

# „They have to unlearn everything they've learned and relearn new values?“

## Alleinstehende Frauen und Frauenrechts-NGOs in Südindien

Janna Vogl

*Beitrag zur Veranstaltung »Geschlecht als globale Ordnungskategorie« der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung:*

In der Forschung zu Nichtregierungsorganisationen (NGOs) wurde häufig kritisiert, dass Grenzziehungen (zum Beispiel zwischen „entwickelten“ und „zu entwickelnden“ Bevölkerungsgruppen) und Ausschlüsse im Rahmen der verfolgten Programme reifiziert werden (vgl. Klenk 2004; Mosse 2005: 216-218). Im Folgenden soll gefragt werden, welche Rolle hegemoniale Sexualitätsdiskurse für eben solche Grenzziehungen zwischen NGO-Leitung und „Zielgruppen“ von Frauenrechtsorganisationen in Südindien spielen. Die vorgestellten Ergebnisse basieren auf qualitativen Interviews mit Frauen aus den „Zielgruppen“ und Mitarbeiterinnen sowie Gründerinnen von Frauenrechtsorganisationen in Chennai, der Hauptstadt des südindischen Bundesstaates Tamil Nadu. Die Frage nach den ordnungsstiftenden Effekten der Kategorie Geschlecht, bzw. genauer den ordnungsstiftenden Effekten von hegemonialen Sexualitätsdiskursen, beantworte ich ausgehend von Narrationen von Frauen, die in Arangkarai – einem Slum in Chennai – leben und an Programmen der NGO partizipieren. Im besonderen konzentriere ich mich im vorliegenden Beitrag auf die Perspektiven alleinstehender Frauen, die mit spezifischen sozialen Erwartungen und Sanktionen in Bezug auf ihre Sexualität umgehen müssen. Ich werde zunächst überlegen, welche hegemonialen Diskurse relevant sein könnten und anschließend kurz den Slum, Arangkarai, vorstellen. Im Hauptteil dieses Beitrags werde ich zwei Beispiele betrachten, in denen Sexualität von alleinstehenden Frauen, die in Arangkarai leben, thematisiert wird. Am Ende gehe ich auf Verhältnisse zwischen NGO-Diskursen und Sexualitätsdiskursen auf lokaler Ebene ein.

### Hegemoniale Diskurse: Alleinstehende Frauen als *lifeless (vāzhavetti)*

Der im folgenden beschriebene Streit zwischen meiner Übersetzerin und mir hilft, einen ersten Eindruck über für alleinstehende Frauen relevante hegemoniale (Sexualitäts-)Diskurse zu erhalten.<sup>1</sup> Dar-

---

<sup>1</sup> Für einschlägige Literatur, die Sexualitätsdiskurse in Tamil Nadu in Interferenz mit Kaste und Schicht betrachtet vgl. Kapadia 1995; Kapadia 2014.

über hinaus macht er schlaglichtartig deutlich, welchen Vorteil die methodische Einbindung von Übersetzung in den Forschungsprozess haben kann.<sup>2</sup>

Während eines der ersten Interviews mit einer alleinstehenden Frau in Arangkarai kam es zu einem Streit zwischen meiner Übersetzerin, Padma, und mir. Ich fragte während des Interviews, ob es Wünsche gebe, von denen die Frau hoffe, dass sie noch in Erfüllung gingen. Sie antwortete mit Bezug auf ihre Kinder und ich hakte erneut nach: Vielleicht gebe es Wünsche auf sie selbst bezogen? Ich muss zugeben: Mit wenig Erfolg. Nach dem Interview fragte mich Padma leicht verärgert, warum ich diese eigenartige Frage nach ihren eigenen Wünsche gestellt hätte. Ich erklärte ihr meine soziologische Perspektive und sagte, dass es mir um mögliche Zukunftsentwürfe ginge. Daraufhin wurde Padma nur noch wütender. Sie antwortete, dass alleinstehende Frauen keine Zukunft außer ihren Kinder hätten.

Ohne dass ich den methodischen Aspekt hier ausgiebig diskutieren kann, deutet dieses Missverständnis<sup>3</sup> mit meiner Übersetzerin an, wie hilfreich die Zusammenarbeit mit Übersetzer/-innen bzw. das kontrollierte Übersetzen von Interviews als Teil der Auswertungspraxis ist, um die Verzerrungen des „falschen Vergleichs“ und die beständige Reproduktion „des Eigenen“ in der Betrachtung „des Fremden“ zu hinterfragen: Der Ärger meiner Übersetzerin führt mir vor Augen, dass ich hegemoniale (Entwicklungs-)Diskurse reproduziere. Mit einer Frage, die auf selbstbestimmte Zukunftsentwürfe zielt, bestätige ich vor allem meine eigenen Vorstellungen von „emanzipierten“ Subjekten.

Padma hingegen bringt einen ganz anderen hegemonialen Diskurs ein, der im für die Frau relevanten sozialen Umfeld vielleicht wirkmächtiger ist: Sie formuliert, dass alleinstehende Frauen keine Zukunft haben und greift damit einen Diskurs auf, der das Leben alleinstehender Frauen als „nicht-lebbare“ biografische Variante ausgrenzt. Auch sprachliche Übertragungsschwierigkeiten bei der Übersetzung der tamilischen Interviews weisen auf diesen Diskurs hin: Das tamilische Wort *vāzhavetti*, welches für Frauen, die ohne ihren Ehemann leben, verwendet wird sowie (seltener) für Witwen, lässt sich schlecht ins Englische übertragen. Eine grobe Übersetzung wäre *without a life*, *lifeless* oder auch *spoiler of life chances of other women* (vgl. Ram 2009: 503). Im Folgenden soll anhand der Betrachtung von zwei Fällen überlegt werden, wie dieser Diskurs der „Unlebbbarkeit“ des Lebens als alleinstehende Frau für Frauen in Arangkarai relevant wird. Dafür werde ich zunächst kurz die NGO und den Ort, Arangkarai, vorstellen.

---

2 Ich arbeite im Feld mit Konsekutivdolmetscherinnen zusammen und übersetze nach der Rückkehr aus dem Feld die tamilischen Parts der Interviews zusammen mit Muttersprachler/-innen exakt auf Englisch. Durch das gemeinsame Übersetzen führe ich den ersten Analyseschritt – das exakte Übersetzen hat starke Parallelen zur sequenziellen Analyse – gemeinsam mit Muttersprachler/-innen durch. Wenn ich vom methodischen Vorteil der Einbindung von „Übersetzung“ rede, meine ich beide Übersetzungsschritte und die Interaktionen mit Konsekutivdolmetscherinnen vor Ort sowie Muttersprachler/-innen zurück in Deutschland.

3 Renn führt in seiner pragmatistischen Deutung der Erfahrung von Differenz und Unübersetzbarkeit aus, dass gerade das Scheitern von Normalitätsunterstellungen – also Missverständnisse und partielles Unverständnis – im Anschluss zur „kooperativen pragmatischen Konstitution eines tertium comparationis des Vergleichs führen“ (Renn 2014: 65) könne. Auch wenn das Ziel des gemeinsamen „tertium comparationis“ voraussetzungsvoll erscheint, erklären Renns Ausführungen, warum Missverständnisse im Prozess des Übersetzens und der Zusammenarbeit mit Übersetzer/-innen immer wieder augenscheinlich werden. Es wird deutlich, dass es sich lohnt, ihre Reflexion methodisch einzubinden, zum Beispiel durch Diskussion der Fragestellungen, Texte oder Ergebnisse mit den Übersetzer/-innen und Gegenüberstellung der verschiedenen Deutungen.

## Arangkarai

Die NGO war zum Zeitpunkt meiner Forschung in Arangkarai bereits seit über zehn Jahren aktiv. Sie hat ihren Sitz aber in einem wohlhabenderen Stadtteil in der Nähe Arangkarais und angestellt werden vor allem Frauen mit Masterabschluss. In den jeweiligen Slums arbeiten zudem „field staffs“, die aus der lokalen Bevölkerung rekrutiert werden. Das Kernstück der Arbeit der NGO bilden Programme, Trainings und wöchentliche Treffen für verschiedene weibliche Zielgruppen (z.B. jugendliche Mädchen).

Arangkarai ist ein Slum im Süden Chennais direkt am Kanal und bietet somit, anders als Slums im Norden Chennais (vgl. Roberts 2016: 83ff), verschiedene Arbeitsmöglichkeiten für Frauen im näheren Umfeld. Dies sind in erster Linie Jobs als Haushaltshilfen (Köchinnen, Reinigungskräfte), verschiedene Care-Jobs (insbesondere Pflege), z.T. Verkauf von Blumen oder Gemüse an den umliegenden Tempeln und Märkten, sowie kleinere Zuverdienste am Abend, wie Blumenketten knüpfen oder Auslieferungen für Schneidereien. Männer arbeiten hauptsächlich als Tagelöhner im Baugewerbe. Manche haben (rangniedere) Regierungsjobs als Kanal- und Abwasserarbeiter, manche gehen ähnlichen Tätigkeiten auf Tagelohn-Basis nach. Fast alle Familien in Arangkarai gehören den als Most Backward Classes gelisteten *vanniya nāyakkar* an, drei Familien sind als Scheduled Castes gelistet.<sup>4</sup>

Auffällig ist, dass in der NGO besonders viele alleinstehende Frauen aus Arangkarai organisiert sind. Der Begriff „alleinstehend“ ist etwas irreführend: Alle „alleinstehenden“ Frauen in Arangkarai haben Kinder, ihre Ehemänner sind früh verstorben oder haben erneut geheiratet und die erste Ehefrau mit Kindern zurückgelassen. Diese Praxis ist illegal, wird aber zumeist nicht rechtlich verfolgt, da Ehen in Arangkarai selten registriert sind und der Nachweis der Mehrfach-Ehe damit kompliziert und langwierig wäre.

Im Folgenden werde ich auf den Diskurs der „Unlebbarkeit“ eines Lebens als alleinstehende Frau zurückkommen und anhand der Betrachtung von zwei Fällen fragen, wie alleinstehende Frauen mit diesem hegemonialen Diskurs umgehen. Es wird sich zeigen, dass es dabei ganz zentral um bestimmte Vorstellungen weiblicher Sexualität geht.

## Sarvitha: „Living without men“

### Zum Fall

Beim ersten Fall handelt es sich um ein ausführliches biografisches Interview mit einer alleinstehenden Frau in Arangkarai. Sarvitha war zum Zeitpunkt des Interviews 43 Jahre alt, seit 2004 in der NGO engagiert und als „field staff“ von 2012 bis 2014 Angestellte der NGO. Ihr Mann heiratete vor etwa 20 Jahren eine zweite Frau, Sarvitha trennte sich nach einigem hin und her von ihm und zieht seitdem die gemeinsamen drei Kinder alleine groß. Ihre Familie kommt aus Arangkarai, sie selbst zog im Frühjahr 2015 in eine bessere Wohngegend um.

---

4 Kaste wird zum einen als Synonym für *varṇa* verwendet, eine Klassifizierung, die die Brahmanen an die Spitze einer Hierarchie stellt. In der wissenschaftlichen Literatur wird der Begriff *jāti* vorgezogen, da er eher in der Lage ist die vielschichtigen Differenzen und die Flexibilität von Hierarchien zu beschreiben (vgl. Fuchs 1999: 53, 175 Fn). In der indischen Bürokratie wird eine Klassifizierung verwendet, die die jeweiligen *jāti* in Forward Castes (FC), Other Backward Classes (OBC) und Scheduled Castes (SC) unterteilt. In Tamil Nadu ist zudem die Kategorie der OBC in Backward Classes (BC) und Most Backward Classes (MBC) unterteilt.

## „Living without men“

Zu Beginn entschloss ich mich zu einem biografischen Interview mit Sarvitha, da sie mehrfach betonte, dass sie gelernt habe, wie man ohne Mann leben könne. Ein Zitat von Sarvitha, in der sie einen Streit mit ihrem – damals schon mit der neuen Frau lebenden – Ehemann schildert, zeigt, dass sie den hegemonialen Diskurs der „Unlebbarkeit“ eines Lebens als alleinstehende Frau aufgreift und in Verbindung mit der Annahme bringt, dass Frauen nicht in der Lage seien, ihre eigene Sexualität zu kontrollieren:

My husband said: “A woman should not be even living when she does not have a man.” I replied: “I will live and show!” He denied, saying: “What? You cannot live like that. Without a guy a woman cannot live at all.” [Translator: Did he say a woman cannot live without a man?] He said a man is definitely needed. He referred to women without a man with an ugly [*aciṅkamāṇ*] word for orphan. He said: “Women cannot control. Even if their husband is not there, women will call someone inside and sleep with.”

Der Vorwurf ihres Mannes richtet sich gegen die Unfähigkeit aller Frauen, die eigene Sexualität zu kontrollieren: „Women cannot control.“. Er kränkt Sarvitha so sehr, dass sie drei Tage lang weint. Auch im Alltag erfährt sie durch die Unterstellung der Unfähigkeit zur Selbst-Kontrolle Einschränkungen und Belastungen: Ihr Mann kommt zu verschiedenen Tages- und Nachtzeiten, um sie zu kontrollieren und ihre Schwiegermutter unterstützt ihn dabei. Die männliche Kontrolle der eigenen Sexualität in Verbindung mit der eigenen Mobilität findet sich in Sarvithas Narration schon in der frühen Kindheit: Ihre Brüder verboten ihr, auf der Straße zu spielen und bestrafen sie mit Schlägen, als sie einmal spät nach Hause kommt. Somit hängt für Sarvitha die Möglichkeit, „alleine“ und ohne jegliche männliche Unterstützung zu leben, mit der Fähigkeit zur Kontrolle ihrer eigenen Sexualität zusammen. Für Sarvitha wird also das „Problem der Unlebbarkeit“ nur lösbar, wenn sie verschiedene Möglichkeiten der Selbst-Kontrolle bzw. der Kontrolle ihrer eigenen Sexualität entwickelt. Im Folgenden möchte ich kurz darlegen, wie diese Selbst-Kontrolle vor allem durch die Konversion zur Pfingstbewegung, aber auch durch die Mitarbeit in der NGO ermöglicht wird.

Im ersten Interview erklärte mir Sarvitha, dass sie durch die NGO gelernt habe, wie man sich als alleinstehende Frau zu „verhalten“ (*naṭantukka*) habe bzw. welches Leben man führen solle. In ihrer Narration wird deutlich, wie ein solches Verhalten aussieht:

Later, I joined [...] as a *staff*<sup>5</sup> [in the NGO – JV]. I used to go to the area and arrange *meetings*. Seeing so many people, I started thinking that I am in a better position than them. [...] If their husband has left them, they are immediately keeping relationships [*uravu veccikkiṭṭu*] with wrong men to bring up their children. [...] If she is not at home, he will misbehave with her daughter. Many cases like that came to us. [...] I did not go and stand in front of any other man, isn't it? [...] Many women will come to me and cry: “My husband has left me. Because of my children I earn a new husband.” I will tell them: “You only joined with him out of selfishness, don't put the blame on the children. Did they say that they need a father?”

Mit dem Hinweis auf die Probleme, die für Kinder entstehen, wenn man selbst „Affären“ (*having a keep*, *vecci irukkīratu*) hat, greift Sarvitha einen Diskurs auf, der auch im Rahmen der NGO relevant ist. Raji, die Gründerin der NGO, betont, dass sie in Trainings alleinstehenden Frauen vermitteln würde, dass „neue“ Männer ein Risiko für die eigenen Töchter wären, da sexueller Missbrauch in solchen Fällen häufig vorkäme. Sie betont auch, dass es in Slums „kein Wertesystem“ gebe, weswegen Frauen – zum

---

5 Begriffe, die von den Interviewten auf Englisch verwendet werden, sind in den Transkriptionen kursiv hervorgehoben.

Beispiel nachdem sie häusliche Gewalt erfahren haben – leichter den Ehemann verlassen und neu heiraten würden.

Sarvitha betont immer wieder, dass sie heute wisse, was gut und was schlecht sei und sieht sich selbst – wie am obigen Zitat deutlich wird – in der Rolle, anderen Frauen Ratschläge über ihren Umgang mit der eigenen Sexualität sowie ihren Aufgaben als alleinerziehende Mutter zu geben. Dass sie sich selbst in dieser moralisch überlegenen Position sieht, ist also zum einen mit ihrer Position als (ehemalige) Angestellte der NGO verbunden.

Wichtiger aber noch erscheint ihr Verhältnis zur eigenen Sexualität. Die Fähigkeit zur Kontrolle ihrer Sexualität und damit verbunden zu einem Leben ohne männliche Unterstützung, erlangt Sarvitha in ihrer Narration in erster Linie durch die Konversion<sup>6</sup> zur Pfingstbewegung und durch einen göttlichen Eingriff, in dem ihre „Organe“ zum Empfinden von Lust entfernt werden:

After crying as this man humiliated me so much, believe it or not, I saw my organs for desire being thrown away from me. I am telling! I cried and prayed for three days and then I saw my organs for desire being thrown away with my own eyes. Whatever I cried for in my life happened exactly. From that day until today, I never had these desires or feelings. Twenty years have passed.

Um zu verstehen, wie die Betonung von weiblicher Selbst-Kontrolle und Fähigkeit zur Kontrolle der eigenen Sexualität in kasten- und klassenspezifische Diskurse in Tamil Nadu eingebettet ist, ist ein kurzer Exkurs notwendig.

Zusammenhängend mit dem Symbol der Ehe für Frauen – dem *thāli*, einer Kette die während der Eheschließung vom Ehemann umgelegt wird – ist eine spezifische Idee von Reinheit bzw. Keuschheit (*karpu*) als Ehefrau:

The *thāli* places upon its wearer a code of chastity (*karpu*) dictating not only marital fidelity in thought and deed, but also a host of other restraints – modesty, soft-spokenness, obedience, patience, devotion, and tenderness – which if assiduously followed have salutary effects on all members of the family and promote women into a position of greatness, *perumai*. (Reynolds 1980: 46).

Wadley argumentiert mit Rückgriff auf Hart, dass das Wort *karpu* die Wurzel *kal* besäße, welche lernen bedeutet, und spezifiziert: „Chastity is learned inward control“ (Wadley 1980: 159). Sie argumentiert zudem, dass aufgrund der Erlangung einer so verstandenen Keuschheit eine „gute Ehefrau“ als mit spezifischen moralischen Kapazitäten ausgestattet anerkannt sei (Wadley 1980: 159). Kapadia hat herausgearbeitet, inwiefern diese Diskurse mit Kaste und Klasse interferieren (vgl. Kapadia 1995, 2014).

---

6 Die Frage des Zusammenhangs von Konversion bzw. Religion und Biographie kann hier nicht angemessen diskutiert werden. Wohlrab-Sahr schlägt in Anlehnung an Kuhn den Begriff des Paradigmenwechsels vor, um die für Konversionen typische Verschränkung des Wandels von Deutungsmustern mit dem Wandel einer Person zu betrachten. Sie argumentiert, dass solche veränderten Deutungsmuster neue Lösungen für ein zentrales Problem der Biographie böten. Zentral dabei sei das Nebeneinander von Kontinuität und Wandel: Die alte Problematik der Biographie bleibe erkennbar, sie werde jedoch strukturell anders gelöst. Darüber hinaus argumentiert Wohlrab-Sahr dafür, Konversionen auch als „kulturelle“ oder „soziale Paradigmenwechsel“ zu verstehen (vgl. Wohlrab-Sahr 1995). Im hier betrachteten Fall ist auffällig, dass durch den „kulturellen“ oder „sozialen Paradigmenwechsel“ einerseits individualisierte religiöse Praxen und damit zusammenhängend auch eine mehr aufs „Ich“ zentrierte Sprech- und Denkweise übernommen wird, vielleicht sogar erst die Idee „alleine“ zu leben entsteht. Im Zusammenhang hiermit steht jedoch auch das Übernehmen rigider Sexualitätsnormen, die ihre Entstehungshintergründe in brahmanischen Geschlechterordnungen haben, aber mit ideologischen Hintergründen der Pfingstbewegung zu korrelieren scheinen. Rigide Sexualitätsnormen und das Betonen patriarchaler Familienordnungen werden auch in anderen Ländern als Teil der Doktrin der Pfingstkirchen beschrieben (vgl. Gill 1990).

Sie argumentiert, dass Ideen wie die von Reynolds und Wadley zitierten eher höherkastigen Geschlechterordnungen in Tamil Nadu entsprechen, in denen die Keuschheit verheirateter Frauen zum Beispiel über den Verzicht auf Lohnarbeit und eine Konzentration auf Hausarbeit sowie rituelle Tätigkeiten betont werden kann (vgl. Kapadia 1995: 163-178). Dabei geht sie davon aus, dass der soziale Aufstieg Angehöriger nicht-brahmanischer Kasten mit der Aneignung von hegemonialen, brahmanischen Geschlechterordnungen verbunden sein kann (vgl. Kapadia 1995: 173; Kapadia 2014: 238ff).

Mit Rückgriff auf Kapadias Darstellungen wird in Sarvithas Narration das Aufgreifen spezifischer hegemonialer Sexualitätsdiskurse sichtbar. Den Rückgriff auf diese Diskurse nutzt Sarvitha nicht nur zur Stabilisierung ihrer Biographie als alleinstehende Frau, sondern auch als Distinktionsmerkmal und zur (moralischen) Abgrenzung gegenüber ihren Mitmenschen im Slum sowie gegenüber ihrem Ehemann und ihrer angeheirateten Familie. Darüber hinaus zeigt er sich als Begleiterscheinung sozialer Mobilität: Sie zieht im Frühjahr 2015 in eine bessere Wohngegend um. Im Rahmen des hegemonialen Diskurses völlig „unpassend“ und konträr hierzu ist jedoch Sarvithas Situation als alleinstehende Frau, als *vāzhavetti*.

## Vasantha: Die Fragilität der Reputation alleinstehender Frauen

Im Folgenden möchte ich einen weiteren Fall anschauen, um zu zeigen, dass Sarvithas Umgang mit hegemonialen Diskursen, die alleinstehende Frauen ausgrenzen, nur eine von verschiedenen Varianten darstellt. Die Grundlage der folgenden Darstellung sind Narrationen von Frauen in Arangkarai über den Selbstmord einer alleinstehenden Frau (Vasantha) nach einem brutalen sexuellen Übergriff einer anderen Frau (Preethi) zusammen mit ihren Verwandten, die Vasantha vorwarf, eine Affäre mit ihrem Ehemann zu haben. Die Parallele zum vorherigen Fall zeigt sich im Vorwurf der unkontrollierbaren Sexualität alleinstehender Frauen. Die Grundlage der Analyse bilden Gerüchte – nicht Polizeiberichte oder Gerichtsurteile. Merry argumentiert in Abgrenzung und Weiterentwicklung von Gluckman (vgl. Gluckman 1963), dass gerade die Betrachtung von Gerüchten (*gossip*) hilft, eventuell widersprüchliche und im Wettstreit stehende lokale normative und moralische Prinzipien nachzuvollziehen (vgl. Merry 1997). Nach dem Selbstmord organisieren Frauen in Arangkarai einen spontanen Protest, um die Polizei zur Verhaftung Preethis zu zwingen. Auch Sarvitha ist bei diesem Protest aktiv involviert und dient als Vermittlerin zwischen NGO und Frauen.

### Zum Fall

Vasantha – etwa so alt wie Sarvitha – war früher eng befreundet mit Preethi – ebenfalls im gleichen Alter. Alle drei, sowie alle am Protest beteiligten Frauen, stammen aus der gleichen Kaste (*vanniya nāyakkar*). Seit langem war in Arangkarai allgemein bekannt (*potu uṇmai*), dass Vasantha eine Affäre mit Preethis Schwager hat. Auch ihr Ehemann – der vor einigen Jahren verstarb – wusste davon. Vor zwei bis drei Jahren begann der Konflikt zwischen Vasantha und Preethi, niemand ist sich sicher, worum es dabei genau ging. Der Streit schien dann weitgehend gelöst und Preethi war auf Drängen der Polizei, die mehrfach in Konflikte zwischen Preethi und Vasantha involviert war, aus Arangkarai weggezogen. Seit einiger Zeit begann Preethi Vasantha vorzuwerfen, dass sie eine Affäre mit ihrem Ehemann habe. Im Frühjahr 2015 eskalierte der Konflikt: Preethi und ihre Verwandten (unter anderem ihr Mann) verprügelten Vasantha auf offener Straße und schlugen sie mit einer Eisenstange im Genitalbereich. Vasantha versuchte erfolglos, eine Anklage bei der lokalen Polizeistation aufzugeben. In Reaktion auf die Vorwürfe Preethis gegen Vasantha (sie habe eine Affäre mit Preethis Ehemann, drohe mit der Ver-

gewaltigung von Preethis Tochter, habe hohe Geldschulden bei Preethi), verprügelte auch die Polizei Vasantha und schickte sie, ohne eine Anzeige aufzunehmen, nach Hause. Vasantha übergoss sich in derselben Nacht mit Kerosin und zündete sich an; ihre Töchter brachten sie ins Krankenhaus, wo sie nach drei Tagen verstarb.

## Die Fragilität der Reputation alleinstehender Frauen

Im Folgenden möchte ich fragen, wie die Frauen aus Arangkarai, mit denen ich über Vasanthas Selbstmord geredet habe, ihr Verhalten sowie das Verhalten Preethis beurteilen und einordnen und ihre Teilnahme am Protest begründen. Da im Rahmen dieses Beitrags keine umfassende Analyse des Materials möglich ist, werde ich die Ergebnisse zusammenfassen.

Am Todestag von Vasantha organisierten circa 20–30 Frauen aus Arangkarai spontan die Blockade einer nahegelegenen Kreuzung mit der Intention, die Polizei dazu zu bringen, den Fall aufzugreifen und Preethi festzunehmen. In den Narrationen wird sichtbar, dass Frauen in Arangkarai ausgiebig über Vasanthas „Charakter als Frau“ diskutieren. Sie sind sich einig, dass der Vorfall nicht mit ihrem „schlechten Charakter“ zu erklären sei und betonen, dass sie eine „gute Frau“ gewesen sei. Das Verhalten von Preethi wird somit als unrechtmäßig (*aniryāmā*) empfunden, und es wird zunehmend von Mord statt Selbstmord geredet. Es kommen Gerüchte auf, dass Vasanthas Familie sich von Preethis Familie bezahlen lassen will, damit sie den Fall nicht weiter verfolgen. Viele Frauen argumentieren dagegen, dass das Geschehene ein öffentliches Anliegen und nicht mehr durch einen Kompromiss zu lösen sei, sondern nur noch durch eine Verurteilung und Inhaftierung Preethis. Sie rahmen den Fall als etwas, das die „Öffentlichkeit“ in Arangkarai (*potu makkal, ūr makkal*) angehe, indem sie argumentieren, dass etwas ähnliches jeder („guten“) Frau in Arangkarai widerfahren könne. Der Fall wird somit zu einem „Frauenthema“. Diese Perspektive stellt sich gegen die Polizei, die Vasanthas „Bestrafung“ durch Preethi aufgrund deren (mutmaßlicher) Affäre(n) durch erneute Gewalt legitimiert hat, sowie gegen Reaktionen einiger Männer, die nach Aussage von Sarvitha sagen: „The dead woman is just a prostitute.“

Die Rahmung als „Frauenthema“ ist in den Narrationen nicht unumstritten und beansprucht einen hohen Legitimationsaufwand. Auch das Zitat, welches Sarvitha einigen Männern in den Mund legt („The dead woman is just a prostitute.“), deutet daraufhin, dass dies vor allem mit Vasanthas Affäre bzw. den Vorwürfen Preethis zu tun hat. In den Narrationen der Frauen, die den Protest mittragen, wird diese Affäre partiell legitimiert, indem sie als ein Weg, den Magen zu füllen und die Kinder zu versorgen gerahmt wird:

Sreeha: God only knows whether they are good people or bad people. Till today she never even opened her mouth to say a hurtful word. Even if you ask whether something is wrong, she will just smile and go away. She will never speak about it. She is doing it just as a stomach business [to earn money – JV]. It’s you who should keep your husband under control, what do you think?

Sarvitha formuliert in einer vorgestellten Konversation mit Vasanthas Tochter: „Will all the children stay silent like you? The mistakes she did were for your sake and not for her luxurious life! It is for her daughter’s sake that she earned in that way. It was for her daughters that she earned.“

Eine Narration über die eigene finanziellen Notlage als alleinstehende Frauen und all die Opfer, die man für seine Kinder erbringt, findet sich in meinem Sample in vielen biografischen Interviews mit alleinstehenden Frauen. Ram argumentiert, dass sich dieser Typ der biografischen Narration an die narrative Form der „weiblichen Klage“ (*female lament*) anlehnt und findet diese Form auch in biografischen Narrationen verheirateter Frauen. Sie formuliert: „Women for their part emphasize life itself as the site of suffering – and, indeed, of tragedy. The suffering they undergo has been caused by the viol-

ation of fundamental moral codes or expectations.“ (Ram 2013: 204). Das Leiden der Frauen ergibt sich nach Ram gerade aus der Distanz zwischen idealisierten Versionen weiblicher tamilischer Lebensläufe, in denen man in familiäre Verpflichtung und Versorgung eingebunden ist, und der persönlich erlebten Vernachlässigung durch Ehemann und angeheiratete oder Geburts-Familie (vgl. Ram 2013: 202). Das *female lament* bildet eine gesellschaftlich akzeptierte Basis, die im hier betrachteten Fall zur Möglichkeit der Formulierung von weiblicher Solidarität führt. Es dient somit als Basis zur Rahmung der brutalen Gewalt als „Frauenthema“:

Translator: Why did you go there [to the protest – JV]? Sreeha: Suicide! One life is lost. She is also a woman like each of us. That’s why we went with the intention to help. Police people -. Vasanthas daughter also asked us not to interfere. That’s why we are remaining silent. [Translator: Who gathered all of you? Who brought all the people?] We came by ourselves. No one was required to gather. We are also *ladies*, tomorrow we will also face the same situation. Do you agree?

Durch die Anlehnung an die narrative Form des *female lament* wird die Affäre partiell legitimiert und es wird möglich, Vasanthas Tod als unrechtmäßiges Leiden, das den Rahmen des von allen Frauen geteilten Leids sprengt, zu verstehen. Diese Basis zur Solidarität wird allerdings erst dadurch tragfähig, dass Vasanthas „Charakter als Frau“ umfassend diskutiert wird, festgelegt wird, dass sie eine „gute“ Frau gewesen sei und der Selbstmord als Mord, und somit als herausragende Form der moralischen Überschreitung, gerahmt wird. Man könnte spekulieren, ob der tatsächliche Tod Vasanthas eine Vorbedingung für den Protest ist: Vielleicht wird erst hierdurch das Leiden Vasanthas übermäßig im Vergleich zum allgemein geteilten Leiden von Frauen, das gerade die Basis für die Bekundung von weiblicher Solidarität bildet.

## Verhältnisse zwischen NGO-Diskursen und Sexualitätsdiskursen auf lokaler Ebene

Insgesamt wird deutlich, dass in beiden hier betrachteten Fällen hegemoniale Sexualitätsdiskurse für die Narrationen der Frauen von Bedeutung sind. In der biografischen Narration Sarvithas wird das Aufgreifen hegemonialer Sexualitätsnormen in der Fokussierung auf Selbst-Kontrolle und Kontrolle der eigenen Sexualität sichtbar. Sie lehnt sich in ihrer Narration an hegemoniale Vorstellungen von weiblicher Keuschheit, die moralische Überlegenheit generiert, an, obwohl sie die „Vorbedingung“ hierfür – den Status als Ehefrau – nicht erfüllt. Durch das Aufgreifen dieser Diskurse und die mit der Konversion einhergehende Lösung der Problematik der „Unlebbbarkeit“ eines Lebens als alleinstehende Frau durch sexuelle Enthaltsamkeit, entsteht für Sarvitha tatsächlich die Möglichkeit „alleine“, ohne Männer, zu leben. Im zweiten Fall führt der gegenüber alleinstehenden Frauen latent immer vorhandene Vorwurf der sexuellen Verfügbarkeit, dem Vasantha nicht wie Sarvitha mit rigider Selbst-Kontrolle und Enthaltsamkeit begegnet, zum Selbstmord von Vasantha. Vor dem Hintergrund hegemonialer Sexualitätsdiskurse erscheint eine Bestrafung Vasanthas zunächst angemessen: Die Kontrolle der Sexualität, bzw. die Bestrafung der „fehlgeleiteten“ weiblichen Sexualität, wird zwar öffentlich vollzogen, aber als „Familienangelegenheit“ gerechtfertigt. Auch die Polizei schließt sich diesem moralischen Urteil an. Frauen in Arangkarai stellen sich jedoch gegen diese Legitimation der Gewalt gegen Vasantha. Sie verschieben den Diskurs von der Kontrolle weiblicher Sexualität hin zu einer Deutung, die das geteilte Leid von (alleinstehenden) Frauen betont; Vasantha wird so zum Opfer statt zur Täterin. Die Basis hierfür bildet die narrative Form des *female lament*, die die Deutung des Vorfalls vor dem Hinter-

grund hegemonialer Sexualitätsnormen partiell in den Hintergrund drängt. Hiermit entsteht die Möglichkeit weiblicher Solidarität, und der Ort des Geschehens wird vom Privaten – einem „sexuellen Fehlverhalten“ einer alleinstehenden Frau, das zu bestrafen ist – ins Öffentliche – einem geteilten Leid aller Frauen, das das akzeptable Maß sprengt – verschoben.

Inwiefern helfen uns diese Fälle nun, Aussagen über Verhältnisse von NGO-Diskursen und (hegemonialen) Sexualitätsdiskursen zu treffen? Sarvitha nimmt in ihrer Narration nicht nur auf mit der Pfingstbewegung verbundene Werte Bezug, sondern auch auf Werte und Deutungen, die im Rahmen der NGO vermittelt werden. Ihre eigene Konversionserfahrung bzw. ihre biographische Erzählung der erlebten und erreichten Veränderungen, verwendet die Sprache der NGO auch dort, wo es um sexuelle Enthaltsamkeit geht. Der Vorwurf Rajis, in Slums gebe es „kein Wertesystem“ und neue Beziehungen seien ein Problem für die eigenen Töchter, zeigt sich auch in Sarvithas Evaluierung der Sexualität „anderer“ alleinstehender Frauen. Sie greift ausgrenzende, stereotypisierende NGO-Diskurse auf und evaluiert die Veränderungen im eigenen Leben mit Bezug auf diese. Sie positioniert sich selbst als gutes „Objekt von Entwicklung“ (Mosse 2005: 227) und verknüpft dabei – ähnlich wie Raji – Diskurse von „Entwicklung“ und brahmanische Geschlechterordnungen.

Obwohl die Formulierung von weiblicher Solidarität im Falle des Protestes nach Vasanthas Selbstmord sehr gut an internationale feministische Diskurse anschließbar scheint, sagt die NGO auch auf Nachfrage der Frauen ihre Unterstützung für den Protest nicht zu. Raji – die Gründerin der NGO – argumentiert, dass sie den Namen der NGO nicht mit dem Streit in Arangkarai in Verbindung bringen will, da sie nicht genau weiß, was dort vorgefallen ist. Sie argumentiert, dass sie erst beide Seiten des Konfliktes verstehen müsse, bevor sie sich einschalten könne. Sie fasst den Fall für sich zusammen: „there are a lot of secrets [...] between two families.“ Sie akzeptiert damit nicht die normative Rahmung, die die Frauen in Arangkarai dem Vorfall geben: Als öffentlich zu behandelndes „Frauenthema“ und Sicherheitsrisiko für Frauen in Arangkarai. Auch hier werden die ausgrenzenden, stereotypisierenden Diskurse, die Vorstellungen von Emanzipation innerhalb der NGO rahmen, relevant: Statt die Verschiebung des Blickwinkels zu akzeptieren, die die Frauen durch die Referenz auf das *female lament* einbringen, besteht Raji darauf, den Konflikt zwischen Preethi und Vasantha als „Familienangelegenheit“ zu betrachten. Im Fokus steht trotz der massiven Gewalt das Misstrauen gegenüber der „Unmoral“ der Slum-Frauen. Der Bruch zwischen Formulierungen von „Frauenthemen“ seitens NGO bzw. Frauen in Arangkarai hängt somit mit der Verschiebung von hegemonialen Sexualitätsdiskursen zusammen, die Raji nicht in der Lage scheint, zu akzeptieren.

Im Titel dieses Beitrags bezog ich mich auf eine Aussage von Raji: „They have to unlearn everything they've learned and relearn new values.“. Vor dem Hintergrund dieses Zitates wird deutlich, dass sich in beiden betrachteten Fällen verschiedene hegemoniale Diskurse überschneiden. NGO-Diskurse, in denen immer wieder „zu entwickelnde Subjekte“ reproduziert werden („They have to unlearn everything they've learned...“), verknüpfen sich mit hegemonialen Sexualitätsdiskursen und führen zu der Ausgrenzung von alleinstehenden Frauen, die nicht auf sexuelle Beziehungen verzichten. Die ordnungsstiftenden Effekte der Kategorie Geschlecht führen auch innerhalb (partiell) emanzipativ wirkender Organisationen zu Ausschlüssen und interagieren im hier betrachteten Fall mit post-kolonialen Diskursen von Entwicklung.

## Literaturverzeichnis

- Fuchs, M. 1999: Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gill, L. 1990: „Like a Veil to Cover Them“: Women and the Pentecostal Movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17. Jg., Heft 4, 708–721.
- Gluckman, M. 1963: Papers in Honor of Melville J. Herskovits: Gossip and Scandal. *Current Anthropology*, 4. Jg., Heft 3, 307–316.
- Kapadia, K. 1995: *Siva and Her Sisters. Gender, Caste, and Class in Rural South India*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Kapadia, K. 2014: Caste and Class in Gendered Religion: Dalit Women in Chennai’s Slums. In A. Waldrop, K. B. Nielsen (Hg.), *Women, Gender and Everyday Social Transformation in India*. London: Anthem Press, 235–250.
- Klenk, R. M. 2004: Who is the Developed Woman?: Women as a Category of Development Discourse, Kumaon, India. *Development & Change*, 35. Jg., Heft 1, 57–78.
- Merry, S. E. 1997: Rethinking Gossip and Scandal. In D. B. Klein (Hg.), *Reputation. Studies in the Voluntary Elicitation of Good Conduct*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 47–74.
- Mosse, D. 2005: *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London/Ann Arbor, Michigan: Pluto Press.
- Ram, K. 2009: Modernity as a “Rain of Words”. Tracing the Flows of “Rain” between Dalit Women and Intellectuals in Tamil Nadu. *Asian Studies Review*, 33. Jg., Heft 4, 501–516.
- Ram, K. 2013: *Fertile Disorder. Spirit Possession and Its Provocation of the Modern*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Renn, J. 2014: *Performative Kultur und multiple Differenzierung*. Bielefeld: Transcript.
- Roberts, N. 2016: *To Be Cared For. The Power of Conversion and Foreignness of Belonging in an Indian Slum*. Oakland, California: University of California Press.
- Wadley, S. S. 1991: The Paradoxical Powers of Tamil Women. In S. S. Wadley (Hg.), *The Powers of Tamil Women*. New Delhi: Manohar, 153–170.
- Wohlrab-Sahr, M. 1995: Das Unbehagen im Körper und das Unbehagen in der Kultur. Überlegungen zum Fall einer Konversion zum Islam. In M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main: Campus, 285–311.