaltensweisen abgrenzen. Dass diese Auseinandersetzungen notwendig werden, zeigt, dass es in der Arbeit der NGOs immer um Wege der ‚Kooperation‘ geht. Voraussetzungsloser formuliert: Die Beziehungen und Interaktionen zwischen „social worker“ (NGO) und „community“ benötigen von beiden Seiten eine gewisse Bereitschaft, diese zu erhalten. Es wurde bereits deutlich, dass zwischen „social worker“ und „community“ in der Tendenz eine strukturelle soziale Distanz besteht (vgl. Kapitel 6.1.3). Dies bestimmt mit, in welcher Weise solche Beziehungen konzeptualisiert und gedacht werden. Mit einer in Tamil Nadu relevanten Idee habe ich mich oben schon auseinandergesetzt: Die charismatische Persönlichkeit als Zentrum der personalisierten Institution. In dieses Bild ist eine paternalistische (oder Patronage-) Beziehung zwischen „constituency“ und „leader“ eingeschrieben: „[The institutional big-man] creates and defines his constituency by his redistribution of benefits, his generosity as a broker, and his prestige.“ (Mines/Gourishankar 1990, S. 763). Mines und Gourishankar machen zudem deutlich, dass gerade dieses stark individualisierte Bild des „altruistic benefactor“ leicht kippt, hin zu Vorwürfen von Korruption oder persönlicher Bereicherung (vgl. ebd.,

S. 763).

Kritik am Verhalten von (anderen) NGOs Obwohl oben deutlich wurde, dass die Interviewten die eigene Position z.T. mit paternalistischen Entwürfen legitimieren und das Bild der personalisierten Institution in diesem Kontext zumindest in Aspekten relevant ist (Kapitel 6.1.3), kritisieren einige der Interviewten das Bild von altruistisch Gebendem und dankbar Nehmendem auch explizit. Sie beschreiben anhand dieser Kritik eine Differenz zwischen unterschiedlichen Arten der NGO-Arbeit: zwischen „rights-based approaches“ und „welfare“, „charity“ oder „service“. Sie differenzieren dabei zu meist zwischen „anderen“ NGOs oder früheren Arbeitsweisen in der eigenen NGO und ihrer eigenen (heutigen) Überzeugung: NGOs sollten aufhören, selber Schulen oder Krankenhäuser zu bauen und stattdessen die Leute auf die Pflichten des Staates aufmerksam machen (ITN4-84; ITN5-58; ITN9-29); NGOs sollten aufhören, die Leute als Bittsteller zu behandeln und die eigene Arbeit als Wohltätigkeit zu verstehen (ITN1-13; ITN5-38ff; ITN8-55&82f); NGO-Gründer_innen sollten aufhören, sich selbst als „hero“ oder „superminded people“ zu verhalten und die Leute nicht als „underdeveloped“ oder „powerless“ sehen (ITN2-22; ITN4-30; ITN6-9; ITN9-87&176)

Die Interviewten differenzieren den eigenen Ansatz aus, indem sie sich von „charity work“ (*service, welfare*) abgrenzen. „Charity work“ sehe die Zielgruppen als Empfänger von Wohltaten (*beneficiaries*), die NGO-Arbeit als eine Geste der Barmherzigkeit (*mercy*), die allein von der NGO oder einzelnen Persönlichkeiten abhängt und schon deswegen zeitlich begrenzt und kein Ansatz für eine langfristige Arbeit innerhalb der „communities“ sei: „And giving food that’s not social work, this is what I believe. How long will you feed them?“ (ITN4-48). Davon grenzen die Interviewten durchgängig, mal mehr, mal weniger explizit, einen Ansatz ab, der „rights-based“ arbeitet:

Charity is not enough, because when it is a duty of adults, then it is not a charity! When you see something as a mercy, then it is a charity. But providing education, health, giving freedom to speak and everything is the right of the child. Charity lacks there. There need not to be charity. (ITN5-40)

Sie fokussieren also auf den Rechtsbegriff und damit vor allem auf die Einforderung der Pflichten des Staates gegenüber seinen Bürgern: „The government itself is the prime duty bearer!“ (ITN1-13). Für die Interviewten ist die private Organisation von Wohlfahrt keine langfristige Perspektive, da sie notwendigerweise Hierarchien konstruiert: „Giving means: the giver is at top, the receiving people are below him.“ (ITN1-13); „If I give

them food, I make them beggars.“ (ITN9-41). Stattdessen fokussieren sie auf die Vorbereitung von „Staatsbürgern“, die durch das Beibringen bestimmter Fähigkeiten und Wissensbestände in der Lage sind, ihre eigenen Rechte gegenüber dem Staat durchzusetzen (vgl. ITN1-6ff; ITN3-21; ITN4-80ff; ITN5-48; ITN9-41; vgl. auch Kapitel 6.3.3). Trotz dieser in der Darstellung zunächst scharf getrennten Argumentation und der Abgrenzung gegenüber „anderen“ NGOs, tauchen, auch in der Deutung der eigenen Arbeit, Ambivalenzen und Widersprüche auf. Manche sehen insbesondere zu Beginn der Arbeit in einer „community“ das Anbieten von Dienstleistungen als unabdingbar, bestehen aber darauf, dass das nicht das eigentliche Ziel der Arbeit sei und es dennoch wichtig sei, über die (in der tamilischen Politik propagierte) Idee der Barmherzigkeit hinaus zu gehen:

Yes, we do also some service delivery, but that is kind of a sugar coating for a bitter pill. If you want to root yourself in the community, and if you want the community to listen to you, you have to have something to work in the community on a day-to-day basis.[...] But we don't stop there. If you stop there it is just charity, welfare work. (ITN3-21)

Statt selber Wohlfahrtsleistungen anzubieten, kann auch die Vermittlung zwischen staatlichen Instanzen und „community“ helfen, die Stellung der NGO innerhalb der „community“ zu festigen: „In the beginning stage we [were - J.V.] involved into helping them to receive some basic needs [...] from the government. So, they started having some hope about me.“ (ITN8-11). Diese Rolle als Vermittler beinhaltet nicht unbedingt die direkte Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen, sie macht unabhängig davon Teile des staatlichen Entwicklungsapparates über die NGO (z.B. statt über lokale politische Persönlichkeiten) zugänglich für die ‚Zielgruppen‘ (vgl. auch Mosse 2005, S. 220f). Damit sind die NGOs aber faktisch Träger neuer, optionaler Netzwerke der Patronage. Diese Deutung wird z.T. unterstützt durch die Darstellung des Erreichten in der Form „persönlicher Heldengeschichten“. Wirklich ausgeprägt finden sich solche Geschichten nur bei Frau V:

Last three, four months back, one fellow made an accident. He died. His mother in-law treated his wife very cruel, a fisherlady, Savida. She had small kids, three years old. She studied plus 2 and discontinued. I came to know about that case, immediately I took her in the police station. I met the inspector, I spoke to her, then I met the -. That her husband is working in one bank, in Chrompet. I met that manager and spoke to him. And then I prepared some particulars to get the job, I filled the form and everything. Now she's working, this is the third months. This is my achievement! (ITN7-208)

Mosse macht deutlich, dass eine solche Darstellung als „persönlicher Kampf für die Armen“ in Zusammenhang mit der populistischen Politik Tamil Nadus zu verstehen ist und erläutert: „[In this] narrative, development is relational not technical. It comes [...] as a personal gift from a high status personage, as a challenge.“ (Mosse 2005, S. 128).

Erwähnenswert ist auch, dass die Interviewten z.T. politische Parteien dafür kritisieren, bei ihren Veranstaltungen Essen und Geld zu verteilen (ITN8-86f, vgl. auch EXP2-168). Das gemeinsame Essen ist aber zentraler Teil jeder NGO-Veranstaltung (Seminare, Workshops, Versammlungen,...) und wird nach meinen Eindrücken auch von den ‚Zielgruppen‘ eingefordert. Manchmal werden Taschen oder andere ‚Andenken‘ verteilt, etwas was Mines und Gourishankar als populistische Praxis bei Tempelfesten beobachten (vgl. Mines/Gourishankar 1990, S. 771).

Obwohl die Interviewten also die eigene Arbeitsweise anhand der Kritik anderer NGOs herausarbeiten, wird zwischen den Zeilen deutlich, dass sie genau die Bilder, die sie kritisieren, zum Teil reproduzieren und für die eigene Arbeit nutzen, in erster Linie, um funktionierende Beziehungen zwischen NGO und ‚Zielgruppe‘ aufrecht zu erhalten.

Erwartungen der communities Die obigen Zitate weisen bereits darauf hin, dass die Interviewten davon ausgehen, dass diese Art der Beziehung notwendig ist, um innerhalb der „community“ eine Respektposition zu erlangen. Diese Lesart wird dadurch bestätigt, dass die Interviewten die Problematik von „benefactor and beneficiaries“ als falsche Erwartungen der „communities“ thematisieren: „The people’s mindset is that of beneficiaries.“ (ITN1-9); „Normally when you talk about rights, immediately the community will not accept it. Always they have a vision of charities only.“ (ITN5-48); „Nowadays the new trend is, if we organise a meeting then they ask: ”How much money you give to me?““ (ITN8-86).

Diese Schilderungen der „falschen“ Erwartungen der „communities“ legen zwei unterschiedliche Interpretationen nahe. Zum einen ist es wahrscheinlich, dass paternalistische Entwürfe in der Legitimation der Beziehung von NGO und Klientel eine zentrale Rolle einnehmen – sowohl in den Erwartungen der „communities“ als auch im Verhalten der NGOs und bei den Selbststilisierungen der NGO-Gründer_innen (vgl. Kapitel 6.1.3). Meine Gespräche mit Aarthi, ehemaligem „field-staff“ einer der hier betrachteten NGOs, z.B. illustrieren jedoch die Fragilität des Charisma des „altruistic benefactor“, auf die Mines und Gourishankar hinweisen (s.o.): War sie 2009 noch engagierter „field staff“ und unterstützte die Gründerin umfassend, so hatte sie 2011 gekündigt und für die Gründerin

auf meine Rückfrage nur noch Worte der Verachtung übrig. Ihren Lebensunterhalt bezog sie komplett vom Schneidern für Freunde und Nachbarn im *kuppam*⁵⁴. 2009 beschreibt sie die NGO-Gründerin als ehrbare, bewundernswerte und „very good woman“, zwei Jahre später ärgert sie sich, dass diese immer nur „money, money, money“ wolle und nicht einmal bereit sei einen Tagesausflug für die Mädchen aus ihrem *kuppam* zu bezahlen – alle doch treue Teilnehmerinnen der Programme der NGO. Sie begründet mit dieser veränderten Wahrnehmung der Gründerin ihre Kündigung.⁵⁵ Diese Darstellung spiegelt sich z.T. in den Auseinandersetzungen der Interviewten mit den Erwartungen der „communities“ wider: „Sometimes people see the NGOs like we are making money, in the name of people we are making money.“ (ITN4-52) (vgl. Kapitel 6.1.2).

Die geschilderten Gespräche mit Aarthi ermöglichen aber auch eine andere Interpretation, die zudem aufgrund der zeitlichen Perspektive und der Differenzierung zwischen Stadt und Land, die manche Interviewten in ihre Beobachtungen über die Erwartungen der „communities“ einbringen, nahe liegt: Früher sei es einfacher gewesen, den Respekt in den „communities“ zu erlangen, die Leute hätten einem vertraut: „Nowadays people don't believe you unless you proof.“ (ITN5-72; vgl. auch ITN2-78; ITN8-86). Zwei NGOs, die in ländlichen Bereichen arbeiten, betonen, dass in der Stadt ihre Hilfe weniger willkommen sei: „And [in the urban area] there is a very different kind of people, who really don't want your support.“ (ITN5-82). Die Interviewten differenzieren also zum Teil zwischen Slum- und Dorfbewohnern und ihren Einstellungen gegenüber der NGO. Diese Darstellungen legen die Überlegung nahe, ob diese zunehmenden Forderungen der „communities“ gegenüber der NGO nicht genau den ‚Entwicklungszielen‘ der NGOs entsprechen: Dem Anliegen, die „communities“ zu (modernen) Staatsbürger_innen, die ihre Rechte einfordern, „zu erziehen“. Dies tun die Zielgruppen natürlich nicht genau so, wie die NGOs sich das vorstellen: als einheitliche kollektive Kraft, die entsprechend der NGO-Ziele Forderungen gegenüber dem Staat stellt. Sie setzen sich stattdessen mit den von der NGO verfolgten Projekten von „Modernisierung“ und den von den Interviewten immer wieder betonten „Merkmale der Unterentwicklung“ (*downtrodden, oppressed, poor, immobile, illiterate, accepting, afraid, beneficiaries, ...*) auseinander :

Unruly objects of development, these people strive to be modern when we want them to be indigenous, chaotic when we demand order; they present

⁵⁴ *Kuppam* werden die informellen Fischersiedlungen an der Küste Chennais genannt (s.o.).

⁵⁵ Alle geschilderten Gespräche und Beobachtungen ergaben sich zur Zeit meiner Feldaufenthalte, Juli 2009 bis Februar 2010 bzw. November 2011 bis Januar 2012 (u.a. FTG-07.01.12).

themselves as our clients and employees when we call them partners; dependent when we insist on their autonomy. (Mosse 2005, S. 227)

Unter der für diese Arbeit formulierten analytischen Perspektive wird deutlich, dass diese Auseinandersetzungen zu sich überschneidenden, partiell widersprüchlichen Aneignungen von als „traditionell“ oder „modern“ dargestellten und vorgestellten Verhaltensmustern und Lebensstilen führen. Auch bei den Zielgruppen finden sich also Aspirationen soziale Mobilitätschancen umzusetzen und individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘, die nicht unbedingt mit den NGO-Zielen übereinstimmen. Wie Mosse deutlich macht, kontrastieren die von ihm interviewten „beneficiaries“ eine frühere Zeit, die durch Angst gegenüber „foreigners“ (z.B. Polizei, Behörden, ...) und deren erfolgreichen Einschüchterungsversuchen gekennzeichnet war, gegenüber dem heutigen Selbstvertrauen und Bewußtsein, wie mit diesen umzugehen sei (vgl. ebd., S. 219f). Die zunehmende ‚Skepsis‘ der Zielgruppen gegenüber den NGOs kann daher auch als Zeichen zunehmender Bewußtheit (*awareness*) interpretiert werden.

Zudem sind die NGO-Projekte - z.T. trotz der Rhetorik „kollektiven Nutzens“ - tendenziell darauf ausgelegt, individuelle Mobilitätschancen in der Zielgruppe zu ermöglichen. Die Wichtigkeit von Konsum wird z.B. an den Evaluationen der NGOs deutlich, die u.a. die Ausstattung der Haushalte (Kühlschrank, Waschmaschine, Fernseher, ...) erfragen (vgl. z.B. Azariah/N.M. 2010). Das Einfordern eines Nutzens der NGO für die individuellen Aufstiegsaspirationen („How much money you give to me?“, ITN8-86) kann in diesem Kontext gerade als Auseinandersetzung mit den von der NGO transportierten Ideen von „Modernisierung“ gesehen werden. Konsum spezifischer Güter, z.B. der Besitz eines Kühlschranks oder einer Waschmaschine, wird für die bereits relativ besser gestellten Zielgruppen zu einem möglichen Weg eines „besseren“ Lebens, den sie versuchen in den Beziehungen zur NGO zu realisieren (vgl. Mosse 2005, S. 218ff; EXP1-60). Dass die Interviewten diese Orientierung auf Konsum und individuellen Aufstieg eher in der Stadt als auf dem Land vermuten, unterstützt diese Lesart: „Urban culture is different, [...] their expectations are different than that from our people.[...] And they walked out with plates and tumblers and none of our rural women has done that![...] Just take whatever is there. Don't think of others.“ (ITN9-213).

6.2.3 Partizipation oder Paternalismus?

Insgesamt wird deutlich, dass die Annahme Chatterjees, dass NGOs als Teil der indischen Zivilgesellschaft, als „a closed association of modern elite groups, sequestered from the

wider popular life of the communities, walled up within enclaves of civic freedom and rational law.“ (Chatterjee 2004, S. 4) verstanden werden können, nicht den Kern der Sache trifft. NGOs leben von den Beziehungen, die sie in der Lage sind zu den „communities“ zu erhalten, was unter anderem daran deutlich wird, wie intensiv die Interviewten diese Beziehungen problematisieren. Sie setzen sich v.a. mit der Beziehung von „benefactor and beneficiary“ auseinander und grenzen demgegenüber einen „rechtsbasierten“ Ansatz ab, in dessen Rahmen auch der Begriff der ‚Partizipation‘ relevant wird (mehr zu diesem Begriff im kommenden Absatz). Diesen Arbeitsansatz durchzusetzen, ist nach den Interviewten schwer, aufgrund der breiten gesellschaftlichen Akzeptanz der personalisierten und paternalistischen Beziehung von *benefactor* und *beneficiary* und der Interpretation von Wohlfahrtsleistungen als Barmherzigkeit, die von der tamilischen Politik unterstützt wird (vgl. Kapitel 4.2). Die NGOs senden dabei paradoxe Botschaften: Sie nutzen paternalistische Beziehungen einerseits, um ‚funktionierende‘ Beziehungen zwischen Klientel und NGO aufrecht zu erhalten und kritisieren aus einer paternalistischen Position wiederum die Erwartungen, die die Zielgruppen an die NGO herantragen, die jedoch gerade als ambivalente Ergebnisse der NGO-Arbeit verstanden werden können.

Die Interviewten kritisieren dieses (eigene) Verhalten aber auch und es werden Auseinandersetzungen deutlich. Diese werden u.a. gerade als Kritik an „anderen“ NGOs oder als zeitliche Differenzen („früher und heute“) dargestellt und diskutiert (ITN6-15&65). Nicht nur die NGOs selber tragen nach den Interviewten für das Fehlen der „Partizipation“ die Verantwortung, sondern auch die internationalen Geldgeber. Mit den Geldern kämen auch die Ideen aus „dem Westen“ (ITN2-28), die meisten Geldgeber würden inhaltliche Vorgaben machen bzw. Gelder nur für bestimmte Projekte geben:

The problem is you go to any NGO all over India. They say it's people's participation and people are deciding everything, but if you look at them, almost all the NGOs are implementing the same kind of programs.[...] Because it's the donors set the agenda! Somebody from America says self-help group is very very useful then everybody gets into that. (ITN2-40f)

Damit diskutieren die Interviewten z.T. die Dominanz der ‚Entwicklungsdiskurse‘, in die sie eingebunden sind, und sehen diese als Beschränkung der eigenen Arbeit. Auch die Geldgeberorganisationen haben allerdings unterschiedliche Profile und ermöglichen unterschiedliche Arten der Arbeit. Govinda betont ausdrücklich eine gewisse Freiheit der NGOs gegenüber internationalen Geldgebern (vgl. Govinda 2009, S. 51ff). Einmal etablierte NGOs können zum Beispiel über eigene Einnahmequellen eine gewisse Un-

abhängigkeit und Stabilität erreichen (in meinem Sample NGO6 und NGO2 über Mitgliedsbeiträge und NGO9 über Einnahmen aus einer Schneiderei). In einer solchen Lage können NGOs auch Bedingungen an internationale Geldgeber stellen, oder bestimmten Projekten nicht zustimmen (vgl. ITN8-93). Der Effekt der Zusammenarbeit mit internationalen Geldgebern ist allerdings häufig die Projekt-Gebundenheit der eigenen Arbeit und die Notwendigkeit der Erfüllung bestimmter Zielvorgaben mit regelmäßiger Berichterstattung. In einer solchen Situation wird es schwer, Verantwortung an die Zielgruppen abzutreten oder sie real an Entscheidungsmacht partizipieren zu lassen, da dies das Risiko des (kurzfristigen) Scheiterns erhöht und tendenziell eine Verlangsamung des Prozesses bedeuten kann (vgl. z.B. Luthra 2003, S. 248f). Was man in einer solchen Situation braucht – so Mosse – sind verlässliche Klienten, nicht unabhängige Partner (vgl. Mosse 2005, S. S. 121f, S. 228; siehe auch Govinda 2009, S. 53).

Mit Mosse kann das vorläufige Fazit gezogen werden, dass die Praxis im NGO–Alltag oft weniger mit den inhaltlichen Zielen und strategischen Begriffen (*policy*, z.B. „Partizipation“) der NGO zu tun hat als mit der Notwendigkeit des Erhalts von Beziehungen zwischen NGO-Gründer_innen bzw. Angestellten und den „communities“. Paternalistische Entwürfe garantieren stabile Beziehungen zwischen „social worker“ und „community“, resultieren aber auch aus den Zwangslagen des NGO-Alltags einer „lokalen“ NGO in Netzwerken internationaler Entwicklungszusammenarbeit.

6.2.4 Auslegungen von „Partizipation“ und „Empowerment“

Welche Relevanz haben dann noch Begriffe, die inhaltliche Ziele fassen sollen (*policy*), wie ‚Partizipation‘ oder ‚Empowerment‘ ? Beides sind Begriffe, die aufgrund der Agenda der internationalen Geldgeber in das Vokabular der Befragten Eingang gefunden haben, sie dienen der Legitimation gegenüber diesen und ermöglichen die Abstimmung der Arbeit mit diesen gerade aufgrund ihrer Ambiguität (vgl. EXP1-21ff; Mosse 2005, S. 21-46). Auffällig ist zudem, dass die Interviewten sich anhand dieser Begriffe mit den eigenen Arbeitsweisen und den Beziehungen zwischen NGO und ‚Zielgruppen‘ auseinandersetzen und versuchen, die eigenen („partizipativen“) Entwürfe herauszuarbeiten. Dabei beziehen sie sich einerseits auf paternalistische Ideen, grenzen sich aber z.T. auch von diesen Ideen und vom Begriff ‚Empowerment‘ ab.

Frau V (ITN7) ist die Einzige, die den Begriff ‚Empowerment‘ ausgiebig und positiv verwendet und den Begriff der ‚Partizipation‘ gar nicht. Sie verwendet diesen Begriff weitgehend ohne die Idee der paternalistischen Führung anzuzweifeln. Auch wenn sie

diejenige ist, bei der sich paternalistische Züge und eine personalisierte Idee der Patro- nage am markantesten durchziehen, sind Elemente dieser Verwendung von ‚Partizipation‘ und ‚Empowerment‘ auch in den anderen Interviews zu finden. Deswegen diskutiere ich erst etwas ausgiebiger die Darstellungen von Frau V, um anschließend auf weitere Aspekte in den anderen Interviews zurückzukommen.

In der Beschreibung von Frau V wird deutlich, dass die Arbeit ihrer NGO sehr stark über ihre individuellen Netzwerke funktioniert: Im Verlauf des Interviews fallen etliche Namen, Frau V betont oft, wer ihr bei was geholfen hat oder über wen sie Kontakte zu einer bestimmten Institution herstellt etc. Die Beziehungen zwischen sich und den Zielgruppen beschreibt sie als familiär und betont, dass man nur in einer solchen Beziehung die Situation der „community“ wirklich verstehe: „Community is my own family. Like this you’ll understand everything.“ (ITN7-320). Mehrmals vergleicht sie das Verhältnis zwischen sich und einem „Klienten“ mit dem Verhältnis zwischen Mutter und Sohn/ Tochter (ITN7-125; FTG-13.01.12). Neben ihrer Vernetztheit betont sie ihre Rolle als Respekts- person im Dorf besonders: Sie bringt der Moschee neue Ventilatoren als Geschenk und betont, als wir beide uns waschen um eintreten zu können, dass sie als einzige Frau in der Moschee geduldet wird und an den dort stattfindenden Diskussionen um Veränderungen im Dorf (aktiv) teilnehmen darf (FTG-13.01.12). Frau V betont die Wichtigkeit, „den Leuten zuzuhören“ und ihre Probleme zu verstehen (ITN7-338), grenzt aber gleichzeitig NGOs „echter Gründer“ („social workers“) von grassroots-Initiativen ab:

...they are coming from grassroot level. They want to show: ‘I am also a social worker, I can do, you can, anybody can.’ Immediately they started, like a petty shop [kleiner Verkaufsstand – J.V.]. I told many people: ‘This is not a petty shop! Buying and selling. If we conduct meetings we’ll give real focus to the community. That focus will empower the community. Otherwise: Meeting, eating, cheating.’ I told frankly. (ITN7-334)

Nur „echte Gründer“, in Anlehnung an die Ausführungen in Kapitel 6.1 eher charisma- tische Persönlichkeiten als professionelle Sozialarbeiter, sind in der Lage Orientierung zu geben, wobei genau dies als „Empowerment“ verstanden wird. „Empowerment“ ge- schieht konkret meist als individualisierte Unterstützung gegenüber Einzelpersonen und führt zu deren individuellen sozioökonomischen Aufstiegen: „Like that I helped, in many ways I helped. Now my funds are finished and nobody is alone. All are settled in good life.“ (ITN7-234).

Bei allen Interviewten findet sich die Betonung der Notwendigkeit der „Nähe“ zu den

communities, um ihre „wirklichen“ Probleme zu verstehen und dies wird u.a. als „Partizipation“ diskutiert:

I'm thinking 'People need tea!'. So, I'm making my staff to prepare tea and I'm going with the tea. But people are telling 'No, no, we don't want tea, we want something else.' [...] Why this is happening is: I'm not working with the people! If I work with the people, plan with the the people, sit with the people, then I will know the real need of the people. (ITN4-37)

Darüber hinaus betonen manche, dass diese über Programme der NGO umfassend aufgeklärt und informiert werden sollten (*being transparent*, ITN4-32). Wer in der Beziehung der „gegenseitigen“ Information die größere Definitionsmacht hat, ist damit nicht gesagt. Die Betonung der „Nähe“ bedeutet nicht unbedingt auch Respekt vor Erfahrungs- und Wissensbeständen der „community“, sondern oft genau das Gegenteil: eine Validierung der eigenen, überlegenen Analyse. „Partizipation“ bedeutet dann, die „communities“ von den Zielen der NGO zu überzeugen bzw. die Akzeptanz der NGO-Ziele und vorgegebenen Strukturen und Programme durch die Zielgruppen zu erreichen. So z.B. explizit bei Herr K: „So, that transparent, no? That we have to transfer our NGO's aim to become a people's aim.“ (ITN4-42, vgl. auch ITN8-11). Hier geht also der Begriff der Partizipation mit der Notwendigkeit ‚verlässlicher‘ Klienten einher (s.o.).

Frau S setzt dem eine andere Idee von „Partizipation“ entgegen, indem sie sich vom Begriff des „Empowerment“ abgrenzt und die Idee des Teilens von Wissen einbringt:

I have problems in using the word empower, I would rather say it is to share our knowledge. We facilitate a platform, so that everyone can share his knowledge and we can work for our own participatory betterment.[...] You only empower people who are powerless. But in a participatory mode we strongly believe that everybody is knowledgeable, and everybody is ignorant. You may be knowledgeable of certain things and I may be ignorant of that but my knowledge you may not have. That doesn't mean I'm empowering you. It means we have to create a platform. It's only sharing! (ITN6-9)

S Anandhi, Professorin am Madras Institute of Development Studies, bringt in dem von mir geführten explorativen Experteninterview diese Idee des Teilens von Wissen mit den Anti-Brahmanen-Bewegungen Tamil Nadus zusammen (vgl. Kapitel 4.2). Wissen sei im brahmanozentrischen Weltbild (vgl. Kapitel 4.1.1) zentriert und ausschließliches Vorrecht der Brahmanen, das Teilen von Wissen damit ein Weg Kastenstereotype zu brechen:

Sharing is a way of breaking the caste stereotype about who should be a knowledgeable person and who should be illiterate and ignorant, the shudras.

[...] That's part of a Tamil modernity. Any aspect of modernisation would mean that the people should be the repository of knowledge. That's very important. (EXP1-88)

Geetha und Rajadurai machen deutlich, dass das „knowledge system of the brahmins“ im Rahmen der Diskussionen des Anti-Brahmanismus in Tamil Nadu als nicht brauchbar für die Praxis (z.B. technischer Fortschritt), innerlich inkonsistent und damit nicht der rationalen Überprüfung standhaltend, insgesamt als „really useless“ kritisiert wurde (vgl. Geetha/Rajadurai 1998, S. 63f). Einige Interviewte formulieren die Idee, dass Wissen erst durch das „Teilen“ nützlich wird: Ich werde z.B. immer wieder gebeten, die Ergebnisse meiner Arbeit „zu teilen“, unter anderem mit dem Hinweis, dass dieses Wissen sonst wertlos (*waste, useless*) sei (FTG-30.11.11). Frau V unterbricht mich ungefähr in der Mitte des Interviews eindringlich: „Sharing is very important. If I know something I should not keep it inside.“ (ITN7-290). Sie begründet dies mit gegenseitigem Respekt, der Möglichkeit gegenseitigen Lernens und der Korrektur von Wissen (ITN7-290ff&352). „Sharing knowledge“ ist zunächst ein Konzept, das sich paternalistischen Ideen entzieht und unterschiedliche Wissensformen und -bestände nebeneinander wertschätzt. Es müsste allerdings genauer gefragt werden, welche Einflüsse sich in dieser Idee finden (z.B. christliche oder die indische Rezeption der Befreiungspädagogik Freires?) und wie die konkrete Praxis des „Teilens von Wissen“ aussieht.

Unter dem Begriff der „Partizipation“ wird bei manchen auch die Frage diskutiert, wie Entscheidungs- und Definitionsmacht innerhalb der Organisation weniger hierarchisch verteilt werden kann. NGO6 und NGO9 führen z.B. Wahlen zur Bestimmung der Präsidentin der Organisation durch und formulieren jeweils das Verständnis einer „kollektiven Leitung“. Das bedeutet faktisch, dass die ‚Zielgruppen‘ und Mitarbeiter in den Entscheidungsgremien der NGO sitzen oder Wahlrecht haben (ITN6-5&19, ITN9-177ff). Frau F grenzt sich unter dem Begriff der „kollektiven Leitung“ explizit davon ab, nur einzelne Leute in den Vordergrund zu stellen, und sagt, dass viele NGO-Gründer_innen und Sozialaktivist_innen (als Beispiele nennt sie Arundhati Roy und Medha Patkar) in der Öffentlichkeit als „Helden“ gefeiert würden (*hero-worship*) und viele ein solches Bild von sich selbst auch förderten (ITN9-176ff). Einen anderen Weg geht NGO2, die Mitgliedsbeiträge erhebt, Frau R begründet dies folgendermaßen: „If you give hundred Rupees to me then you always watch our activities and ask so many questions. She has the right to ask questions and demand something!“ (ITN8-55).

„Partizipation“ soll jedenfalls auf lange Sicht zur Unabhängigkeit der Zielgruppen ge-

genüber der NGO führen, z.B. durch ausgelagerte Organisationen oder „Gruppen“ oder durch die „Übernahme“ der NGO. Realisiert ist dieses Anliegen in der Organisationsstruktur partiell bei NGO6 und NGO9. Fast alle NGOs gründen untergeordnete „Gruppen“ oder Organisationen (z.B. Gewerkschaften), die dann mehr oder weniger unabhängig agieren sollen. Einige der Interviewten sagen explizit, dass die Zielgruppen aber „bisher“ nicht die nötigen Fähigkeiten haben diese Unabhängigkeit (komplett) zu realisieren (ITN8-61ff, ITN9-41, ITN3-30, vgl. auch Kapitel 6.3.3).

6.3 „Working out social change“: Zielsetzungen

Im letzten Teil der Auswertung komme ich auf den dritten Aspekt der in *These 4* formulierten Fragestellung zurück: Wie füllen die Interviewten den formulierten Anspruch gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken inhaltlich? In Kapitel 2.2.1 wurde argumentiert, dass die Interviewten individuelle und kollektive Projekte von ‚Modernisierung‘ konzipieren, die sie im Rahmen der NGO-Arbeit umsetzen wollen. Diese Projekte richten sich in erster Linie auf die (unterdrückten, marginalisierten, rückständigen) „communities“ (vgl. Kapitel 6.2). Die aspirierten Veränderungen formulieren die Interviewten einerseits gerade in expliziter Abgrenzung zu ‚Entwicklungsanliegen‘ des indischen Staates oder ‚des Westens‘ (Kapitel 6.3.1). Demgegenüber grenzen sie das eigene Projekt als *social change* oder *change in the culture* ab, die Ziele dieser Veränderungen werden an den erzählten Erfolgsgeschichten deutlich (Kapitel 6.3.2). Die Interviewten fokussieren einerseits auf einen *change within*, ein verändertes Bewusstsein (Kapitel 6.3.3), andererseits auf Veränderungen der Kontexte und Situationen innerhalb der „communities“. Der zweite Fokus erfordert eine Auseinandersetzung mit anderen lokalpolitisch relevanten Institutionen (Kapitel 6.3.4).

6.3.1 Entwicklungsdiskurse?

But why are they evicted? They are evicted for the development of Chennai. What is development? Whom going to develop? That huge buildings only that is Chennai? These people are living more than sixty years in that places! They are working for the development of Chennai! Simply within a night they are evicted from the place means: What is development? Development means companies development? Or government development? (ITN1-56)

For Western people development means acquire more. If you have one car, you have two cars, then you are developed. You have one house, two houses, you are developed. You have one degree, get two degrees. You have to acquire

more and more. But in the Eastern culture, in our Indian culture, development is ultimately, you have to give up everything. From day one, they say, this is all illusion, *Māyā*. [...] The Western idea, that is development for you in your place. Like, lot of Western people come to village, immediately they notice two things: there is no toilet and people are without dresses. But people are without dresses because it's very hot. And toilet they become very much aware because their stomach becomes a problem. (ITN2-28ff)

Beziehen sich die Interviewten explizit auf den Begriff der ‚Entwicklung‘, so hat dies eher negative Konnotationen. Herr J und Herr B beziehen sich öfter als die anderen Interviewten auf Indien (als Nationalstaat, als Kulturnation) statt auf Tamil Nadu und grenzen sich als einzige explizit von einem „westlichen Entwicklungsgedanken“ ab. Herr B bezieht sich dabei auf die Gedanken Gandhis und Buddhas, dessen Konzepte er als einzige nachhaltige „Entwicklungsmodelle“ beschreibt (ITN2-28f). Statt der westlichen Grundidee, dass Entwicklung immer „mehr und mehr“ zu erreichen heiße, hätten diese beiden sehr einfach gelebt und gelehrt, dass von Anfang an alles Materielle Illusion (*Māyā*) sei und das Ziel damit die zunehmende Aufgabe des Weltlichen (ITN2-28). Herr J geht davon aus, dass das westliche Entwicklungsparadigma „loot, use and throw“ (ITN3-50) sei und der Westen denke, er könne die Natur erobern (*conquer*) und ausbeuten (*exploit, rape*)(ITN3-13&50). Die östlichen Kulturen verfolgten hingegen eher Modelle der friedlichen Koexistenz von Natur und Mensch, was NGO3 umsetze mit der Idee der „kologischen Gerechtigkeit“ (*ecological justice*) (ITN3-13&50). Für andere bedeutet „Entwicklung“ eine von der Regierung oder internationalen Institutionen vertretene und durchgesetzte Agenda, die das Leben ihrer Zielgruppen erschwert, und damit ein Problem, gegen das sie ankämpfen. Genannt werden insbesondere Slum-Räumungen in Chennai für ‚Entwicklungsvorhaben‘ wie den Bau von Straßen, Brücken oder Vorstadt-bahn (ITN1-56, ITN4-17), des weiteren Probleme, die sich für kleine Ladenbesitzer durch die vor kurzem gefllte Entscheidung, ausländische Direktinvestitionen im Einzelhandel zuzulassen, ergeben (ITN3-44) und Sonderwirtschaftszonen und „land-grabbing“ durch multinationale Konzerne, die „im Namen von Entwicklung“ legitimiert werden (ITN6-23ff, ITN9-61).

Der Begriff der Entwicklung ist bei den Interviewten, wo er gezielt reflektiert wird, also negativ belegt und z.T. mit „westlicher“ Dominanz verknüpft. Die Interviewten betonen demgegenüber das Lokale, die „community“ oder „people“, eine spezifisch indische Version von Entwicklung oder ökologische Aspekte (nur ITN3).

Eine solche desillusionierte Verwendung des Entwicklungsbegriffes ist in Indien verbreitet

und wird u.a. mit Bezug auf gandhianische Ideen und die desaströsen ökologischen Folgen vieler ‚Entwicklungsvorhaben‘ begründet (vgl. Linkenbach 1994). Die Interviewten verwenden also Diskurse, die im Rahmen der Diskussion um ‚Entwicklung‘ im indischen Kontext zum Teil innerhalb der staatlichen Politik, insbesondere aber in oppositionellen Bewegungen und intellektueller Kritik (*postcolonial studies*, vgl. insb. Alvares 1992) eine gewisse Relevanz erlangt haben (vgl. z.B. Sinha 2003; Linkenbach 2004). Sie fokussieren dabei aber nicht unbedingt auf die ökologischen Folgen von ‚Entwicklung‘, sondern auf die sozialen. Die Formulierung der eigenen Projekte von ‚Modernisierung‘ geschieht trotzdem z.T. mit dem Begriff der ‚Entwicklung‘, häufiger aber mit den Begriffen der gesellschaftlichen oder kulturellen Veränderung (*social change, change in the culture*).

6.3.2 „Building people with certain values“: Erfolgsgeschichten

When I started my development [work - J.V.], people were always talking about cultural revolution. It's not economic development. They were talking about the change in the culture, that is what should happen. [...] And sometimes I feel everything may not be able to change. (ITN2-44)

We think we are slaves. That upper caste people know everything. Upper caste people are so powerful. This kind of mindset is there – prejudices. (ITN1-48)

Women are already learning the established cultural norms. If we want to prepare them, we have to make them to delearn all what they have learned and relearn new concepts. (ITN6-19)

But very progressive political ideas are from the West.[...] So, we look at the universalization of these things, these values. When we talk about social mobilisation, we talk about inculcating these values into people. It's gender sensitisation, sensitisation of people to human rights, sensitisation of people to Eastern values of ecology and environment. (ITN3-52)

Einig sind sich alle Befragten, dass die eigene Arbeit vor allem auf gesellschaftliche oder „kulturelle“ Veränderungen abzielt. Der einzige, der sich diesbezüglich auch skeptisch äußert und mit Bezug auf Gandhi für die Rekonstruktion dörflicher Strukturen argumentiert – was für ihn im Endeffekt dennoch darauf abzielt bestimmte, im indischen Kontext adäquatere Normen zu vermitteln –, ist Herr B (vgl. auch Zitat ITN2 oben; Kapitel 6.2.1).⁵⁶ Das Anliegen der Interviewten ist damit das einer sozialen Reform, ihre

⁵⁶Bis auf Herr B (Worthäufigkeit *development* nur bei Herr B: 32) verwenden die Interviewten den Begriff des „Wandels“ (*change*; Worthäufigkeit im Zusammenhang gesellschaftlicher/ kulturel-

Ziele z.B. „building people with certain values“ (ITN2-18), „inculcate values into people“ (ITN3-52), „change mindsets“ (ITN1-9f), „develop by questioning and demanding“ (ITN9-61), „develop your knowledge“ (ITN6-9). Die Frage des Erfolges der eigenen Arbeit ist somit: „How many quality people have come out?“ (ITN6-69).

Insgesamt gehen die Interviewten also davon aus, dass die eigene Arbeit auf „innere Veränderungen“ abzielt, einige sehen sich dabei als Vorbild: „If I have been able to change, I believe all the people will be also.“ (ITN3-58). Manche fragen, ob sich die organisationsinterne Praxis auch ändern müsste, nicht nur die Zielgruppen, z.B. Frau S:

If I put on things to them it will be a behavior which is faked. The change should come from within. See, in this organization I know I have to talk in this way but in my family I'll be different. It should not be like that! If a person believes in equality, he should practice that in the family and in the organization. You cannot have director, programme coordinator, animator and all these levels and talk about equality. It is funny. (ITN6-65)

Soziale oder „kulturelle“ Veränderungen erfordern eine veränderte Geisteshaltung (*mindset*; ITN1-9ff; 101), ein neues Bewußtsein (*awareness*; ITN4-48; ITN7-48; ITN9-29; *consciousness*; ITN3-28) und die Akzeptanz neuer Konzepte, Normen und Werte (*concepts*; *norms*; *values*; ITN6-19; ITN3-52; ITN1-27; ITN8-35; ITN2-18ff).

Die NGOs können dabei Plattformen (*platform*) anbieten, neue Räume verfügbar machen, an denen Erfahrungen (z.B. der häuslichen Gewalt) oder Wissen ausgetauscht werden und bewusst Alternativen im eigenen Verhalten (nicht wie die Regierung, nicht wie ein Direktor, nicht so, dass die Menschen Angst vor einem haben ...) bieten. Dass diese Rhetoriken in ambivalenten Verhältnissen zur NGO-internen Praxis stehen, sollte in den vorangegangenen Kapiteln klar geworden sein (siehe auch Zitat oben).

Die Erfolgsgeschichten, die die Interviewten über ihre Arbeit erzählen, machen deutlich, welcher Art diese gesellschaftlichen und „kulturellen“ Veränderungen sein sollen:

Earlier, when I went to the village they said ‘We didn’t get that, this is not there and we are very poor.’ But now they say because there was a land problem: ‘We are all going to take that!’ [...] That shows that they are organized, they can plan and there is a collective effort in that village, that they can do things. That’s the change I see. (ITN9-57)

Nowadays all the domestic workers they know: We are workers! And we have the right to raise our salary! (ITN8-13)

ler Veränderungen insg. bei allen anderen: 56) auch eher als den der ‚Entwicklung‘ (*development*; Worthäufigkeit insg. bei allen anderen: 44).

Nowadays children are asking questions in schools: 'You are beating, but beating is banned in schools. Don't beat!' So this kind of questions they rise in the classrooms. From the classrooms, in the homes, in the society. (ITN1-103)

And what happened? Even neighborhood families started saying: 'No, no. Your children are not going to school. Please send them to school.' (ITN4-42)

And in these years I have seen many women who have really become very powerful. Today they are able to make their own decision, to hold a powerful position. Most of our staff are women who had some problems in their household. [...] Today they are able to run their own family. (ITN6-29)

This lady you just saw: She is studied very well but her parents kept her inside only. I took care of her. I gave many trainings. She went to Delhi alone, with a group, men and girls. She knows many very meaningful things. Now she understands the world, culture and everything. She won't be afraid hereafter. She has courage, she can give speech to others. Now her parents are very happy with her. (ITN7-316)

For example, one girl in a higher secondary school said: 'I don't want to go to school during the period's time because toilet as well as water facilities aren't there.' [...] The adult took this issue and they went to the Panchayat leaders and together they went to the block level leaders and they constructed beautiful toilets with adequate water support. [...] We [also - J.V.] got a donation from one of our friends in Mumbai and we bought that [napkin] machine and installed it in the school. Now, all the girls -. Everybody! They also take napkins to their parents. So, using the napkin habit is increased. We think it's her right to have all these facilities at school and home. (ITN5-44)

Diese ‚Erfolgsgeschichten‘ weisen in zwei Richtungen. Zum einen geht es um individuelle Projekte von ‚Modernisierung‘: Es sollen Menschen mit veränderten ‚Werten‘ geschaffen werden, also neue Normen etabliert und bei Frauen und Kindern veränderte Selbstausslegungen gegenüber dem eigenen Umfeld bewirkt werden, wozu auch der veränderte Umgang mit dem eigenen Körper gehört. Zum anderen wird angedeutet, dass die „community“ präsent ist in diesem Projekt, es geht auch darum, Situationen und Kontexte zu verändern, und die Einforderung von Rechtsansprüchen wird z.T. gerade als *kollektives* Projekt formuliert. In einem zweiten Teil soll deswegen reflektiert werden, inwiefern konkrete Umsetzungen der Ziele und Auseinandersetzungen mit existierenden Institutionen diskutiert werden.

6.3.3 „Change within“: Diskursive Spuren

Welche diskursiven Spuren finden sich in den obigen Zitaten und in welche unterschiedlichen Richtungen weist die Idee der „inneren Veränderung“? Bei den Interviewten spielen immer wieder ‚klassische‘ Termini des Entwicklungsdiskurses eine Rolle, wie bereits in den vorherigen Kapiteln deutlich geworden sein sollte: *(human) rights, empowerment, (democratic) participation, citizenship, dignity/ respect*. In der folgenden Argumentation soll in drei Schritten vorgegangen werden: In einem ersten Teil werden zwei Versionen von Feminismus gegenübergestellt, die in den Interviews anklingen, um dafür zu sensibilisieren, welche unterschiedlichen Argumentationslinien und Diskurse (aus unterschiedlichen Räumen und Zeiten) in den Darstellungen der Interviewten eine Rolle spielen könnten. Der Blick sollte also trotz der Relevanz des (hegemonialen) Entwicklungsdiskurses nicht hierauf verengt werden. In einem zweiten Schritt geht es darum, wie die Interviewten die Frage der „inneren Veränderung“ diskutieren und welche Konsequenzen dies hat. In einem dritten soll darauf eingegangen werden, dass die Interviewten besonders die ermächtigenden Aspekte des modernen Staates betonen, die Möglichkeiten als Staatsbürger („citizen“, „right person“), die es den Zielgruppen zu vermitteln gilt.

Feminismen

Unterschiedliche Autorinnen suchen insbesondere in feministischen Diskursen in Tamil Nadu nach ‚Vermächtnissen‘ der politischen Geschichte (vgl. Kapitel 4.2). Geetha diskutiert z.B. eine von Periyar vertretene „ethic of citizenship“ und ihre Bedeutung für die heutige tamilische Frauenbewegung (vgl. Geetha 1998). Sie weist auf einige Argumente hin, die im Rahmen des Self-Respect Movement zur Frage der Situation von Frauen diskutiert wurden (vgl. auch Kapitel 4.1). Frau F’s Argumentation gegen Mutterschaft und Familienleben erinnert z.T. stark hieran: Frauen seien nichts als (Sex-)Sklavinnen in der Familie, man müsse sich als Frau von der Familie lossagen um wirklich frei zu sein, für Frauen sei es genau wie für Männer wichtig eine selbstständige Rolle in Ausbildung, Wissenschaft oder der Öffentlichkeit einzunehmen (vgl. ITN9-234ff; ebd., S. WS-13f).⁵⁷ Eine ganz andere Argumentation findet sich bei Frau R: Sie zeichnet in ihrer Version der Geschichte des Patriarchats eine ehemalige Zeit, in der Tamil Nadu matriarchalisch war und Frauen aufgrund ihrer Fähigkeit, neues Leben zu schaffen, als Gott angebetet

⁵⁷Bei Periyar geht es nicht um den kompletten Verzicht auf Familiengründung, sondern eher um eine Reform der Ehe (Selbstachtungsehe, vgl. Kapitel 4.2).

wurden (ITN8-29).⁵⁸ Die Emanzipation von Frauen muss deswegen für Frau R gerade im Kontext der Familie, bzw. in ihrer Rolle als Mutter geschehen. Nur auf die ökonomische Unabhängigkeit von Frauen hinzuarbeiten, würde gerade nicht das Wertsystem der Familie („family values“) berücksichtigen und verändern (ITN2-29). Mit der Begründung der Wichtigkeit der Institution der Familie („family values“), lehnt sie z.B. die Idee der internationalen Geldgeber, ein Frauenhaus zu bauen, ab (FTG-14.01.12). Ram analysiert diese Verknüpfung von Mutterschaft und Feminismus als Aneignung unterschiedlicher diskursiver Elemente des Self-Respect Movement und des tamilischen Nationalismus: Die sexuelle Freiheit und Selbstbestimmtheit innerhalb der Familie begründet sich hier gerade durch die Fähigkeit zu gebären und der zentralen Rolle einer Mutter innerhalb der Familie, die auch im tamilischen Nationalismus zelebriert wurde, dort aber zur Legitimierung patriarchalischer Familienstrukturen diene (vgl. Ram 2009, S. 510ff).

„An enlightenment kind of project?“⁵⁹

Wie oben bereits deutlich wurde, zielen die Interviewten darauf ab, bei den Zielgruppen „innere Veränderungen“ herbeizuführen. Nur Frau V bezeichnet dies explizit als *empowerment*, andere reden von (*political*) *education*, *sensitisation* oder *awareness*. An den obigen Erfolgsgeschichten wird deutlich, wie das „transformierte Selbst“ (Harriss 2007, S. 2717) aussieht: man sollte frei sein von Angst (ITN6-19; ITN7-151&192&256&318; ITN9-69&109f&227), keine abergläubischen Gedanken (*superstitious belief*; ITN3-11) oder Vorurteile (*prejudices*; ITN1-48) haben, mobil sein (ITN7-316; ITN8-13), sich Wissen aneignen (ITN6-9; ITN4-48&76&84; ITN1-3&103; ITN9-29&41; ITN8-63), in der Lage, die Probleme des eigenen Lebens zu beurteilen und zu lösen (ITN5-52; ITN4-40; ITN9-29), Entscheidungen zu treffen (ITN6-29; ITN7-192; ITN8-29) und fähig sich selbst und andere in der Familie und in der Öffentlichkeit zu vertreten (ITN4-28; ITN6-29; ITN7-316).

Diese Darstellungen verweisen implizit wieder auf die homogenisierende Verwendung der Begriffe „community/ slum/ village“, die im Deutungskontext von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ durchweg zu Orten der Rückständigkeit werden (vgl. Kapitel 6.2). Das ‚typische‘ Dorf bringt den ‚typischen Dorfbewohner‘ mit sich:

⁵⁸Eine solche feministische Version der Geschichte Tamil Nadus scheint in der Frauenbewegung Tamil Nadus verbreitet zu sein. In dieser Geschichte (nicht bei Frau R) wird z.T. die weibliche Unterordnung mit der „arischen Invasion“ in Zusammenhang gebracht (vgl. Ram 2009, S. 511 und Kapitel 4.2).

⁵⁹S Anandhi bezeichnet im von mir geführten explorativen Experteninterview die Reformaktivitäten der frühen dravidischen Bewegung als „enlightenment kind of project“ und überlegt, inwiefern Aspekte dieses „Projektes“ heute noch relevant sind (EXP1-90).

Predictably enough, the generic villager has a generic consciousness. People in development [...] see villagers as fettered by custom and blinded by tradition. The "ignorance" of villagers is not an absence of knowledge. Quite the contrary. It is the presence of too much locally instilled belief. (Pigg 1992, S. 505f)

Die Interviewten positionieren die Zielgruppen so in einem „discourse of marginality and exclusion“ (Mosse 2005, S. 50) und beschränken damit diskursiv die Handlungskompetenz dieser. Die angestrebte gesellschaftliche Emanzipation erfordert von den Zielgruppen zunächst eine ‚Einsicht‘ in die Inadäquatheit der eigenen Normen und Weltbilder, die Feststellung, dass das eigene Wissen minderwertig ist und die eigene Handlungskompetenz ‚bisher‘ beschränkt (vgl. Ram 2008, S. 144; Mosse 2005, S. 217). Es gilt z.B. zu realisieren: dass man Kinder nicht schlägt und Bildung für alle wichtig ist, dass Frauen öffentliche Personen sein können und sich ihr Leben nicht nur im Haushalt abspielen soll, dass Frauen am gesellschaftlichen Leben auch teilnehmen können, wenn sie ihre Tage haben, dass man über die Unterstützung innerhalb der dörflichen Netzwerke hinaus seine Rechte gegenüber dem Staat durchsetzen sollte (vgl. Zitate oben). Die Zielgruppen können sich im Rahmen dieser Diskurse sozialen Wandels nur selber als reflexive Subjekte repräsentieren, wenn sie die ‚Merkmale der Unterentwicklung‘ an sich selbst bemängeln (z.B. Immobilität, Alkoholkonsum, unhygienisches Verhalten, Desinteresse an Schulbildung etc.) (vgl. Ram 2008, S. 144; Mosse 2005, S. 217).

Sowohl Mosse als auch Ram beschäftigen sich darüber hinaus aber mit konkreten Prozessen der Aneignung dieses ‚NGO-Wissens‘. Beide gehen davon aus, dass die Auseinandersetzung mit den Zielsetzungen der NGOs nicht passiv, als bloße Aufnahme geschieht und damit nicht nur zur Verfestigung der Differenz zwischen „social worker“ und „community“, also zu einer beständigen Bestätigung des Ausschlusses (aus der ‚Moderne‘ und von ‚Entwicklung‘), führt.⁶⁰ Stattdessen verweisen beide darauf, dass im Rahmen der vielfältigen Interventionen von staatlichen Institutionen, NGOs usw. die Adressierten sich selbst zu „active claimants of modernity“ (Ram 2008, S. 145) machen. Dies scheint auch zwischen den Zeilen meiner Interviews durch: Die Interviewten beschwerten sich über die Forderungen und die Skepsis der „communities“ (vgl. Kapitel 6.2.2), sie beschwerten sich, dass es den Zielgruppen manchmal nur darum gehe Geld herauszuschlagen – beides könnte als Prozess der Aneignung des „NGO-Wissens“ interpretiert

⁶⁰Ram grenzt sich hier von Chatterjee ab, der davon ausgeht, dass die Entstehungsgeschichte des indischen Staates und die Verbreitung der damit zusammenhängenden emanzipatorischen Ideale („Rationalität“, bürgerliche Freiheit, ...) am ehesten als Prozesse der sozialen Schließung der Mittelschichten gegenüber der Subalternen zu verstehen seien (vgl. Ram 2008, S. 144).

werden: Die Zielgruppen stellen Fragen, aber nicht die, die NGO gerne hören würde; sie haben Aspirationen und versuchen, ihr Leben zu meistern, aber indem sie versuchen, Konsumorientierungen umzusetzen (Kühlschrank, Waschmaschine, ...), nicht indem sie sich selber als demokratische Anführer der Zukunft vorbereiten. Frau S beschwert sich, dass Leute „fake behaviour“ an den Tag legten, sich also nicht wirklich veränderten, aber mit der Zeit lernten, sich im NGO-Alltag als „gute Klienten“ oder „gute Mitarbeiter“ zu bewegen (ITN6-15). Auch dies könnte als aktive Aneignung der ‚von außen‘ eingebrachten Wertungen (als powerless etc., s.o.) gesehen werden, die ermöglicht, sich selbst im Rahmen der NGO zu repräsentieren – im doppelten Sinne von *darstellen* als „modernes Subjekt“ und *vertreten* der eigenen Interessen im Prozess der Aushandlung zwischen NGO und „Klientel“ oder Mitarbeiter (vgl. Mosse 2005, S. 95ff; 216ff). Wie schon in Kapitel 6.2.2 angedacht wurde, bietet gerade die Zusammenarbeit mit der NGO trotz der bestehenden Hierarchien einen Weg der individuellen Auseinandersetzungen mit den propagierten Ideen von ‚Modernisierung‘ und damit z.T. einen Weg für selbstbestimmte Projekte von ‚Modernisierung‘ (vgl. Kapitel 2.2.1).

„Speaking rights“

First, educate them. For most of the people they think: ‘For us there is no light, yes, it’s village, it’s like that’. Remove that from their mind and say ‘Light should be there, as a citizen, we pay for it, throughout tax. So if it is not there, whom you should ask?’ (ITN9-25)

Alle Interviewten positionieren sich zunächst mehr oder weniger vehement als Opposition zur Regierung: „We fight against the government! [...] The state is neglecting the people. State is the prime perpetrator. If you are speaking rights it goes against the state only.“ (ITN1-67); „The biggest challenge [we face – J.V.] is our government.“ (ITN6-23); „For example we are working for issues like water, transport, drainage, electricity, this is all supposed to be done by the government. We’re identifying these issues and we are making people to fight.“ (ITN4-61).

Das Ziel der Bemühungen der NGO ist, die Zielgruppen ‚vorbereiten‘, so dass diese befähigt werden, sich auf den rechtlichen Rahmen und die staatliche Bürokratie zu beziehen. Das heißt einerseits, ein Bewusstsein als Staatsbürger („citizen“) zu entwickeln, also das Bewusstsein der eigenen Rechte gegenüber dem Staat (v.a. Wohlfahrtsleistungen) (vgl. Mackert 2006, S. 18, 67). Andererseits geht es darum, Wissen über in der Verfassung verankerte Rechte zu bekommen, die z.B. die Beziehung zwischen Arbeitnehmer

und Arbeitgeber oder zwischen Lehrer und Schüler regeln (vgl. Zitate oben). Dabei ist zu betonen, dass nur Frau F und Herr J den Begriff „citizen“ verwenden, andere formulieren z.B., dass es darum gehe, „to talk rights“ (ITN7-52) oder eine „right person“ (ITN1-104) zu werden. Eine „right person“ zu werden, bedeutet vielleicht noch etwas mehr, als sich auf den legalen Status der Staatsbürgerschaft zu beziehen (zur Differenzierung zwischen *citizenship* als Status und Praxis: Mackert 2006, S. 68ff): Es bedeutet eben auch, die oben bereits angesprochenen „inneren Veränderungen“ zu vollziehen. Ohne den Gedanken hier weiter auszuführen, möchte ich auf ein Zitat von V. Geetha verweisen:

The notion of citizenship, as it was defined by self-respecters [...] was a complex one: it was to animate not merely claims made on the state, but on society as well; it implied and called forth a social commitment to the destruction of caste, wily faith and gender differences. Citizenship in this sense was to define new modalities of personal and social interaction. (Geetha 1998, S. WS-14)

Es muss weiterhin betont werden, dass die betrachteten NGOs einerseits Räume der Selbstorganisation schaffen, z.B. werden Entscheidungen zu Familien- oder Ehe Streitigkeiten häufig auch im Kontext der NGOs getroffen oder in den separat eingerichteten „Gruppen“ (ITN8-11). Die NGOs ersetzen somit partiell legale Institutionen und geben Fälle erst an diese weiter, wenn keine Lösungen gefunden werden (ITN8-11, vgl. auch Merry 2006, S. 46f). In ihren Darstellungen fordern die Interviewten aber die Zielgruppen auch explizit dazu auf, den Staat in die Pflicht zu nehmen, ihn dazu zu bringen, seine Interventionen in Bereiche auszudehnen, die von den Zielgruppen (bzw. von der NGO) als wichtig empfunden werden und nicht selektiv und sporadisch zu intervenieren - z.B. nur im Rahmen der Kontrolle der natürlichen Ressourcen oder einer dirigistischen Bevölkerungspolitik -, wie bisher (vgl. Randeria 2004b, S. 22f). Dazu gehören z.B. rechtlich garantierter Landbesitz (auch für Frauen), ein funktionierendes Wohlfahrtssystem und eine funktionierende Infrastruktur in Dörfern und Slums. Nach den Darstellungen einiger Interviewter gelingt die Durchsetzung dieser Interessen nur, wenn die „communities“ *kollektiv* Forderungen stellen (vgl. Kapitel 6.2.1).

6.3.4 Umsetzungen und lokalpolitische Relevanzen

Bereits in Kapitel 6.3.2 wurde deutlich, dass die Frage auftaucht, inwiefern sich die Interviewten mit bestehenden lokalen Institutionen und Hierarchien auseinandersetzen und inwiefern sie darauf abzielen, eine Plattform oder neue Räume zu schaffen. Die vorliegende Arbeit kann dabei nur einen sehr begrenzten Einblick liefern, da Machtstruktu-

ren und existierende Institutionen stark von spezifischen lokalen Bedingungen geprägt sind. Hier wäre eine stärker anthropologisch-ethnologische Arbeit zu leisten, die einzelne Dörfer oder Slums untersucht und mehrere Perspektiven berücksichtigt.⁶¹

Hier ist interessant, ob und wie die Interviewten lokale Machtstrukturen und bestehende Institutionen reflektieren und in ihre Arbeit einbinden. Wie bereits in Kapitel 6.2.1 deutlich wurde, entspricht die fehlende Reflexion von Differenzen und Konflikten und die Darstellung als einheitliche „unterentwickelte“ Gemeinschaft der im Entwicklungsdiskurs vorherrschenden Ideen von Slum und Dorf. Sie dient damit der Legitimierung der eigenen Arbeit, auch gegenüber Geldgebern (vgl. Kapitel 2.2; Kapitel 6.2.1). Es werden dennoch drei Arten der Auseinandersetzung mit lokalen Institutionen und Machtstrukturen (*leaders*) angesprochen: die Zusammenarbeit, das Aneignen und der Konflikt.

Die Zusammenarbeit ist nach Mosse vermutlich Voraussetzung jeder NGO-Arbeit: NGOs erreichen den Einstieg in eine „community“ meist nur über lokal wichtige Persönlichkeiten, was dazu führen kann, dass die Angebote und Netzwerke der NGO langfristig von diesen kontrolliert werden (vgl. Mosse 2005, S. 75f; 81; Mosse 1996, S. 5; 8). Mosse betont darüber hinaus, dass es für die NGO von Vorteil ist, mit den bereits besser gestellten Menschen einer „community“ zu arbeiten, da diese die Qualifikationen und Fähigkeiten, die sich durch das NGO-Projekt entwickeln sollen (*knowledgeable, educated ...*) bereits mit sich bringen und die Zeitressourcen haben, um an den Programmen zu partizipieren (vgl. Mosse 2005, S. 84ff; vgl. auch: Luthra 2003, S. 256; Padmanabhan 2003, S. 62f).

Von den Interviewten wird als Alternative die Bereitstellung von Dienstleistungen (*services*) genannt, mit dem Ziel „to root yourself in the community“ (ITN3-21), also ein Zugang über eigene Strukturen der Patronage (vgl. Kapitel 6.2.2). Die Interviewten erwähnen die Zusammenarbeit mit lokalen Institutionen zum Großteil nicht und reflektieren nicht, inwiefern lokale Eliten ihre Angebote kontrollieren – was verständlich ist, da es die eigene Arbeit angreifbar machen würde. Einige der Interviewten reden aber von der Unterstützung durch einzelne Politiker, Lehrer, Polizisten, Ärzte, *village leaders* und manchmal durch andere Organisationen (Kastenassoziationen, lokale politische Parteien) (ITN1-63; ITN4-78; ITN5-86; ITN9-203), Koalitionen, die ihnen z.B. Schutz vor der Polizei (ITN1-63) oder den *landlords* (ITN5-86) bieten. Alle betonen, dass es auf den jeweiligen Kontext ankommt: „Not all are our enemies.“ (ITN9-203).

⁶¹Mosse macht z.B. in einer ethnographischen Studie in *Ramnad* (Süd-Tamil Nadu) deutlich, dass die lokale Organisiertheit von Macht zwischen zwei nahe beieinander liegenden Dörfern stark variieren kann und sich damit ganz andere Versionen von ‚Gemeinschaft‘ („collective action“) und öffentlichen Institutionen (z.T. kontrolliert durch dominante Kasten) ergeben (vgl. Mosse 2006, S. 700ff).

Die Interviewten stellen häufiger Versuche dar, sich diese lokalen Institutionen anzueignen oder neue Institutionen zu schaffen. Die Arbeit der NGOs richtet sich dabei in meinem Sample fast ausschließlich auf die Panchayati Raj Institutionen (PRIs)⁶².

Drei der Frauenorganisationen haben zum Ziel, über die Unterstützung von Kandidatinnen die Institutionen lokaler Selbstverwaltung (PRIs) zu beeinflussen. Frau S bezeichnet dies als relativ einfachen und trotzdem sehr einflussreichen Weg Entscheidungsmacht, z.B. über lokale Ressourcen, zu gewinnen: Die PRIs besäßen eine große politische Macht und politische Parteien spielten hier eine verhältnismäßig geringe Rolle (ITN6-57f). NGO6 und NGO9 bieten politische Ausbildung und Trainings für Frauen an mit dem Ziel der Vorbereitung von Kandidatinnen, Frau V fördert Frauen individuell (ITN9-39; ITN6-55; ITN7-121). Seitdem 1993 ein Drittel der Sitze der PRI für Frauen reserviert sind, ist dieser politische Raum für Frauenrechtsorganisationen gegeben. Die Unterstützung durch NGOs macht es vielleicht zunehmend möglich, dass gewählte Frauen das Amt auch führen und nicht im Kontext patriarchaler Familienstrukturen nach der formalen Wahl faktisch durch Ehemänner oder Väter ersetzt werden (vgl. Münster 2007, S. 82f).

Die Kinderrechtsorganisationen haben z.T. Gremien, die Entscheidungen im Rahmen der lokalen Selbstverwaltung beeinflussen sollen, manchmal heißen diese *children panchayats* (NGO3, NGO5, NGO6). Hier sollen Kinder Sichtweisen auf Probleme des dörflichen Alltags formulieren, die dann in die Arbeit der PRI's mit einbezogen werden. Als Erfolge nennt Herr V den Bau eines Spielplatzes statt eines Gewerbekomplexes und die Verbesserung der sanitären Anlagen in Schulen aufgrund der Beschwerde von Mädchen, dass es ihnen unmöglich sei, während ihrer Periode die Schule zu besuchen (ITN5-44&106). Neben diesen Versuchen der Mitbestimmung in den PRIs rufen die NGOs neue Institutionen ins Leben. Alle Interviewten reden von der Gründung unterschiedlicher „Gruppen“: *children groups, youth groups, women groups, men groups, elders groups, single women groups, self-help groups*, anderen Formen von Kreditgemeinschaften, Gewerkschaften für unorganisierte Fischerarbeiter oder Haushaltshilfen Die Erfolge der Gewerkschaften werden dabei nach erreichten „policy changes“ bewertet (ITN8-13). Frau R gibt Beispiele wie die Anerkennung von Haushaltshilfen im tamilischen Sozialsystem, Kämpfe um Mindestlöhne etc. Die Praxis der anderen Gruppen misst sich nicht an solch konkreten Zielen und mit Sicherheit sind hier nicht so leicht verallgemeinernde Aussagen möglich. Viele sind vermutlich von der direkten Unterstützung und Initiierung ‚ihrer‘

⁶²Vgl. Fußnote 11.

NGOs abhängig, trotz der Betonung der Unabhängigkeit (*independent, self-sustained, community-based*) und es ist die Frage, welche Relevanz sie tatsächlich in den „communities“ haben (vgl. auch Mosse 1996, S. 5ff). Die Interviewten betonen als Zweck dieser Institutionen die Schaffung alternativer Räume, in denen neue Modelle des gesellschaftlichen Umgangs praktiziert werden. Zum einen werden diese – insbesondere wenn es um Kinder geht – als Räume demokratischer Praxis beschrieben (z.B. die oben genannten *children panchayats*): Es geht darum, dass Kinder „democratically prepared“ (ITN6-19) werden, kritisches Denken lernen (FTG-28.11.11) und ein „neues Bewusstsein“ erlangen (s.o.). Herr J begründet dies so:

In Tamil there is a proverb: 'Only the child that cries gets fed milk'. [...] Democracy is all about that. It's like a mother will come and feed you only if you ask for it. So, it's also a platform for creating children to be very active citizens in the future. Not accept all the injustice passively like their ancestors and their forefathers. (ITN3-32)

Darüber hinaus betonen die Interviewten, dass innerhalb dieser Räume Geschlechterrollen reformiert werden, z.B. wenn Mädchen und Jungen zusammen arbeiten und Mädchen in Führungspositionen gewählt werden (z.B. Präsidentin) (ITN6-21).

Für Frauen geht es nach Aussagen der Interviewten in erster Linie darum, überhaupt öffentliche Räume zu schaffen. Damit ist meiner Meinung nach nicht in erster Linie politische Partizipation gemeint, sondern zunächst eine Möglichkeit des Austausches und der gemeinsamen Diskussion von Problemen (vgl. auch Kapitel 6.2.1), die Frage in welchen Räumen und Kontexten Frauen sprechen können („*open their mouth*“, ITN8-41; ITN7-121). In den existierenden empirischen Studien besteht relativ breiter Konsens darüber, dass Frauen diese Möglichkeit des Treffens außerhalb der familiären Routinen weitgehend als Bereicherung und die Existenz der Gruppe als Gewinn an Stärke empfinden, so z.B. eine Frau in Padmanabhans Feldforschung: „If talking about family problems coming together means boldness.“ (Padmanabhan 2003, S. 74) (vgl. auch Mosse 2005, S. 222; Luthra 2003, S. 255). Padmanabhan macht darüber hinaus deutlich, dass im Falle der Aneignung öffentlicher (= männlicher) Räume durch Frauen, z.B. wenn diese sich auf der Straße treffen oder „village/ slum spaces“ (Tempel, Plätze, ...) zur Vorbereitung oder Durchführung ihrer Programme nutzen, durchaus Konflikte und Widerstände entstehen können (vgl. Padmanabhan 2003, S. 67; vgl. auch Agarwal 1994, S. 457f). Diesen kann man – so würde ich ergänzen – tatsächlich nur als Gruppe begegnen; oder, wie Agarwal deutlich macht: Auch wenn Frauen innerhalb geschlechtsspezifischer Routinen relativ

große Bewegungsfreiheit innerhalb der Nachbarschaft haben, entsteht der Konflikt um Raum, wenn Frauen sich versammeln, als Gruppe auftreten und als Gruppe Räume für sich beanspruchen (vgl. Agarwal 1994, S. 457f).⁶³ Hier wird deutlich, dass es gerade neue *kollektive* Aktionsmodi sind, die Handlungsalternativen denkbar machen und Kontexte tatsächlich partiell verändern (vgl. auch ITN6-19). Erst hierdurch wird auch *einzelnen* Frauen ermöglicht neue Wege zu gehen („to stand apart“, Ram 2008, S. 151; „being an outstanding women“, vgl. Kapitel 6.1.2), sich z.B. gegen einen schlagenden Ehemann zu behaupten (ITN8-11&41).

Die Schaffung und Ermöglichung neuer Räume, neuer kollektiver Aktionsmodi geht also einher mit dem Konflikt mit existierenden lokalen Institutionen und Machtstrukturen. Bei den Frauenrechtsorganisationen werden solche Konflikte umfassender thematisiert als bei den Kinderrechtsorganisationen und treten vermutlich viel essentieller auf.

Die Interviewten sprechen z.T. auch direkt Auseinandersetzungen und Konflikte an. Vier der Interviewten nennen Auseinandersetzungen mit Farmbesitzern (*landlords, rich people*) und indischen Industriellen bzw. deren ‚globalisierten Gegenstücken‘, den multinationalen Konzernen, z.T. vermittelt über den indischen Staat (ITN9-61; ITN5-84; ITN6-23; IT8-68ff). Diese Konflikte tauchen auf, wenn sich die Agenden der NGOs entweder auf Landrechte konzentrieren oder auf Veränderungen der Arbeitsbedingungen, z.B. Abschaffung von Kinderarbeit und Schuldknechtschaft („bonded labour“).

Frau V bezieht sich als einzige auf die lokalen Kastenräte:

Their leaders are different leaders, katta panchayat is in most of the villages. We won't accept katta panchayats.[...] Atrocity! We won't accept, we want to bring it openly, the group will decide, put everything in open. This message we bring. And those kind of approaches the men-dominated groups are afraid to see us. They are voluntarily coming here! This problem is here madam, that problem is here, madam, what can you do? What can I do? (ITN7-338f)

Als Gegenmodell zum *katta panchayat*⁶⁴ formuliert sie eine öffentliche Diskussion der Probleme und eine Entscheidung in „der Gruppe“ und nach ihrer Darstellung ist es möglich, durch die NGO und durch Frauengruppen auf lokale Institutionen Einfluss zu gewinnen. Frau V's Rolle habe ich bereits als relativ paternalistische reflektiert (vgl. Kapitel 6.2.4). Die Art ihrer Darstellung erweckt – z.B. dadurch, dass sie die respektvolle

⁶³Mir fallen zu dieser Beobachtung direkt einige Momente ein, in denen mir meine Kolleginnen in Chennai versicherten, wie „rebellisch“ wir seien: Der gemeinsame Snack auf dem Tempelvorplatz neben den Mopeds der NGO in einer Gruppe von etwa 5 Frauen, die lautstarke Diskussion über den weiteren Verlauf des Arbeitstages am *tea-shop* neben einer Gruppe von Männern, diese ignorierend...

⁶⁴Zum Begriff *katta panchayat* vgl. Kapitel 4.1.1 und Fußnote 11.

Anfrage des *katta panchayat* an sich beschreibt (*madam*) – den Eindruck eines paternalistischen ‚Gegenpols‘ in der Dorfgemeinschaft durch das Auftauchen einer Städterin. Einige der Interviewten berichten von Konflikten mit lokalen politischen Größen, die sich oft mit lokalen Eliten und/ oder reichen Farmern überschneiden (vgl. Mosse 1996, S. 5; Münster 2007, S. 80ff). Herr V erzählt, dass lokale Eliten es ungern sähen, wenn NGOs sich Respekt und Renommee erarbeiten und damit die eigene Machtposition schwächen, sie versuchten deswegen, Erfolge der NGO als die eigenen darzustellen (ITN5-54). Frau R erzählt auf dramatischste Art von einer Konfliktsituation mit „local party people“:

R: At that time I took some land-issues and some party people they planned to kill me. Fortunately at that particular day I didn't go that particular place.

I: But how did you get to know?

R: That time my staff has done a big mistake. It is some land-issues, that is a separate thing. But our staff organized the women against that party people. [...] My staff said: 'Today, eleven o'clock madam will come and discuss the problems.' So, eleven o'clock I started to go. But [*Name des Ehemannes*] told me not to go there. I asked: 'Why you say that, don't go there?' He said: 'If you go out, you don't come back here.' [...] Then at night some calls come. Six women are arrested. Immediately [*Name des Ehemannes*] said: 'You go to police station now.' [...] Once we reached the police station in this village, nearly thousand families they divided into two groups and stand in the road side. When I walked one man said: 'Now this is the time for the funeral procession. Yesterday if we killed her then now it is the burial time.' (ITN8-68ff)

Insgesamt werden einige Aspekte deutlich: Die NGOs rufen alle neue lokale Institutionen ins Leben und haben zum Ziel, unterschiedliche Arten von Unterstützungsnetzwerken in Slums und Dörfern zu fördern (hptsf. für ihre Zielgruppen: Frauen und Kinder). Solche Unterstützungs- und Austauschnetzwerke sowie die Position als Vermittler zur staatlichen Bürokratie sind eine Ressource der Macht und bringen Respekt und Renommee mit sich, die lokale Machthaber nicht einbüßen wollen.

Durch diese neuen Unterstützungs- und Austauschnetzwerke und über die Vermittlung der Möglichkeiten, die sich in Bezug auf den rechtlichen Rahmen eines modernen Staates ergeben (sowohl als *kollektive*, als auch als *individuelle* Forderungen) schaffen NGOs Möglichkeiten, bestehende (hierarchische) Netzwerke partiell zu umgehen. Dies ist insbesondere für diejenigen relevant, die innerhalb dieser Netzwerke strukturell benachteiligt sind (vgl. Mosse 2005, S. 216). Darüber hinaus ist auch Wissen oder öffentliches Wissen („Allgemeinwissen“) und öffentliche Diskussion eine Ressource der Macht (vgl. Mosse 2006, S. 701). Verändern NGOs die Räume, in denen gesprochen werden kann, und die

Dinge, über die gesprochen wird, besitzt dies das Potenzial lokale Machtstrukturen und Institutionen zu verändern.

7 Fazit

Ziel dieser Arbeit war es zu beschreiben, wie die betrachteten NGO-Gründer_innen sich selbst bzw. die eigene NGO als Akteure im lokalen (tamilischen) Kontext darstellen und positionieren. Die Analyse bewegt sich damit auf der Ebene von sozialen Repräsentationen und Praktiken der Akteure.

Um eine solche Analyse vorzubereiten, wurde die Arbeit in einem größeren theoretischen Kontext verortet. Es wurde mit Eisenstadt argumentiert, dass in unterschiedlichen Weltregionen zwar von ähnlichen, aber nicht unbedingt gleichen Entwicklungen auszugehen ist. Damit einher geht auch eine Skepsis gegenüber der Dichotomie von Tradition und Moderne. Diese Grundannahmen erschweren es zunächst, analytische Konzepte, die in Auseinandersetzung mit spezifischen historischen Kontexten entstanden sind (wie z.B. ‚Zivilgesellschaft‘), in anderen Weltregionen mit eigenen historischen Pfaden anzuwenden, die in Indien wie auch in anderen post-kolonialen Nationen nicht mit dem Begriff ‚traditional‘ homogenisiert und simplifiziert werden können.⁶⁵ Erst die Dichotomie von Tradition und Moderne lässt die Entwicklungen in ‚traditionalen Gesellschaften‘ als soziologisch einfach zu erklärende erscheinen: Als – in gewissem Rahmen flexibel zu denkende – ‚Übernahme‘ westlicher Kulturmuster, die an einigen Stellen (noch) ‚blockiert‘ ist durch die traditionellen, indigenen Kulturmuster.

In dieser Arbeit ging es nicht in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit diesen makrotheoretischen Grundannahmen (und ihren möglichen Problemen⁶⁶), sondern um die Frage, wie diese Grundannahmen relevant werden, wenn es um Akteursperspektiven geht, deren Betrachtung eher einer handlungstheoretischen Fundierung bedarf. Zentrales Anliegen der praxistheoretischen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff war, die Darstellungen und die Praktiken der betrachteten Akteure nicht auf einer Skala zu verorten, die zwischen der ‚Kopie‘ einer westlichen Moderne und dem ‚authentischen Bezug‘ auf eine indische Tradition verläuft. Stattdessen wurde argumentiert, dass die Praxis

⁶⁵Ähnliche Diskussionen fanden auch im Rahmen der post-sozialistischen Transformationen bereits statt. Somers argumentiert z.B. in diesem Kontext für eine Denaturalisierung des „metanarrative of Anglo-American citizenship theory“ (Somers 1995, S. 270). Im Rahmen dieser Fragen spielte aber vielleicht die Dichotomie von Tradition und Moderne eine geringere Rolle, die besonders wirkmächtig ist in der soziologischen Diskussion um sogenannte „Entwicklungs-“ oder „Schwellenländer“.

⁶⁶Zur Kritik und Weiterführung von Eisenstadts Konzept vgl. z.B. Knöbl 2007; Schwinn 2009.

der Akteure nur als Konstellation hybrider Bezüge auf „Sinn- und Aktivitätselemente verschiedener räumlicher und zeitlicher Herkunft“ (Reckwitz 2005, S. 100f) zu verstehen ist. ‚Moderne‘, ‚Entwicklung‘ und die Dichotomisierung von traditionellen („kulturellen“) und modernen Elementen werden in einer solchen Perspektive dann zu sozialen Ideen, mit denen Akteure die eigene Praxis sinnhaft machen.

Welche Erkenntnisse ergeben sich nun unter dieser, in Auseinandersetzung mit der Empirie entwickelten, analytischen Perspektive? In den Auseinandersetzungen der Interviewten um die eigene Position als lokale Akteure haben sich besonders drei Aspekte als relevant herauskristallisiert: erstens die Selbstpositionierungen und -stilisierungen (*social workers*, Kapitel 6.1), zweitens die Auseinandersetzungen um das Verhältnis zur ‚Basis‘ (*communities*, Kapitel 6.2) und drittens die Verortung in einem weiteren Kontext, anhand der eigenen Zielsetzungen und Abgrenzungen gegenüber anderen Agenden und Akteuren (*politics*, Kapitel 6.3). In Kapitel 6.1 wurde deutlich, dass bei den Interviewten Auseinandersetzungen um die eigene Rolle als NGO-Gründer_in stattfinden. Einerseits habe ich gezeigt, dass die Interviewten sich mit Bezug auf tamilische Heldenbilder und Ideen von Charisma und Prestige selber als „social worker“ – als charismatische Führungspersönlichkeiten im Rahmen personalisierter Institutionen – stilisieren. Gleichzeitig kritisieren sie diese Elemente der populistischen Politik in Tamil Nadu und versuchen sich z.T. von ihnen abzugrenzen. Es wurde weiterhin deutlich, dass die NGO-Gründung auch ein Weg des Statusgewinnes (ökonomischer Aufstieg, symbolisches Kapital) sein kann. Von Frauen wird sie zudem als grundlegend erweiterter Möglichkeitsraum erfahren, der Auseinandersetzungen mit Vorstellungen von Weiblichkeit und (in der eigenen Familie) existierenden Geschlechterverhältnissen voraussetzt.

In Kapitel 6.2 habe ich gezeigt, dass die Interviewten die Begriffe *village*, *slum*, *community* tendenziell homogenisierend verwenden, was mit deren Verortung im Rahmen der sozialen Idee der Moderne zusammenhängt: Sie werden zu in sich homogenen Orten der Rückständigkeit. Es wurde darauf verwiesen, dass diese ‚Einheitlichkeit‘ dennoch partiell unterschiedlich konstruiert wird und gezeigt, welche Interpretationen diese Darstellungen nahelegen (Verfestigung faktischer Differenzen in den Zielgruppen, „community“ als Ware auf dem ‚Entwicklungsmarkt‘, Entstehung neuer kollektiver Aktionsmodi). Darüber hinaus wurde darauf eingegangen, dass die Interviewten die Beziehungen zwischen NGO und „communities“ ausgiebig thematisieren: Sie kritisieren falsche Verhaltensweisen von (anderen) NGOs und falsche Erwartungen der Zielgruppen. Diese Kritik

begründen sie über eine Differenzierung zwischen paternalistischen „charity“-Ansätzen und partizipativen „rights-based“-Ansätzen. Die Beschreibung der eigenen („partizipativen“) Arbeitsweisen legt dabei ambivalente Bezüge offen: Einige der „partizipativen“ Ansätze integrieren ganz klar wieder paternalistische Elemente, andere grenzen sich explizit von paternalistischen Ideen ab und versuchen Alternativen aufzuzeigen (z.B. die Idee des Teilens von Wissen, „sharing knowledge“). Es wurde deutlich, dass z.T. gerade die Eingebundenheit in Netzwerke der Entwicklungszusammenarbeit und die sich daraus ergebende Notwendigkeit ‚verlässlicher‘ Klienten paternalistische Entwürfe verfestigt.

In Kapitel 6.3 wurde dargelegt, dass die Interviewten sich explizit vom Entwicklungsbegriff abgrenzen und „eigene“ Entwürfe formulieren, die dennoch Ideen von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ integrieren. Die Interviewten zielen alle darauf ab, veränderte Werte und Normen zu etablieren („building people with certain values“). Viele fokussieren zudem darauf, staatliche Wohlfahrtsmaßnahmen oder Rechtsansprüche (kollektiv) einzufordern. In diesen individuellen und kollektiven Projekten von „Modernisierung“ fanden sich Verweise auf die tamilische politische Geschichte, insbesondere in verschiedenen feministischen Entwürfen. Insgesamt wurde auch in diesem Teil der Auswertung ein Spannungsverhältnis deutlich: Einerseits sprechen die Interviewten ihren Zielgruppen (*villager, slum people, community*) durch Bezüge auf Entwicklungsdiskurse Handlungskompetenzen ab: Sie können nur „partizipieren“, wenn sie die „eigenen“ Verhaltensweisen und Normen als rückständig kritisieren. Andererseits schaffen die NGOs alternative Räume, in denen Ressourcen, Wissen oder Erfahrungen ausgetauscht werden können und die insofern für Teile der „communities“ ermächtigend sein können. Sie ermöglichen z.B. Veränderungen in der Grenzziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, was insbesondere für Frauen zentral ist. Im Rahmen dieser neuen ‚Räume‘ gewinnen Perspektiven von Frauen und Kindern in lokalpolitischen Entscheidungsprozessen Relevanz oder staatliche Dienstleistungen werden zunehmend als individuelles Recht oder Recht der „community“ wahrgenommen und Wege ihrer Einforderung zum Allgemeinwissen.

Insgesamt wurde deutlich, dass unter einer praxistheoretischen Perspektive die Auseinandersetzungen der Interviewten im Rahmen der drei betrachteten Aspekte als spannungsgeladene, ambivalente Bezüge auf unterschiedliche Diskurse, Ideen und soziale Praktiken sichtbar werden, die darüber hinaus nicht in eine vorgegebene Richtung („Entwicklung“) weisen. Es gab einige Hinweise darauf, dass diese verschiedenen Bezüge u.a. über verschiedene institutionelle und strukturelle Einbindungen, z.B. in (lokale) politische Institutionen, in Netzwerke der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, aber auch

über eine spezifische strukturelle Position gegenüber den „communities“ begründet sind. Die daraus resultierenden Spannungsverhältnisse werden von den Interviewten z.T. direkt angesprochen, sie werden aber auch implizit deutlich. Indem die Interviewten diese über zeitliche Differenzierungen (früher-heute), Vergleiche zwischen der ‚eigenen‘ und ‚anderen‘ NGOs oder über die Differenz zwischen Stadt und Dorf/ Slum ‚entschärfen‘, werden sie (implizit) im Rahmen der sozialen Idee der Moderne sinnhaft gemacht: Sie grenzen sich von professionalisierter Sozialarbeit ab („commitment“, „dedication“) und stilisieren sich unter Bezug auf asketische Elemente und tamilische Heldenbilder als „social worker“. Dies steht neben den eigenen Aufstiegsaspirationen, die im Rahmen der NGO verwirklicht werden. Darüber hinaus wird die eigene NGO zur progressiveren, die moderne Ideen („rights“, „citizenship“), durchsetzt, gegenüber „anderen“ NGOs, die die Zielgruppen als *beneficiaries* behandeln. In der gleichen Perspektive sind die Stadtbewohner (insbesondere man selbst) einerseits „entwickelter“ als die Dorfbewohner, die Slumbewohner insbesondere wiederum v.a. im negativen Sinne „modernisiert“ (konsumorientiert, nicht solidarisch).

Schließlich können – über die hier gewählten ‚Umwege‘: das Verständnis von Moderne als soziale Idee und der Betrachtung der Selbstdarstellungen der Akteure – doch auch einige Überlegungen in Bezug auf die Diskussion um eine ‚indische Zivilgesellschaft‘ angestellt werden. Zum einen zielen die betrachteten NGOs auf Selbstorganisation ab, z.B. gründen sie Frauen- oder Kindergruppen, die Einfluss im Rahmen lokaler politischer Entscheidungsprozesse gewinnen oder innerhalb derer Ehe- oder Familienstreitigkeiten gelöst werden. Zum anderen formulieren sie das Anliegen den indischen Staat (kollektiv) dazu zu zwingen, seine Souveränität auch in Bereichen auszuüben, die bisher strukturell marginalisiert sind (z.B. Wohlfahrtsleistungen, Infrastrukturmaßnahmen in Slums/ Dörfern, Arbeitsrecht) (vgl. Randeria 2004a, S. 19f). Das macht zumindest eine spezifische Ausgangs- und Problemlage der hier betrachteten Akteure deutlich: Das Ziel ist, (aktive) Zugänge zu der staatlichen Bürokratie, zu Institutionen lokaler Selbstverwaltung und zu Formen politischen Protests zu ermöglichen und dadurch die Regierung Tamil Nadus für gesellschaftliche Gruppen strukturell verantwortlich zu machen, die bisher nur als *beneficiaries* Objekt sporadischer Wohlfahrtsmaßnahmen sind.

Darüber hinaus sind die hier betrachteten NGOs in einer spezifischen Ausgangslage durch ihre institutionelle und strukturelle Einbindung in Netzwerke der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, die sie z.T. bewusst (als Problem) reflektieren. Diese Einbindung führt auch zur besonderen Relevanz der Deutungskontexte ‚Moderne‘ und

‚Entwicklung‘. Im Rahmen dieser Deutungskontexte entsteht eine paradoxe Situation: Einerseits haben die NGOs zum Ziel, die „ermächtigenden“ Aspekte der Moderne, insbesondere ihrer Institutionalisierungen, zugänglich zu machen. Andererseits sprechen sie den Zielgruppen Handlungskompetenzen ab: Sie müssen sich erst noch „modernisieren“, „entwickeln“ um an diesen ermächtigenden Aspekten partizipieren zu können.

Diese Überlegungen sollen noch einmal auf die schon kurz erwähnte Position Chatterjees bezogen werden, die im Rahmen der aktuellen Diskussion um eine ‚indische Zivilgesellschaft‘ zentral ist (für den tamilischen Kontext vgl. Harriss 2005): Chatterjee versteht eine ‚indische Zivilgesellschaft‘ als „a closed association of modern elite groups, sequestered from the wider popular life of the communities, walled up within enclaves of civic freedom and rational law.“ (Chatterjee 2004, S. 4), die sich gegenüber einer „political society“ abgrenzt, die direkter auf den demokratischen Prozess bezogen und auf populistischen und z.T. religiösen statt „rationalen“ Entwürfen und Ideen aufbaut (vgl. Chatterjee 2001; Chatterjee 2004). Es wurde deutlich, dass die Interviewten tatsächlich Ausschlüsse der „communities“ durch den Bezug auf Ideen von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ (re-)produzieren. Dennoch sind sie im oben spezifizierten Sinne auch Akteure einer zunehmenden Demokratisierung. Erst die Annahme einer Dichotomie von modernen und traditionellen Elementen zwingt Chatterjee dazu, den Begriff der ‚Enklave‘ zu verwenden. Dieser erhellt zwar in seiner analytischen Klarheit Aspekte, wird aber nicht der sozialen Praxis der Akteure gerecht. Unter einer praxistheoretischen Perspektive wurde hingegen deutlich, dass die Interviewten vielfältige Bezüge zu als „traditionell“ oder „modern“ verstandenen Elementen knüpfen und die ‚Beziehungen‘ zu den „communities“ u.a. gerade durch die Integration populistischer Elemente (und paternalistischer Entwürfe) erhalten. Hier zeigt sich, dass eine Forschungsperspektive, die von Eisenstadts Konzept der „multiple modernities“ ihren Ausgangspunkt nimmt, das Potenzial hat, die Praxis lokaler zivilgesellschaftlicher Akteure und ihre Möglichkeiten und Grenzen zu beleuchten – Randeria hat auf einer ähnlichen theoretischen Basis bereits die (post-)koloniale Transformation von Kastenassoziationen thematisiert (vgl. Randeria 2004b).

Vor allem kann gesagt werden, dass an den Auseinandersetzungen und Spannungsverhältnissen, die im Rahmen der Ideen von ‚Moderne‘ und ‚Entwicklung‘ sinnhaft gemacht werden, auch eine (aktive) Suche deutlich wird: Alle Interviewten diskutieren die Notwendigkeit von Veränderungen, fragen nach konkreten Zielen dieser und Wegen zu ihrer Erreichung. Dabei sehen sie z.T. auch die ‚Sackgassen‘, in denen sie sich selber bewegen: Beispielsweise die paradoxen Bezüge auf populistische Elemente der tamilischen

Politik, die Unfähigkeit des Umgangs mit der neoliberalen indischen Politik und ihren Entwicklungsagenden („self-help“) oder die Zwangslagen, die sich aus der Eingebundenheit in die internationale ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ ergeben:

Both the donors and the NGOs they don't know the next step. And the tragedy is: Nobody wants to talk about it! I used to ask my friends: 'Why don't we come together and discuss about these things? If something is very bad in NGOs, that is because of you and me, because we are involved in the NGO work. Let's come together and discuss the next strategy!' [...] Otherwise we'll end up as agents of banks and governments, running all self-help groups. (ITN2-44)

Insgesamt könnten die Interviewten als Teil eines Projektes der „million mutinies“ (Naipaul 1990) verstanden werden. Sie bewegen sich dabei in Paradoxien, die u.a. begründet sind über die Einbindung in Netzwerke der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ und die Relevanz von Entwicklungsdiskursen. Um die verfolgten Projekte weiter in die emanzipative Richtung zu führen, in die sie auch weisen, wäre eine systematische Debatte über die spezifische Position der hier betrachteten zivilgesellschaftlichen Akteure und mögliche neue Organisationsformen nötig. Dabei sollten allerdings nicht nur die hier betrachteten, sondern auch alle anderen Akteure der internationalen ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ die eigene Position reflektieren. Vielleicht müssten sie sich alle von einem homogenisierenden Begriff von ‚Entwicklung‘ verabschieden – ein solcher wird nicht benötigt um, sowohl lokal als auch global und jenseits kulturalistischer Verengungen, zu diskutieren, was die Grundlagen einer „bevorzugten Zukunft“ (Alam 1999) sind.

Anhang

1. Leitfaden

Eingangsfrage: I am interested to learn more about the everyday routines of the work you and your organisation are doing. I am really interested in your personal perspectives and experiences. My first question is: When did you found the NGO? Can you describe the process of decision and the situation?	
Introduction of the NGO	<ul style="list-style-type: none">• remember the time of the foundation of the NGO, describe the situation and the process of decision (alone/ with friends/ family/ colleagues? rationales/ motivations?)• areas of work, goals, self-description of the NGO
Key concepts of self-description	<ul style="list-style-type: none">• further description of key concepts/ main goals of the NGO, e.g. „What exactly do you mean by participation?“; „Why is participation important?“• What is easy to attain (local contexts)?, e.g. „Are there reasons which simplify the acceptance of those goals in the local contexts you are working in?“• please give examples! „Can you describe one successful process of participation/ give an example?“

<p>Reactions concerning the work of the NGO</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● reactions from people outside the organisation? → Support? Opposition/ distancing? Why? ● reactions from your clientele? → Support/ Participation? Problems? Opposition/ distancing? Why? ● reactions from the (local) government?
<p>What is easy to attain?</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● in which areas successful? ● what is easy/ where do you get the most support? ● can you explain why?
<p>Problems and barriers in the everyday life of the NGO</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● in which areas not successful? ● are there problems or barriers? ● why? Who is responsible?
<p>Possible Solutions/ Future Perspectives</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● what should be changed? ● perspectives?
<p>Open question</p>	<p>Did I forget something important? Do you want to add something?</p>

2. Kurzfragebogen

Background Information	
Date	
Place	
NGO Name	
Area of Work	
Biographical Data of the Interviewee	
Name	
Involved with the NGO since	
Age	
Place of birth (City/ Region)	
Sex	
Profession of parents	Father: Mother:
Own profession	
Religion	
Caste	
Education please specify - name of college/ university - major and minor subjects	
Marital Status	
Family Structure	
Other remarks	
Data concerning the NGO	
Date of Foundation	
Founding Members	
Number of paid staff: date of foundation / today	
Number of Members or Clients: date of foundation / today	

Budget (approx.): date of foundation / today	
Services provided (number, specify)	
Main donors (foreign / local, specify)	
Area of Reach (municipality, state, nation, international)	
Organisational Structure	

3. Postskriptum zur Interviewsituation

Datum:

Ort:

NGO:

Arbeitsbereich:

Eindrücke über:

- Kommunikation

- Interviewpartner_in

- Eigenes Verhalten

- Einfluss des Raumes/ Ortes (zu Hause? Im Büro?)

- Störungen

- Sonstiges

4. Explorative Experteninterviews: Darlegung des Interesses

Topic of the Master thesis: „Civil Society in Chennai – perspectives from actors in the NGO sector“

My theoretical basis is mostly the work of Pierre Bourdieu. I am interested in concepts of classification, discourses, and different forms of capital that structure the NGO-sector in Chennai. I am also interested in hierarchies which are internal to these discourses and which separate different positions inside the NGO field in Chennai. I have conducted 8 very open, unstructured interviews with founders of NGOs in different areas of Chennai and nearby villages (Pulicat, Pattipulam, Arakkonam). I focused mainly on rights based or empowerment organisations and not on social service providers. I only interviewed NGOs that are working for child rights and/or women’s empowerment.

Questions

How can you relate the structures, discourses and hierarchies in the NGO-sector/ or civil society to the political culture and the political history of Tamil Nadu?

1. Is the history of the political movements in Tamil Nadu (especially the Tamil National Movement) relevant to the structure of the civil society today?
 - To what extent does caste play a role in structuring present-day civil society organizations and what are the effects of the Tamil National Movement in this regard?
 - Is it possible to compare Tamil Nadu with other Indian states regarding this question?
 - To what extent is the history of political movements in TN relevant to the discourses in civil society organizations nowadays?
 - Is there some relation between the activism of women nowadays and the Tamil National Movement? What is the relationship between questions of gender and the Tamil National Movement?
2. How does the populist political culture in TN also affect civil society organizations?
3. What is the role of religion in civil society organizations nowadays? As far as I can see, there are a lot of Christian NGOs – why? John Harriss found that Christian organizations have an easier time cooperating with Dalit organizations than other

organisations lead by Brahmins or higher caste people. What are your experiences regarding the relationship between religion and caste in the NGO sector?

4. What are your experiences with NGOs working for women's empowerment? Are they able to „break the gender bias“ (a quote from one interview) or are there contradictions or challenges – maybe resulting from the patriarchal structure of civil society/ NGOs? Which contradictions are there and what are the reasons?

Literatur

- Agarwal, Bina (1994): *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alam, Javeed (1999): *India: Living with Modernity*. Delhi u.a.: Oxford University Press.
- Alvares, Claude (1992): *Science, Development and Violence: The Revolt Against Modernity*. Delhi u.a.: Oxford University Press.
- Auga, Ulrike (2007): *Intellektuelle - zwischen Dissidenz und Legitimierung*. Münster: LIT.
- Azariah, Beulah/ N.M., Kavya Vani (2010): *Impact Assessment Report of Centre for Women's Development and Research*. Chennai.
- Blomqvist, Gunilla (2004): *Gender Discourses at Work: Export Industry Workers and Construction Workers in Chennai, Tamil Nadu, India*. Göteborg: Department of Peace and Development Research, Göteborg University.
- Bogner, Alexander/ Menz, Wolfgang (2009): *Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion*. In: Bogner, Alexander/ Litzig, Beate/ Menz, Wolfgang (Hrsg.). *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. 3., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden: VS, 61–98.
- Bohnsack, Ralf (2008): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 7., durchges. und aktualisierte Aufl., Opladen: Barbara Budrich.
- Bonacker, Thorsten/ Reckwitz, Andreas (2007): *Das Problem der Moderne: Modernisierungstheorien und Kulturtheorien*. In: Bonacker, Thorsten/ Reckwitz, Andreas (Hrsg.). *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus, 7–18.
- Breuer, Franz (2009): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden: VS.
- Burghart, Richard (1978): *Hierarchical Models of the Hindu Social System*. In: *Man* 13:4, 519–536.
- Carroll, Thomas F. (1992): *Intermediary NGOs: The Supporting Link in Grassroots Development*. West Hartford/Connecticut: Kumarian Press.
- Charmaz, Kathy (2011): *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* [Neudruck]. London u.a.: Sage.
- Chatterjee, Partha (2001): *On Civil and Political Society in Post-colonial Democracies*. In: Kaviraj, Sudipta/ Khilnani, Sunil (Hrsg.). *Civil Society: Histories and Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 165–178.
- Chatterjee, Partha (2004): *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York u.a.: Columbia University Press.
- Dalmia, Sonia/ Lawrence, Pareena G. (2005): *The Institution of Dowry in India: Why it Continues to Prevail*. In: *The Journal of Developing Areas* 38:2, 71–93.
- Desai, Neera/ Takkar, Usha (2001): *Women in Indian Society*. New Delhi: National Book Trust.
- Dickey, Sara (2008): *The Nurturing Hero: Changing Images of MGR*. In: Velayutham, Selvaraj (Hrsg.). *Tamil Cinema: The Cultural Politics of India's Other Film Industry*. London u.a.: Routledge, 77–94.

- Dirks, Nicholas B. (1994): *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. 2. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirks, Nicholas B. (1997): *Recasting Tamil Society: The Politics of Caste and Race in Contemporary Southern India*. In: Fuller, Christopher John (Hrsg.). *Caste Today*. Delhi u.a.: Oxford University Press, 263–295.
- Dirks, Nicholas B. (2001): *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton u.a.: Princeton University Press.
- Doniger, Wendy (2009): *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin Press.
- Drèze, Jean/ Sen, Amartya (2012): *Der indische Wachstumsrausch*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5/2012, 76–89.
- Eblinghaus, Helga/ Stickler, Armin (1996): *Nachhaltigkeit und Macht: Zur Kritik von Sustainable Development*. Frankfurt a.M.: IKO.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2006): *Theorie und Moderne: Soziologische Essays*. Wiesbaden: VS.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2007): *Multiple modernities: Analyserahmen und Problemstellung*. In: Bonacker, Thorsten/ Reckwitz, Andreas (Hrsg.). *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt u.a.: Campus, 19–45.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton u.a.: Princeton University Press.
- Fanon, Frantz ([1952] 2008): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Friebertshäuser, Barbara/ Richter, Sophia/ Boller, Heike (2010): *Theorie und Empirie im Forschungsprozess und die „Ethnographische Collage“ als Auswertungsstrategie*. In: Prengel, Annedore/ Friebertshäuser, Barbara/ Langer, Antje (Hrsg.). *Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim/München: Juventa, 379–398.
- Fuchs, Martin (1999): *Kampf um Differenz: Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuller, Christopher John (1992): *The Camphor Flame – Popular Hinduism and Society in India*. Princeton u.a.: Princeton University Press.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar (1999): *On Alternative Modernities*. In: *Public Culture* 11:1, 1–18.
- Geetha, V (1998): *Periyar, Women and an Ethic of Citizenship*. In: *Economic and Political Weekly*. April 25 – May 1, WS9– WS15.
- Geetha, V/ Rajadurai, S.V. (1996): *DMK Hegemony: The Cultural Limits to Political Consensus*. In: Satyamurthy, T.V. (Hrsg.). *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Geetha, V/ Rajadurai, S.V. (1998): *Towards a Non-Brahmin Millenium. From Iyothee Thass to Periyar*. Kalkutta: Samya.
- Goetze, Dieter (2002): *Entwicklungssoziologie. Eine Einführung*. Weinheim/München: Juventa.

- Gosewinkel, Dieter (2003): *Zivilgesellschaft – Eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her*. WZB Discussion Paper 2003-505. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. URL: <http://bibliothek.wzb.eu/pdf/2003/iv03-505.pdf> (besucht am 30.12.2012).
- Govinda, Radhika (2009): In the Name of ‘Poor and Marginalized’? Politics of NGO Activism with Dalit Women in Rural North India. In: *Journal of South Asian Development* 4:1, 45–64.
- Handy, Femida/ Kassam, Meenaz/ Feeney, Suzanne/ Ranade, Bhagyashree (2006): *Grass-roots NGOs by Women for Women: The Driving Force of Development in India*. New Delhi u.a.: Sage.
- Hardgrave, Robert L. ([1973] 2008): Politics and the Film in Tamil Nadu: The Stars and the DMK. In: Velayutham, Selvaraj (Hrsg.). *Tamil Cinema: The Cultural Politics of India’s Other Film Industry*. London u.a.: Routledge, 59–76.
- Harriss, John (2000): Populism Tamil Style. Is it really a success? In: *Review of Development and Change* 5:2, 332–346.
- Harriss, John (2002): Whatever Happened to Cultural Nationalism in Tamil Nadu? A Reading of Current Events and the Recent Literature on Tamil Politics. In: *Commonwealth & Comparative Politics* 40:3, 97–117.
- Harriss, John (2005): Middle Class Activism and Poor People’s Politics: An Exploration of Civil Society in Chennai. LSE Destin Working Paper 05-72. London: London School of Economics and Political Science. URL: <http://www2.lse.ac.uk/internationalDevelopment/pdf/WP72.pdf> (besucht am 24.06.2012).
- Harriss, John (2007): Antinomies of Empowerment: Observations on Civil Society, Politics and Urban Governance in India. In: *Economic and Political Weekly* 30, 2716–2724.
- Hegde, Radha S. (2001): Global Makeovers and Maneuvers: Barbie’s Presence in India. In: *Feminist Media Studies* 1:1, 129–133.
- Jha, Sonora/ Adelman, Mara (2009): Looking for Love in All the White Places: A Study of Skin Color Preferences on Indian Matrimonial and Mate-Seeking Websites. In: *Studies in South Asian Film & Media* 1:1, 65–83.
- Jürgenmeyer, Clemens/ Rösel, Jakob (2009): Hierarchie und Differenz – Die indische Kastengesellschaft. In: *Der Bürger im Staat* 49:3&4, 206–214.
- Kajetzke, Laura (2008): *Wissen im Diskurs. Ein Theorienvergleich von Bourdieu und Foucault*. Wiesbaden: VS.
- Kakar, Sudhir (1981): *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kalpana, K. (2008): The vulnerability of ‘Self–Help’: Women and Microfinance in South India. IDS Working Paper Series 303. Brighton: Institute of Development Studies.
- Kamat, Sangeeta (2004): The Privatization of Public Interest: Theorizing NGO Discourse in a Neoliberal Era. In: *Review of International Political Economy* 11:1, 155–176.
- Kaviraj, Sudipta (2003): In Search of Civil Society. In: Chandrasekhar, Indira/ Seel, Peter C. (Hrsg.). *body.city: Siting Contemporary Culture in India*. Delhi: Tulika Books/ HDKW, 151–169.

- Knöbl, Wolfgang (2001): *Spielräume der Modernisierung: Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Knöbl, Wolfgang (2007): *Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt u.a.: Campus.
- Lakshmi, C. S. (2008): *A Good Woman, a Very Good Woman. Tamil Cinema's Women*. In: Velayutham, Selvaraj (Hrsg.). *Tamil Cinema: The Cultural Politics of India's Other Film Industry*. London u.a.: Routledge, 16–28.
- Liebold, Renate/ Trinczek, Rainer (2009): *Experteninterview*. In: Kühl, Stefan/ Strodt-holz, Petra/ Taffertshofer, Andreas (Hrsg.). *Handbuch Methoden der Organisationsforschung. Quantitative und qualitative Methoden*. Wiesbaden: VS, 32–56.
- Linkenbach, Antje (1994): *Ecological Movements and the Critique of Development: Agents and Interpreters*. In: *Thesis Eleven* 39, 63–85.
- Linkenbach, Antje (2000): *Anthropology of Modernity: Projects and Contexts*. In: *Thesis Eleven* 61, 41–63.
- Linkenbach, Antje (2004): *Ökologie und Entwicklung im postkolonialen Indien. Stufen der Reflexion und Kritik*. In: Randeria, Shalini/ Fuchs, Martin/ Linkenbach, Antje (Hrsg.). *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien*. Baden-Baden: Nomos, 407–436.
- Lister, Sarah (2003): *NGO Legitimacy: Technical Issue or Social Construct?* In: *Critique of Anthropology* 23:2, 175–192.
- Luthra, Sangeeta (2003): *Educating Entrepreneurs, Organizing for Social Justice: NGO Development Strategies in New Delhi Bastis*. In: Sivaramakrishnan, K./ Agrawal, Arun (Hrsg.). *Regional Modernities: The Cultural Politics of Development in India*. New Delhi u.a.: Oxford University Press, 237–261.
- Mackert, Jürgen (2006): *Staatsbürgerschaft: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS.
- Mehrotra, Santosh (2006): *Well-Being and Caste in Uttar Pradesh: Why UP Is Not like Tamil Nadu*. In: *Economic and Political Weekly* 41:40, 4261–4271.
- Menon, Usha (2000): *Does Feminism Have Universal Relevance? The Challenges Posed by Oriya Family Practices*. In: *Daedalus* 129:4, 77.
- Merry, Sally Engle (2006): *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*. In: *American Anthropologist* 108:1, 38–51.
- Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Mines, Mattison/ Gourishankar, Vijayalakshmi (1990): *Leadership and Individuality in South Asia: The Case of the South Indian Big-man*. In: *The Journal of Asian Studies* 49:4, 761–786.
- Mosse, David (1993): *Authority, Gender and Knowledge: Theoretical Reflections on the Practice of Participatory Rural Appraisal*. In: *Agricultural Research and Extension Network Paper 44*. London: Overseas Development Institute.
- Mosse, David (1996): *Local Institutions and Farming System Development: Thoughts from a Project in Tribal Western India*. In: *Agricultural Research and Extension Network Paper 64*. London: Overseas Development Institute.
- Mosse, David (1997): *The Ideology and Politics of Community Participation: Tank Irrigation Development in Colonial and Contemporary Tamil Nadu*. In: Grillo, R.D./

- Stirrat, R.L. (Hrsg.). *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Oxford: Berg, 255–292.
- Mosse, David (2005): *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London u.a.: Pluto Press.
- Mosse, David (2006): *Collective Action, Common Property, and Social Capital in South India: An Anthropological Commentary*. In: *Economic Development and Cultural Change* 54:3, 695–724.
- Münster, Daniel (2007): *Postkoloniale Traditionen. Eine Ethnographie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien*. Bielefeld: Transcript.
- Naipaul, V.S. (1990): *India: A Million Mutinies Now*. London: Heinemann.
- Nyamugasira, Warren (1998): *NGOS and Advocacy: How Well Are the Poor Represented?* In: *Development in Practice* 8:3, 297–308.
- Padmanabhan, Martina Aruna (2003): *Landfrauen und NGOs in Südindien: Zwischen Partizipation und Paternalismus*. Münster u.a.: LIT.
- Pandian, M. S. S. (1985): *State, Christianity and Scheduled Castes*. In: *Economic and Political Weekly* 20:42, 1776–1777.
- Pandian, M. S. S. (1992): *The Image Trap: M.G.Ramachandran in Film and Politics*. New Delhi u.a.: Sage.
- Pigg, Stacy (1992): *Inventing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal*. In: *Comparative Studies in Society and History* 34:3, 491–513.
- PRIA (2000): *Panchayati Raj Institutions: A Balance Sheet*. New Delhi: Society for Participatory Research in Asia. URL: <http://www.pria.org/docs/doc.pdf> (besucht am 10.01.2013).
- PRIA (2002a): *Exploring the Non-Profit Sector in India: Some Glimpses from Tamil Nadu*. Working Paper Number 4. New Delhi: Society for Participatory Research in Asia. URL: <http://www.pria.org/publication/Exploring%20the%20Non%20Profit%20Sector%20in%20India%20%20Some%20Glimpses%20From%20Tamil%20Nadu%20;%20Working%20Paper%204.pdf> (besucht am 25.01.2013).
- PRIA (2002b): *Invisible, yet widespread: The Non-Profit Sector in India*. New Delhi: Society for Participatory Research in Asia. URL: <http://www.pria.org/publication/Invisible,%20Yet%20Widespread%20the%20Non%20Profit%20Sector%20in%20India%20%28%20English%20%29.pdf> (besucht am 10.01.2011).
- Ram, Kalpana (1991): *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*. New Delhi: Kali for Women.
- Ram, Kalpana (1995): *Rationalism, Cultural Nationalism, and the Reform of Body Politics: Minority Intellectuals of the Tamil Catholic Community*. In: *Contributions to Indian Sociology* 29:1&2, 291–318.
- Ram, Kalpana (1998): *Maternity and the Story of Enlightenment in the Colonies: Tamil Coastal Women, South India*. In: Ram, Kalpana/ Jolly, Margaret (Hrsg.). *Maternities and Modernities: Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press, 114–143.
- Ram, Kalpana (2008): *‘A New Consciousness Must Come’: Affectivity and Movement in Tamil Dalit Women’s Activist Engagement with Cosmopolitan Modernity*. In:

- Werbner, Pnina (Hrsg.). *Anthropology and the New Cosmopolitanism*. Oxford/ New York: Berg, 135–155.
- Ram, Kalpana (2009): Modernity as a ‘Rain of Words’. Tracing the Flows of ‘Rain’ between Dalit Women and Intellectuals in Tamil Nadu. In: *Asian Studies Review* 33:4, 501–516.
- Ramanujam, K. (2011): After TVs, DMK promises free grinders. *The Times of India*, 20.03.2011. URL: <http://timesofindia.indiatimes.com/home/specials/assembly-elections-2011/tamil-nadu/After-TVs-DMK-promises-free-grinders/articleshow/7745661.cms> (besucht am 26.01.2013).
- Randeria, Shalini (2004a): Kastensolidarität als Modus zivilgesellschaftlicher Bindungen? Selbstorganisation und Rechtspluralismus im (post)kolonialen Indien. In: Gosewinkel, Dieter/ Rucht, Dieter/ Daele, Wolfgang/ Kocka, Jürgen (Hrsg.). *Zivilgesellschaft – national und transnational*. WZB–Jahrbuch 2003. Berlin: Edition Sigma, 223–243.
- Randeria, Shalini (2004b): Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindung und nicht–staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien. In: Randeria, Shalini/ Fuchs, Martin/ Linkenbach, Antje (Hrsg.). *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien*. Baden– Baden: Nomos, 155–178.
- Randeria, Shalini/ Fuchs, Martin/ Linkenbach, Antje (Hrsg.) (2004): *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien*. Baden-Baden: Nomos.
- Reckwitz, Andreas (2005): Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus. In: Srubar, Ilja (Hrsg.). *Kulturen vergleichen: sozial– und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS, 92–111.
- Schwinn, Thomas (2009): Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. In: *Zeitschrift für Soziologie* 38:6, 454–476.
- Sinha, Subir (2003): Development Counter–Narratives: Taking Social Movements Seriously. In: Sivaramakrishnan, K./ Agrawal, Arun (Hrsg.). *Regional Modernities: The Cultural Politics of Development in India*. New Delhi u.a.: Oxford University Press, 286–312.
- Somers, Margaret R. (1995): Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere. In: *Sociological Theory* 13:3, 229–274.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/ Grossberg, Lawrence (Hrsg.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana u.a.: University of Illinois Press, 271–313.
- Strübing, Jörg (2008): *Grounded Theory : zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. 2. erw. und überarb. Aufl., Wiesbaden: VS.
- Wagner, Peter (2007): Moderne in Zeit und Raum – auch dies ein Versuch die europäische Erfahrung neu zu denken. In: Bonacker, Thorsten/ Reckwitz, Andreas (Hrsg.). *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt u.a.: Campus, 46–70.
- Wicker, Hans-Rudolf (1997): From Complex Culture to Cultural Complexity. In: Werbner, Pnina/ Modood, Tariq (Hrsg.). *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London u.a.: ZED Books, 29–45.

Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und nur unter Verwendung der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Teile, die wörtlich oder sinngemäß einer Veröffentlichung entstammen, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde noch nicht veröffentlicht oder einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Berlin, den 1. Februar 2013

Janna Vogl

