

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Historia Religionum
31

Maren Bellwinkel-Schempp

Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf

Zur Identitätskonstruktion der Dalits in Kanpur, Indien

Editor-in-Chief: Peter Schalk

Co-Editors: Gabriele Reifenrath und Heinz Werner Wessler



UPPSALA
UNIVERSITET

© The authors

ISSN 0439-2132

ISBN 978-91-554-8076-9

Printed in Sweden by Edita Västra Aros, a climate neutral company, Västerås 2011.

Distributor: Uppsala University Library, Box 510, SE-751 20 Uppsala
www.uu.se, acta@ub.uu.se

Zum Bild auf der Vorderseite des Umschlags:

Gautama Buddha, B.R. Ambedkar, Sant Ravidas und Guru Nanak auf einem Transparent bei der Ravidas-Prozession in Kanpur (Copyright: Editors)

Bild auf der Rückseite des Umschlags:

Maren Bellwinkel Schempp (Copyright: Martin Schempp)

Die Ausgabe dieses Buches wurde durch die finanzielle Unterstützung der Margot und Rune Johansson Stiftung an der Universität Uppsala ermöglicht.

Vorwort

Als Maren Bellwinkel-Schempp 1972 als junge Sozialanthropologin zu ihren Feldforschungen bei den Dalits am Industriestandort Kanpur aufbrach, war dies ein Schritt hinaus aus einer trotz allem Widerspruchsgenossenschaft gesicherten bürgerlichen Existenz in eine andere und ungesicherte Welt. Durch ihr Studium der Soziologie und der Indologie war sie zwar durchaus in einem akademischen Sinn gut vorbereitet, doch Hindi-Kenntnisse, ein waches Interesse an indischer Kultur und Solidarität mit den sozial Entrechteten sind zwar Voraussetzungen für Forschungen unter den Dalits von Kanpur, wichtiger aber noch sind der Mut und der Wille, jenseits des wissenschaftlichen Karrieredenkens einfach auszubrechen und bei den Ausgestoßenen der indischen Kastengesellschaft anzukommen.

Ein Weg, der sie wortwörtlich bis in die letzten Gossen von Kanpur führte. Einen Eindruck nicht nur vom Mut, sondern auch von der Zerbrechlichkeit unserer Freundin vermittelt ihr teilweise autobiographisch gehaltener Artikel zu Captain Lakshmi. Mit der Aufnahme in den Haushalt der Familie Sahgal suchte und fand sie die quasi familiäre Unterstützung, die es ihr körperlich und seelisch erst ermöglichten, ihre Forschung zu betreiben.

Über mehr als 35 Jahre standen Industrie und Industriearbeiterenschaft in Kanpur im Zentrum der Forschungs- und Publikationstätigkeit von Maren Bellwinkel-Schempp. Im Laufe der Zeit wurde sie darüber hinaus auch zur engagierten Botschafterin für die Anliegen der indischen Dalits. Nach der ersten Zeit in Kanpur folgte die Ausarbeitung der Dissertation, dann die Heirat (1979), Familiengründung, Berufstätigkeit in verschiedenen Positionen beim Diakonischen Werk Deutschland in Stuttgart und eine hoch engagierte jahrelange ehrenamtliche Tätigkeit beim Müttergenesungswerk.

Nach dem langen Forschungsaufenthalt von 1972-1974 (18 Monate) eröffnete sich 1977 noch einmal die Gelegenheit für Feldforschungen in Kanpur, danach erst wieder 1993 und 1996. Doch auch in der Zeit der Abwesenheit von ihrer Wahlheimat Kanpur ließen sie die Dalits nicht mehr los. Vor allem begann Maren Bellwinkel-Schempp, die religiösen und kulturellen Dimensionen des Lebens der Dalits in Kanpur zu entdecken und wert zu schätzen, die sie in der Dissertation eher am Rande gestreift hatte. Seit den 1990er Jahren ging es in ihren Artikeln um religiöse Identitätskonstruktionen und um kulturelle Transforma-

tionen von Dalit-Identität und deren Wechselwirkung mit industriellen bzw. wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen.

Die Überschriften der Publikationen von Maren Bellwinkel-Schempp geben einen Eindruck von dieser Verschiebung der Forschungsschwerpunkte von einer arbeitsgeschichtlich orientierten Sozialanthropologie hin zu sich verändernden Identitätskonstruktionen. Die Artikel im vorliegenden Band sind alle in den letzten Jahren ihres Lebens entstanden und spiegeln diese Akzentverschiebung.

Neben ihrer kontinuierlichen Publikationsaktivität war Maren Bellwinkel-Schempp über viele Jahre lang ehrenamtlich unter anderem in der Dalit Plattform in Deutschland tätig. Eine der schönsten Früchte dieser Tätigkeit war die Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll 2007 unter anderem mit Gnana Aloysius, Swami Agnivesh und Asghar Ali Engineer, aus der die Publikation *Dalits. Religion und Menschenrechte der ehemaligen „Unberührbaren“ in Indien* hervorging.

Im Laufe ihrer erneuten 14-monatigen Feldforschungen im Rahmen des interdisziplinären Projektes „Memory, Violence and the Agency“ unter der Leitung von Prof. Monika Boehm-Tettelbach (1998-2001) mit Unterstützung der Volkswagenstiftung fasste Maren Bellwinkel-Schempp den Plan, in einem zweiten Buch die Dalits in Kanpur und deren Weg von Bhakti zum Buddhismus zu bearbeiten. Im Zentrum ihrer Forschungen standen nun die religiösen Identitätskonstruktionen von der Tradition zur Moderne, wobei es ihr gerade darum ging, den traditionellen Kern auch der modernen Selbstbilder freizulegen.

Angesichts der seit 2005 anhaltenden körperlichen und psychischen Belastung durch eine Krebserkrankung wurde im Laufe des Jahres 2010 endgültig klar, dass das Buchprojekt nicht mehr in der Form zu realisieren ist, wie das von der Autorin einmal geplant war. Die vorliegende Sammlung von acht Aufsätzen stellt gewissermaßen den Kern dessen dar, was in diesem Zusammenhang einmal vorgesehen war. Einige der Aufsätze werden hier zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorgestellt, andere sind bereits publiziert und werden hier in überarbeiteter Fassung nochmals vorgelegt. Dass dies in Schweden und in Uppsala geschieht, hat zwei triftige Gründe. Es handelt sich hier um buddhistische Dalits, die im Fach Religionsgeschichte unter der Leitung von Professor Peter Schalk erforscht werden, den außerdem ein langjähriger Dialog und eine fruchtbare Zusammenarbeit mit der Verfasserin zum Buddhismus bei den Dalits verbindet. Es ist ein Privileg, ihre Schriften in Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum als Nummer 31 veröffentlichen zu können. Professor Heinz Werner Wessler, Gastprofessor für Indologie in Uppsala und Mitherausgeber des vorliegenden Bandes, beschäftigt sich seit Jahren mit der Erfor-

schung der Dalit-Literatur in Hindi und ist seit langem mit der Verfasserin bekannt, mit der zusammen er den 2009 erschienenen bereits genannten Band *Dalits. Religion und Menschenrechte der ehemaligen ‚Unberührbaren‘ in Indien* herausgebracht hat.

In den ersten drei Aufsätzen geht es vor allem um Religion und soziale Emanzipation und die Person von „Babasaheb“ Ambedkar im postkolonialen Indien. „Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf. Die indischen Dalits und ihre Darstellung im öffentlichen Raum“ geht auf das Manuskript eines Vortrags zurück, den die Autorin im Indologischen Seminar (heute: „Abteilung für Indologie“, Institut für Orient- und Asienwissenschaften) der Universität Bonn am 4. Februar 2004 gehalten hat. Dieser Aufsatz beeindruckt vor allem durch die Macht seiner Bilder, die die Autorin kommentiert und im Hinblick auf die Funktion und den Wandel der öffentlichen Aufstellung von Ambedkar-Statuen auswertet.

„Zur kollektiven Identität der Dalits in Indien“ ist 2006 entstanden und ebenfalls bisher unpubliziert. „Die politische Mission von Bhimrao Ambedkar und die Universität Bonn. Eine vergessene Episode im Leben des Dalit-Führers“ geht auf die Recherchen von Maren Bellwinkel-Schempp im Bonner Universitätsarchiv im Jahr 2003 zurück, die sie bereits kurz in der Zeitschrift des Südasieninstituts Heidelberg und dann auch in der Zeitschrift „Südasien“ vorgestellt hat.

„Die Helden als säkulares Modell religiöser Identifikation. Captain Lakshmi Swaminadhan – Kommandeurin des „Rani of Jhansi“-Regiments“ ist eine überarbeitete Version eines Artikels, der 1999 erschienen ist, vgl. Ulrike Krasberg (Hg.), *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten* (Marburg: Curupira Workshop, 1999): 139-175. In diesem Artikel geht es nicht nur um die berühmte Führerin eines Frauenregiments der legendären Indian National Army, die 1943-1945 unter Leitung von Subhash Chandra Bose von Burma aus im Bündnis mit Japan nach Indien vorzudringen hoffte, in diesem Artikel schreibt die Autorin auch über sich selbst, über ihren Zugang zum Haus der „Captain Lakshmi“ in Kanpur und ihr persönliches Mutter-Tochter-Verhältnis zu ihr, das ihr Rückendeckung und Stärkung bei den schwierigen Feldforschungen unter den Dalits in Kanpur verschaffte. Zwischen der Verfasserin, Lakshmi Sahgal und Uppsala besteht eine eigentümliche Verbindung. Sigrid Kahle und Professor Peter Schalk waren mit der Vergangenheit von Lakshmi Sahgal vertraut und luden sie daher ein, an der Universität Uppsala am 2. September 1996 einen Vortrag über Subhash Chandra Boses und Mahatma Gandhis entgegen gesetzte Methoden zur Erlangung der Unabhängigkeit Indiens zu halten. Sie berichtete über ihre Teilnahme in

der Indian National Army an Subhash Chandra Boses Seite. Ein zweiter Vortrag hatte die Stellung der Frau in Indien zum Thema. Ein ausführlicher Bericht über den Inhalt der Vorlesungen wurde daraufhin in *Uppsala Nya Tidning* von Margareta Hildebrand unter dem Titel „Väpnad kamp nödvändig“ [Bewaffneter Kampf ist notwendig] veröffentlicht. Lars Olof Franzén von *Dagens Nyheter* schrieb unter dem Titel „Kvinnoförtrycket är religionernas gemensamma bas“ [Die Unterdrückung der Frau ist die gemeinsame Basis der Religionen] einen Artikel über Lakshmi Sahgals zweite Vorlesung. Durch Maren Bellwinkel-Schempps Aufsatz wird die Verbindung zwischen Subhash Chandra Bose und Lakshmi Sahgal erhellt und vieles Neue für die Forschung eingebracht.

„The Dalit Movement in Kanpur“ führt den Ansatz von Bellwinkel-Schempp 2004 weiter. Hier wird deutlich, wie zum einen die Ambedkar-Rezeption in Kanpur auf den Grundlagen des Sant Dharm aufbaut und wie zum anderen Ambedkar selbst zu Lebzeiten insbesondere mit Ishwardatt Medharthi und Swami Achutanand in Kontakt gestanden hatte und mit der Ideenwelt der Adi-Hindu-Religion sehr vertraut war. Der Artikel berührt auch die moderne Schweinehaltung in Kanpur sowie die Formen der Ambedkar-Verehrung im postkolonialen Indien.

In „Industry and Identity“ steht die Geschichte von Lederverarbeitung und Lederhandel und ihre Auswirkungen auf die Identitätskonstruktion der daran beteiligten Arbeiter und Unternehmer im Vordergrund. Der wirtschaftliche Aufstieg Kanpurs im kolonialzeitlichen Indien, der mit der Lederindustrie verknüpft ist, hängt eng mit der Arbeitskraft und dem Unternehmertum der „Kastenlosen“ zusammen, die im 20. Jahrhundert anfangen, ihre Identität als Anhänger des Sant-Heiligen Ravidas (15. Jahrhundert) und dann zunehmend als buddhistische Dalit-Identität zu formulieren.

„Pigs and Power. Urban Space and Urban Decay“ ist nahezu identisch mit dem 2005 erschienenen Artikel gleichen Namens in: Evelyn Hust und Michael Mann (Hgg.), *Urbanization and Governance in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2005): 201-228. Das sowohl bei Muslimen als auch bei Kastenhindus tabuisierte Schwein spielt im Wirtschaftsleben Kanpurs auch heute noch eine bedeutende Rolle.

„Bhakti and Buddhism. Text, Context and Public Representation of Dalit Religiosity in Uttar Pradesh“ beschäftigt sich mit dem Übergang von Hinduismus zu Buddhismus und der damit verbundenen sozialen Emanzipationsagenda aus der Perspektive der Dalits in Kanpur. Der Artikel widmet sich der Suche von Dalits nach Identitätsentwürfen in Opposition zu den ihnen in der Kastengesellschaft zugeschriebenen Rollen.

Die in diesem Band versammelten acht Aufsätze dokumentieren die Forschungsarbeit von Maren Bellwinkel-Schempp in den letzten Jahren ihres Lebens, die zunehmend von ihrer schweren Krebskrankung gezeichnet waren. Als Anfang 2011 klar wurde, dass ihr nur noch wenige Monate blieben, entstand die Idee für den vorliegenden Band. Voller Begeisterung begab sie sich noch einmal daran, die publizierten wie auch die unpublizierten Texte durchzusehen und zum Teil grundlegend neu zu bearbeiten. Im Angesicht des nahen Todes und trotz nachlassender Kräfte konnte sie diese Arbeit im Mai noch weitgehend abschließen. Noch am 19. Mai schrieb sie: „Ich hielt es zunächst für eine Unmöglichkeit, die Artikel zu veröffentlichen und habe dann beim erneuten Durcharbeiten gemerkt, dass sie doch in eine Richtung laufen.“ Am 6. Juli wurde Maren Bellwinkel-Schempp im Alter von 63 Jahren schließlich von ihrem Leiden erlöst. In den letzten Gesprächen wurde zunehmend deutlich, dass es ihr im Angesicht des Todes nicht mehr wichtig war, den Zeitpunkt der Veröffentlichung noch zu erleben, wie es die Herausgeber ursprünglich gehofft hatten. Wichtig war ihr, dass dieser Band in ihr Vermächtnis eingeht. Maren wurde am 14. Juli 2011 gemäß ihrem Wunsch auf dem Dornhaldenfriedhof in Stuttgart beigesetzt. Sie möge in Frieden ruhen.

Peter Schalk

Gabriele Reifenrath

Heinz Werner Wessler

Inhalt

Vorwort	V
Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf Die indischen Dalits und ihre Darstellung im öffentlichen Raum	1
Zur kollektiven Identität der Dalits in Indien Zwischen Kaste und Klasse, Bruderschaft und Gesellschaft	34
Die politische Mission von Bhimrao Ramji Ambedkar und die Universität Bonn Eine vergessene Episode im Leben des Dalit-Führers	55
Die Helden als säkulares Modell religiöser Identifikation Captain Lakshmi Swaminadhan – Kommandeurin des „Rani of Jhansi“- Regiments	68
The Dalit Movement in Kanpur Public Realm and Public Agenda	102
Industry and Identity Changing Identities under Urban Industrial Conditions	139
Pigs and Power Urban Space and Urban Decay	162
Bhakti and Buddhism Text, Context and Public Representation of Dalit Religiosity in Uttar Pradesh ...	187
Veröffentlichungen von Maren Bellwinkel-Schempp	234
Literaturverzeichnis	237
Abbildungsverzeichnis	251
Verzeichnis der Interviews	253

Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf

Die indischen Dalits und ihre Darstellung im öffentlichen Raum

1 Einleitung

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) war der erste Dalit, der über eine umfassende westliche Bildung und hervorragende Sprachkenntnisse im Englischen verfügte. Seine Bildung ermöglichte ihm, politisch aktiv zu werden und für die Rechte der damals 90 Millionen Dalits in Britisch-Indien einzutreten. Seinem Engagement ist es zum großen Teil zu verdanken, dass Dalits einen gleichberechtigten Platz – zumindest verfassungsrechtlich – in der indischen Gesellschaft gefunden haben. Im Hinduismus mit seinem Kastensystem sah Ambedkar den wesentlichen Faktor für die Unterdrückung der Dalits. Im Buddhismus dagegen entdeckte er eine Religion, die für ihn die universellen Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vertrat. Auf dieser Grundlage formulierte er seinen Neuen Buddhismus, den Navayana-Buddhismus.

Die folgende Abhandlung gliedert sich in drei Teile: Eine Darstellung des Neuen Buddhismus, so wie er von Ambedkar formuliert wurde, die Übergänge von Sant Dharm zu Neuem Buddhismus und drittens die Darstellung der Religion der Dalits im öffentlichen Raum.

2 Der Buddha und sein Dhamma

Der Neue Buddhismus ist Ambedkars religiöses Vermächtnis an die Dalits. Er starb drei Monate nach seiner Konversion zum Buddhismus am 6. Dezember 1956. In seinen letzten Lebensjahren, nachdem er sich enttäuscht aus dem politischen Leben zurückgezogen hatte, widmete er sich verstärkt dem Verständnis des Buddhismus und insbesondere der Arbeit an seinem Werk: „Der Buddha und sein Dhamma“.¹ Es sollte der

¹ B.R. Ambedkar, „The Buddha and his Dhamma“, in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Ba-*

Katechismus des Neuen Buddhismus werden, nach christlichem Vorbild Hagiographie (des Buddha), Darstellung der Grundsätze buddhistischer Lehre und missionarischer Traktat in einem.² Gleichzeitig mit diesem grundlegenden Werk bereitete er eine Art Glaubensbekenntnis aus 22 Gelöbnissen vor, die eine klare Abgrenzung zum Hinduismus darstellen sollten.³ Zu diesen beiden Werken kamen noch detaillierte Anweisungen hinzu, was den Zeitpunkt, die Form und die Kleidung der Konversionszeremonie betrafen.⁴

Ambedkar hatte im Jahre 1935 zum ersten Mal öffentlich angekündigt, dass er zwar als Hindu geboren sei, doch nicht als Hindu sterben werde.⁵ Wie viele Soziologen, die sich mit Indien beschäftigt haben, allen voran Louis Dumont,⁶ hielt er die Religion des Hinduismus für unablässbar mit der Sozialstruktur Indiens verschränkt.⁷ Im Kastensystem, das auf Hierarchie und Ungleichheit basiert, sah er den eigentlichen Grund für die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und die damit verbundene Unterdrückung der Dalits. Im Laufe der verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen der 1920er und 1930er Jahre kam er zu der Überzeugung, dass die enge Verflechtung von Religion und sozialer Hierarchie innerhinduistische soziale Reformen unmöglich mache. In diesem Zusammenhang geriet er mit Mahatma Gandhi in Konflikt, der zwar die Unberührbarkeit abschaffen wollte, nicht aber das Kastensystem. Schließlich musste er in der Frage der separaten Wählerschaften für Dalits – eine seiner zentralen Forderungen bei der Round Table

basaheb Ambedkar. Writings and Speeches, Bd. 11 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992).

² Christopher S. Queen, „Ambedkar's Dhamma“, in: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 144 und Adele Fiske und Christoph Emmrich, „The Use of Buddhist Scriptures in B.R. Ambedkar's The Buddha and His Dhamma“, in: Surendra Jondhale, und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 98.

³ Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement* (Delhi: Manohar, 1996): 215.

⁴ Bhagwan Das, *Revival of Buddhism in India and Role of Baba Saheb B.R. Ambedkar* (Lucknow: Dalit Today Prakashan, 1998): 61.

⁵ Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission* (Bombay: Popular Prakashan, 1990 [1954]): 253.

⁶ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

⁷ Timothy Fitzgerald, „Analysing Sects, Minorities, and Social Movements in India. The Case of Ambedkar Buddhism and Dalit(s)“, in: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 277.

Conference in London – gegenüber Gandhi nachgeben. Gandhis Hungerstreik und der anschließende Poona Pakt (1932), der für Ambedkar die Niederlage besiegelte, setzten allerdings breit angelegte Kampagnen von Kastenhindus zur symbolischen Überwindung der Unberührbarkeit in Gang.⁸

Die zaghaften Versuche von politisch bewussten Kastenhindus, die Härten der Unberührbarkeit abzumildern, konnten Ambedkar und seine Anhängerschaft nicht überzeugen. 1935 kündigte er öffentlich an, den Hinduismus als Religion zu verlassen,⁹ wobei zum damaligen Zeitpunkt noch offen war, welcher Religion er sich zuwenden würde. Die Religionsvielfalt Indiens, die in der heute immer noch gebrauchten Formel „Hindu, Muslim, Sikh, Isai“ (Christ) zum Ausdruck kommt, die den religiösen Pluralismus als positive Ressource darstellt, machte die Wahl nicht leicht. Viele Dalits waren schon früher zum Islam übergetreten. Gail Omvedt nimmt an, dass diese Konversionsbewegung schon im ersten Jahrtausend nach Christus begann und zwar zeitgleich mit dem Erstarken des Brahmanismus und der Ausbreitung muslimischer Herrschaft im Sind und Teilen des Panjab sowie dann später seit der Entstehung des Delhi-Sultanats (1208) auch im nordindischen Kernland bis nach Bengalen.¹⁰ Sie zeigt auf, dass besonders die Stammesbevölkerung mit ihren egalitären Traditionenressourcen sich unter dem Einfluss eines erstarkenden Brahmanismus eher dem Islam zugewandt hat, als zur Dalit-Kaste zu degenerieren. Massenhafte Übertritte zum Christentum und zum Sikhismus¹¹ sind ebenfalls aus dem Panjab Ende des 19. Jahrhunderts dokumentiert.

Die Brisanz dieser Auseinandersetzungen wird nur dann verständlich, wenn man sich die verfassungsrechtlichen Überlegungen anschaut, die Muslimen, Sikhs, Christen und Engländern separate Wählerschaften zugestehen sollten.¹² Ein Austritt aller Dalits aus dem Hinduismus hätte eine zahlenmäßige Schwächung gegenüber den Muslimen bedeutet, die für sich separate Wählerschaften forderten. Dies widersprach der Politik der Kongresspartei, die unter der Leitung

⁸ Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission*, 219.

⁹ Ibid., 252.

¹⁰ Gail Omvedt, *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste* (New Delhi: Sage Publications, 2003): 179.

¹¹ Marc Juergensmeyer, *Religion as Social Vision. The Movement Against Untouchability in 20th Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1982): 181 und W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community* (New Delhi: Oxford University Press, 1976): 102.

¹² Johannes Beltz, Mahar, *Buddhist and Dalit. Religious Conversion and Socio-Political Emancipation* (New Delhi: Manohar, 2005): 49.

Mahatma Gandhis für sich wiederum in Anspruch nahm, alle religiösen Minderheiten zu vertreten. Sie wollte den Briten gegenüber Geschlossenheit zeigen, um der Forderung nach Unabhängigkeit Nachdruck zu verleihen.¹³ Diese hatten gegenüber der Kongresspartei stets argumentiert, die ethnische und religiöse Vielfalt Indiens sei so konfliktbeladen, dass eine Entlassung in die Unabhängigkeit mit einem zu großen Risiko für den inneren Frieden verbunden sei.

In den 21 Jahren, die zwischen seiner Ankündigung und dem endgültigen Austritt aus dem Hinduismus lagen, kam Ambedkar immer mehr zu der Überzeugung, dass er eine indigene Religion wählen sollte, die das Kastensystem ablehne, Gleichheit predige, auf Moral und Rechtschaffenheit gründe und die von ihren Prinzipien her in die moderne Welt hineinpasse. Es ist viel darüber gerätselt worden, warum er so lange gebraucht hat, um seine Ankündigung, den Hinduismus zu verlassen, wahr zu machen. Hatte er doch schon zwei Jahre vor seiner berühmten Ankündigung, den Hinduismus zu verlassen, auf der Yeo-la Konferenz seiner Vorliebe für den Buddhismus in einem Schreiben Ausdruck verliehen.¹⁴

Doch kamen hier eine Vielzahl von Überlegungen und Faktoren zusammen, die diesen langen Prozess erklären. Zum einen war der Buddhismus seit ungefähr Tausend nach Christus aus Indien verschwunden. Der Neubeginn durch Anagarika Dharmapala, einen Buddhisten aus Sri Lanka, der sein Wirken in Indien der Initiative der beiden Gründer der Theosophischen Gesellschaft, Colonel Olcott und Madame Blavatsky,¹⁵ verdankte, war für Ambedkar unbefriedigend. Dharmapala war zwar genauso wie Ambedkar für die Abschaffung des Kastensystems und für soziale und politische Gleichheit, doch war die von ihm gegründete Mahabodhi Society in Händen von konvertierten bengalischen Brahmanen, denen Ambedkar zutiefst misstraute.¹⁶ Vieles missfiel ihm auch am gelebten Mahayana- und Theravada-Buddhismus außerhalb Indiens, besonders die Saturiertheit der Mönche und ihre dominante Rolle als religiöse Spezialisten.

Schon im 19. Jahrhundert hatte sich unter den tamilischen Dalits eine Neuschöpfung des Buddhismus durch Pandit Iyothee Thass (1845-1914) etabliert. Wie Ambedkar stand Thass dem Hinduismus kritisch

¹³ Hermann Kulke und Dietmar Rothermund, *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute* (München: Beck, 1998): 368.

¹⁴ Omvedt, *Buddhism in India*, 258.

¹⁵ Peter van der Veer, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001): 75.

¹⁶ Omvedt, *Buddhism in India*, 259.

gegenüber und hielt eine Emanzipation der Kaste der Paraiyar, denen sein Wirken hauptsächlich galt, innerhalb des Hinduismus nicht für möglich. Thass gründete im Jahre 1891 eine eigene Paraiyar-Vereinigung, die „Dravidische Versammlung“, die den Zugang der „Unberührbaren“ zum Bildungssystem, zum öffentlichen Dienst, zu öffentlichen Brunnen, Teichen usw. forderte. Dabei stellte er die Annahme, die Paraiyar seien die dravidischen Ureinwohner Süddiens in Zusammenhang mit der Annahme, sie seien ursprünglich Buddhisten gewesen.

Ambedkar, der in den Jahren 1950 und 1954 Zweigstellen dieses Sakhya-Buddhismus besuchte, erhielt hier möglicherweise die entscheidenden Anregungen für seinen Neuen Buddhismus.¹⁷ Gleiches gilt für die große Anzahl von Gelehrten, Schriftstellern und Gläubigen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Buddhismus übertraten und die in der einen oder anderen Weise das Denken und Handeln von Ambedkar beeinflussten und weiterentwickelten, so Dharmanand Kosambi (1876-1947), Laksmi Narasu (1860-1928) oder Rahulan Sankrityayan (1893-1963), Jagdish Kashyapa (1908-1976), Anand Kausalyayan (1905-1988).¹⁸ Er stand auch mit anderen praktizierenden Buddhisten in Kontakt, die den unteren Kasten entstammten, so Ishwardatt Medharthi (1900-1971) in Kanpur und Bhadant Bodhanand (1874-1952) in Lucknow.¹⁹

Der Grund für Ambedkars langes Zögern, zum Buddhismus überzutreten, wird von Eleanor Zelliot, der profundenken Kennerin der Dalit-Geschichte in Indien folgendermaßen wiedergegeben: „Ambedkar hat schon im Jahre 1935 angekündigt, dass er aus dem Hinduismus austreten werde. Der lange Zeitraum zwischen Ankündigung und dem endgültigen Übertritt zum Buddhismus ist damit zu erklären, dass die ihm angebotenen Alternativen für ihn nicht akzeptabel waren, weder politisch noch intellektuell. Was in diesem Zusammenhang ganz besonders wichtig ist, war die Chance, auf einen verfassungsrechtlichen Wandel der indischen Gesellschaft hinzuarbeiten. Das war für ihn wichtiger, als sich für den so genannten „Wandel der Herzen“ von Kastenhindus einzusetzen [so wie es von Mahatma Gandhi propagiert worden war, MB-S] oder sich für eine religiöse Bewegung unter den Unberührbaren einzusetzen.“²⁰ Damit ist der Versuch gemeint, für die

¹⁷ Gnana Aloysius, *Religion as Emancipatory Identity. A Buddhist Movement among the Tamils under Colonialism* (New Delhi: New Age International Publishers, 1998): 101.

¹⁸ Beltz, Mahar, Buddhist and Dalit, 46.

¹⁹ Maren Bellwinkel-Schempp, „Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur“, in: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 222, 228.

²⁰ Eleanor Zelliot, *Ambedkar's Conversion* (New Delhi: Critical Quest, 2005): 20.

Unberührbaren z.B. durchzusetzen, dass sie die Tempel der Kastenhindus betreten dürfen. Ambedkar war schon Anfang 1930 der Meinung, dass dies ein vergebliches Unterfangen sei.

Doch sprechen noch andere Gründe für die Zeitverschiebung. Ambedkar hat in diesen Jahren in rastlosem Schaffen seine Theorie der Eigenart des Hinduismus und der hinduistischen Gesellschaftsstruktur unermüdlich weiter entwickelt. Dies geschah zunächst in seinem Werk aus dem Jahr 1947, „Who are the Shudras?“, die er als von ihren Machtpositionen verdrängte Kshatriyas darstellte.²¹ Ein Jahr später erschien sein Werk, „Die Unberührbaren“, in dem er die Theorie entwickelte, die Unberührbaren seien ehemalige Buddhisten, „gebrochene“ Menschen, die während des Wiedererstarkens des Brahmanismus verbunden mit der Übernahme des *ahimsa*-Gebots (das Nicht-Töten aller Lebewesen) aus dem Buddhismus verdrängt und ausgestoßen worden seien, eben weil sie weiterhin Fleisch gegessen hätten und die Kuh nicht für heilig erachtet hätten. Der Entwurf einer „Bibel“²² des Buddhismus sowohl für die Dalits als auch für die Zivilgesellschaft im Allgemeinen war ein weiterer Schritt. Er fügte die Dalits als „ehemalige Buddhisten“ in sein Modell gesellschaftlicher Entwicklung so ein, dass der Übertritt zum Buddhismus für sie eine Wiederentdeckung längst vergangener und verloren gegangener Glaubensinhalte bedeutete.

Als Zeitpunkt für die Konversion wählte er das Buddhajahr 1956, in dem in der ganzen buddhistischen Welt mit groß angelegten Feiern des 2500-jährigen Geburtstags von Gautama Buddha gedacht wurde. Ein buddhistischer Mönch burmesischer Herkunft sollte den Feierlichkeiten vorsitzen und die Zeremonie durchführen. In einer bislang nie da gewesenen Mobilisierungskampagne erklärten sich fast eine halbe Million Dalits aus Ambedkars eigener Kaste der Mahar bereit, diesem Aufruf zu folgen, nach Nagpur zu kommen und ebenfalls zu konvertieren. Sie waren alle weiß gekleidet, so wie es Ambedkar vorgeschrieben hatte. Nagpur wurde deshalb ausgewählt, weil es der legendäre Ort eines der ersten Anhänger von Gautama Buddha gewesen sein soll, eines Naga-Königs.²³ Die Mahar sind überwiegend in Maharashtra vertreten und so mussten viele von ihnen eine weite Reise auf sich nehmen, da Nagpur in Madhya Pradesh liegt.

²¹ B.R. Ambedkar, „Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society“, in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*, Bd. 7 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990).

²² Ambedkar sprach in diesem Zusammenhang von „gospel“.

²³ Omvedt, *Buddhism in India*, 263.

Ambedkar hatte die Konversionszeremonie mit seinen Helfern sorgfältig vorbereitet. Bhante Chandramani, der von ihm für den Vorsitz gewählte Mönch, ließ zuerst Ambedkar und seine Frau Savita die drei „Zufluchten“ dreimal wiederholen: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zu seiner Lehre (*dhamma*) ich nehme meine Zuflucht zu der Gemeinschaft (*sangha*)“. Dann folgten die fünf Gebote des Buddhismus, die da heißen: „Ich werde kein lebendes Wesen töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben und keine Rauschmittel zu mir nehmen“, die er und seine Frau ebenfalls dreimal hintereinander sprachen. Danach übernahm Ambedkar selbst die Einweihungszeremonie und ließ die zahlreich erschienenen Mahars in gleicher Weise dreimal die drei Zufluchten und die fünf Gebote aufsagen. Das Ganze schloss mit einem von ihm formulierten „Glaubensbekenntnis“, den so genannten 22 Gelübden.²⁴ Diese hält Johannes Beltz zwar für eine Art von Katechismus, weil sie die wichtigsten Glaubensinhalte des Navayana-Buddhismus zusammenfassen, doch verwirft er die Ähnlichkeit mit den zehn Geboten der Bibel.

Die 22 Gelübde beginnen mit der Abkehr vom Hinduismus und mit den Verboten, verschiedenen Irrlehren anzuhängen (1-8). Ab Gelübde 9 werden die Inhalte positiv gefasst: „Ich glaube an die Gleichheit aller Menschen.“ Doch dies ist nicht genug. Im 10. Gelübde heißt es: „Ich versuche Gleichheit herzustellen.“ Dann folgt der „Edle Achtfache Pfad“ (Gelübde 11), dem der Konvertit folgen soll²⁵ und im 12. Gelübde die zehn Vollkommenheiten (*paramita*), die Ambedkar als den „Pfad der Tugend“ bezeichnet.²⁶ Obwohl in diesem „Pfad der Tugend“ die Nächstenliebe und das Mitgefühl enthalten sind, wird beides noch einmal im 13. Gelübde wiederholt: „Ich soll allen Lebewesen gegenüber Mitgefühl zeigen.“ Dann werden von Gelübde 14 bis 17 noch einmal folgende vier Gebote wiederholt: „Ich soll nicht stehlen, keinen Ehebruch begehen, nicht lügen und keinen Alkohol trinken.“ Gelübde 18

²⁴ So nennt es jedenfalls Johannes Beltz, *Mahar, Buddhist and Dalit*, 57.

²⁵ In der gereimten Übersetzung von Hermann Oldenberg wird dieser folgendermaßen wiedergegeben: „Dies ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Weg zur Aufhebung des Leidens: Es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechte Ansicht, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“ Zitiert nach Johannes Lehmann, *Buddha, Leben, Lehre, Wirkung. Der östliche Weg zur Selbsterlösung* (München: Orbis Verlag, 2001): 111.

²⁶ Ambedkar, „The Buddha and his Dhamma“, 128: 1. Shila – Tugend, 2. Nekkhama – Abkehr von den Freuden der Welt, 3. Dana - Selbstlosigkeit, Freigiebigkeit, Großherzigkeit, 4. Virya – Bemühen, Anstrengung, 5. Khanti - Vergebung, 6. Succa – Wahrheit, 7. Adhithana – Entschlossenheit, Durchsetzungsvermögen, 8. Karuna – Freundlichkeit, Mitgefühl, 9. Maitri – Nächstenliebe , 10. Upekkha – Gelassenheit.

besagt: „Ich soll mein Leben nach folgenden buddhistischen Prinzipien führen: Weisheit, Tugend und Nächstenliebe.“ In Gelübde 19 wird noch einmal dem Hinduismus entsagt: „Ich werde dem Hinduismus (*Hindu-dharma*) entsagen. Der Hinduismus behindert den Fortschritt der Menschheit, er schafft Ungleichheit zwischen den Menschen und ruft einen schlechten Charakter hervor. Deshalb trete ich zum Buddhismus (*Buddhist-dhamma*) über.“ Gelübde 20: „Ich bin vollständig davon überzeugt, dass der Buddhismus die beste aller Religionen ist (*saddharma*).“²⁷ Gelübde 21: „Ich glaube, dass ich wiedergeboren bin.“ Gelübde 22: „Deshalb bin ich entschlossen von jetzt ab nach den Lehren des Buddha zu handeln.“²⁸

Die erste Rezension, die 1959 in der Zeitschrift der Mahabodhi Gesellschaft erschien, behauptete, Ambedkars Werk zum Navayana-Buddhismus sei nur Ausdruck der politischen Ambitionen seines Autors, dem es nur um soziale Reformen ginge, aber nicht um Religion.²⁹ Die zweite Einschätzung – zwanzig Jahre später – war zwar vom Duktus her weitaus freundlicher, sprach aber vom „buddhistischen Mythos“.³⁰ Doch zunächst zum Buch selbst.

Ambedkar standen nahezu alle bis zu seiner Zeit erschienenen westlichen und östlichen Quellen und Untersuchungen zum Buddhismus zur Verfügung. Dennoch ist sein Werk von Auslassungen, Sinnverkürzungen, Korrekturen und Veränderungen grundlegender buddhistischer Begriffe gekennzeichnet.³¹ Das ist kein Zufall und beruht auch nicht auf der mangelhaften Kenntnis der Quellen. Ambedkars Veränderungen sind getragen von der Überzeugung, dass nur solche Aussagen von Buddha echt und wahr sein könnten, die zum Glück im Sinne der sozialen Emanzipation des Menschen beitragen.

Der Navayana-Buddhismus setzt sich zum Ziel, das Leiden der Menschen zu beseitigen. Insofern knüpft er direkt an die älteren Strömungen des Buddhismus an. Doch werden die Gründe für das Leiden der Menschen, so wie sie in den Vier Edlen Wahrheiten formuliert sind, anders ausgelegt. Sieht der Theravada-Buddhismus die Gründe für das Leiden des Menschen im Lebensprozess an sich (Geburt, Alter,

²⁷ In der Übersetzung des Wortes *saddharma* folge ich hier der Übersetzung von Eleanor Zelliot, so wie sie von Johannes Beltz angegeben wird. Siehe Beltz, *Mahar, Buddhist and Dalit*, 78, Fußnote 34.

²⁸ Ibid., 57f.

²⁹ Zitiert nach Queen, „Ambedkar's Dhamma“, 136.

³⁰ Owen Lynch, „Dr. B.R. Ambedkar. Myth and Charisma“, in: John Mahar, *The Untouchables in Contemporary India* (Tucson: University of Arizona Press, 1978): 97-112.

³¹ Fiske und Emmrich, „The Use of Buddhist Scriptures in B.R. Ambedkar's The Buddha and His Dhamma“, 100f.

Krankheit, Tod), so verkürzt Ambedkar die Vier Edlen Wahrheiten auf zwei. Für ihn sind es Armut und Ungerechtigkeit, die das Leiden der Menschen verursachen.³²

Sein Navayana-Buddhismus ist auch nicht weltentsagend oder weltflüchtig, so wie der Theravada-Buddhismus in westlichen, orientalistisch geprägten Diskursen rezipiert wurde.³³ Er versteht ihn als positiv, gesellschaftlich engagiert und zukunftsorientiert. Ziel der Religion ist das Wohlergehen der Menschen. Wenn jeder Mensch den Pfad der Reinheit (*panch shil*), den Pfad der Rechtschaffenheit (*asthana margā*) und den Pfad der Tugend (*paramita*) verfolgt, ist dies das Ende allen Leidens, so Ambedkar.³⁴

Der Pfad der Reinheit oder die fünf Gebote entsprechen dem üblichen ethischen Kanon: Nicht-Töten, Nicht-Stehlen, keine Unzucht, Nicht-Lügen und keine Rauschgetränke. Beim *ahimsa*-Gebot, dem Gebot des Nicht-Tötens, wird von Ambedkar eine Erweiterung vorgenommen. „Töte nicht, sondern liebe alle.“ Buddha habe nie verboten zu töten, wenn eine Notwendigkeit bestanden habe, er habe nur den Willen zum Töten verurteilt. Dies wird mit einer Kritik am Brahmanismus und einer Abgrenzung zum Jinismus verbunden. Der Brahmanismus sei stets gewalttätig, der dem *ahimsa*-Gebot extrem verpflichtete Jinismus töte hingegen niemanden, Buddhas *ahimsa*-Gebot nehme dagegen den mittleren Weg.³⁵

Der Pfad der Rechtschaffenheit oder der achtfache Weg stimmt in der Auslegung Ambedkars mit dem Pali-Kanon weitgehend überein, wird aber mit einer Kritik am Hinduismus verbunden. Die richtigen Ansichten (*samma ditti*) verlangten, dass man weder an die Sinnhaftigkeit von Riten und Zeremonien glaube, noch die Shastras für heilig halte.³⁶ Ebenso müsse Aberglaube aufgegeben werden. Richtige Ansichten verböten den Glauben an übernatürliche Dinge. Spekulationen, die nicht durch Tatsachen oder Experimente begründet und verifiziert seien, seien unnütz. Dies richtet sich auch gegen philosophische Spekulationen. Ein blinder Glaube hatte für ihn keine Bedeutung. Weder für Magie noch für Mystik hatte Ambedkar Verständnis. Sein Buddhismus sollte mit wissenschaftlich-aufklärerischen Weltdeutungen konform gehen. Für ihn ist der Buddhismus eine rationale Religion, die in

³² Ambedkar, „The Buddha und his Dhamma“, 121.

³³ Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Stuttgart und Berlin: Cotta'sche Buchhandlung, 1906).

³⁴ Ambedkar, „The Buddha und his Dhamma“, 127.

³⁵ Ibid., 346f.

³⁶ Ibid., 124.

die moderne Zeit passt, während der Hinduismus durch Aberglauben und Irrationalität gekennzeichnet sei.

Für Ambedkar war Religion als Ausdruck individueller Gläubigkeit oder als Transzendenzerfahrung irrelevant.³⁷ *Dhamma* („Religion“) war ihm vielmehr als Inbegriff von Rechtschaffenheit in einem sozialen Sinn wichtig, insofern er die rechten Beziehungen zwischen Mensch und Mensch in allen Bereichen des Lebens regeln sollte. Der Mensch für sich alleine brauche kein *dhamma*, doch die Gesellschaft könne nicht ohne *dhamma* existieren.³⁸ Am Hinduismus kritisiert er gerade die Vermischung von Religion und Gesellschaft insofern, als die Heilsfähigkeit an den Kastenstatus gebunden ist. Buddha hingegen ginge von der Gleichheit der Menschen aus und gäbe ihnen in den fünf Geboten, dem achtfachen Pfad und den zehn Vollkommenheiten einen Weg, der für alle Menschen möglich sei.

In seiner Konstruktion des Buddhismus ging es Ambedkar darum, ihn mit der modernen Welt zu versöhnen. Insofern stand für ihn eine rationalistische Argumentation im Vordergrund: Der Gläubige solle nur das annehmen, was er mit seinem Verstand geprüft habe und was mit den modernen Naturwissenschaften übereinstimme.³⁹ Die Veden und Upanishaden seien nicht heilig, sie seien nutzlose Schriften in einer unverständlichen Sprache und hätten daher keine unfehlbare Autorität.⁴⁰ Die upanishadische philosophische Spekulation um das Verhältnis von *brahman* und *atman*, Weltenseele und Einzelseele wird abgelehnt.⁴¹ Gott existiere – so Ambedkar – genauso wenig wie die Seele. Dies wird durch eine Umdeutung des buddhistischen Konzepts vom Entstehen in Abhängigkeit (*paticca-samuppada*) begründet. Da rein logisch nichts aus Nichts entstehen könne, könne Gott auch nicht als Schöpfergott angesehen werden, denn er könne nicht der Anfang aller Dinge sein. Brahma oder Gott habe noch nie jemand gesehen, also existiere er nicht. Himmel und Hölle existieren nicht, selbst die Arahants, die Erleuchteten, gibt es im Navayana-Buddhismus nicht. Transzendentale Bezüge werden abgelehnt und persönliche Qualitäten mit Wissen und Bildung erklärt.

Damit gibt es auch kein Leben nach dem Tod und keine Wiedergeburt. Ambedkar folgt der überkommenen buddhistischen Lehre vom Erhalt der Elemente der Persönlichkeit und schließt gleichzeitig die

³⁷ Ibid., 283.

³⁸ Ibid., 322.

³⁹ Ibid., 86.

⁴⁰ Ibid., 87.

⁴¹ Ibid., 92.

Seelenwanderung aus, wie der Buddhismus ja auch die hinduistische Vorstellung von einer ständig wiedergeborenen Seelensubstanz ablehnt.⁴² Im Hinduismus hatte das Konzept des *karma*, des Verdienstes und der Sünde den niedrigen Status der Dalits legitimiert. Ambedkar fasst Verdienst rein diesseitig und deutet es als ein tugendhaftes Leben im Hier und Jetzt.

Im Navayana-Buddhismus sind die Laien wichtiger als die Mönche. Er steht dem Mönchtum kritisch gegenüber und hält nichts von dessen Wohlergehen auf Kosten der Gemeinschaft. Die Mönche sollten der Gemeinschaft dienen und sich nicht von der Gemeinschaft aushalten lassen. Deshalb glorifiziert Ambedkar weder die Askese, noch die Armut und auch nicht die Hauslosigkeit, das mönchische Ideal.⁴³ Ziel mönchischen Lebens ist für ihn nicht die Armut, sondern das Wohlergehen des Menschen. Reichtum ist ihm willkommen, doch müsse der Reiche Nächstenliebe üben und dem Armen abgeben.⁴⁴ Reichtum sei nur dann verdammenswert, wenn die Gier nach Reichtum oder das Anhaften am Reichtum den Menschen verblende. Reichtum sei notwendig für das Wohlergehen des Menschen und der Missbrauch des Reichtums sei nicht möglich, da durch Brüderlichkeit und Nächstenliebe, *karuna* und *maitri* (*metta*), die Reichen dazu bewegt würden, den Armen zu geben.

Im Navayana-Buddhismus bringe Buddha nicht die Erlösung (*moksha*) im Jenseits, sondern er zeige nur den Weg (*marga*). „Nie zuvor in der Geschichte der Menschheit ist Erlösung so einfach formuliert worden, frei von übernatürlichen und übermenschlichem Tun, so unabhängig, ja sogar antagonistisch zum Glauben an die Seele, ohne Glauben an einen Gott und ein Leben nach dem Tod. Erlösung ist die Gnade des Glücks, die der Mensch auf Erden in seinem Leben durch seine eigene Rechtschaffenheit und seine eigene Anstrengung erreichen kann.“⁴⁵

Nibbana („das Verlöschen“, d.h. die Erlösung) wird ganz diesseitig gefasst und von jeglichem transzendentem Bezug abgelöst. Erlösung ist für Ambedkar nicht der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, die Befreiung aus dem leidbehafteten Daseinsfluss, sondern in einem ganz handfesten moralischen Sinn die Kontrolle der Leidenschaften.⁴⁶ Hier wird die Befreiung von dem Anhaften an den Dingen

⁴² Ibid., 104.

⁴³ Ibid., 434.

⁴⁴ Ibid., 368.

⁴⁵ Ibid., 131.

⁴⁶ Ibid., 221.

in den Vordergrund gestellt. *Nibbana* kann in einer zweiten Bedeutung auch ein gelungenes diesseitiges Leben sein, das auf Tugendhaftigkeit und eigenen Anstrengungen gründet.

Buddha habe Gleichheit gepredigt und Schüler aus allen Schichten der Bevölkerung aufgenommen, Prostituierte ebenso wie Diebe und Mörder. Ausführlich schildert Ambedkar die Legenden dieser Anhänger niederer Herkunft. Es ginge auch nicht darum zu predigen, sondern den Dienst am Nächsten zu verrichten. Religion ist für ihn *dhamma*, Moral und Rechtschaffenheit. Nur wo Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit herrschten, könne sich der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit voll entfalten.⁴⁷ Religion ist für ihn das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Damit hat er die Religion aus dem Himmel auf die Erde geholt und gleichzeitig ein kritisches, wissenschaftliches Verständnis mit seinem Entwurf von Religion versöhnt.

3 Sant Dharm als Religion der Unterdrückten

Ambedkar war der Sohn eines Kabir Panthis, stammte also selbst aus einer religiösen Tradition, die ebenso wie der Buddhismus der Vormachtstellung der Brahmanen und einem erstarrten Ritualismus entgegen trat. Kabir (traditionell datiert 1398-1518) gehörte zu der vielgestaltigen volksreligiösen Strömung des Sant Dharm, die seit dem 14. Jahrhundert in Nordindien von einer unpersönlichen, verinnerlichten Gottesvorstellung ausgeht. Es waren religiöse Lehrer, Dichter, Poeten und Barden, die in Sprüchen und Liedern in den nordindischen Volkssprachen die Größe Gottes verkündeten und die Menschen anhielten, durch liebende Hingabe an das Göttliche die Erlösung im Hier und Jetzt zu suchen. Sie sind Teil der Bhakti-Bewegung, die sich in zwei große Richtungen aufteilen lässt: Die *saguna* Richtung verehrt Gott in Gestalt von Rama oder Krishna, während die *nirguna* Richtung, Sant Dharm genannt, von einer unpersönlichen Gottesvorstellung ausgeht. Beiden Richtungen gemeinsam ist ein Bezug zumeist auf die Upanishaden und deren Lehre von der Einheit der Weltenseele *brahman* und der Individualseele *atman*. Dieser religiöse Monismus ist eine verinnerlichte Gläubigkeit der mystischen Gotteserfahrung, der liebenden Hingabe an das Göttliche und der Verwirklichung des Göttlichen im Hier und Jetzt. Damit wurde die Wiedergeburtslehre theologisch unterlaufen, da eine Erlösung zu

⁴⁷ Ibid., 226.

Lebzeiten insofern möglich war, als der Gläubige sich in seiner Hingabe an das Göttliche, dessen gnädiger Zuwendung sicher sein konnte.

Das Revolutionäre dieser Bhakti-Bewegungen war, dass entgegen dem brahmanischen Hinduismus untere Kasten, Dalits und Frauen im Gemeindegottesdienst zugelassen waren. Die meisten Anhänger waren Laien, zu denen ebenso wie Hindus auch einige Muslime gehörten. So soll Kabir, einer der bedeutendsten Sant-Heiligen, ein muslimischer Weber der unberührbaren Julaha-Kaste gewesen sein. Die Heilsfähigkeit war damit weder an Religions- noch Kastenzugehörigkeit gebunden, auch das Geschlecht und die Lebensphase spielten keine Rolle. Zum demokratischen und universalistischen Element dieser Bewegungen gehörte auch das Predigen in den Regionalsprachen, wodurch das zuvor exklusive, in Sanskrit verfasste religiöse Wissen einer breiten Bevölkerungsschicht zugänglich wurde. Die religiösen Lehrer der *nirguna* Richtung, der Sant-Bewegung, stammten zumeist aus den unteren Schichten des Kastensystems inklusive der Dalits, wie z.B. Nandanar (12. Jh.) in Tamil Nadu, Chokamela (13. Jh.) in Maharashtra und Ravidas (15. Jh.) in Uttar Pradesh. Sie waren Ikonoklasten und wandten sich gegen jeglichen Ritualismus.

Doch wie in allen religiösen Bewegungen setzte auch hier nach einer charismatischen Anfangsphase eine Kanonisierung und Ritualisierung ein. Die größte dieser *nirguna* Bhakti-Sekten, die Sikhs, haben sich sogar zu einer eigenen Religion mit Heiliger Schrift, Tempeln, Pilgerzentren, Riten, Gedenktagen und Tracht entwickelt. Gleichzeitig hat der Sikhismus versucht, andere Sant-Strömungen aufzunehmen. So sind im heiligen Buch der Sikhs, dem Guru Granth Sahib, etliche Verse von Ravidas und Kabir enthalten. Andere religiöse Gemeinschaften wurden im 16. und 17. Jahrhundert staatstragend und entwickelten sich zu Mönchsorden kriegerischer Provenienz.

Die Entfaltung der Sant-Gemeinschaften, deren Gründer und Anhänger Dalits waren, hat einen ähnlich vielgestaltigen Verlauf genommen. Die Satnamis sind als religiöse Gemeinschaft zu einer Kaste geworden. Die Ravidasis haben sich zu einer politischen Dalit-Bewegung entwickelt. Die Kabir Panthis haben einerseits segmentäre religiöse Gemeinschaften gebildet, andererseits sind die Lehren von Sat Guru Kabir zum allgemeinen Bildungsgut einer agnostisch eingestellten indisches Mittelklasse geworden.

Ambedkar selbst hatte eine tiefe Verehrung für die Sant-Heiligen Chokhamela, Tukaram und Ravidas. Prüfstein war für ihn stets die Frage der Position des jeweiligen Heiligen zur Frage der religiös sanktionierten sozialen Hierarchie. Doch führt eine radikale Rhetorik nicht automatisch zu einer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Diese Erkenntnis hat auch der historischen Forschung insofern Kummer bereitet, als eine Bewertung des Sant Dharm als eher progressiv oder als eher traditionell und rückwärtsgewandt schwer möglich ist. Auch hier gibt es in der Analyse des antihierarchischen, egalitären Impetus des Sant Dharm unterschiedliche Meinungen, die sich folgendermaßen klassifizieren lassen:

- Die progressive religiöse Rhetorik des Sant Dharm blieb auf den religiösen Bereich beschränkt und hatte keine sozialen Auswirkungen (Robert Deliège; Oliver Mendelsohn/Marika Viscziany).
- Obwohl die Ursprünge des Sant Dharm anti-hierarchisch und egalitär waren, führte die Sektenbildung zur Einführung neuer Hierarchien und eines neuen Ritualismus (M.N. Srinivas; Gail Omvedt).
- Der Devotionalismus des Sant Dharm stellte ein vorkoloniales Herrschaftsinstrument dar (Ranajit Guha; Nandini Gooptu).

4 Die Konstruktion des Neuen Buddhismus im öffentlichen Raum

Zum augenblicklichen Zeitpunkt erscheint es mir daher sinnvoller, erst einmal die Rezeption des Neuen Buddhismus im öffentlichen Raum darzustellen, um die Übergänge von Sant Dharm zu Navayana-Buddhismus deutlich zu machen. Meine Bilder, Darstellungen und Informationen beziehe ich überwiegend aus Kanpur, Lucknow und Benares, doch verdanke ich die Erklärungsmuster und Deutungen den Dalits in Kanpur. Kanpur ist eine Stadt, mit der ich schon seit dreißig Jahren verbunden bin, dort habe ich von 1972-1974 über Dalit-Industriearbeiter geforscht. Ich hatte das seltene Glück, meine ethnologischen Interessen im Rahmen eines Forschungsprojekts in Kanpur von 1998-2001 wieder aufnehmen zu können, diesmal über Identitätskonstruktionen unterschiedlicher Dalit-Gemeinschaften. Kanpur ist die älteste Industriestadt Indiens. Sie wurde bekannt durch ihre englischen Unternehmer, durch kommunale Aufstände, ihre radikale Arbeiterbewegung und neuerdings durch die vielen Schweine auf den Straßen. Nur wenige wissen, dass Kanpur auch das Zentrum der frühen Dalit-Bewegung in Uttar Pradesh war.

Einer ihrer Führerpersönlichkeiten war Swami Achutanand (1879-1933), ein Dalit, der in jungen Jahren als Wanderprediger des Arya Samaj den Reformhinduismus verbreitete, sich aber dann auf Grund der weiterhin praktizierten Kastendiskriminierung von dieser neohinduistischen Reformbewegung abwandte. Er gründete im Jahre 1923

die Adi-Hindu-Bewegung. Etwa zeitgleich entstand im Panjab die Ad-Dharm-Bewegung, deren Führung ab 1925 in den Händen von Mangoo Ram (1886-1975) lag. Beide gehörten zur Kaste der Chamar, die sowohl im Panjab als auch in Uttar Pradesh die größte Unberührbarenkaste ist. Beide Bewegungen machten den Dalit-Heiligen Sant Ravidas zu ihrer Galionsfigur.



Abb. 1: Statue von Sant Ravidas im Ravidastempel im Harbans Mohalla, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1977).

Ravidas lebte im 15. Jahrhundert in Benares (Varanasi) und war ein Chamar, der dem traditionellen Beruf dieser Kaste, dem Schusterhandwerk, nachging. Seine religiöse Hingabe (Bhakti) sei so groß gewesen, dass er sogar die Brahmanen ausgestochen habe. Diese sollen ihm seine Gottesfurcht geneidet haben und wiederholt versucht haben, ihm zu schaden. Doch Gott soll Ravidas vor der Missgunst der Brahmanen geschützt und ihm, der reinen Herzens war, jeden Wunsch erfüllt haben, so die Legende.

Für Achutanand und Mangoo Ram waren alle Unberührbaren die friedliebenden Ureinwohner Indiens, deren hohe Zivilisation von den einwandernden Ariern zerstört worden war, die von ihrem Land vertrieben in Knechtschaft, Armut und Abhängigkeit gerieten sowie als Unberührbare ausgegrenzt und stigmatisiert wurden.

In diesem Geschichtsentwurf war die Religion von besonderer Bedeutung. Für Swami Achutanand war die ursprüngliche Religion der Adi-Hindus die mündliche Überlieferung der Sant-Heiligen, weil diese wie Buddha Gleichheit gepredigt hätten. Er machte Ravidas zur Goliotsfigur seiner Bewegung. In Uttar Pradesh entstanden Ravidas-Tempel und es entwickelte sich ein Kult mit einem jährlichen Umzug an Ravidas Geburtstag. Diese Prozession war die erste öffentliche Demonstration von Unberührbaren und stellte insofern für die Hindu-Gesellschaft einen Affront dar, da die Unberührbaren vom öffentlichen Leben ausgeschlossen waren. Kastenvereinigungen und Organisationen benannten sich nach Ravidas. Der Name Ravidas wurde zum Kennzeichen kollektiver Identität, der die negativ besetzte Kastenbezeichnung Chamar ersetzte. Individuell begannen sich die Anhänger „Bhagat“ zu nennen, ein religiöser Titel, der aber auch im politischen Kontext benutzt wurde und die Anhänger der Adi-Hindu-Bewegung bezeichnete.

Der Sant Dharm wurde damit zur indigenen Religion der ursprünglichen Bewohner Indiens deklariert. Er zeichnete sich demnach durch Gleichheit und brüderliche Liebe aus und vereinte diesen sozialen Ansatz mit einem einfachen, selbstgenügsamen Lebensstil. Sant Ravidas war das spirituelle Modell dieser geistlichen Konstruktion. Er war Schuster, der es trotz seiner von den Kastenhindus verachteten Tätigkeit, zu einem guten Leben gebracht hatte. Die Ravidas-Verehrung existierte im Panjab vor allem im Rahmen des Sikhismus schon mehrere Jahrhunderte, in Uttar Pradesh war dies eine neue Entwicklung.

Swami Achutanand wurde in der Konstruktion der Dalits zum Guru von Ambedkar. Die Moderne, die Dr. Ambedkar durch seine westliche Kleidung und durch sein weltgewandtes und polyglottes Auftreten symbolisierte, wurde in dem traditionellen Swami kontrastiert und zugleich zu ihm in Bezug gesetzt und zwar in einer der ältesten Verbindungen, die das indische Repertoire an zwischenmenschlichen Beziehungen zu bieten hat, nämlich die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, zwischen Guru und *chela*. Als Swami Achutanand 1933 starb, entstand ein intellektuelles Vakuum, das von einer der interessantesten Gestalten der frühen Dalit-Bewegung gefüllt wurde.

Acharya Ishwardatt Medharthi (1900-1971) war ein Mitglied der „Backward Classes“, war also selbst kein Dalit, sondern ein Niedrigkas-

tiger. Er stammte sogar aus einer relativ begüterten Familie. Nach seiner Ausbildung in Gurukul Kangri, der Reformschule des Arya Samaj und einer bewegten Zeit als Freiheitskämpfer an der Seite Mahatma Gandhis kam er im Jahre 1933 nach Kanpur zurück. Dort übernahm er eine Schule, die er Buddhlpuri nannte.



Abb. 2: Bharatiya Ved Vidyalay (Indische Vedische Schule), Buddhlpuri, Kidwainagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Er selbst bekannte sich zum Buddhismus, kam in Kontakt mit Ambedkar, der im Jahre 1943 seine Schule besuchte und wurde zu dessen Palilehrer. Das gemeinsame Interesse am Buddhismus führte die beiden zusammen. Auch für Medharthi war der Sant Dharm die ursprüngliche, mündlich überlieferte Religion der Ureinwohner Indiens. Sie respektierte die Gleichheit aller Menschen und predigte Kommunismus, Gewaltlosigkeit, Rechtschaffenheit und Nächstenliebe. Sie beruhte auf der Einsicht in die natürlichen Zusammenhänge des Kosmos. Insofern sei der Sant Dharm die Religion der Einsichtigen und Gebildeten. Er widerspreche nicht der Logik und Vernunft. Für Medharthi war Buddha ebenfalls ein Anhänger des Sant Dharm, er bezeichnete Buddha sogar als Führer aller Sants.

Damit nahm er vieles vorweg, was von Ambedkar später formuliert wurde. Mit der Unabhängigkeit Indiens traten die Dalits zum ersten Mal als gleichberechtigte Bürger der größten Demokratie der Welt aus ihrer bisherigen Segregation hinaus in die Arenen einer Zivilgesellschaft. Doch geschah dies um 1960 noch recht zögerlich.

Ravidas Statuen entstanden nur in Wohngebieten der Dalits, wo Sant Ravidas dann oftmals zusammen mit Ambedkar dargestellt wurde.



Abb. 3: Sant Ravidas mit Bild von Ambedkar im Ravidastempel von Adi-Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).

Die Darstellung von Ravidas schmückt auch die folgende Abbildung eines Grabmals. Die Sants und ihre Gläubigen werden nach dem Tod wie die Muslime bestattet, was im Mainstream Hinduismus nur bei den Asketen der Fall ist, während bei normalen Gläubigen die Feuerbestattung üblich ist. Hier ist das Grabmal eines reichen Lederhändlers zu sehen, der als Gläubiger in der stolzen Pose eines Rajas mit Turban auf dem Kopf auf den Füßen von Sant Ravidas sitzt. Es stellt die Repräsentation eines Dalits dar, der zu Wohlstand gelangt ist und sich deshalb fürstlich positioniert.



Abb. 4: Grabmal von Bhagat Girdhari Lal im Garten von Sant Lal in Arya Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Sein Sohn war ein Dalit-Aktivist, wie wir heute sagen würden. Ihm ist eines der erstaunlichsten Denkmäler in Kanpur zu verdanken. Es steht auf seinem Anwesen. Es handelt sich um ein Triptychon mit Kali in der Mitte, Hanuman zur Rechten und einer Darstellung von Buddha, Ambedkar und Ravidas zur Linken.



Abb. 5: Triptychon von Sant Lal in Arya Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).



Abb. 6: Teil des Triptychons von Sant Lal (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).

Buddha thront auf halber Höhe auf der linken Seite der Nische, Ambedkar sitzt auf einem Stuhl und Sant Ravidas sitzt meditierend im Lotossitz auf dem Boden. Ambedkar wie Ravidas gelten als die Erben Buddhas. Dieses Triptychon ist insofern in der Darstellung außergewöhnlich, da es den Übergang von der Sant-Verehrung zur Buddha-Verehrung, vermittelt durch Ambedkar, deutlich macht.

Ambedkarbüsten gab es zwar auch schon um 1960, doch waren sie klein und unauffällig, wurden im Haus untergebracht und nur zu den hohen Festtagen der Dalit-Bewegung öffentlich dargestellt. Das war vor allem der Geburtstag von Ravidas, der mit einem festlichen Umzug begangen wurde. Weitere zentrale Festtage wie Ambedkars Geburts- tag, Buddhas Geburtstag, der Tag der Konversion und der Todestag Ambedkars kamen erst nach 1970 hinzu.



Abb. 7: Büste von Ambedkar bei einer Feier in einer Arbeiterwohnung in Chunniganj, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1977).

Ein wichtiger Schritt in die Öffentlichkeit in Kanpur war die Errichtung einer Ambedkar-Statue im Jahre 1973 im Stadtpark. Sie war von Jagjivan Ram gestiftet, dem Dalit-Führer der Kongresspartei. Erst mit der Errichtung der Ambedkar-Statue im Stadtpark wurden dort alljährlich die Feierlichkeiten zu seinem Geburtstag am 14. April mit immer größer werdenden Kundgebungen ausgerichtet.



Abb. 8: Ambedkar Statue im Stadtpark von Kanpur (Nana Rao Park) (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Doch erst ab 1980 breitete sich der Ambedkar Kult allgemein aus. In vielen Dalit-Stadtteilen wurden mit der Zeit kleine öffentliche Statuen errichtet, die Babasaheb, wie er liebevoll von seinem Anhängern genannt wurde, in seinem blauen Anzug mit roter Krawatte, Brille auf der Nase und oft mit der Verfassung Indiens als Buch unter dem Arm zeigen.

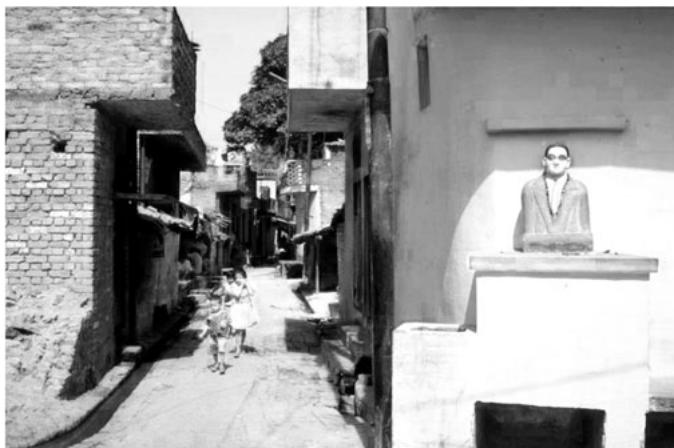


Abb. 9: Ambedkar Büste vor dem Sukkar Mill Kalwar in Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Damit legten die Statuen von Ambedkar den gleichen Weg zurück wie zuvor die von Ravidas. Aus dem inneren Raum kommend, aus dem Haus (als Kalenderblatt oder Poster) wurden sie zunächst durch die Darstellung in der Öffentlichkeit akzeptabel, um dann das spezifische Wohngebiet der Dalits zu schmücken. Dieser Weg der ikonographischen Akzeptanz im urbanen Raum kommt der Weihe einer Götterstatue gleich, die zuerst in die Öffentlichkeit hinaus getragen werden muss, mit Gangeswasser gereinigt wird und dann erst im Tempel installiert werden kann.

Ein weiterer Schritt war die massenhafte Aufstellung von monumentalen Ambedkar-Statuen durch Mayawati, die sie an prominenten Kreuzungen errichten ließ. Sie verloren ihre bunte Bemalung und wurden in Bronze gegossen. Damit erhielten sie vom Material wie von der Darstellung her eine neue Qualität. Die Pose wurde nun entscheidend. Ambedkar wurde nun in einen allgemeinen westlichen Kanon der bildhauerischen Darstellung von Staatsmännern europäischer Provenienz eingepasst. Dies geschah in Kanpur in der Zeit von Mayawatis erster Amtszeit als „Chief Minister“ in U.P. im Jahr 1995.



Abb. 10: Ambedkar Statue auf der Kreuzung vor dem Agricultural College, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Als nächstes folgt die öffentliche Darstellung von Sant Ravidas in Benares. Die Errichtung des großen Ravidas-Tempels in Benares im Jahre 1971 ist ebenfalls Jagjivan Ram zu verdanken.

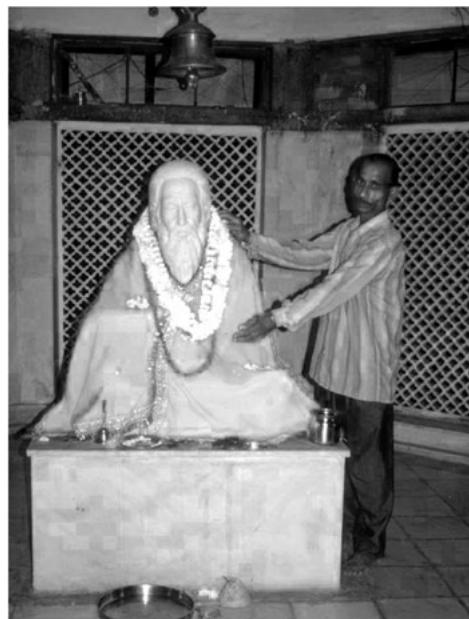


Abb. 11: Statue von Sant Ravidas im Ravidas Tempel am Raj Ghat von Benares (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Interessant ist die Konstruktion des Daches dieses Tempels insofern, als Ravidas sich gegenüber den anderen in Indien verbreiteten Religionen – Islam, Christentum, Jinismus und Sikhismus – sozusagen die Krone aufsetzt.



Abb. 12–15: Die vier Türme des Ravidastempels von Jagiyan Ram in Benares. Sie stellen in der Reihenfolge den Islam (Abb.12), das Christentum (Abb.13), den Jinismus (Abb. 14) und den Sikhismus (Abb. 15) dar (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).

Dieser Tempel ist im Gegensatz zu dem in der Nähe der Benares Hindu Universität (BHU) errichteten Ravidas Tempel relativ unbekannt. Auf der Zufahrtstrasse zu dem Seer Govardhanpur Tempel in der Nähe der BHU hat Mayawati ein Sant Ravidas Tor errichten lassen. Dieser Tempel wird von den Raidasi Sikhs aus dem Panjab bedient, die sich als die wahren Erben von Sant Ravidas verstehen.



Abb. 16: Der Seer Govardhanpur Tempel (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).

Abb. 17: Das Innere des Seer Govardhanpur Tempels mit der Statue von Guru Ravidas (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).

Jedes Jahr zu dem Geburtstagsfest von Ravidas (*Ravidas jayanti*) werden in Sonderzügen von Jalandhar im Panjab nach Benares Zehntausende von Panjabi-Dalits befördert, die während der Feierlichkeiten mehrere Tage in Benares kampieren und in groß angelegten öffentlichen Speisungen (*langar*) nicht nur sich selbst, sondern auch die Armen der Stadt verpflegen. Dieses Essen ist sowohl religiös als auch sozial motiviert. Es stellt einmal die Kommensalität zwischen den verschiedenen Kasten her und damit die soziale Gleichheit, zum anderen ist diese Speisung auch Ausdruck der Gnade Gottes.

Wie schon erwähnt, entwickelte sich der Neue Buddhismus jedoch erst ab 1980 unter den Dalits in Uttar Pradesh zu einer Religion mit eigenen Tempeln, eigenem Ritus, Pilgerfahrten (nach Sarnath und Kushinagar), Festen und Gedenktagen sowie einer aktiven Laienorganisation. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch die Gründung der Bahujan Samaj Party (BSP) durch Kanshi Ram, der in seiner Partei, in der eindeutig die Dalits die Führerschaft innehatten, die Mehrheit der Bevölkerung – Scheduled Castes, Scheduled Tribes, Other Backward Castes und Minderheiten – zu vereinigen suchte. Er nahm die politische Ideologie und den Neuen Buddhismus Ambedkars ernst. Heute ist Ambedkars Geburtstag am 14. April unter den Dalits in Uttar Pradesh das wichtigste Fest, gefolgt von Buddhas Gedenktag im Mai, Ambedkars Konversion zum Neuen Buddhismus im Oktober und seinem Todestag am 6. Dezember.

Der Neue Buddhismus hat zwar die Sant-Bewegungen unter den Dalits an den Rand gedrängt, doch ist die Verehrung für Ravidas nicht verschwunden. Jedes Jahr im Januar/Februar wird der Umzug an Ravidas Gedenktag mit großem Aufwand abgehalten. Die geschmückten Wagen zeigen überwiegend Themen politischer Natur wie Gewalttaten gegen Dalits, Korruption oder Missbrauch in Bezug auf die Reservierungsplätze für Dalits. Es wird argumentiert, Ravidas hätte den Buddhismus durch die Zeiten des wieder erstarkenden Brahmanismus gerettet. Ravidas wird als ein Wegbereiter des Neuen Buddhismus Ambedkars gesehen und so auch bildlich dargestellt. Der Ravidas Ghat in Benares – 1995 von Mayawati, der ehemaligen und derzeitigen Ministerpräsidentin von Uttar Pradesh begonnen und 1996 fertig gestellt – zeigt auf einer weitläufigen Fläche einen luftigen Tempelpavillon, der mit einer Statue von Ravidas geschmückt ist. Die Darstellung Ravidas ist dem segnenden Buddha nachempfunden, wodurch Ravidas Buddha angeglichen wird.



Abb. 18: Ravidas Ghat in Benares (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).



Abb. 19: Ravidas Statue im Ravidas Ghat (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).

Uttar Pradeshs Dalit-Ministerpräsidentin Mayawati⁴⁸ ist es auch, die wohl die breitesten Schneisen in der öffentlichen Darstellung des Sant Dharm geschlagen hat. Sie hat nicht nur viele Distrikte von Uttar Pradesh nach Sants umbenannt, sondern auch sich selbst durch ihre rastlose Bautätigkeit von Denkmälern für die Dalit-Bewegung verewigt.

Das größte Werk aus Mayawatis Regierungszeiten ist der Ambedkar-Park in Lucknow. Lucknow ist seit der Unabhängigkeit Indiens der Regierungssitz des Bundesstaates Uttar Pradesh. Der Bau des Ambedkar-Parks wurde am 15. April 1995 begonnen, die monumentale Ambedkar-Statue während Mayawatis zweiter Regierungszeit im Jahr 1996 fertig gestellt und der Park während ihrer dritten Regierungszeit im Jahr 2003 vorläufig vollendet. Das Monument ist von einem der bekanntesten Künstler und Architekten Indiens, Satish Gujral, entworfen worden. Mit diesem Bauwerk wird gleich die Interpretation der Repräsentation des gesellschaftlichen Entwurfs, des politischen Wirkens und der religiösen Verankerung mitgeliefert. Auf einem Obelisk hat Mayawati auf allen vier Seiten ihren Entwurf von Religion, Politik und Gesellschaft in Anlehnung an Ambedkar dargestellt.

⁴⁸ Seit Mai 2007 ist Mayawati zum vierten Mal Ministerpräsidentin von Uttar Pradesh.

Der Park ist auf ca. 28 *acres* Land errichtet worden und umfasst Gästehäuser, Ausbildungsstätten und großzügig angelegte Parkmöglichkeiten. Das eigentliche Denkmal ist auf einem ca. 5 *acres* Land umfassenden kleinen, künstlich aufgeschütteten Hügel errichtet worden. Im Zentrum steht ein Kuppelbau, zu dem ein optisch verlängerter Zugang führt, der in Serpentinen und von Mauern eingefasst eine Monumentalität zentralasiatischer Provenienz suggeriert.

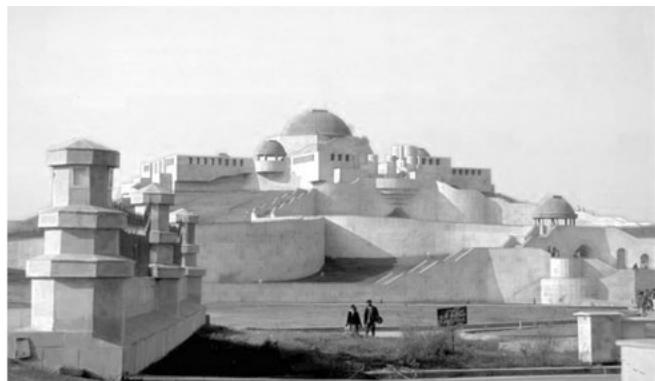


Abb. 20: Ambedkar Denkmal im Ambedkar-Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).



Abb. 21: Elefanten bewachen die Eingänge des Ambedkar Denkmals (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Abb. 22: Durchblick auf die Ambedkar Statue im Ambedkar Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Die vier Eingänge des Gebäudes werden von riesigen Elefanten bewacht, die als königliches Symbol der Stärke, Macht und Mächtigkeit von der Bahujan Samaj Party übernommen wurden. Sie symbolisieren die Mehrheit (*bahujan*) der bislang unterdrückten indischen Gesellschaft aus Bauernkasten, Dalits und Stammesbevölkerung, die 85 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Der Grund ihrer Unterdrückung und Ausbeutung ist das Kastensystem und dessen Kodifizierung durch die Gesetzbücher des Manu. Dank der demokratischen Prinzipien der indischen Verfassung, die Ambedkar mit entworfen hat, hat es sich die Bahujan Samaj Party zum Ziel gesetzt, die ungleichen Bedingungen der indischen Gesellschaft zu verändern und eine Gesellschaft zu schaffen, die die Menschenrechte respektiert und in der Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklicht werden.

Der Lucknow-Park ist Ambedkar gewidmet, doch er ist auch ein Monument der Sants, Gurus und heiligen Männer, die sich gegen die Diskriminierung erhoben haben und die sich als Identifikationsfiguren für den modernen Kampf um soziale Gleichheit eignen. Das waren Sant Kabir, Sant Ravidas, Gautama Buddha, Mahatma Jyotiba Phule, Chhatrapati Sahuji Maharaj, Periyar Ramaswami, Narayan Guru.



Abb. 23: Ambedkar Statue als Nachbildung der Abraham Lincoln Statue (1922) im Lincoln Memorial auf der National Mall, Washington D.C., USA. Die Darstellung soll nahe legen, dass Ambedkar die Dalits befreit hat, so wie Lincoln die Sklaven befreite. Ambedkar Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Im Inneren der Kuppel werden die vier wichtigsten Stationen von Ambedkars politischem Kampf verdeutlicht. Das ist zunächst die Auszeichnung, die er vom Maharaja von Kolhapur im Jahre 1922 erhielt.



Abb. 24: Gemälde: Ambedkar erhält eine Auszeichnung vom Maharaja von Kolhapur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Ein weiterer wichtiger Schritt ist der Mahad Satyagraha im Jahre 1927. Diese Form des gewaltlosen Widerstandes hatte er von Mahatma Gandhi übernommen. Er wählte ein Wasserreservoir aus, um dort Wasser zu schöpfen. Damit verunreinigte er gezielt das Wasser in einer symbolischen Weise, da es ihm als Dalit verboten war, selbst Wasser zu schöpfen.



Abb. 25: Gemälde: Ambedkar beim Mahad Satyagraha (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Die dritte Darstellung zeigt seinen Kampf um die Öffnung des Kala Mata Tempels für die Dalits in Narsik im Jahre 1930. Den Dalits war zur damaligen Zeit das Betreten zahlreicher Tempel verwehrt. Sie hatten ihre eigenen Kultstätten in ihren Siedlungen und Stadtteilen. Dieser gewaltlose Widerstand war ein langer Prozess, im Laufe dessen Ambedkar seinen Glauben an die Reformfähigkeit des Hinduismus verlor.



Abb. 26: Gemälde: Ambedkar und der Kampf um die Öffnung des Kala Mata Tempels (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Die vierte Darstellung zeigt die Unterzeichnung des Poona Pakts im Jahre 1932, der Ambedkars Einlenken in Sachen reservierte Wahlkreise versus reservierte Wählerschaften darstellt. Durch den Poona Pakt wurde ein bestimmter Prozentsatz der Positionen in Politik, öffentlicher Verwaltung und Erziehungswesen für die Dalits reserviert. Das war zunächst auf zehn Jahre beschränkt, wurde dann aber jedes Mal verlängert und inzwischen sind die Prozentsätze von 15 auf 18, in einigen Bundesstaaten sogar auf 22 angehoben worden.



Abb. 27: Gemälde: Ambedkar bei der Unterzeichnung des Poona Pakts (Foto von Marion Bellwinkel-Schempp, 2003).

Diese gezielte Förderung hat eine neue Schicht von qualifizierten, gut ausgebildeten Dalit-Regierungsbeamten entstehen lassen, von denen sich viele im höheren Dienst auch als Speerspitze der Dalit-Bewegung sehen.

Für die heutigen gebildeten Dalits, die sich alle zum Buddhismus bekennen, sind die Sants Nachfahren Buddhas. Begründet wird dies mit deren Ablehnung des Kastensystems, der Annahme der Gleichheit der Menschen vor Gott und der rein spirituellen Gottesverehrung. Buddhas *panch shil*, die moralischen Prinzipien des Handelns, werden dabei in den Vordergrund gerückt. Für die Sants werden analoge Gebote konstruiert, die u.a. aus dem Reformhinduismus stammen wie Prohibition und Vegetarismus.

5 Fazit

Ambedkars Neuer Buddhismus ist eine Art Zivilreligion ohne Gott und ohne Transzendenz. Er hat einen eigenen Ritus, eine eigene Symbolik, öffentliche Repräsentationsformen, Denkmäler und Devotionalien entwickelt, die von den Dalits begeistert aufgenommen wurden und ältere religiöse Strömungen von Dalit-Religiosität neu interpretiert und überformt haben. Das religiöse Feld lässt sich vom gesellschaftlichen Bereich und von der Politik nicht trennen. Dies ist ganz besonders an Mayawatis Repräsentation von Ambedkars Wirken im Ambedkar-Park

in Lucknow deutlich geworden. Hier verbindet sich in eindrücklicher Weise Repräsentation mit gesellschaftlichem Entwurf, religiöser Symbolik und politischem Manifest. Das Medium der öffentlichen Darstellung und Repräsentanz schafft gleichzeitig neue interpretative Räume, die sich wiederum in soziale Wirklichkeiten umsetzen. Dieses konstruiert Ambedkar als Staatsmann und Initiator einer universalistischen Religion praktisch ohne Transzendenzbezug für eine moderne, aufgeklärte Zivilgesellschaft.

Zur kollektiven Identität der Dalits in Indien

Zwischen Kaste und Klasse, Bruderschaft und Gesellschaft

1 Kaste als kollektive Identität

In den letzten zehn Jahren sind in Indien zwei gegensätzliche und sich ausschließende Diskursfelder entstanden, die zur Konstruktion von kollektiven Identitäten geführt haben. Dies war zum einen der von Hindu-Fundamentalisten konstruierte Gegensatz zwischen Hindus und Nicht-Hindus. Unter Nicht-Hindus werden Muslime und Christen verstanden. Die Dalits, die ehemaligen Unberührbaren, werden jedoch ausdrücklich unter die Kategorie der Hindus subsumiert. Mörderisches Fanal dieser Entwicklung war die Zerstörung der Babri Masjid am 6. Dezember 1992 in Ayodhya durch radikale Hindufundamentalisten. Diese Zerstörung, die vor laufenden Kameras der internationalen Presse stattfand, führte zu schweren Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen in ganz Indien. Auch Dalits waren an diesen Ausschreitungen gegenüber den Muslimen beteiligt, sowohl in Ayodhya als auch in anderen Städten Indiens, vornehmlich in Kanpur. Die Muslim-feindliche Propaganda dieser Aktion beruhte auf der Unterstellung, dass die Moschee auf dem Geburtshaus des Gottkönigs Ram errichtet worden sei und ein zuvor an diesem Ort errichteter Hindu-Tempel zu Ehren Rams zerstört worden wäre. Zum anderen hat seit 1998 eine andere öffentlich wirksame Diskussion stattgefunden, die den Kastendiskurs der Dalits in Kanpur zu einem Zeitpunkt aufnimmt, wo die Ablehnung des Kastensystems durch die Dalits eine Tradition hat, die noch hinter Babasaheb Dr. Ambedkar (1891-1956), den großen Führer der „Unberührbaren“ und Staatsmann zurückgreift und nun mehr als hundert Jahre umfasst. Außerdem ist der politische Diskurs in Indien seit dem Entstehen einer radikalen Unberührbarenbewegung, angefangen mit den Dalit-Panther in den 1970er Jahren und fortgeführt durch die Bahujan Samaj Party, von einer Ablehnung des Kastensystems geprägt. *Brahmanvad* (Herrschaft der Brahmanen) und *manuvad* (das Gesellschaftsbild nach den Gesetzbüchern des Manu), wie es in der politischen Umgangssprache heißt, werden für Ausbeutung,

Unterdrückung und das unmenschliche System der Unberührbarkeit verantwortlich gemacht. Im akademischen Diskurs der Dalit-Bewegung, der seit den 1990er Jahren Konjunktur hat, steht zum einen die Rezeption von Ambedkars Gedankengut auf der Tagesordnung, zum anderen sein Entwurf eines Neuen Buddhismus (Navayana-Buddhismus), der auf buddhistischen Grundlagen eine neue gesellschaftliche Ordnung, Religion und Moral vorstellt.

Obwohl laut Arjun Appadurai¹ Kaste immer noch als „master trope“ des indischen sozialwissenschaftlichen Diskurses gilt, subsumiert er den Kastendiskurs unter kulturelle Idiosynkrasien und Besonderheiten, die gerade wegen oder trotz Migration und Medien einer „modernity at large“ keinesfalls im Wege stehen. M.N. Srinivas² spricht sogar in dem von ihm herausgegebenen Buch, mit einem ironischen Unterton allerdings, von Kaste als *avatar* (Herabkunft) des 20. Jahrhunderts.

In der auf Kanpur bezogenen sozialwissenschaftlichen Forschung standen zwei Themen im Vordergrund: Gewalt und die Arbeiterklasse. Beide Themenbereiche waren sozusagen vorgegeben und durch Kanpurs Geschichte bedingt. Kanpur ist die erste und mit britischem Kapital erbaute Industriestadt Indiens, das „Manchester of the East“. Die Textil- und Lederindustrie entstand, wenn auch nicht ursächlich, so doch im zeitlichen Ablauf, aus der fast völligen Vernichtung der britischen Zivilbevölkerung während der so genannten „Mutiny“ von 1857. Zum ersten Themenkomplex gehört die Kritik der kolonialen Geschichtsschreibung über die so genannten „Cawnpore Massacres“ von 1857³, die Darstellung von „public arena activities“⁴ während der nationalistischen Agitation der 1920er und 1930er Jahre, die zur Entwicklung von „communalism as a force“⁵ führte. Diese Entwicklung mündete in den Hindu-Muslim Unruhen von 1931, die als die schwierigsten im kolonialen Indien angesehen werden.⁶ Wiederholt hat sich diese Gewalttätigkeit noch einmal im großen Stil während der post-Ayodhya Unruhen von 1992 gezeigt. Zum ersten Mal wurde an diesem Gesche-

¹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: London University of Minneapolis Press, 1996): 128.

² M.N. Srinivas (Hg.), *Caste, its Twentieth Century Avatar* (New Delhi: Viking, 1996).

³ Rudrangshu Mukherjee, *Spectre of Violence. The Kanpur Massacres* (New Delhi: Viking Penguin India, 1998).

⁴ Sandria B. Freitag, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989).

⁵ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1990).

⁶ Vibhuti Narain Rai, *Combating Communal Conflicts. Perception of Police Neutrality during Hindu-Muslim Riots in India* (Allahabad: Anamika Prakashan, 1999).

hen der Zugriff von Hindutva auf eine Dalit-Kaste, die Khatiks, deutlich, die unter der Führerschaft des Schweinehirten Kala Bacha stand.⁷

2 Gewerkschaftsbewegung und Klassenbegriff

Klasse als analytischer Begriff war für die meisten sozialwissenschaftlichen Arbeiten über Kanpur bestimmend. Angefangen mit Arthur Niehoffs Dissertation, die den selbstbewussten Titel „Factory Workers in India“ trägt und in den frühen 1950er Jahren entstand,⁸ wuchs zwar die Fülle des ethnographischen Materials, doch leider nicht die analytische Klarheit. Für Niehoff war Kanpur so etwas wie ein Paradigma des Industrialisierungsprozesses in Indien. Doch kam er – genauso wie ich in meiner Dissertation zwanzig Jahre später⁹ – zu der etwas unbefriedigenden Schlussfolgerung, dass Klasse zwar etwas mit Kaste zu tun habe, aber beide Stratifikationsmodelle die gesellschaftliche Wirklichkeit nur unvollständig erfassen. Die Klassenanalyse wurde Ende der 1970er Jahre noch einmal von dem schwedischen Anthropologen Stephan Molund in einer Untersuchung über die Koris – eine unberührbare Weberkaste – wiederholt. Die Veröffentlichung seiner Dissertation trägt bezeichnenderweise den Titel: „First we are people...“,¹⁰ was die Übersetzung des Slogans der marxistischen Gewerkschaft darstellt. Zeitgleich mit ihm untersuchte Nandu Ram die „neue Mittelklasse“ der Regierungsbeamten aus den Scheduled Castes.¹¹

Nach diesen ethnographisch orientierten Arbeiten sind die Untersuchungen der beiden Historikerinnen Nandini Gooptu¹² über die

⁷ Paul R. Brass, *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

⁸ Arthur Niehoff, *Factory Workers in India* (Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1959).

⁹ Maren Bellwinkel, *Die Kasten-Klassenproblematik im städtisch-industriellen Bereich. Historisch-empirische Fallstudie über die Industriestadt Kanpur in Uttar Pradesh, Indien*. Südasien-Institut der Universität Heidelberg. Beiträge zur Südasien-Forschung (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).

¹⁰ Stefan Molund, „First We Are People...“. *The Kori of Kanpur between Caste and Class*, Stockholm Studies in Social Anthropology 20 (Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1988).

¹¹ Nandu Ram, *The Mobile Scheduled Castes. Rise of a New Middle Class* (Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1988).

¹² Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

städtischen Armen und Chitra Joshi¹³ zur Entwicklung der Industriearbeiterschaft und der Gewerkschaftsbewegung zu nennen. Gooptu beschreibt in umfassender Weise die Vorstellungen, Ausrichtungen und Orientierungen der städtischen Armen, die sie in ein subalternes Modell klassenähnlicher Struktur einpasst, indem sie die *bazar-workers* dem *shudra varna* (vierter Stand im *varna*-System) zuordnet, die durch Militanz und Hindutva geprägt seien, während die Industriearbeiterschaft zu den Dalits gehöre, die durch Bhakti und die Vorstellungen einer radikalen Gewerkschaftsbewegung geprägt seien. Joshi analysiert die Entwicklung der Arbeiterklasse und der Gewerkschaftsbewegung, die durch die militanten Streiks in den Jahren 1937/38 Kanpur den Ruf einer „roten Stadt“ eingetragen haben. Nach der Schließung der altehrwürdigen, aus britischer Zeit stammenden Fabriken beschreibt sie den Identitätsverlust der Industriearbeiterschaft und nennt ihr Buch defätistisch „Lost Worlds“.

3 Die Bruderschaft der Jaiswara Chamars

Ausgangspunkt meiner Überlegungen zur Begrifflichkeit von Gemeinschaft und Gesellschaft unter den Dalits von Kanpur waren die Erfahrungen, die ich während meiner ersten Feldforschung unter den Jaiswara Chamars in den Jahren 1972 bis 1974 gemacht hatte. Damals waren sie stolze Textilarbeiter in sicheren Positionen, die sich zwar in der Gewerkschaftsbewegung die brahmanische Dominanz gefallen lassen mussten, doch die sich im Stadtteil frei und wohl fühlten. In der kommunistischen Gewerkschaftsbewegung durfte nicht von Kaste gesprochen werden, was sie auch nicht taten. Im Stadtteil verstanden sie sich als *biradari*, als Bruderschaft. Obwohl sie nicht miteinander blutsverwandt waren, sahen sie ihren Stadtteil in Analogie zum Dorf als exogam an. *Biradari* beinhaltete auch ethisch-moralische Vorstellungen der Kooperation, des Konsens und der Kameradschaft. Auf ihren rituell niedrigen Status innerhalb des Kastensystems angesprochen, bezeichneten sie sich als *achut* (Unberührbare) oder als Scheduled Castes. Die Bezeichnung *harijan* (Kinder Gottes), die Gandhi den Unberührbaren gegeben hatte, lehnten sie aus ideologischen Gründen ab, obwohl zur damaligen Zeit unter der Kongressregierung diese Bezeichnung üblich war und auch das Sozialamt *harijan kalyan daftar* (Wohlfahrtsamt für die Kinder Gottes) hieß.

¹³ Chitra Joshi, *Lost Worlds. Indian Labour and its Forgotten Histories* (New Delhi: Permanent Black, 2003).

Als ich 1998 nach Kanpur zurückkehrte, um die Identitätskonstruktion von Scheduled Castes nachzuzeichnen, war meine Fragestellung voll im Trend. Die Scheduled Castes nannten sich kämpferisch Dalit, das *harijan kalyan daftar* war in *samaj kalyan daftar* (Sozialamt) umgetauft worden. Doch nicht nur die Begrifflichkeit hatte sich verändert, sondern durch ein neues politisches Selbstbewusstsein der Dalits auch das politische Klima. Mayawati hatte ihre zwei ersten Legislaturperioden hinter sich und Kanpur war übersät von Ambedkar-, Ravidas- und Buddha-Statuen. Der Klassenkampf der Gewerkschaftsbewegung hatte sich durch die Schließung von Kanpurs Fabriken erübriggt. Die muslimischen Lederfabrikanten, die inzwischen als einzige Kanpurs Ruf als Industriestadt noch hoch hielten, produzierten für einen globalen Markt mit einer Arbeiterschaft, die als so genannte „private labourers“ einen *avatar* der Kontraktarbeit frühindustrieller Prägung darstellte.

Die Dalits waren ein ernst zu nehmender politischer Faktor geworden, auf den sich jede Partei einlassen musste, um Stimmen für sich zu gewinnen. Jede politische Partei hatte ihren eigenen Dalit-Verein gegründet. Sie wetteiferten miteinander, das Erbe Ambedkars zu vereinnahmen. Doch hatte sich die Bewegung selbst in verschiedenste politische Parteien, Organisationen und Gruppen aufgespalten: Die von Babasaheb Dr. Ambedkar gegründete Republican Party of India besteht in Kanpur aus zwei Fraktionen, die Dalit-Panthers nur aus einer. Bahujan Samaj Party und Samajwadi Party haben ihren festen Be stand an Dalit-Politikern. Die frühere Janata Dal, heutzutage Lok Jan Shakti von Ram Vilas Paswan, ist auch vertreten. Hinzu kamen noch die verschiedenen Scheduled Castes and Scheduled Tribes Employees Associations, die Banken, Versicherungen und der öffentliche Dienst (Telefongesellschaft, Wasserwerk), die auf gesamtindischer Ebene von Neukonvertit Udit Rai, früher Ram Raj, geleitet werden, der als Präsident des Lord Buddha Clubs am 4. November 2001 durch eine groß angelegte Konvertierungskampagne zum Buddhismus von sich reden machte. Weiterhin sind noch zwei buddhistische Vereinigungen in Kanpur, verschiedene Wohltätigkeitsvereine, Schulen und Clubs und die Gruppe der Sympathisanten und Ambedkar *bhagats* (Verehrer) zu nennen.

Den Jaiswaras geht es nicht mehr gut. Nach der Schließung der Textilfabriken waren nur die wenigsten ins Dorf zurückgegangen, und die während der Zeiten der Hochkonjunktur erbauten *pakka* Häuser (Häuser aus Ziegelstein) standen leer. Nachdem die Abfindung wie auch immer verbraucht war, fristeten sie ein klägliches Dasein als Rikscha Fahrer und Gemüsehändler. Das wenige Geld, das sie verdienten,

steckten sie in Alkohol, deren ständiger Begleiter plötzlich aufflammende wütende Auseinandersetzungen über Nichtigkeiten waren.

Die Solidarität der *biradari* war zerbrochen. Einen *caudhari* (Kastenältester) gab es nicht mehr und einen *pancayat* (Kastenrat) noch viel weniger. Die Gemeinschaft der unmittelbaren, engen räumlichen Beziehungen bestand zwar noch, doch wurde ich von denselben Familien, vor deren Hütte ich vor dreißig Jahren gesessen hatte, in die Privatsphäre des zweistöckig auf engster Grundfläche hochgezogenen Hauses gebeten. Die besser Gestellten zogen sich ins Haus zurück und die Arrivierten waren ausgezogen und ließen sich nur noch gelegentlich sehen. Sie waren der einzige Hoffnungsschimmer, der Sternschnuppen gleich zu Hochzeiten gelegentlich auftauchte und dann wieder in der Weite der Welt verschwand.

Dafür hatten sie eine Statue von Babasaheb Dr. Ambedkar, die den einzigen freien Platz versperrte. Wenigstens ließ sich der Eisenzaun zum Wäsche trocknen nutzen. Von der Gesellschaft außerhalb ihres Stadtteils waren sie durch die unsichtbaren Mauern der Armut getrennt. War in früheren Zeiten der Gang zur Fabrik, die Schichtarbeit, das *gate meeting* und der Streik Arbeit, Aufgabe, Thema und Abwechslung, die sie mit der Welt in Kontakt brachte, so fühlten sie sich jetzt in ihrer Dalitness entwertet, weil sie sogar zu arm waren, um zur Ambedkar *jayanti* (Gedenkfeier) zu gehen.

4 Rajendranath Aherwars Blechkoffer

Um den Kastendiskurs der Dalits zu erfassen, ging ich den umgekehrten Weg wie Nandini Gooptu¹⁴ und Chitra Joshi¹⁵, die als Historikerinnen anthropologische Methoden zu Hilfe genommen hatten. Ich suchte Kastenmonographien, Flugblätter und andere schriftliche Darstellungen, die eine Selbstdarstellung des Kastendiskurses ermöglichten. Die meisten von ihnen stammen aus dem Blechkoffer von Rajendranath Aherwar (geb. 1931), einem ehemaligen Dalit-Aktivisten. Ich hatte ihn im Jahre 1977 kennen gelernt und in seinem Haus im Cooliebazar besucht. Damals lebte sein Vater Gauri Shankar Aherwar (1910-1984) noch, der ein glühender Anhänger von Swami Achutanand (1879-1933) und Babasaheb Dr. Ambedkar (1891-1956) gewesen war und der auch ein Buch über den Ursprung der Chamars geschrieben hatte.

¹⁴ Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, 2001.

¹⁵ Joshi, *Lost Worlds*, 2003.

Rajendranath sammelte alles, was mit der Dalit-Bewegung zusammenhing. Als mittlerweile pensionierter Regierungsbeamter war er zu deren Historiker geworden. In großer Anzahl kamen Heftchen des Bahujan Kalyan Prakashan aus seinem Blechkoffer heraus, u.a. von Chandrika Prasad Jigyasu (1885-1975) Dieser hatte alles aufgeschrieben, neu herausgegeben, editiert und kommentiert, was von den 1930er Jahren bis in die 1970er Jahre hinein für die Dalit-Bewegung bedeutsam gewesen war.

Das Buch von Gauri Shankar Aherwar¹⁶ ist eine wörtliche Teilübersetzung von George Weston Briggs „The Chamars“, dessen Buch im Jahre 1920 veröffentlicht wurde.¹⁷ Die Chamars werden von Briggs als Gattungsbegriff konstruiert, was dem Herrschaftsbedürfnis der Briten und ihren pragmatischen Verwertungsinteressen entsprach. Aus einer Vielzahl unterschiedlicher, von der Landwirtschaft lebender Kasten entstanden durch die Arbeit im Lederhandel, der Lederindustrie oder im Schusterhandwerk die Chamars als berufsständische Einheit. Unter welchen Produktionsbedingungen diese Arbeit organisiert war, war bei all diesen Kasten, die nach Kanpur kamen und mit Leder zu arbeiten begannen, unterschiedlich. Die Kurils aus dem benachbarten Unnao Distrikt waren die größte Gruppierung, die sowohl als Lederhändler, als auch als Fabrikarbeiter in der Lederindustrie und als Schuster ein Auskommen fanden. Die Aherwars stammten aus Bundelkhand und waren im Lederhandel und in der Ledermanufaktur tätig. Die Dhusiya aus dem östlichen Uttar Pradesh und westlichen Bihar waren ausschließlich in der Ledermanufaktur und die Jaiswaras, die ebenfalls aus dem östlichen Uttar Pradesh stammten, aber erst ab den 1930er Jahren nach Kanpur kamen, waren in der Textilindustrie beschäftigt. Die Übergänge zwischen Industrie und Bazar waren genauso fließend wie zwischen Eigentümer, Handwerker und Arbeiter und lassen sich kaum säuberlich trennen.

In Briggs Werk bestimmte die Zuschreibung, der Gattungsbegriff, die Essentialisierung von Kaste die Darstellung, was in der Kolonialzeit den Zugang zum Beruf bestimmte. William Crooke hingegen beschreibt schon im Jahre 1897, wie es zu diesen Kategorisierungen kam: „But the majority of the Chamars do not work in leather: they till the soil, act as labourers and village drudges, as grooms, messengers and the like. In the chief centres of the leather trade, like Cawnpur, many of them have amassed considerable wealth, and have even begun to se-

¹⁶ Gauri Shankar Aherwar, *Origin of the Chamar Caste and their Development* (Kanpur: Chandrakant Publisher, 1986).

¹⁷ George Weston Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Associated Press, 1920).

clude their women, which is the first object of a man who has attained a fairly respectable social standing“¹⁸.

Gauri Shankar Aherwars Buch: „Der Ursprung der Chamars und ihre Entwicklung“ ist erst nach seinem Tod von Rajendranath veröffentlicht worden,¹⁹ doch liegen die Anfänge in den 1950er Jahren. Die gesellschaftlichen Benachteiligungen, denen die Chamars ausgesetzt waren, werden detailliert aufgezeichnet, aber auch der Ursprungsmythos der Chamars wird von Briggs kommentarlos übernommen: Vier Brahmanenbrüder begegnen einer toten Kuh, die der jüngste auf Drängen der älteren Brüder wegschafft, wodurch er zum Chamar degradiert wird. Dieser Ursprungsmythos soll für alle Unberührbarenkasten verbindlich sein und so etwas wie ein all-indisches Strukturmerkmal darstellen. An dem Ursprungsmythos wird auch die Ambivalenz in der Annahme und gleichzeitigen Ablehnung des Kastensystems durch die Unberührbarenkasten deutlich.²⁰ Das erstaunt umso mehr, als die Adi-Hindu-Bewegung den Ursprung der Chamars als ursprüngliche Bewohner Indiens positiv gefasst hatte. Doch wird dieser Gedankengang in seinem Buch nicht weiter verfolgt, stattdessen wird die Ursprungstheorie des Arya Samaj bekämpft. Dieser hatte in einem „Chanwar Purana“ die Chamars als ehemalige *kshatriyas* ((Krieger) des *candra-vansi gotra* (Abstammungslinie vom Mond) dargestellt, die von den Brahmanen verflucht, zum *shudra varna* degradiert wurden, was empört zurückgewiesen wird. Gleichzeitig wird eine Untersuchung angeführt in der das gleiche Gehirngewicht von Brahmanen und Chamars auf die intellektuelle Gleichwertigkeit beider Kasten hinweisen soll. Die Rückweisung dieser Theorie entstand aus den Auseinandersetzungen der 1920er und 1930er Jahre, da der Arya Samaj versuchte, diese revolutionären, separatistischen Bewegungen unter den Unberührbaren in den Hinduismus zu integrieren, damit ihrer politischen Stoßkraft zu berauben und gegen die Muslime zu benutzen. Doch drängt sich noch eine weitere Deutung auf: Die Ebenbürtigkeit mit den Brahmanen, den Gelehrten, Wissenden, den religiösen Lehrern ist den Chamars in ihrer Identitätskonstruktion deshalb so wichtig, weil sie bislang vom Wissen, von der Bildung und vom Schulbesuch ausgeschlossen waren.

Briggs Konstruktion der Chamars als eine in ganz Indien existierende Entität, zu der auch die Mahar gehören, wurde von Gauri Shankar wörtlich übernommen. Es passte in den Diskurs der Adi-Hindu-Bewe-

¹⁸ William Crooke, *The North Western Provinces of India. Their History, Ethnology and Administration* (Karachi u.a.: Oxford University Press, 1972 [1897]): 206.

¹⁹ Aherwar, *Origin of the Chamar Caste and their Development*, 1986.

²⁰ Robert Deliège, *The Untouchables of India* (Oxford und New York: Berg, 1999): 73.

gung bestens hinein, weil sie zum einen die verschiedenen Unberührbarenkasten unter einem Banner vereinigen wollte, zum anderen um die Verbindung zu den anderen Dalit-Bewegungen herzustellen. Koris und Khatiks sind nach Briggs ebenfalls Chamars, was Gauri Shankar begeistert aufnahm, da es den hegemonialen Anspruch der Chamars begründete. Da die Mahars auch Chamars sein sollten, wurde daraus eine Analogie in der Führerschaft der Dalit-Bewegung konstruiert: Babasaheb Dr. Ambedkar ist der Dalit-Führer des Südens, Swami Achutanand des Nordens. Dies wird noch deutlicher in dem von Chandrika Prasad Jigyasu im Jahre 1965 veröffentlichten Werk: „The Origin, Condition and Population of Indian Cobblers and Mahars and Babasaheb Ambedkars Ideas.“²¹

5 Die Ureinwohner Indiens

Doch die überragende Figur der damaligen Zeit war Swami Achutanand, dessen Gedankengut Gauri Shankar und Chandrika Prasad Jigyasu nachhaltig beeinflusst hat. Er war ein Jatav Chamar aus Farrukhabad, der im Jahre 1925 nach Kanpur kam, weil er sich in der modernen Industriestadt eine wache und aufgeweckte Anhängerschaft versprach. Er war ein Arya Samaji, der sich jedoch von dieser Gemeinschaft wegen ihres Dünkels und der Kastenüberheblichkeit abwandte und im Jahre 1923 die Adi-Hindu-Sabha gründete. Durch die sensationellen Ausgrabungen in Mohenjo Daro und Harappa glaubte er, eine Bestätigung seiner Theorien von den Unberührbaren als den ursprünglichen Bewohnern Indiens bekommen zu haben. Die Ausgrabungen brachten eine Zivilisation auf hoher Kulturstufe zu Tage, die vorarischen Ursprungs war.

Swami Achutanand stellte die von britischen Census-Beamten und Anthropologen aber auch von Briggs vorgegebene arische Rassentheorie auf den Kopf, indem er die Dalits zu friedliebenden Ureinwohnern erklärte, die von primitiven, blutrünstigen und aggressiven Ariern enteignet und versklavt worden waren.²² Shiva wurde zum friedfertigen

²¹ Chandrika Prasad Jigyasu, *Bharatiya Charmakaron va Maharon ki Utpatti, Sthiti, aur Janasamkhya tatha unke Sambandh mein Baba Saheb Babasaheb Dr. Ambedkar ke Vicara* [The Origin, Present State of Indian Chamars and Mahars and the Thoughts of Babasaheb Dr. Ambedkar Concerning them] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1965).

²² Chandrika Prasad Jigyasu, *Sri 108 Swami Achutanandji Harihar. Adi Hindu Andolan ke Prawartak* [Swami Achutanand. Founder of the Movement of the Original Hindus] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1968).

Adi-Yogi erhoben, der in seinem Habitus den Adi-Hindus entspreche. Hier sind sicherlich die Einflüsse von Periyar Ramaswamy und der Adi-Dravida-Bewegung zu spüren.²³ Als Ursprachen wurden Pali und Prakrit angenommen. Bei diesen Umdeutungen vermute ich, dass sie aus der Feder seines Biographen Chandrika Prasad Jigyasu stammen, der zur Gruppe um den Lucknower Buddhisten Bodhanand gehörte. Er hatte zeitgleich einen „Moolbharatvasti Samaj“ (Gesellschaft der indischen Ureinwohner) gegründet, der sich jedoch an die Zielgruppe der *shudras* richtete. Die Sant-Religion soll die ursprüngliche Religion der Adi-Hindus gewesen sein, die Gott in rein spiritueller Weise verehrte. Gleichfalls werden Jinismus und Buddhismus als ursprüngliche Religionen angeführt, da sie genauso wie der Sant-Dharm Gleichheit predigten.

In Kanpur entzogen sich nur die Dhusiya Swami Achutanands Argumentation, weil sie als einzige Dalit-Kaste en bloc im *dalitudhar* (Aufstieg der Dalits) des Arya Samaj die heilige Schnur (*janeu*) angenommen hatten, was sie allerdings nicht daran hinderte, weiterhin dem Sant-*sampradaya* (Traditionslinie) der Shiv Narayani anzugehören. In den anderen Kasten traf Swami Achutanand oft auf erbitterten Widerstand vereinzelter Arya Samajis, insofern sich diese dem Congress zurechneten. Der Arya Samaj war seit 1914 in Kanpur fest verankert, doch hatte er seine Konversionsbemühungen auf die Muslime konzentriert. Von den anderen Dalit-Kasten waren es bestimmte Notabeln, die sich zu regelmäßigen Treffen von Swami Achutanand in dem Tempel der Shiv Narayani in Colonelganj zusammentretenen, der einem reichen Khatik gehörte. Maiku Lal Kori, ein Kleinunternehmer im Public Works Department, Jham Lal Aherwar ein Gerbereibesitzer, Girdhari Lal Kuril ein reicher Lederhändler, und Makund Lal, ein Khatik Borstenhändler, gehörten zu seinen engsten Anhängern. Es waren die Gebildeten und Reichen, die ihn unterstützten.

6 „Unberührbare, Brüder, die Morgendämmerung bricht an“

Politische und soziale Fragen wurden diskutiert, die durch die verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen der 1920er Jahre bestimmt waren. Die erste entscheidende Darstellung der Adi-Hindu-Bewegung in einem allgemeinen Rahmen kam während der Anhörungen der Si-

²³ V. Geeta und S.V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium. From Iyothee Thass to Periyar* (Calcutta: Samya, 1998).

mon Commission in Lucknow im Jahre 1928 zustande, zu der Jham Lal Aherwar, der Präsident der Adi-Hindu-Sabha, ein Flugblatt drucken ließ, das von Chandrika Prasad Jigyasu als „Weckruf“ formuliert worden war. „Unberührbare, Brüder, die Morgendämmerung bricht an und eröffnet uns ein goldenes Zeitalter, dessen Chancen und Möglichkeiten wir nur ergreifen müssen. Jetzt haben wir die Chance, dass sich unsere Situation nachhaltig zum Besseren verändert. Wenn wir unsere Kinder in die Schule schicken und ihnen eine gute Ausbildung zukommen lassen, werden wir in der Lage sein, gute Positionen zu erlangen und eine Karriere im öffentlichen Dienst und in der Privatwirtschaft zu machen. Nur wenn wir hart darum kämpfen und uns anstrengen, werden wir die Hindernisse überwinden und Erfolg und Anerkennung finden. Die Hilfe und Unterstützung der Regierung hat uns in der Vergangenheit nichts gebracht, weil wir uneins waren. Der Schlüssel zum Erfolg ist Einigkeit und Organisation.“ Als dritte Maxime wird Bildung und Ausbildung gefordert, Ambedkars Erziehung, Organisation und Kampf paraphrasierend.

Die Reise der Simon Commission durch Indien stieß auf erbitterten Widerstand der Kongresspartei. Durch groß angelegte Demonstrationen der Anhänger der Kongresspartei ausgelöst, starb Lala Lajpat Rai während der Sitzung der Kommission in Lahore an einem Herzinfarkt und Govind Ballabh Pant wurde in Lucknow durch den Stockschlag eines Polizisten so schwer verletzt, dass er bleibende Schäden behielt. Die Willkommensdelegation der Adi-Hindus war im damaligen politischen Klima ein gewagtes Unterfangen, das aber dann durch ein gemeinsames Bild mit John Simon belohnt wurde,²⁴ das in der Dalit-Bewegung einen hohen Stellenwert genießt, ist es doch bislang das einzige Dokument ihres Wirkens.

Durch den Besuch der Simon Commission war Ambedkar den lokalen Notabeln der Dalits bekannt geworden. Auf der Round Table Conference im Jahre 1932 konnte er der Weltöffentlichkeit die Diskriminierung und Unterdrückung der Unberührbaren nahe bringen. Dieses Ereignis wurde von den Dalits in Kanpur mit großer Aufmerksamkeit verfolgt und Swami Achutanand ließ fünf Unterstützungstelegramme von Kanpur aus nach London verschicken.

²⁴ D.S. Dinkar, *Svatantrata Sangram men Achuton ka Yogdan* [Contribution of the Untouchables to the Freedom Fight] (Lucknow: Bodhisatva Prakashan, 1990): 81.

7 Liebe, Gleichheit und Reinheit

Swami Achutanand installierte auch den Bhakti-Heiligen Sant Ravidas als Gallionsfigur der Bewegung, was auf vollste Zustimmung aller Chamars stieß. Nicht nur in Kanpur, in ganz Uttar Pradesh wurden in den 1920er und 1930er Jahren kleine Ravidas Tempel gebaut und ein Umzug zum Gedenktag von Ravidas abgehalten, der zum ersten Mal die Dalits geschlossen in der Öffentlichkeit zeigte. Die Hinwendung zur Verehrung Ravidas signalisierte ein neues Selbstbewusstsein der Chamars, aber gleichzeitig eine Engführung der Bewegung, da Bhakti in vielerlei Gestalt durch Shatkop (Kanjar), Kabir (Julaha), Ravidas (Chamar), Dadu (Dhunia), Namdev (Chipi) und Matsyendranath (Fischer) vertreten war, wie Jigyasu in seiner Achutanand-Biographie anmerkt.²⁵

In Kanpur waren Kabir Panthis und Shiv Narayanis prominent vertreten, deren Anhänger zu verschiedenen Kasten gehörten und die nur im religiösen Vollzug den *prasad* (die Gottesgabe) gemeinsam nahmen. Hierbei hatten die Kabir Panthis der Dhamakhera Richtung eine sehr viel exklusivere Orientierung als die Shiv Narayanis. Sie akzeptierten die Veden, Wiedergeburt und das *karma*-Prinzip und sahen Satguru Kabir als den eigentlichen Schöpfer der Veden an, der in unterschiedlichen Zeitaltern wiedergeboren wird. Mohammed, Jesus, Krishna sind seine *avatars*. Sie befolgten die Reinheitsregeln in strikter Weise und verstanden sich als eine Gemeinschaft der Reinen, Gerechten und Erfolgcreichen. Besonders zahlreich waren sie unter den Kurils, Koris und Jaiswaras vertreten.

Die Shiv Narayanis hatten zwar als Stifter ihrer Sekte einen Thakur, doch war ihre hauptsächliche Anhängerschaft in Kanpur unter den Khatiks, Dhusiyas und Jaiswaras zu suchen. Die Gründung des Tempels geht auf einen reichen Khatik-Bauunternehmer zurück, der nach einem persönlichen Erweckungserlebnis zum Stifter dieses Baus wurde. Die Anhängerschaft blieb innerhalb der Khatiks auch weitgehend auf seine Familie beschränkt und wurde nur in Zeiten der Hochkonjunktur durch die zahlreichen Jaiswaras aufgebläht, die, wenn auch nur für eine kurze Zeit, mit Umzügen in die Öffentlichkeit traten. Kommensalität bestand nur im *moti bhoj* – der Gottesgabe der Shiv Narayanis. Die Sektenmitglieder heirateten im Gegensatz zu den Kabir Panthis nicht in andere Kasten.

So war die Installation von Sant Ravidas als Heiligem der Adi-Hindus nicht so einfach wie zunächst angenommen, da sie in U.P. keine Sekte bildeten. So muss Mahatma Ramcharan Kurils Buch „Bhagwan

²⁵ Jigyasu, Sri 108 Swami Achutanandji Harihar, 1968.

Ravidas ki Satya Katha“ als Granth der Ravidasis verstanden werden. Es liest sich allerdings wie die Lebensgeschichte der wohl situirten Lederhandwerker Kanpurs.²⁶ „Ravidas war sich der Gnade Gottes bewusst. Den Tag verbrachte er damit, dass er dem Gewerbe seiner Väter, dem Lederhandel, nachging. Er kannte sich genau aus in allen Arten und Qualitäten von Leder. Er wusste, wie man sie gerbt und wie man sie färbt und er wusste, wie man Schuhe anfertigt. Seit seiner Jugend hatte er immer ein offenes Ohr für die Bedürftigen. Jeden Tag fertigte er zwei Paar Schuhe an, und ein Paar gab er denen, die sie nötig hatten. Zusammen mit seiner Frau Lona lebte er in einem kleinen Haus mit zwei Zimmern, von denen eins dem Gebet vorbehalten war. Sein Erscheinungsbild mag arm gewesen sein, doch geistig war er reich und von Gott begnadet. Die Brahmanen hassten ihn, doch alle Leute kamen zu ihm, die Armen und die Reichen, die Sünder und die Frommen, die Alten und die Jungen und lauschten seinen Unterweisungen.“ Da viele Kurils außerdem Kabir Panthis waren, musste er in seiner „wahren Geschichte“ Ravidas mit Kabir vereint auftreten lassen, um die Einheit im Glauben nicht zu gefährden. Er stiftete außerdem ein Votivbild und entwickelte eine Fahne, die Ravidas Prinzipien wie Wahrheitsliebe, Reinheit, Liebe, Erbarmen wiedergibt. Bei diesen Konstruktionen muss ich heute unwillkürlich an die *panch shil* (fünf Gebote) der Buddhisten denken, an denen er sich vielleicht orientiert hat.

8 Brahmanvad und Manuvad

Die Chamars nahmen die Bildungsbemühungen der Ambedkar-Bewegung ernst. Sie waren die ersten, die eine neue Mittelschicht bildeten, die der Regierungsbeamten und Angestellten.²⁷ Doch erst durch den Übertritt zum Buddhismus wuchsen die verschiedenen *jatis* (endogame Abstammungsgruppe, Kaste) der Chamars zusammen, indem sie allmählich begannen, auch untereinander zu heiraten. Heutzutage ist der Trend zu beobachten, sich – wohl unter dem Einfluss von Ambedkars Navayana-Buddhismus – Familiennamen wie Gautam oder Ashoka zu geben. Doch bezeichnen sie sich in der Selbstreferenz nicht als *samaj* (Gesellschaft; Gemeinschaft, Kastengemeinschaft), da für sie Gesellschaft verschiedene Konnotationen hat. Für die politisch

²⁶ Ramcharan Kuril, *Bhagwan Ravidas ki Satya Katha* [The True Story of God Ravidas] (Kanpur: Krishna Press, 2007 [1941]).

²⁷ Nandu Ram, *The Mobile Scheduled Castes. Rise of a New Middle Class* (Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1988).

bewussten Chamars umfasst Gesellschaft einmal die Gesamtheit der Dalits, die für ihre Rechte kämpfen, zum anderen auch die Bewohner Indiens, die *bharatvasis*.

Der Einstieg in eine kastenneutrale städtische Mittelklasse, für die berufliche Position und Wohnumfeld wichtig sind, ist einer Reihe von ihnen gegückt. Die Chamars stellen den höchsten Prozentsatz der IAS (Indian Administrative Service) und IPS (Indian Provincial Service) Beamten im gehobenen Dienst. Auf der jährlichen Feier zu Swami Achutanands Geburtstag an seinem Grab kam, wie immer bei solchen politisch-religiösen Gelegenheiten, das ganze Gros der Dalit-Politiker, Aktivisten und Sympathisanten zusammen. Man hatte zu dieser Gelegenheit zwar eine prominente Persönlichkeit aus dem gehobenen Dienst eingeladen, diese war jedoch ohne Entschuldigung einfach nicht erschienen, was einen anwesenden Stadtrat ironisch und wütend den Satz vorbringen ließ: „Die neue Kaste der IPS und IAS hat es noch nicht einmal nötig, bei so einer Gelegenheit zu erscheinen.“ Für Kaste war hier der englische Begriff *caste* genommen worden und nicht *Hindi jati*.

Für die politisch aktiven Chamars unterschiedlicher parteipolitischer Orientierung hat sich ein feststehender ritualisierter Kastendiskurs entwickelt. Er beherrscht die politischen Auseinandersetzungen, die sowohl partei- als auch kastenübergreifend sind und auch die Gender-Frage einzubeziehen versucht. Es sind politische Veranstaltungen, die von den verschiedensten Dalit-Parteien und Organisationen zu tagespolitisch aktuellen Fragen veranstaltet werden. Sie werden von einem feststehenden Pool von Dalit-Politikern und Aktivisten besucht, meist fünfzehn Personen, darunter auch drei Frauen. Das Publikum dieser Veranstaltungen ist zahlenmäßig oft geringer als die Akteure auf der Bühne. Diese Veranstaltungen dauern mindestens vier Stunden, der Ablauf ist stark ritualisiert und besteht aus einem Grundritual an Schmähungen, das mit dem Kastendiskurs beginnt. In seiner Einfachheit und Dichotomie nimmt dieser Diskurs sowohl Anleihen bei den Gewerkschaften, als auch bei den Adi-Hindu-Vorstellungen. Die Welt ist aufgeteilt in die Guten und die Bösen, wobei *varnyavastha* (Kastensystem) *brahmanvad* und *manuvad* zu den Bösen gehören, auf die, wie ein Boxer auf seinen *punching*-Ball, von jedem Redner zu Beginn seiner Rede eingeschlagen wird. Die Passanten gehen ungerührt vorüber und nehmen die Schmähungen mit Gleichmut hin.

9 Weber in der Textilindustrie

Die Koris haben einen anderen Weg genommen, der eng mit der industriellen Arbeit in der Textilindustrie verknüpft ist. Vom kolonialen Selbstverständnis ausgehend, das Kaste etwas mit Beruf zu tun haben muss, rekrutierten die Briten für die neu entstandene Textilindustrie bevorzugt Koris und ihr muslimisches Pendant die Julahas, doch zeigte sich schon in der Indian Factory Commission des Jahres 1908, dass die Textilindustrie viel zu lukrativ war, als dass man sie alleine den unberührbaren Koris überlassen konnte. *Savarna* (Kastenhindus) begannen die Koris zahlenmäßig in der Textilindustrie zu überflügeln, und dabei ergab sich auch durch eine gezielte Rekrutierungspolitik eine Aufteilung der Fabriken nach Kastenzugehörigkeit. Es waren besonders die Fabriken der J.K. Singhania-Gruppe, in denen die Koris zahlenmäßig dominierten. *Savarna* und *achut* arbeiteten beileibe nicht „cheek by jowl“ miteinander, wie es in einem Kommissionsbericht hieß,²⁸ sondern es bildeten sich Kastencluster nach verschiedenen Fabriken und Departments. Dort, wo mit Speichel, Dreck und Gestank gearbeitet wurde, waren die Koris gefragt, in den sauberer Bereichen die *savarna*.

Ein zweiter Arbeitszweig war die Borstenfertigung der Khatiks, bei der sie die Drecksarbeit machten, auch Frauen waren hier beschäftigt. Dies rief erhebliche Turbulenzen hervor, zum einen wegen der Ehre der Frauen, die man in der Zusammenarbeit mit den Männern für gefährdet hielt, zum anderen wegen der Verunreinigung. Die Koris stammen ursprünglich aus Bundelkhand und waren in zwei *upjatis* (Unterkasten) geteilt, die unterschiedliche Einzugsgebiete hatten und nicht miteinander heirateten. Die Einbindung in die Adi-Hindu-Bewegung war für sie derart wichtig, dass sie in Chamanganj Koriana einen Park nach Swami Achutanand benannten und ihn zum Arbeiterführer stilisierten, was ihrer starken kommunistischen Gewerkschaftsbindung entsprach, die für sie seit den 1930er Jahren verpflichtend war. Das hinderte sie aber nicht, sich der von Rajasthan ausgehenden *dalitudhar*-Bewegung der Hindu-Mahasabha anzuschließen. Sie nahmen die heilige Schnur an, nannten sich *kshatriyas* und wurden erst durch die Backward Class Commission im Jahre 1955 wieder den Scheduled Castes zugeteilt.²⁹

²⁸ S.H. Fremantle, *Report on the Supply of Labour in the United Provinces and Bengal* (Lucknow, 1906).

²⁹ Kakar Kalelkar, *Report of the Backward Class Commission*, 1 (Simla: Government of India Press, 1955): 195.

Heutzutage, nach der Schließung der Textilindustrie und dem Niedergang der Gewerkschaftsbewegung, versuchen sie in Heimarbeit Wirkwaren herzustellen, mit wenig Erfolg. Nach den post-Ayodhya-Unruhen aus ihrem angestammten Wohngebiet im muslimischen Teil vom Cooliebazar vertrieben, wird ihre Situation in Chamanganj Kori-an-a durch die finanziertärigeren Muslime, die ihre Häuser aufkaufen, immer prekärer. Viele von ihnen sind außerhalb der Stadt gezogen, in die Unwirtlichkeit der Neubaugebiete ohne Infrastruktur und mit verkehrsmäßig schlechter Anbindung.

Sie sehen sich zwar immer noch als Nachfahren von Kabir und Anhänger Ambedkars, haben aber seit ungefähr zehn Jahren Virangana Jhalkaribai auf ihr Schild gehoben, wohl auch unter dem Einfluss der BSP (Bahujan Samaj Party), die eine kulturelle Ethnisierung vorantreibt. Virangani heißt Helden, und Jhalkaribai war die Kori Dienerin der Rani von Jhansi, die sich für ihre Herrin im Freiheitskampf opferte. Dieser Heldinnenmythos passt in eine von neuen Nationalismen geprägte Zeit. Im Allgemeinen politischen Dalit-Diskurs der Streiks und Kundgebungen tauchen die Koris nicht auf, haben aber ihren eigenen Stand auf der Ambedkar-jayanti (Gedenktag). Als ich den Leiter der Buddha-Schule in Chamanganj besuchte, konnte er mir leider wenig Zeit widmen: Er sei Präsident des All U.P. Virangana Jhalkaribai Committees und müsse jetzt für den *samaj* etwas tun. Den Feiern zur Jhalkaribai-jayanti wird aber wiederum von dem Gros der Dalit-Politiker Referenz erwiesen, obwohl sich das Komitee unter zwei feindlichen Cousins gespalten hat und das gleiche Programm an zwei aufeinander folgenden Sonntagen abgehalten wurde. Für die Koris, unter denen die *caudharis* keine sehr prominente Rolle hatten, da die Gewerkschaftsbewegung viele interne Führungspositionen übernommen hatte, ist heutzutage der *samaj* als Kaste verpflichtend, der seine Abgrenzung gegenüber den Scheduled Castes in dem kulturellen Idiom der Jhalkaribai-Verehrung deutlich macht.

10 Metzger als Geschäftsleute

Der Weg der Khatiks hat zwar gewisse Ähnlichkeiten mit dem der Koris, indem die Khatiks im Jahre 1935 in Benares die heilige Schnur der Hindu-Mahasabha unter Pandit Madan Mohan Malviya nahmen und sich zu *kshatriyas* erklärten, was ihrer Kriegerideologie entgegen kam. Doch waren sie besser dran als die Koris, da sie den Landtagsabgeordneten des reservierten Wahlkreises Sisamao über viele Jahre hinweg stellten, während der erfolglose Kori-Gewerkschaftler nie gewählt

wurde. Ebenso wie die Koris ließen sie sich zur Unabhängigkeit Indiens als *shudra*-Kaste eintragen, was aber ebenfalls durch die Backward Class Kommission unter dem Druck von Ambedkar-Anhängern unter den Khatiks rückgängig gemacht wurde.

Khatik bedeutet Metzger und in der älteren ethnographischen Literatur werden die Khatiks als Ziegenmetzger beschrieben. In Kanpur gab es bis in die 1960er Jahre zwei endogame *biradaris* der Khatiks, die unterschiedliche Siedlungsgebiete und Berufe hatten, sich aber gleich benannten. Die einen waren als geschickte Baumeister von Kanpurs Fabriken, die anderen durch Schweinemetzgerei und Borstenmanufaktur zu Reichtum gekommen. Die Borstenhändler sahen auf die Baumeister herab, was ich bis zum heutigen Tage nicht verstehen kann, da laut Louis Dumonts Kastentheorie³⁰ das rituell verunreinigende Handwerk unter dem so genannten reinen stehen sollte und nicht umgekehrt. Borstenmanufaktur und *piggery* wie sie es nannten, um das blutige Geschäft des Schlächters zu verstecken, war Auftragsarbeit für die Briten. Die Borsten wurden nach London auf die Borstenauktion verkauft, die *piggery* wurde in der Garnison für den britischen Bedarf an *saussages* und *bacon* betrieben.

Schon während der Hindu-Muslim-Unruhen von 1931 sind Aktionen der Khatiks verbürgt und ein Kriegermythos, der mir in sehr holzschnittartiger Weise erzählt wurde, klingt nach Arya Samaj Geschichten aus den 1920er Jahren. Sie hätten als einzige dem muslimischen Angriff widerstanden und würden als einzige Hindu-Kaste vor den Muslimen nicht zurückweichen. Begründet wird die Feindschaft mit dem Rindfleischverzehr der Muslime. Dieses nicht weiter ausgeschmückte Selbstverständnis lässt sich natürlich von den Kräften der Hindutva-Bewegung leicht ausbeuten, was in den post-Ayodhya-Unruhen des Jahres 1992 deutlich wurde. Doch das ist beileibe nicht die einzige Selbstdarstellung der Khatiks.

Der Borstenhändler Makund Lal war ein treuer Gefolgsmann von Swami Achutanand und dem Borstenhändler Ram Lal Sonkar ist es zu verdanken, dass Ambedkar im Jahre 1944 zum zweiten Treffen der „Scheduled Caste Federation“, ein wichtiges Ereignis in der Dalit-Bewegung Indiens, nach Kanpur kam. Mit der Unabhängigkeit legten die Khatiks ihren Kastennamen ab und nannten sich Sonkar, was sie als weniger diskriminierend empfanden. Ende der 1960er Jahre kam es zu einem ersten Zusammentreffen des Khatik *samaj* aus Uttar Pradesh, Bihar, Panjab, Rajasthan und Madhya Pradesh in Kanpur. Es wur-

³⁰ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

de feierlich beschlossen, dass alle Khatiks von nun an untereinander heiraten und miteinander essen sollten. Erst dadurch konnten auch in Kanpur die beiden Lokalgruppen zu dem zusammenwachsen, was heute als Khatik *samaj* bezeichnet wird.

Die Khatiks befinden sich zwar nach dem Zusammenbruch der Industrie und des Borstenhandels in einer schwierigen Lage, diese versuchen sie jedoch durch Bildungsinitiativen innerhalb des *samaj* auszugleichen. Dem Kriegermythos stellte Ram Das Sonkar, ein IAS-Beamter und Anhänger Ambedkars, den Mythos von Dharmvyad aus dem Mahabharata gegenüber, der als gottesfürchtiger Jäger seine Eltern verehrte und versorgte und ein bürgerliches Ideal rechtschaffender Selbstgenügsamkeit vertrat. Der Bann von Hindutva scheint gebrochen. Bei den letzten Hindu-Muslim-Unruhen vom März 2001 gingen die Khatiks nicht auf die Straße und nach neun Jahren BJP-Dominanz hat bei den letzten Landtagswahlen im Februar 2002 ein Congress-Abgeordneter der Khatiks im reservierten Wahlkreis Sisamao gewonnen.

11 Die Gruppe der Straßenkehrer

Noch schwieriger ist der Kastendiskurs der Balmikis, die selbst nicht wissen, wozu sie gehören. In der anthropologischen Diskussion hat sich seit den Arbeiten von Mary Searle Chatterjee³¹ und Vijay Prashad³² die Anschauung durchgesetzt, dass – ähnlich wie bei den Chamars – eine Vielzahl von der Landwirtschaft lebende Kasten durch die Bedürfnisse der expandierenden städtischen Metropolen zum Berufsstand der Straßenkehrer degradiert wurden. In Kanpur verhält es sich genauso. Die Balmikis sind keine Kaste, sondern eine Kastengruppierung unter einem Namen. Doch schon meine Frage nach Balmiki löste unter den am Gespräch beteiligten Hela, Dom, Domar und Lal Beghi einen solchen Streit darüber aus, wer denn überhaupt Balmiki sei, dass ich zu der Überzeugung kam, dass die so genannte „Arisierung“ der Balmikis in Kanpur nicht sehr weit fortgeschritten ist.

Die Stiftung von Balmiki als Guru geht auf das Buch des Arya Samaji Amichand Sharma „Balmiki Prakash“ zurück,³³ das im Jahre 1936

³¹ Mary Searle Chatterjee, *Reversible Sex Roles. The Special Case of Benaras Sweepers* (Oxford: Pergamon Press, 1981).

³² Vijay Prashad, *Untouchable Freedom. A Social History of a Dalit Community* (New Delhi: Oxford University Press, 2000).

³³ Prashad, *Untouchable Freedom*, 92.

erschien und die Konversion der Churhas aus dem Panjab zu Christentum und Islam aufzuhalten sollte. Gleichzeitig sollte der rebellische Bala Shah oder Lal Begh als ihr Patron ersetzt werden. Nur war diese Hinduisierung in Kanpur stecken geblieben. Im Jahre 1998 wurde zwar zu Ehren von Maharishi Balmiki eine Statue enthüllt, zu dessen *jayanti* außer dem Pool der Dalit-Politiker, angereichert durch einige Balmiki-Congress-Abgeordnete keiner erschien. Der Balmiki Ashram im nahe gelegenen Bithur, in dem Sita ihre Zwillinge zur Welt gebracht haben soll, war für die Balmikis von Kanpur gänzlich uninteressant.

Die Lal Beghis, die sich als wahre Balmikis verstehen, hatten die Identitätsfindung unter einem neuen Banner dadurch umgangen, dass sie in den 1920er Jahren den aus Rajasthan kommenden Kult von Goga Chauhan etablierten, der ein Anhänger von Gorakhnath gewesen sein soll und als Pir gestorben sei. Diese wundersame Geschichte wird jedes Jahr im August von den einzelnen Abstammungsgruppen dargestellt und enthält ungebrochen muslimische und hinduistische Elemente. Bislang haben sich diese Feierlichkeiten jeglicher Politisierung entzogen. Muslim, Christen und Sikh Lal Beghis nehmen daran teil, auch solche die von weit her kommen müssen, weil sie z.B. in Delhi in Diensten stehen.

Im politischen Dalit-Diskurs in Kanpur kommen nur einige wenige Balmikis vor, was vor allem daran liegt, dass sich seit 1932 die Gandianer, die Kongresspartei und die Sarvodaya-Bewegung der Straßenkehrer angenommen haben. Bei Gandhis Besuch in Kanpur im Jahre 1934 hat er auch den Stadtteil *haddi go down* (Knochenlager) der Domar Straßenkehrer besucht, woran sie sich genau erinnern. „Nein, er hat keine Latrinen gereinigt, sondern sich nur mit einem *jharu* (Besen) in der Hand fotografieren lassen. Und hinterher hat er sich gleich die Hände gewaschen“. *Haddi go down* liegt heute mitten im Muslimgebiet. Die Muslims gehen mit den Balmikis nicht gerade zimperlich um.

Die *biradari* haben daraufhin die Schweinehaltung aufgegeben, um die Muslime nicht weiter zu provozieren. Doch zu Hochzeiten werden der Göttin immer noch ein Hahn und ein Ferkel geopfert. Inzwischen hat sich auch der Name geändert. Aus dem „Knochenlager“ ist unter dem Einfluss von Dev Kumar Bhimnagar geworden. Als Aufseher bei der Straßenreinigung ist er ein überzeugter Anhänger Ambedkars und sieht die Zukunft seiner *biradari* in Ausbildung, Erziehung und letztendlich der Aufgabe des Berufs des Straßenkehrers. Jetzt hat er erst einmal eine Zeitschrift gegründet. Als vielseitig begabter junger Mann will er zu Ehren Babasaheb Dr. Ambedkars für die Dalit-Bewegung schreiben.

12 Bruderschaft, Gesellschaft und Gruppe

Die Entwicklungslinien von *biradari* zu *samaj* sind nicht eindeutig. Am besten lassen sich vielleicht die Koris und Khatiks miteinander vergleichen. Hier existiert zwar noch die Gemeinschaft der Lokalgruppe, die Nähe der Interaktion, doch hat sie durch die Veränderung der Heiratsregeln eine andere Qualität bekommen. *Samaj* stellt eine Objektivierung des Selbstverständnisses von Koris und Khatiks dar, er wird als ein Zusammenschluss gesehen, der nicht mehr naturwüchsiger geschieht, sondern bestimmten Verfahrensregeln unterliegt. So wie die Heiratsregeln geändert werden können, bei den Khatiks sozusagen durch allgemeinen Beschluss, so kann auch zu einem *samaj*-Treffen eingeladen werden.

Das kann konfliktreich sein, wie wir bei den Koris gesehen haben, es kann auch auf einem breiten Konsens beruhen, wie bei den Khatiks, die schon drei erfolgreiche Treffen hinter sich haben. Ein *samaj* verlangt nach Ritualisierungen, einem Mythos und einer Symbolik. Er ist ein Konstrukt wie der Ursprungsmythos der Unberührbaren, nur mit einer zeitgemäßer und deutlicheren Teleologie. Er ist *modernity* im Kleinen, angepasst an die augenblicklichen Veränderungen. Kasten sind keine essentialisierten Entitäten, sondern sie konstituieren sich neu, verändern die Regeln von Konnubium und Kommensalität und entwerfen sich selbst auf eine ihnen wichtige Zukunft hin, die nur partiell dominiert und von anderen angeeignet werden kann, wie das Beispiel der Balmikis zeigt.

Doch zurück zu den Chamars, die durch Kanpurs Lederindustrie erst zu Chamars geworden sind, die sich aber nicht in Richtung eines neuen *samaj* als Kaste konstituieren, sondern die beginnen, neben der *biradari* der Zurückgebliebenen entweder zu einer neuen Mittelklasse der Dalits zu werden, oder den Weg in die Gesellschaft im Großen (der neuen Kaste der IAS und IPS) anzutreten. Für die Dalit-Mittelklasse ist der Navayana-Buddhismus Ambedkars zum entscheidenden Bindeglied geworden, der in der individuellen Aneignung, so wie bei Rajendranath um die Vipassana-Meditation, bereichert wird, was Traditionen aus dem Sant Dharm und seinen yogischen Praktiken widerspiegelt.

Gewalttätigkeit lässt sich genauso wenig essentialisieren wie Kaste. Die Khatiks sind zur Kongresspartei zurückgekehrt und haben einen neuen Mythos gestiftet, der in den demokratischen Diskurs passt, den Ambedkar vorgegeben hat. Außerdem setzen sie für ihren *samaj* die drei Prinzipien Ambedkars um: Ausbildung, Organisation und Zusammenschluss. Doch oszilliert das Verständnis von *samaj* je nach Kontext

und Bezugsgruppe zwischen Ethnie und Demokratie und wird deshalb auch so vage gebraucht und offen gehalten, um dichotomische Zuschreibungen wie Kaste und Klasse oder Dalit und *savarna* oder *arya* (Arier) und *anarya* (Nicht-Arier) zu vermeiden.

Rhetorisch polarisierende Kampfansagen sind etwas für den politischen Diskurs und nicht für die Bezugsgruppe, in der man lebt, für die man verantwortlich ist und für die man was erreichen möchte. Da eine demokratische Gesellschaft auf den Konsens vieler angewiesen ist, die Konturen und Abgrenzungen sich jedoch ständig verändern, ist man in der Lokalgruppe der Gemeinschaft so lange gut aufgehoben, wie man die Gesellschaft, zu der man sich hin entwickeln möchte in der Kooperation, im Konsens und mit der Kameradschaft vieler entwickeln kann. Das ist *modernity* im Kleinen, auch wenn Jhalkaribai auf dem Pferd reitet und Dharm Vyad mit untergeschlagenen Beinen unter dem Baum meditiert.

Die politische Mission von Bhimrao Ramji Ambedkar und die Universität Bonn

Eine vergessene Episode im Leben des Dalit-Führers

1 Einleitung

Die demokratische, säkulare und sozialistische Verfassung Indiens ist untrennbar mit dem Namen Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) verbunden. Obwohl er nicht der Kongresspartei angehörte, ernannte ihn Jawaharlal Nehru (1889-1964), der erste Premierminister des unabhängigen Indien, zum ersten Justizminister im unabhängigen Indien und außerdem zum Vorsitzenden der Verfassungskommission. Er war der erste Dalit, der im Ausland studieren konnte. Unter Dalit, was so viel heißt wie zerbrochen, zerstoßen, versteht man heute die mindestens 140 Millionen ehemaligen Unberührbaren Indiens. Sie stellten in Indien die unterste Schicht in der indischen Gesellschaft dar und waren einer Vielzahl von Diskriminierungen ausgesetzt, die ihnen zusätzlich zur Armut und Landlosigkeit nur ein Schattendasein am Rande der Gesellschaft ermöglichten.

Ambedkars Studien in New York, London und beinahe auch in Bonn waren durch die Auslandsstipendien des Gaekwad von Baroda und später des Maharaja von Kolhapur möglich geworden, die selbst zu den unteren Kasten gehörten, und sich das Ziel gesetzt hatten, diese benachteiligten Bevölkerungsschichten zu fördern. Ambedkar stammte aus einer zwar armen, doch gebildeten Familie. Sein Vater, Ramji Maloji Sakpal, war Unteroffizier bei der Armee und leitete eine Grundschule. Nach einer phänomenal kurzen Studienzeit in New York von 1913 bis 1916, die er mit einem M.A. und einer Promotion zum Doktor der Volkswirtschaftslehre abschloss und weiteren Studienabschlüssen in Wirtschaftswissenschaften und Rechtswissenschaft in London, wurde er seit den 1920er Jahren in Indien zum unangefochtenen Führer der Dalits.

2 Die Auseinandersetzung mit Mahatma Gandhi

Ambedkar musste sich in den Auseinandersetzungen während der Unabhängigkeitsbewegung gegen zwei Fronten wehren: einmal gegen die britische Kolonialmacht und dann gegen die Nationalbewegung unter dem charismatischen Führer Mahatma Gandhi (1869-1948). Die britische Kolonialmacht benutzte die Dalits argumentativ dafür, dass Indien noch nicht reif für größere Eigenständigkeit oder gar Unabhängigkeit sei. Die Nationalbewegung war von Kastenhindus dominiert und wollte die Unberührbaren paternalistisch vereinnahmen, um sie gegen die Muslime auszuspielen und ihre eigene Position zu verbessern.

Anlässlich der drei „Round Table Conferences“ zu Beginn der 1930er Jahre in London wurde Mahatma Gandhi der große Gegenspieler von Ambedkar, als es darum ging, die zukünftige verfassungsmäßige Struktur auszuhandeln. Ambedkar konnte sich zunächst mit seiner Forderung nach „separaten Wählerschaften“ für Dalits durchsetzen. Für die Muslime bestanden diese in Britisch-Indien schon seit 1909. Mahatma Gandhi, der die Unberührbarkeit ablehnte aber gleichzeitig die Dalits innerhalb des Hinduismus verorten wollte, lehnte dies entschieden ab und reagierte mit einem „Fasten bis zum Tode“. Da Mahatma Gandhi in ganz Indien große Popularität besaß, sah sich Ambedkar zum Einlenken gezwungen. Er erreichte von Gandhi aber die Zusagen („Poona Pact“), dass den Unberührbaren mehr separate Sitze in den Provinzregierungen eingeräumt wurden als ursprünglich veranschlagt waren. Gleichzeitig nahm sein Bekanntheitsgrad durch diese Auseinandersetzung in ganz Indien zu. Von nun an war er der unangefochtene Führer aller Dalits.

Hinter dieser Auseinandersetzung standen unterschiedliche Anschauungen über Religion und Sozialsystem Indiens. Für Mahatma Gandhi war die Unberührbarkeit ein Ausdrücker der ansonsten sinnvollen und guten arbeitsteiligen Ordnung des Kastensystems. Die Unberührbarkeit sollte durch einen Sinneswandel beseitigt werden. Die stigmatisierten Tätigkeiten der Unberührbaren, insbesondere Laternenreinigen und Abdecken, sollten von allen übernommen werden. Ambedkar hingegen sah die Realität des Kastensystems mit ihrer inhärenten Diskriminierung der Unberührbaren als untrennbar mit dem Hinduismus verbunden. Der Hinduismus begründe durch die Wiedergeburt Lehre die Unberührbarkeit und die soziale Hierarchie und verhindere die Emanzipation der Dalits. Für Ambedkar war die Abschaffung des Kastensystems und der dieses stützenden Religion die einzige mögliche Lösung.

3 „Vater der Indischen Verfassung“

Indien erhielt am 26. Januar 1950 eine demokratische und säkularistische Verfassung, in der die Dalits gleiche Rechte erhielten wie alle anderen Bürger Indiens (Artikel 14). Die indische Verfassung setzte das Kastensystem außer Kraft, da sie in den Artikeln 15 und 16 jegliche Diskriminierung auf Grund der Religion, des Geschlechts und der Kaste ausdrücklich verbot. Entsprechende Ausführungsgesetze stellen Zu widerhandlungen gegen das Diskriminierungsverbot unter Strafe. Die Gesetzgebung zur Verhinderung der Diskriminierung ist in den vergangenen Jahrzehnten immer weiter verschärft worden.

Für die Dalits ist Ambedkar der „Vater der indischen Verfassung“, der für sie die „positive Diskriminierung“ der reservierten Sitze ermöglicht hat. So wie schon 1932 zwischen Gandhi und Ambedkar als Kompromiss vereinbart, wurde ihnen in der Verfassung des unabhängigen Indiens eine Quotierung in Politik, Bildungssystem und öffentlicher Verwaltung eingeräumt, die ursprünglich 12 Prozent betrug und seit 1970 auf 15 Prozent erhöht wurde. Diese Maßnahme sollte zuerst auf zehn Jahre beschränkt bleiben, ist jedoch immer wieder verlängert worden. Zu den Ausführungsbestimmungen gehört, dass die jeweiligen Bundesstaaten in einer Liste die jeweils unter die Bestimmung fallenden Kasten aufführen. Auf Englisch spricht man von „schedule“, das heißt die Liste der Kasten, die als Dalits gelten. Diese werden in der offiziellen Sprachregelung als „Scheduled Castes“ oder als Akronym „SC“ bezeichnet.

4 Gleichheit, Brüderlichkeit und Mitgefühl

Ambedkars Rolle beim Aufbau des nachkolonialen Indien und insbesondere bei der Formulierung der Verfassung ist zu seinen Lebzeiten kaum gewürdigt worden. Allerdings hat ihm die Columbia University, an der er studiert hatte, im Jahre 1952 die Ehrendoktorwürde verliehen. In deutschen Gesamtdarstellungen wird Ambedkars Bedeutung für die Verfassungsgebung immer noch unterbewertet. Über fast drei Jahrzehnte hinweg war Ambedkar rastlos politisch aktiv gewesen. Nach Auseinandersetzungen um die Reform des Hindu-Familienrechts zog er sich allerdings im Jahre 1952 enttäuscht aus der Politik zurück und widmete sich in seinen letzten Lebensjahren zunehmend dem Studium des Buddhismus, zu dem er am 14. Oktober 1956 zusammen mit 500.000 Dalits aus Maharashtra übertrat. Schon 1935 hatte er erwogen, aus dem Hinduismus auszutreten, weil er ihn für alle sozi-

alen Missstände der indischen Gesellschaft verantwortlich machte. Er wählte den Buddhismus, weil diese Religion zum einen in Indien entstanden ist und weil zum anderen Gautama Buddha Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit gepredigt habe. Ambedkar schuf eine schöpferische Weiterentwicklung des Buddhismus, den er als eine moderne, rationale Religion verstand, die in die heutige Zeit hinein passe und die Prinzipien der französischen Revolution verwirkliche.

Doch haben die Dalits trotz Abschaffung des Kastensystems, Ahndung der Unberührbarkeit und der positiven Diskriminierung durch die reservierten Sitze bis zum heutigen Tag ihre soziale, politische und wirtschaftliche Benachteiligung nicht überwinden können. Trotz oder gerade wegen des Erstarkens der politischen Dalit-Bewegung seit den frühen 1990er Jahren in Indien, haben die Gewalttätigkeiten gegen Dalits zugenommen. Eine Reaktion dagegen war die breit angelegte „Nationale Kampagne für Menschenrechte der Dalits“, die im Jahre 1998 auf die zunehmende Gewalttätigkeit hingewiesen hat und eine Unterschriftenaktion durchführte, die dem damaligen Präsidenten Indiens K.R. Narayanan (Präsident 1997-2002) übergeben wurde. Er war der erste Dalit-Präsident Indiens.

5 Kaste als Diskriminierung aufgrund der Abstammung und des Berufs

Ein weiterer Schritt der Kampagne war der Versuch, die Diskriminierung der Dalits auf der Antirassismuskonferenz in Durban in Südafrika im August/September 2001 zu Gehör zu bringen. Dies wurde von indischen Dalit-Initiativen betrieben, die von internationalen Dalit-Solidaritätskomitees eine wirkungsvolle Unterstützung erhielten. Unberührbarkeit sollte als Rassismus besonderer Art begriffen werden, der auf Abstammung und Beruf beruht. Im Zusammenhang mit der Antirassismuskonferenz konstituierte sich auch in der Bundesrepublik Deutschland im Mai 2001 eine „Dalit Plattform“, die vor allem von kirchlichen Hilfswerken getragen wurde. Diese hatten schon seit den 1970er Jahren ihre Entwicklungsarbeit in Indien auf Dalits zugeschnitten. Im Gegensatz zu England oder Amerika gibt es in der Bundesrepublik Deutschland keine Dalits, die sich als solche organisieren. Es sollen zwar etwa 600 meist aus dem Panjab stammende Chamar in Deutschland leben, diese wollen jedoch eher vermeiden, als Dalits identifiziert zu werden. Die wenigen Inder, die deutsche Staatsangehörige geworden sind, stammen überwiegend aus der Mittelschicht und sind Kastenhindus.

6 Sanskrit, die heilige Sprache Indiens

Im alten Indien waren die Unberührbaren, die *shudras* und die Frauen sowohl von der religiösen Unterweisung, als auch von Bildungsmöglichkeiten überhaupt ausgeschlossen, ja es war ihnen sogar verboten, die heiligen Schriften der Veden zu hören. Ebenso war ihnen untersagt, die Sprache zu erlernen, in der die heiligen Schriften abgefasst sind. Hinter diesem Verbot steht die Legende von Sambukh, einem frommen Unberührbaren aus dem indischen Epos Ramayana, der ein Opfer abhielt und dafür mit dem Tode bestraft wurde. Laut den Gesetzbüchern des Manu durfte ein Dalit keine religiösen Unterweisungen hören, tat er es dennoch, so sollte flüssiges Blei in seine Ohren gegossen werden.

Diese Grausamkeiten wurden mir von den Dalits immer wieder erzählt, anklagend wiesen sie mich damit auf den diskriminatorischen Charakter der Hindu-Gesellschaft hin, der schon in den Epen verankert sei und bis zum heutigen Tag Bestand habe. Deshalb habe Baba-saheb, das ist die liebevolle, verehrende Bezeichnung für Ambedkar, mit seinem Übertritt zum Buddhismus ihnen, den Dalits, den einzigen möglichen Weg gezeigt, den Hinduismus und damit das Kastensystem zu verlassen. Anlässlich der vielen Feierlichkeiten der Dalits, zu denen ich eingeladen war, wurde ich oft gebeten, kleine Reden zu halten. Um eine Verbindung zwischen mir und den Dalits herzustellen, habe ich manchmal darauf hingewiesen, dass ich in der Stadt Bonn geboren bin, in der es Dr. Ambedkar möglich war, Sanskrit zu studieren, was ihm in Indien als Unberührbarer gemäß den hinduistischen Rechtsvorschriften nicht gestattet war.

7 Die Bonn-Episode

Den Hinweis auf das Studium in Bonn hatte ich in der Ambedkar-Biographie von Dhananjay Keer gefunden, die schon zu Lebzeiten Ambedkars verfasst wurde und fast vier Jahrzehnte die einzige autoritative Quelle zu seinem Leben und politischem Wirken blieb.¹ Sie ist, obwohl zum ersten Mal im Jahre 1954 veröffentlicht, also zwei Jahre vor Ambedkars Tod, immer noch die genaueste und detailreichste Darstellung seines Lebens. Dort ist zu lesen, dass Dr. Ambedkar sich von Mitte April bis Mitte Mai 1922 in Bonn aufgehalten habe, um die Vorausset-

¹ Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar Life and Mission* (Bombay: Popular Prakashan, 1990 [1954]).

zungen für eine Immatrikulation zu klären.² Das war die Zeit, in der er in London an seiner Dissertation „The Problem of the Rupee“ schrieb. Von Januar bis März 1923 soll er in Bonn als Student eingeschrieben gewesen sein, so Keer. Während er in London sein Studium mit einer weiteren Dissertation abschloss, sei er nach Bonn gewechselt und habe dort gerade mal ein Vierteljahr studiert. Leider sei er im März 1923 nach London zurückberufen worden, um seine dort eingereichte Dissertation zu verteidigen. So habe er sein Studium in Bonn unverrichteter Dinge abbrechen müssen.³ Was Ambedkar in Bonn studieren wollte, berichtet Keer nicht.

8 Lehrstuhl für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft

Aus diesen Angaben habe ich jedoch geschlossen, dass Ambedkar in Bonn Sanskrit studieren wollte, weil Bonn als „Benares am Rhein“ für seinen Lehrstuhl in Indologie und Vergleichender Sprachwissenschaft bekannt war. Zur Studienzeit Ambedkars war der Bonner Lehrstuhl mit Professor Hermann Jacobi (1850-1937) besetzt, der als international anerkannte Kapazität weltweit mit Indologen, Sprachwissenschaftlern und Linguisten der damaligen Zeit in Verbindung stand. Der berühmte Bonner Lehrstuhl war als erster deutscher, dem Studium des Sanskrit gewidmete Lehrstuhl von August Wilhelm von Schlegel (1767-1845) im Jahre 1818 besetzt worden. Hermann Jacobi (1850-1937) hatte ihn von 1889 bis 1922 inne. Zu seinem großen Kreis von Schülern gehörten Helmut von Glasenapp, August Winter, aber auch einige Inder, wie etwa Vasudeva Gokhale. Der Russe Cherbatzkole, Ambrosio Balini, Luigi Salvi und ein Parulini standen mit ihm in Verbindung, genauso wie George Herbert Grierson, der ihm Sonderdrucke seiner Artikel mit einer Widmung schickte.

Die Entstehung der Indologie und vergleichenden Sprachwissenschaft als akademische Disziplin ist ein Kind der deutschen Romantik.⁴ Auf der Suche nach universalem Wissen, das die engen Standesgrenzen der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft überschreiten würde, war die Erkenntnis indischer Geistigkeit und Religiosität an das Erlernen des Altindischen geknüpft. August Wilhelm von Schlegel galt in seiner

² Keer, *Dr. Ambedkar Life and Mission*, 49.

³ Ibid., 49.

⁴ Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung* (Basel und Stuttgart: Schwabe Verlag, 1981).

Zeit als einer der bedeutendsten Kenner des Sanskrit.⁵ Sein jüngerer Bruder hatte 1808 sein Werk „Über die Sprache und Weisheit der Inder“ veröffentlicht, das einerseits die Grundlage für die Entstehung der akademischen Sanskrit-Philologie wurde, zugleich aber stark vom verklärenden Ton der damaligen hohen Wertschätzung altindischer Geistigkeit durchdrungen war. Die Stadt Bonn mit ihrer Universität und ihrem indologischen Lehrstuhl wurde so zum „Benares am Rhein“, ein Topos, der sie mit der sakralen, kosmischen und rituellen Bedeutung von Benares als Apotheose des Hinduismus und damit brahmanischer Religiosität in Beziehung setzte.⁶

Bonn, der erste Lehrstuhl für Indologie in Deutschland, hatte für ganze Generationen von Indern eine große Anziehungskraft. In einem Zeitungsartikel wurde berichtet, dass ein gebildeter Inder der damaligen Zeit, wenn er in Europa war, es für seine Pflicht hielt, Bonn und seinem Indologen durch einen Besuch die Ehre zu erweisen.⁷ So ist im Bonner Generalanzeiger vom 23/24.10.1937 in dem Nachruf auf Geheimrat Professor Jacobi zu lesen: „Vor allem habe es jeder gebildete Inder, der nach Bonn gekommen sei, bis in die letzten Jahre für seine Pflicht gehalten, den Mann von Angesicht zu Angesicht zu sehen, dessen Name ihm von seiner Heimat her bekannt gewesen sei.“ *Darshan lena* würde man dies auf Hindi nennen. So war sicherlich auch Ambedkar von der Bonner Indologie angezogen, obwohl er zur damaligen Zeit nicht zur indischen Oberschicht gehörte. Er wollte in Deutschland, und zwar in Bonn studieren.⁸

9 Im Universitätsarchiv

Mit der Intention, nun endlich Genaueres über den Studienbesuch von Dr. Ambedkar heraus zu finden, stattete ich im Januar 2003 dem Archiv der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Bonner Universität einen Besuch ab. Ich konnte das Immatrikulationsregister und die Immatrikulationsbescheinigungen einsehen und kam zu folgenden Ergebnissen: Sein deutsches Immatrikulationsgesuch hatte Ambedkar an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin

⁵ <http://www.indologie.uni-bonn.de/indo/index.htm> (20.01.2004).

⁶ Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart* (München: Beck, 1998): 320.

⁷ Generalanzeiger Bonn, 23/24.10.1937, „Trauerfeier für Geheimrat Jacobi“.

⁸ <http://www.uni-bonn.de/Einrichtungen/Universitaetsverwaltung/Organisationsplan/Archiv.html> (20.01.2004).

gerichtet, diesem wurde am 25.4.1921 stattgegeben. Die Genehmigung wurde ihm an die Adresse London NW 3, 10, Henry Road, Chalk Farm geschickt. Seinem Antrag hatte er einen schriftlichen, in Deutsch abgefassten Lebenslauf beigelegt. Dabei erklärte er seine Deutschkenntnisse damit, dass er an der Columbia University Deutsch im Nebenfach studiert hätte. Doch die erstaunlichste Aussage ist folgende: „.... dass mir die Universität Bonn durch die freundliche Vermittlung von Herrn

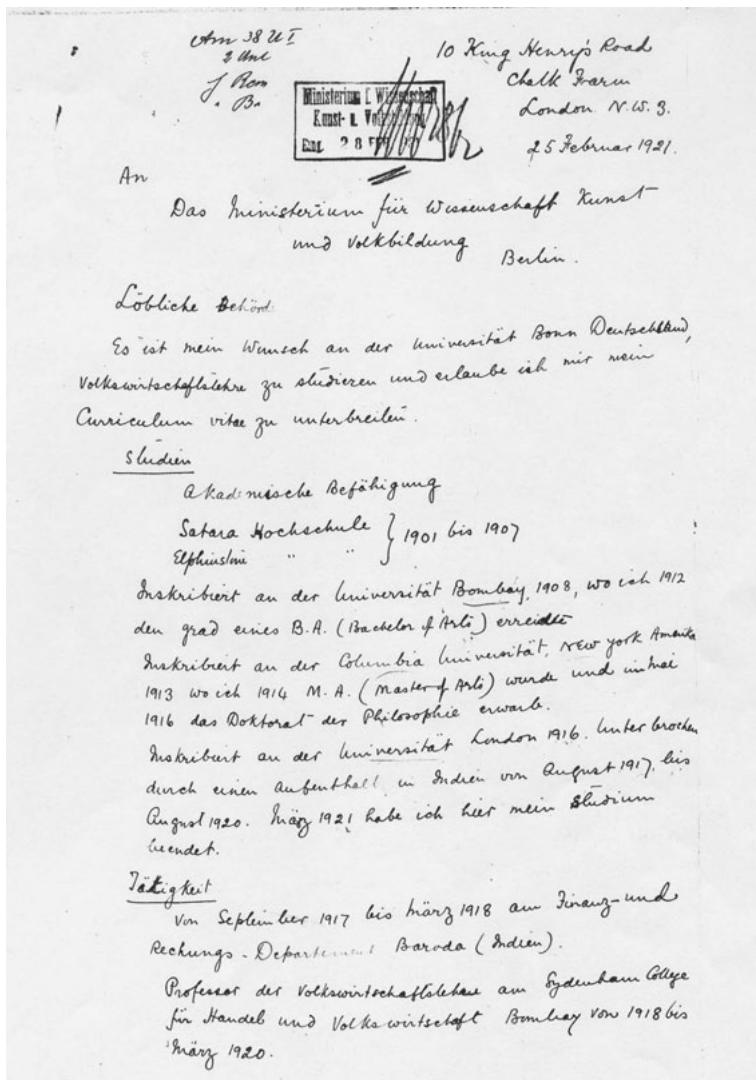
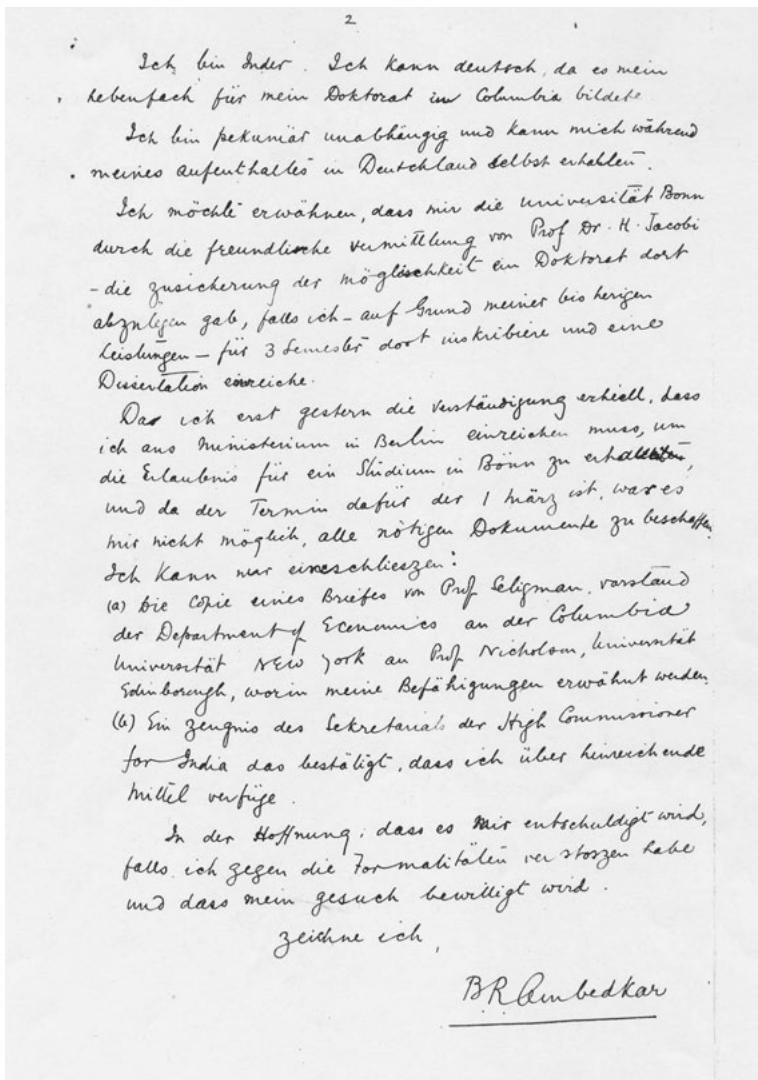


Abb. 28 (linke und rechte Seite): Immatrikulationsgesuch Ambedkars an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Prof. Dr. H. Jacobi, die Möglichkeit ein Doktorat dort abzulegen zusichert, falls ich mich aufgrund meiner bisherigen Leistungen für drei Semester dort inskribiere und eine Dissertation einreiche.“ Dies deutet darauf hin, dass Ambedkar beabsichtigte, im Fach Indologie eine Dissertation anzufertigen.



Dem Schreiben ist eine Empfehlung von Edwin R. Seligman, dem damaligen Ordinarius für Politische Wissenschaft an der Columbia University beigefügt.

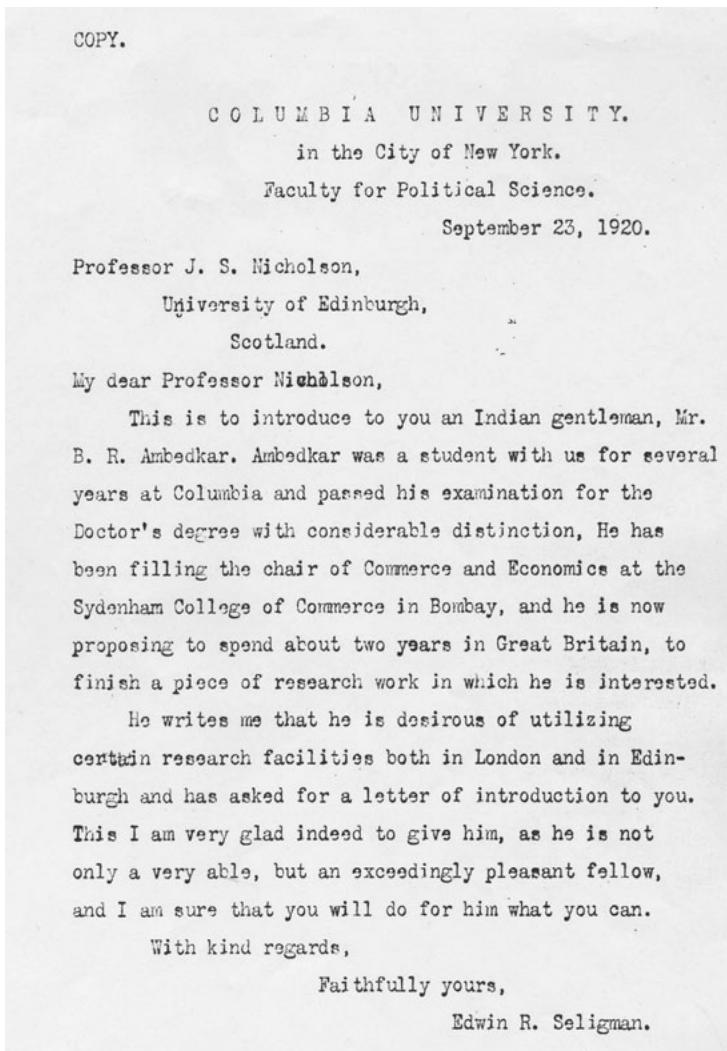


Abb. 29: Empfehlungsschreiben Edwin R. Seligmans (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

Ambedkar hat sich am 29.4.1921 an der Universität Bonn persönlich immatrikuliert, allerdings im Fach Volkswirtschaft. Sein Wohnort war gemäß Register Wilhelmstrasse 58. In dem großen Immatrikulationsregister des Jahres 1921 steht: „Beruf des Vaters: General; Glaubenskenntnis: Hindu; bereits besuchte Universitäten: Bombay, Columbia,

London; achtzehn bereits vollendete Semester; Zeugnis der Reife: ja; Studienfach: Nationalökonomie; Geburtsdatum: 14.4.1891; Geburtsort: Mhow; Heimatort: Bombay; Regierungsbezirk: Bombay.“ Sein Vater hatte eigentlich den Rang eines *subedars* inne, was im Deutschen mit „Unteroffizier“ wiedergegeben werden kann.

Nur hat Ambedkar das Studium in Bonn nie angetreten und wurde deshalb wegen Nichtteilnahme an Vorlesungen am 12.1.1922 exmatrikuliert.⁹

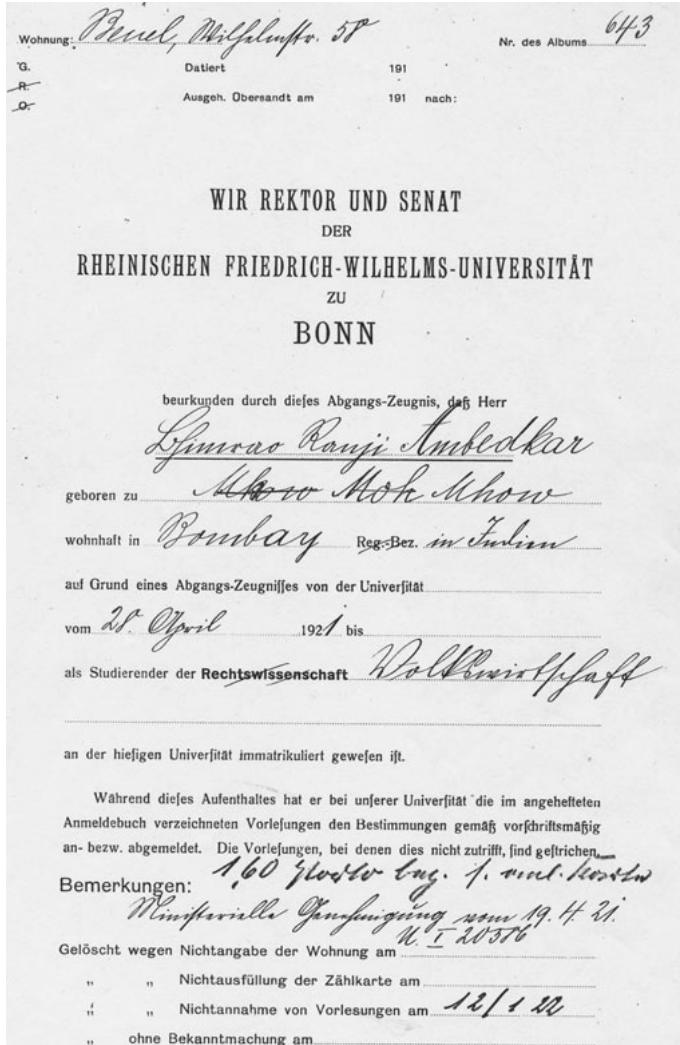


Abb. 30: Exmatrikulationsurkunde Ambedkars vom 12.01.1922 (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).

⁹ <http://www.indologie.uni-bonn.de/indo/index.htm> (20.01.2004).

Wann und wo er Prof. Jacobi getroffen haben könnte oder wie er mit ihm Kontakt aufgenommen hat, bleibt völlig im Dunkeln. Jacobi hatte von 1913 bis 1914 eine Gastprofessur in Kalkutta inne, gerade zu dem Zeitpunkt als Ambedkar im Jahre 1913 seine Studien an der Columbia University aufnahm. Ein möglicher Kontakt kann über Josef Schumpeter zustande gekommen sein, der in den Jahren 1913/1914 als Austauschprofessur an der Columbia University war. Doch war Schumpeter erst in den Jahren 1925/1926 Ordinarius in Bonn. Dies bleibt aber Spekulation, ob der Kontakt bestand, wissen wir nicht. Als Studienfach hat Ambedkar Volkswirtschaft angegeben und nicht Sanskrit, und an welches Thema er für ein mögliches Doktorat gedacht hat, wissen wir ebenso wenig.

10 Der erste westlich gebildete Dalit

Ambedkar war der erste Dalit, der über eine umfassende westliche Bildung verfügte. Fast formelhaft werden heute von den Dalits seine Titel aufgesagt: B.A., M.A., Ph.D., M.Sc., D.Sc., Barrister at Law und dann, im Jahre 1952 eine Ehrendoktorwürde.¹⁰ Als er mit dem preußischen Innenministerium wegen seiner Zulassung für Bonn korrespondierte, hatte er bereits an der Columbia University (1913-1916) in New York einen Magistergrad und die Promotion abgelegt. Er befand sich in der zweiten Phase seines Auslandsstudiums, das er an der London School of Economics mit Unterbrechungen von 1920 bis 1923 absolvierte. Seine Londoner Studien schloss er mit einem M.Sc und einem D.Sc. (seine zweite Promotion) ab. Anschließend studierte er noch Jura und erhielt die Zulassung als Rechtsanwalt, all dies innerhalb von drei Jahren.

Es ist eigentlich als ein Wunder anzusehen, dass Ambedkar überhaupt die Chance erhielt, im Ausland zu studieren. Zwar hatte sich das Bildungssystem in Indien in der Kolonialzeit – wenn auch zögerlich – der Dalits angenommen, doch waren sie auch weiterhin zahlreichen Diskriminierungen ausgesetzt¹¹ und die Möglichkeiten für ein Studium in Indien waren minimal. Umso erstaunlicher ist diese Karriere vom Sohn eines Unteroffiziers aus der unberührbaren Kaste der Mahar –

¹⁰ Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement* (Delhi: Manohar, 1996): 79-85.

¹¹ Die Dalits durften in den Klassenräumen nicht in derselben Reihe wie die Kasten-hindus sitzen, sie durften sich nicht das Wasser aus denselben Brunnen holen, und sie mussten darauf achten, dass sie die Kastenhindus nicht berührten.

über Auslandsstudien an den Universitäten Columbia und London mit einer kurzen Episode in Bonn – zu einem der führenden politischen Aktivisten vor und nach der Unabhängigkeit.

Die Heldenin als säkulares Modell religiöser Identifikation

Captain Lakshmi Swaminadhan – Kommandeurin des „Rani of Jhansi“- Regiments

1 Lebensgeschichte und Biographie

Es ist eine außergewöhnliche Lebensgeschichte, von der ich berichten möchte. Ich bin in sie insofern marginal verwoben, als ich die Heldenin seit 25 Jahren kenne und sie mich als ihre deutsche Adoptivtochter betrachtet, ohne dass zwischen uns eine formale Adoption stattgefunden hätte. In Hindi sagt man für adoptieren „auf den Schoß nehmen“. Dies jedoch war nicht mehr möglich, denn dafür war ich damals mit 24 Jahren schon zu alt. Captain Lakshmi Swaminadhan,¹ Anführerin des legendären „Rani of Jhansi“-Frauenregiments in der Indian National Army (INA), ist nicht die einzige „Heldenin“ dieser Geschichte. Schon ihre Mutter Ammu war eine selbstbewusste, politisch aktive Frau und Tochter Subhashini setzt das weibliche Familienerbe mit ihrem politischen Engagement fort. Für Großmutter, Mutter und Enkelin spielt die durchgängige Matrilinearität ihrer Kaste der Nair eine wichtige Rolle.² Die Identität als Heldenin und Mutter wird intergenerativ weitergereicht. Im Verlauf der Darstellung wird zu klären sein, welche Kategorie in der jeweiligen Lebensphase als die übergeordnete verstanden wird. Bilder, Zuschreibungen und kulturelle Muster, die hinter dem privaten und öffentlichen Handeln dieser Frauen stehen, sind dabei dem breiten Spektrum von Weiblichkeitskonstruktionen der indischen Gesellschaft

¹ Unter ihrem Mädchennamen Ilakkumi Cuvaminatan, die Transkription der tamilischen Version ihres Namens, ist sie heute Idol der tamilischen Frauenbewegung, deshalb habe ich für die Überschrift den Mädchennamen gewählt. Der Nachname kann auf zweierlei Weise auf Englisch geschrieben werden, sowohl „Swaminathan“ als auch „Swaminadhan“. Ich wähle die gebräuchlichere Form Swaminadhan. Heute trägt sie den Namen Lakshmi Sahgal.

² Die Nair sind matrilineare Kasten, die in Zentral- und Nord-Kerala leben. Siehe hierzu: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hgg.), *Matrilineal Kinship* (Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961).

entnommen. Diese werden selektiv benutzt, in bestimmten Situationen aktiviert und in anderen zurückgestellt. Sie gehören unterschiedlichen religiös-kulturellen Strömungen an, gestalten die Interaktion und wirken prägend auf den Lebenslauf.

In dieser spannungsvollen Wechselwirkung zwischen den religiös-kulturell determinierten Konstruktionen von Weiblichkeit und der sozialen Realität in der hinduistischen Gesellschaft ist auch die Kategorie der Helden zu suchen. Sie ist jedoch nicht ausformuliert sondern unter die Kategorie der Devi, der Göttin, subsumiert. Joyce Lebra Chapman vergleicht die Rani of Jhansi mit Johanna von Orleans und zugleich mit der indischen Göttin Durga in ihren verschiedenen Verkörperungen.³ In den frühen Sanskritquellen des 6. Jahrhunderts wird von drei Begebenheiten berichtet, in denen die Devi die Welt vor dem Angriff der Dämonen rettet.⁴

Biographien weisen eine große Vielfalt auf und sind weder lebenszyklisch nach harmonisierenden Integrationsstufen bestimmbar, noch folgen sie ausschließlich kulturell vorbestimmten Mustern. Die Kategorisierung von Lebensphasen in der hinduistischen religiösen Literatur ist ein brahmanisches Modell und wenn überhaupt, so nur von einer kleinen, männlich dominierten Oberschicht als verbindlich angesehen worden. Biographien sind soziale Konstrukte, die sich kultureller Muster zur Umsetzung des Lebenslaufmodells bedienen können, die aber selbst in der gleichen Generation eine große Vielfalt aufweisen.⁵

Bei meinem Vorgehen handelt es sich nicht um Biographieforschung im eigentlichen Sinne, sondern um eine Rekonstruktion biographischer und autobiographischer Ansätze, so wie sie von Lakshmi Sahgal, der bürgerliche Name von Captain Lakshmi Swaminadhan seit ihrer Heirat mit Prem Kumar Sahgal im Jahre 1947, autorisiert und selbst geschrieben wurden.⁶ Überwiegend stütze ich mich auf Eindrücke und

³ Joyce Lebra-Chapman, *The Rani of Jhansi. A Study in Female Heroism* (Honolulu: University of Hawai Press, 1986): 131.

⁴ Thomas B. Coburn, „Devi. The Great Goddess“, in: John Stratton Hawley und Donna Marie Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India* (Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1996): 31-48.

⁵ Martin Kohli, „Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente“, *Kölner Zeitschrift für Sozialpsychologie* 37 (1985): 1-29; siehe auch D. Bertaux (Hg.), *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences* (London: Sage Publication, 1981).

⁶ Lakshmi Sahgal, *A Revolutionary Life. Memoirs of a Political Activist* (New Delhi: Kali for Women, 1997); Lakshmi Sahgal und Prem K. Sahgal, *Subhash Chandra Bose* (New Delhi: Children’s Book Trust, 1993); Peter Ward Fay, *The Forgotten Army. India’s Armed Struggle for Independence 1942-1945* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993).

Erfahrungen durch teilnehmende Beobachtung und die vielen langen Gespräche, die ich während meiner Feldforschung in den Jahren 1972 bis 1974 in Kanpur im Hause Sahgal führen konnte. Anhand der Lebensläufe von Lakshmi Sahgal und ihrer Tochter Subhashini möchte ich versuchen zu zeigen, wie die Konstellation der Heldenin und Mutter, die in einigen Zügen an die mythologischen Muster der Devi anknüpft, als Rollenmodelle wirken. Gleichzeitig möchte ich meine eigenen Veränderungen reflektieren, die mich im Laufe der Feldforschung zur Tochter und Schwester einer indischen Familie gemacht haben.

2 Nair-Tradition und westliche Bildung

Lakshmi Swaminadhan wurde am 24.10.1914 als zweites Kind des Rechtsanwalts Subhramana Swaminadhan und seiner Frau Ammu in Madras (Südindien) geboren. Der Vater stammte aus einer Iyer-Brahmanen-Familie, ihre Mutter aus einer Nair-Familie, die der Kshatriya Kaste zugerechnet wird. Beide sind in Kerala aufgewachsen und ihre Muttersprache war Malayalam. Dass Vater und Mutter aus unterschiedlichen Kasten stammten, ist für die matrilinearen Nair nichts Ungewöhnliches. Gebot für die Nair-Frauen ist nur die Hypergamie, d.h. die Verheiratung in eine rangmäßig höhere Kaste oder *lineage*. Zur Tradition der Nair gehörte bis vor wenigen Generationen die so genannte Besuchsehe. Nach der Pubertät konnte die Frau eine Anzahl verschiedener Ehemänner empfangen. Deren Kinder blieben in der Familie der Mutter und unterstanden der Autorität des Mutterbruders.⁷ Nair-Ehen sind zwar seit dem 19. Jahrhundert weitgehend monogam, ihrem matrilinearen Verwandtschaftssystem gemäß blieben Landbesitz und Vermögen aber weiterhin in der weiblichen Linie. Bekannt sind die männlichen Nair außerdem für ihre starke Position im Militärwesen in der vorkolonialen Zeit.

Ammus Onkel, Govind Menon war der Mentor des früh verwaisten Subhramana, der für seine jüngeren Geschwister aufzukommen hatte und sich durch Nachhilfeunterricht und Stipendien das Studium verdiente. Zuerst studierte er am Law College in Madras, dann an den Universitäten Edinburgh und London, wo er die Gerichtszulassung erhielt. Später absolvierte er an der Harvard-Universität nach einem halben Jahr noch einen weiteren Abschluss. Diese Karriere führte ihn in die höchsten Spitzen der indischen Gesellschaft, was für die dama-

⁷ In dieser Darstellung folge ich David M. Schneider und Kathleen Gough (Hgg.), *Matrilineal Kinship* (Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961).

lige Zeit jedoch nichts Außergewöhnliches war: Viele der großen nationalistischen Politiker Indiens, so Mohandas Karamchand Gandhi oder auch Jawaharlal Nehru hatten im Ausland studiert, vorzugsweise in England, dem Zentrum der kolonialen Macht. Jedoch gingen auch einige in den 1930er Jahren nach Kontinentaleuropa, so nach Deutschland und Frankreich. Das Überqueren des „schwarzen Wassers“ (*kala pani*), die Migration ins ferne Europa, war für hochkastige, brahmanische Hindus mit der Gefahr des Ausschlusses aus ihrer Kaste verbunden, da Überseereisen in den meisten hinduistischen Rechtsschriften verboten werden. Gleichzeitig war aber nur in Europa die notwendige Bildung zu erhalten, die für einen gesellschaftlichen Aufstieg wichtig war. Für Subhramana stellte die Reise über das „schwarze Wasser“ insofern kein Risiko dar, als er längst mit seiner Kaste gebrochen hatte.

Als Subhramana 37 Jahre alt war, hielt er um die letzte, unverheiratete Nichte seines Gönners Govind Menon an. Doch wollte die Mutter ihm die Tochter Ammu nicht zur Frau geben, da sie mit ihren vierzehn Jahren noch zu jung für die Eheschließung sei. Doch Ammu entschied für sich selber. Obwohl sie bislang nur die Dorfschule besucht hatte und über eine beschränkte Bildung verfügte, nahm sie die Möglichkeiten, die sich ihr durch die Ehe mit dem welterfahrenen und gebildeten Mann boten, begierig auf. Selbst von unverbrauchter Intelligenz, schneller Auffassungsgabe und angeregt und gefördert von ihrem Mann, wurde sie zum Erlernen der englischen Sprache nach Großbritannien geschickt. Tennisspielen und Reiten rundeten ihre westliche Erziehung ab. Mutterschaft bedeutete für Ammu keine Einschränkung ihrer Lebensführung. Die Kinder wuchsen, wie alle Kinder der indischen Oberschicht, in der Obhut von Kindermädchen und Dienern auf. Neben Lakshmi und ihrem älteren Bruder kamen noch ein jüngerer Sohn und eine jüngere Tochter zur Welt.

Es war eine liberale und kultivierte Atmosphäre, die stark von britischen Erziehungsidealern geprägt war, in der Lakshmi und ihre Geschwister aufwuchsen. Die überkommenen Regeln der Kastensegregation wurden ebenso wenig befolgt wie die Vermeidung des Umgangs mit der muslimischen Bevölkerung. Die Familie Swaminadhan stellte Unberührbare als Diener ein, aus deren Händen sie auch das Essen entgegennahm, was nach traditionellem Glauben für die oberen Kas-ten eine rituelle Verunreinigung bedeutet. Ebenso hielten sie engen Kontakt mit Muslimfamilien. In der großzügigen Atmosphäre ihres Elternhauses wurden für Lakshmi die Grundlagen ihrer persönlichen säkularistischen Weltanschauung gelegt, die durch die disziplinierte, nach britisch-kolonialen Bildungsinhalten ausgerichtete Erziehung noch untermauert wurden.

Durch ihre Mutter Ammu hielt jedoch auch nationalistisches Gedankengut Einzug in ihre Familie. Ammu schloss sich von einem Tag auf den anderen der Nationalbewegung an. Die Familie folgte automatisch nach. Das bedeutete für die Familie auch äußerlich eine sichtbare Umstellung: Statt englischer Kleidung trugen Lakshmi und ihre jüngere Schwester Mrinalini mit einem Mal nur noch Saris aus handgesponnenen- und gewebten Stoffen, so wie es Gandhi propagierte. Ammu wurde aktives Mitglied der „All India Women's Association“ und nahm mit ihren Töchtern an den großen Boykottbewegungen der 1930er Jahre teil. Es galt, das Mutterland⁸ von der Fremdherrschaft zu befreien.

Lakshmi genoss die Privilegien, die die gesellschaftliche Stellung des Vaters und dessen Vermögen ihr ermöglichten, war sich jedoch gleichzeitig durch das politische Engagement ihrer Mutter, die die Töchter stets mit einbezog, ihrer sozialen Verantwortung bewusst. Für die Mutter wie für die Töchter kam die Frage der Emanzipation überhaupt nicht auf, da der Vater Frau und Töchtern nicht nur die vielen – anderen indischen Frauen verschlossenen – Bildungsmöglichkeiten eröffnete, sondern auch versuchte, der Nair-Tradition seiner Frau gerecht zu werden. Er gestattete ihr, Freundschaften mit anderen Männern einzugehen, die jedoch nie eine Gefahr für seine Ehe darstellten. Prägende Einflüsse erhielt Lakshmi in dieser Zeit auch aus dem weit gespannten Freundeskreis der Familie. Hier boten sich ihr erste Kontakte auch zu politischen Radikalen an, zu Kommunisten und auch zu Subhash Chandra Bose, der zur stark sozialistisch orientierten Fraktion innerhalb der Kongresspartei gehörte und die begeisterungsfähige Lakshmi zutiefst beeindruckte, als sie ihre Mutter im Jahre 1928 auf die Jahrestagung der Kongresspartei nach Kalkutta begleitete. Bose führte damals die Kongress-Freiwilligentruppe, die er jeden Morgen um fünf Uhr zum Appell versammelte. Lakshmi schlich sich frühmorgens ungesehen aus dem Haus, um das Exerzieren beobachten zu können.

Von Weitsicht getragen war auch das Testament des Vaters, das sowohl seiner Frau, als auch seinen Söhnen und Töchtern gleiche Anteile an seinem Vermögen vermachte. Dies war damals, lange vor der Reform des Hindu Civil Code in den 1950er Jahren, sowohl rechtlich als auch gesellschaftlich noch ungewöhnlicher als heute. So war Lakshmi,

⁸ Der Ausdruck Mutterland wurde allgemein benutzt und geht auf Bankim Chandra Chatterji, einen bengalischen Schriftsteller zurück, der Anfang des 20. Jahrhunderts diesen Ausdruck in einem Gedicht geprägt hat. Zur Zeit der Nationalbewegung war damit gemeint, dass dem Land genau soviel Verehrung und Wertschätzung entgegengebracht werden sollte wie der eigenen Mutter. Eine Deifizierung zur Bharat Mata ist erst neueren Datums. Lisa McKean, „Bharat Mata. Mother India and her Militant Matriots“, in: Hawley und Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India*, 250–280.

als der Vater starb, finanziell abgesichert und unabhängig. Der frühe Tod des Vaters brachte für die Familie keine finanzielle Krise und für Lakshmi sogar zusätzliche Entscheidungsfreiheit. Ihre beiden Brüder waren nach England zum Studium geschickt worden. Lakshmi sollte nachfolgen, entschied sich jedoch gegen die Reise nach Westen. Stattdessen studierte sie in Madras am Medical College, um Frauenärztin zu werden. Zur damaligen Zeit ließen sich Frauen in der Regel nur von Frauen behandeln. Dieser Beruf war für Lakshmi eine Vorbedingung, um ihre ganze Kraft zum Wohle der indischen Frauen einsetzen zu können. Lakshmi war der Überzeugung, dass eine Emanzipation der Frau erst dann möglich sei, wenn Schwangerschaften nicht mehr ein natürliches Schicksal der Frauen im gebärfähigen Alter seien, sondern deren freier Entscheidung unterliegen. So setzte sie sich seit ihren Studententagen für Familienplanung ein, längst bevor groß angelegte Regierungsprogramme in Indien Einzug hielten.

Auf eigenen Wunsch heiratete sie noch vor Abschluss ihres Studiums einen von ihr selbst ausgesuchten Mann. Auch dies war ungewöhnlich in einem Land, in dem Ehen auch heute noch meist von den Eltern von Braut und Bräutigam arrangiert werden. Die Ehe dauerte allerdings nur ein halbes Jahr. Sie wollte sich nicht in die Hausfrauen- und Mutterrolle drängen lassen, die ihr konservativer Ehemann für sie vorgesehen hatte, so ihre Erklärung. Lakshmi verließ ihn, machte 1938 ihr Examen und ging 1940 nach Singapur. Zum einen, um der für sie in Madras schwierig gewordenen sozialen Situation als geschiedene junge Frau zu entgehen, zum anderen, um ihrem Freund und ehemaligem Kommilitonen vom Madras Medical College nachzufolgen. Die erste Anlaufstelle in Singapur war zunächst ein Cousin ihrer Mutter, der dort schon seit einigen Jahren mit seiner Familie lebte. Zusammen mit ihrem ehemaligen Kommilitonen ließ sie sich als Gynäkologin und Kinderärztin nieder.

3 Subhash Chandra Bose, genannt Netaji

Die Reise nach Osten riss sie in einen Strom von Ereignissen hinein, die sie an einer Episode der Weltgeschichte aktiv teilnehmen ließ. Indien war als britische Kolonie gezwungenenmaßen in den zweiten Weltkrieg auf die Seite der Alliierten getreten, was den scharfen Protest der nationalen indischen Opposition, der Kongresspartei, nach sich gezogen hatte.⁹ Sie boykottierte die Kriegsanstrengungen der Briten

⁹ Johannes H. Voigt, *Indien im Zweiten Weltkrieg* (Stuttgart: Deutsche Verlagsan-

ab 1942 durch ihre „Quit India“-Bewegung, in der sie die Engländer aufforderte, Indien sofort zu verlassen. Doch hatte dies nur zur Folge, dass alle großen Führer der nationalen Opposition ins Gefängnis wanderten und eine totale Preszensur verhängt wurde. Im gleichen Jahr eroberten die Japaner ganz Südostasien und setzten auch vereinzelt zum Angriff auf Indien an. Der größte Teil der britischen Armee in Südostasien wurde gefangen genommen. Bei dieser Gefangennahme waren die indischen Soldaten darüber erbittert, dass Briten und Australier sich rechtzeitig absetzen konnten und nur sie in Gefangenschaft gerieten. Aus diesen Kriegsgefangenen bildeten die Japaner eine Armee, die sie unter dem Kommando eines Inders, Mohan Singh, gegen die Briten einsetzen wollten. Als offenbar wurde, dass es sich bei dieser „ersten indischen Freiheitsarmee“ eigentlich um eine Vasallenarmee unter japanischer Ägide handelte, geriet Mohan Singh sehr bald in Opposition zu nationalistisch eingestellten indischen Soldaten, die ihre weitere Mitarbeit verweigerten.

Das war der Stand, als im Juli 1943 Subhash Chandra Bose (1897–1945) in Singapur eintraf. Bose war zum Führer des sozialistischen „Forward Block“ innerhalb der Partei geworden und hatte es unter der Fürsprache Gandhis und gegen den Widerstand anderer Führer der Kongresspartei sogar bis zum Präsidenten des All India Congress Committees gebracht.¹⁰ Der Bruch mit Gandhi kam unter anderem aufgrund der Frage der Gewaltlosigkeit. Bose war der Ansicht, dass Indien nur mit Waffengewalt vom Joch des Kolonialismus befreit werden könne. In Indien durchlebte er immer wieder lange Phasen der Inhaftierung, die seine Gesundheit stark in Mitleidenschaft zogen. Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges landete auch er wie alle anderen Kongressführer im Gefängnis, das er aber aufgrund seines angegriffenen Gesundheitszustandes gegen Hausarrest eintauschen konnte. Von dort aus gelang ihm die Flucht aus Indien, die ihn über Afghanistan und Moskau nach Berlin führte. Zur Zeit des Hitler-Stalin-Paktes, vor dem Beginn des deutschen Russlandfeldzuges im Juni 1941, war dies möglich.

Für gut ein Jahr war Bose Staatsgast Hitlers in Berlin. Er erhoffte sich von den deutschen Machthabern Unterstützung im Kampf für ein unabhängiges Indien. Doch die Nazi-Führung, besonders nach dem Fall von Stalingrad 1943, unterstützte ihn nur halbherzig.¹¹ Es wurde

stalt, 1978).

¹⁰ Leonard A. Gordon, *Brothers against the Raj. A Biography of Sarat and Subhash Chandra Bose* (London: Viking Publications), 1990.

¹¹ Johannes H. Voigt, „Hitler und Indien“, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 1 (1971): 53–65.

jedoch ein „Sonderreferat Indien“ im Außenministerium eingerichtet, das unter der Leitung des späteren Widerstandskämpfers Adam von Trott zu Solz stand und dem ein Rundfunksender angegliedert war, der Sendungen in den indischen Regionalsprachen über Kurzwelle nach Indien sendete. Bose nutzte auch die Gelegenheit aus in Abessinien gefangen genommenen indischen Soldaten, eine indische Legion von Freiwilligen aufzubauen, die von deutschen Offizieren geleitet wurde und die es bis zu einer Truppenstärke von 3500 Mann brachte.¹² Als jedoch klar wurde, dass Indien auf dem Landweg von Deutschland aus über den Kaukasus und Afghanistan militärisch nicht zu erreichen war, verließ Bose im Februar 1943 Deutschland an Bord eines deutschen U-Bootes, wurde den Japanern vor Madagaskar übergeben und betrat am 2. Juli den Boden von Singapur. Die abenteuerliche Flucht und die Reise unter Wasser von Westen nach Osten umgaben den charismatischen Führer mit einer Aura des Außergewöhnlichen. Subhash Chandra Bose wurde von nun an verehrungsvoll Netaji genannt, was übersetzt so viel wie „verehrter Führer“ heißt.

Die indischen Truppen nahmen ihn begeistert auf. Bose eilte der Ruf voraus, nur er besäße das Standvermögen, eine wirklich unabhängige indische Freiheitsarmee aufzubauen zu können und sich gleichzeitig der Vereinnahmung durch die Japaner zu entziehen. Der Vertrauensvorschuss, der ihm entgegengebracht wurde, traf sich mit seinen Intentionen. Ihm gelang es binnen kurzem, indische Kriegsgefangene für den erneuten Aufbau einer indischen Freiheitsarmee¹³ zu begeistern. Hinzu kam, dass er dem der Sache wohl gesonnenen japanischen Verbindungsoffizier all die Zugeständnisse abringen konnte, die für den Aufbau der Armee erforderlich waren. Er als Oberbefehlshaber sollte, natürlich in Absprache mit den Japanern, allein den Einsatz der Truppen bestimmen können. Durch die Vereinigung der Auslandsinder in Singapur, die ebenfalls von der Idee einer Befreiung Indiens durch Waffengewalt begeistert waren, hörte er von Lakshmi.

Bose lud sie zu sich ein und bot ihr an, ein noch zu bildendes Frauенregiment zu befehligen, da er es für die Emanzipation der indischen Frau als unbedingt notwendig erachte, dass sie gleichberechtigt am Befreiungskampf teilnähmen. Das Regiment solle den Namen der legen-

¹² Rudolf Hartog, *Im Zeichen des Tigers. Die indische Legion auf deutscher Seite 1941-1945* (Herford: Busse Sewald Verlag, 1991); Alexander Werth, *Der Tiger Indiens. Subhash Chandra Bose. Ein Leben für die Freiheit des Subkontinents* (München und Esslingen: Bechtle Verlag, 1971).

¹³ INA steht für Indian National Army. Ich folge hier der Schreibweise von Peter W. Fay, *The Forgotten Army. India's Armed Struggle for Independence 1942-1945* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993).

dären Fürstin Rani of Jhansi tragen. Er bat Lakshmi außerdem, von nun an Uniform zu tragen und ihre Haare abzuschneiden. Nach kurzer Bedenkzeit sagte sie zu. Der Wandel von Kleidung und Haartracht war für sie insofern bedeutsam, als das nationalistische Engagement ihrer Mutter für sie schon einmal eine Veränderung von englischer Schulkleidung zu indischem Sari bedeutet hatte. Das Abschneiden der Haare fiel ihr besonders schwer. Ihre bis auf die Oberschenkel reichenden dichten schwarzen Haare waren ihr Stolz und für sie Inbegriff ihrer indischen weiblichen Identität.

4 Die beiden Lakshmis

Bose konstruierte Lakshmis Rolle nach dem Vorbild der Rani of Jhansi, die beim ersten indischen Freiheitskampf gegen die Briten 1857 zu Felde gezogen war.¹⁴ Ihre Lebensgeschichte war in Indien in groben Zügen jedermann bekannt. Rani Lakshmibai von Jhansi hatte sich in der „Mutiny“, der Meuterei, wie der erste indische Freiheitskampf von 1857 abfällig von den Briten bezeichnet worden war, den aufständischen Soldaten angeschlossen und war im Kampf gegen die Briten gefallen. Die Fürstin stammte aus einer verarmten Brahmanenfamilie, die ihre Jugend zusammen mit ihrem Vater am Hof von Bithur verbracht hatte. Bithur ist ein kleiner Marktfecken dreizehn Kilometer außerhalb von Kanpur, der Nana Rao, dem Adoptivsohn des letzten Peschwar, von den Briten als Exil angeboten worden war. Von ihr war bekannt, dass sie schon als junges Mädchen ähnlich wie Johanna von Orleans Jungenkleidung anlegte und sich in den männlichen Waffengattungen übte. Im Alter von achtzehn Jahren willigte sie in die Ehe mit dem mehr als doppelt so alten Fürsten von Jhansi ein und nahm bei ihrer Eheschließung den Namen Lakshmi an. Lakshmi ist in der Hindu-Mythologie die Göttin des Reichtums und des Glücks und die Ehefrau des Gottes Vishnu.

Lakshmi gebar ihrem Mann den ersehnten Erben, der aber bald darauf starb. Der Fürst adoptierte daraufhin noch auf seinem Sterbebett einen entfernten Verwandten aus der männlichen Linie, um die Erbfolge zu sichern und um zu verhindern, dass sein Fürstentum an die Briten fiel. Als der indische Aufstand ausbrach, schlug sich die Fürstin,

¹⁴ In einer Rede vom 22. Oktober 1943 reiht Bose die Rani of Jhansi in eine Tradition von Heldinnen ein, so Maitreyi, Ahalayabai aus Maharashtra, Rani Bhawani aus Bengalen, Razya Begum und Noor Jehan. Siehe: Sahgal und Sahgal, *Subhash Chandra Bose*, 102.

die zuvor aus ihren Dienerinnen eine kleine Frauentruppe zusammengestellt hatte und sie in der Waffenführung unterrichtet hatte, auf die Seite der Aufständischen. Gemäß der Überlieferung gelang ihr mit ihrem Adoptivsohn auf dem Rücken die Flucht aus dem Fort zu Jhansi, als dieses von den britischen Truppen belagert wurde. In Kalpi formierte sie zusammen mit den noch verbliebenen Truppen der Aufständischen ihre Armee neu und zog weiter nach Gwalior, wo sie im Kampf gegen die britische Übermacht starb.

Es war Zufall, dass Lakshmi mit ihrer legendären Vorfahrin den Vornamen teilte, jedoch gehörten Stärke, Mut, Entscheidungsfreudigkeit und ein starker Wille zu ihren hervorstechenden Charaktereigenschaften. Sie hatte eine starke Ausstrahlung und zog die Menschen ihrer Umgebung in ihren Bann. Beim Aufbau des Frauenregiments half ihr, dass sie die gleiche Muttersprache sprach, wie die Frauen, die Bose und sie rekrutieren wollten. Es waren Süddinerinnen, die schon seit einigen Generationen als Arbeiterinnen auf den Kautschukplantagen Malayas arbeiteten. Bose sprach mit den Frauen in Englisch und Lakshmi übersetzte ins Tamil. Sein Appell muss so überzeugend gewesen sein, dass diese Frauen, die ihr Mutterland noch nie gesehen hatten, sich in Scharen meldeten.

Lakshmi als Captain des „Rani of Jhansi“-Regiments stieg zu großen Ehren auf. Als Bose eine Exilregierung bildete, um sich und seine Armee zu legitimieren und als gleichberechtigter Partner neben den Japanern bestehen zu können, wurde Lakshmi im Alter von 31 Jahren Ministerin für Gesundheit und Frauen. Damit war sie die einzige Frau in seinem Exilkabinett. Das Kabinett zeichnete sich durch wenige zivile Personen und durch Ämterhäufungen aus, was insofern verständlich war, als es wenig Zivilisten gab, die sich der Bewegung angeschlossen hatten. Lakshmi brachte Bose große Verehrung entgegen, die aber die Distanz der formalen Beziehung nie überschritt. Die Wertschätzung war beidseitig. Bose vertraute Lakshmi an, dass er verheiratet sei und bei seiner Abreise in Österreich Frau und Tochter zurückgelassen habe, um sich hier einem größeren Kampf zu stellen. War er doch selbst von Zweifeln geplagt, ob er menschlich richtig gehandelt hatte. Lakshmi konnte aus ihrem Verständnis der Rolle als Frau und Mutter seine Sorgen nicht ganz teilen, da es in ihrer Nair-Kultur normal ist, dass der Vater nicht mit der Mutter seiner Kinder zusammen lebt. Frauen und Kinder bedürfen des Ehemanns und Vaters nur temporär, da sie in ihre matrilinearen Bezüge eingeordnet sind. So war es für Lakshmi ganz natürlich, dass Boses Frau und Tochter in Österreich zurückgeblieben waren.

Ein engeres Verhältnis bahnte sich zwischen Lakshmi und Boses militärischem Berater, Colonel Prem Kumar Sahgal an, mit dem sie sich noch während des Krieges verlobte. Er stammte aus dem Panjab. Prems Vater war Jurist und versah in späteren Jahren als Richter am Verfassungsgericht des Panjab eine herausragende Stellung. Als ältester Sohn schlug Prem eine militärische Laufbahn ein, in der er es bis zum Leutnant brachte. In Malaya, von den Japanern mit dem Kontingent der britisch-indischen Armee gefangen genommen, schloss er sich, als Bose nach Singapur kam, mit großer Begeisterung der INA an. Da Bose von militärischen Dingen wenig verstand, verließ er sich auf die Beratung durch Prem. Lakshmi, die bei allen wichtigen Anlässen mit Bose zusammen auftrat, hatte somit auch die Möglichkeit oft auf Sahgal zu treffen, so dass sich zwischen ihnen eine Zuneigung entwickeln konnte.

5 Die Indian National Army (INA) und das „Rani of Jhansi“-Regiment

Die ganze kriegerische Episode muss als eine Mobilisierung unter dem Motto „Der Weg ist das Ziel“ angesehen werden. Bose vermochte es Männer wie Frauen gleichermaßen anzusprechen und in seine Armee zu integrieren. Die gleichberechtigte Teilnahme der Frauen als kämpfende Truppe war ihm sogar ein besonderes Anliegen, da er der Meinung war, im Vorgriff auf ein zukünftiges freies Indien die Frauenfrage auf diese Weise lösen zu können. Es gelang ihm, die vier unterschiedlichen Religionsgruppen der Hindus, Muslims, Sikhs und Christen zusammenzubringen, da er den jeweiligen religiösen Feiertagen gleiche Beachtung schenkte und damit jede Religionsgruppe in ihrer je spezifischen Eigenart respektierte. In der Frage der Sprachen ging er einen Kompromiss ein, indem er Hindustani als Umgangssprache einführte, aber diese in lateinischen Buchstaben schrieb. So waren im Hinblick auf eine die Religions- und Kastenunterschiede überschreitende indische Identität, sowohl regionale als auch religiöse Differenzen gemildert.

Doch die von ihm propagierten militärischen Ziele konnten nicht erreicht werden. Das Ziel, nach Delhi zu marschieren, „Chalo Delhi“, und auf dem Roten Fort, dem Sitz des letzten Moghulkaisers, die Trikolore mit dem springenden Tiger zu hissen, blieb ein Traum. Den Truppen der INA, deren Gesamtstärke sich auf 40.000 belief, gelang es zwar bei der so genannten Imphal-Kampagne, die Fahne auf einem weit im

Osten gelegenen Flecken indischen Bodens zu hissen, doch die meisten Soldaten starben auf dem bald folgenden Rückzug an Hunger, Malaria und Durchfall und nicht aufgrund von Kampfhandlungen. Als die INA zum Einsatz kam, hatte sich das Kriegsglück bereits zugunsten der Briten gewendet. Die Japaner konnten den indischen Truppen nicht mehr die nötige Unterstützung geben. Die INA wurde noch zur Sicherung des Rückzugs der Japaner aus Malaysia eingesetzt. An dieser Aktion nahm auch Colonel P.K. Sahgal teil, der jetzt erst vom militärischen Berater zum Kommandeur avancierte. Aufgabe war es zunächst, den Mount Popa gegen den Vormarsch der britischen Truppen zu halten. Dabei wurden neben Colonel P.K. Sahgal auch Colonel G.S. Dhillon und Colonel Shah Nawaz eingesetzt. Diese drei Obristen gehörten jeweils unterschiedlichen Religionen an, was Zufall war. Doch in der Tatsache, dass Sahgal ein Hindu, Dhillon ein Sikh und Shah Nawaz ein Muslim war, wurde die Saga stilisiert, dass die Briten in dem nachfolgenden Kriegsverbrecherprozess jeweils einen Vertreter der drei größten Religionsgruppen aburteilen wollten. Der Kampf um den Mount Popa war aber auch von der niederschmetternden Erfahrung begleitet, dass die Truppen der INA reihenweise desertierten.

Dem „Rani of Jhansi“-Regiment galt das besondere Augenmerk Boses. Für diese Frauen, die meist zu den niedrigsten Kasten der indischen Gesellschaft gehörten, bedeutete die Rekrutierung eine ungeheure Veränderung in ihrem Leben, da sie zum ersten Mal eine Wertschätzung erhielten, die sie, unterernährt, unterdrückt und unscheinbar, wie Lakshmi sie beschrieb, mit Stolz und Selbstbewusstsein erfüllte. Es wurden nur Frauen aufgenommen, die keine kleinen Kinder oder zu pflegende Angehörige zu versorgen hatten. Oft schlossen sich ganze Familien der INA an, wobei der Mann der regulären Truppe angehörte und die Frau dem „Rani of Jhansi“-Regiment. Es gab auch Familien, bei denen sich mehrere Töchter dem Regiment anschlossen. Es wurde nicht nur großer Wert auf die militärische Ausbildung gelegt, sondern ebenso auf das Erlernen von Schreiben und Lesen und die politische Bildung. So stellte die Mitgliedschaft im „Rani of Jhansi“-Regiment eine Mobilisierung der geistigen, psychischen und körperlichen Fähigkeiten der Frauen dar, die systematisch geschult und ausgebildet wurden. Nicht nur das Exerzieren und Waffenträger waren für sie ein Novum, sondern auch die Mobilisierung für ein abstraktes Größeres wie die indische Nation, die sie sich als gleichberechtigte Partner mit den Männern erkämpfen sollten. Ein Ausgleich für den militärischen Drill und die Disziplin des Regiments waren gute zwischenmenschliche Beziehungen, die durchaus familiäre Züge trugen. Es waren etwa tausend Frauen, die zu dem Regiment gehörten, von denen nur etwa

hundert ausschließlich als Krankenschwestern ausgebildet waren.¹⁵ Doch als das „Rani of Jhansi“-Regiment an die Front vorrücken wollte, geriet es in den Rückzug der Japaner. Bose nahm die „Ranis“ wie er das Frauenregiment nannte, auf seinem Rückzug bis nach Thailand mit. Lakshmi arbeitete im Lazarett und blieb mit einer kleinen Einheit in Burma. Sie fiel auch nicht wie die Namensgeberin des Regiments im heldenhaften Kampf, sondern wurde gefangen genommen und unter Hausarrest gestellt. Doch da man ihr als Zivilistin im Gegensatz zu den ehemaligen Angehörigen der britisch-indischen Armee nichts vorwerfen konnte, arbeitete sie schon bald wieder als Ärztin und kehrte erst 1946 nach Indien zurück.

Bose kam bei einem Flugzeugabsturz im August 1945 in Taipeh ums Leben. Die Nachricht von seinem Tod wurde von der indischen Öffentlichkeit lange für unglaubwürdig gehalten, so auch zunächst von Lakshmi. Zwei Regierungskommissionen wurden ins Leben gerufen, um die Umstände seines Todes genau zu beleuchten und um den hartnäckig sich haltenden Gerüchten, er sei am Leben, entgegenzutreten. Diese Legende wurde genährt von Fakiren, die sich als Bose ausgaben und ihn zum Barbarossa des modernen Indien machten.¹⁶ So auch im Jahre 1974, als in Kanpur die Mär verbreitet wurde, dass Bose nicht tot sei, sondern zu einem bestimmten festgesetzten Zeitpunkt in Kanpur auf dem Paradeplatz erscheinen würde. Lakshmi schenkte diesen

¹⁵ Die Angaben zur Regimentsstärke sind schwankend. Peter Fay spricht von insgesamt 500 Frauen (*The Forgotten Army*, 215ff), Lakshmi Sahgal von etwa 1000 (*A Revolutionary Life*, 145). Der „strategische Essentialismus“, den Geraldine Forbes im Vorwort zu Lakshmi Sahgals Memoiren (*ibid.*, XXIX) den „Ranis“ verschreibt und der ihrer Meinung nach nur in der kämpferischen Attitude besteht, übersieht den die Gender-Kategorien auflösenden Begriff der Ehre und Wertschätzung, der für INA und das „Rani of Jhansi“-Regiment gleichermaßen galt. Ihre Aufgabe war es im Hegelschen Dreierschritt im Entwurf auf ein größeres Ganzes, politisch als „Freies Indien“, kulturell als „Indianess“ und gender-unspezifisch als Brüder und Schwestern im Sinne der Aufklärung und der Menschenrechte („Alle Menschen werden Brüder und Schwestern“) diese Kategorien bewahrend auf eine höhere Ebene zu transponieren. Deshalb war der Entwurf der INA und des „Rani of Jhansi“-Regiments kein Theaterdonner, sondern das von Bose geforderte Opfer – auch durch die Verluste im Rückzug vollzogen. Dass das „Rani of Jhansi“-Regiment weniger Verluste zu beklagen hatte als die INA insgesamt, ist der spezifisch indischen Fürsorge Boses für sein „Rani of Jhansi“-Regiment zuzuschreiben, macht aber weder ihren Entwurf einer die Gender-Kategorien neu definierenden Brüder- und Schwesterlichkeit obsolet, noch wertet dies ihre „Königinnenrolle“ ab. Die Übersetzung von „Rani“ ist Königin, der spielerisch gebrauchten Konnotation dieses Begriffs für die Frauen des Regiments sind bislang weder Joyce Lebra-Chapman (*The Rani of Jhansi*, 1986) noch Geraldine Forbes („Introduction“, in: Sahgal, *A Revolutionary Life*, XIII-XXXIII) nachgegangen.

¹⁶ Dieser Vergleich stammt von Lebra-Chapman, *The Rani of Jhansi*, 121.

Gerüchten keinen Glauben und wies sie als reine Sensationsmache zurück. Doch ließ sie sich das Vergnügen nicht nehmen, von ihrem Auto aus dem Spektakel zuzuschauen, um zu sehen, wie Zehntausende von enttäuschten „Bose-Gläubigen“ nach Stunden des vergeblichen Wartens das Feld räumten.

Die INA-Freiwilligen gefangen genommen, Bose tot, die Freiheit Indiens nicht erreicht, das war die Situation im August 1945. Die INA hätte zur „vergessenen Armee“ werden können, hätten die Briten nicht – stellvertretend für die ganze INA – den drei Batallionskommandeuren Sahgal, Dhillon und Shah Nawaz im traditionsreichen Roten Fort zu Delhi den Prozess wegen Hochverrats gemacht. Dieser Prozess fand unter einer enormen, sich ständig steigernden Beteiligung der indischen Öffentlichkeit statt, die jetzt zum ersten Mal, da die Pressezensur endlich nach den Kriegsjahren aufgehoben worden war, von der Existenz und dem Anliegen der INA erfuhr. Zur Verteidigung der drei Offiziere schlüpfte selbst Nehru wieder in die Rechtsanwaltsrobe, und es erschien so, als ob damit ein Ausgleich der politischen Differenzen zwischen Kongresspartei und INA möglich wäre. Doch setzte sich die Kongresspartei an die Spitze der Begeisterung für die INA und machte sie sich damit politisch zu Nutze. Im Verlauf des Prozesses wurde offenkundig, dass die indischen Soldaten in der kolonialen Armee an der Schwelle der Meuterei standen. So wurden die drei Offiziere zwar für schuldig befunden und zu lebenslanger Verbannung verurteilt, um dem Gesetz zu genügen, kurze Zeit später jedoch frei gelassen. Der Prozess im Roten Fort beschleunigte insofern die Übergabe der Macht an die Kongresspartei, da offenkundig wurde, dass sich die Briten nicht mehr auf ihre Armee verlassen konnten. P.K. Sahgal hatte während der gesamten Jahre des Bestehens der INA im Gegensatz zu Lakshmi im Hintergrund gestanden. Doch jetzt durch den Prozess trat er als Held zusammen mit den anderen beiden Offizieren stellvertretend für Bose aus ihrem Schatten heraus. Der Prozess im Roten Fort ist so bekannt geworden, dass er in die „Son et Lumière“ Darstellung der Geschichte des Roten Forts aufgenommen wurde.

Doch wem zur damaligen Zeit mehr Ehre gebührte, den drei jungen Helden oder Captain Lakshmi, beantwortet Peter Fay mit dem Hinweis auf einen Slogan der damaligen Zeit:¹⁷ „Captain Lakshmi Zindabad“ – „Lang lebe Captain Lakshmi“. Ihre Rolle in der INA beflügelte die Phantasie von zwei Romanautoren, die dem Geschehen um das „Rani of Jhansi“-Regiment allerlei Großartiges andichteten. Doch

¹⁷ „Sahgal, Dhillon, Shah Nawaz, Inquilab Zindabad, Captain Lakshmi Zindabad, Jhansi Rani Zindabad“.

ging Lakshmi mit der Begeisterung für ihre Person und mit den damit verbundenen Projektionen pragmatisch um. Bei ihrer Rückkehr aus Burma landete sie auf dem Dum Dum Flughafen von Kalkutta. Sie nahm sich ein Taxi in die Stadt. „Während der Fahrt in die Stadt wandte sich der Taxifahrer plötzlich an mich und fragte mich, ob ich die Rani of Jhansi sei. Ich gab ihm zur Antwort, dass ich dies nicht sei, allerdings ein Regiment mit diesem Namen befehligt habe. Damit gab er sich zufrieden. Er sagte mir, dass ganz Indien von der INA und Subhash Babu begeistert sei.“¹⁸ Die Vorstellung, eine Wiederverkörperung der legendären Rani of Jhansi zu sein, wies sie zwar von sich, doch die Begeisterung, die sich um ihre Person rankte, war sichtlich auch von dieser Vorstellung gespeist.

6 Der Held heiratet die Helden

Lakshmi und Prem heirateten im Jahre 1947 in Lahore, das zu diesem Zeitpunkt schon von Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslims gezeichnet war. Der Held heiratete die Heldenin. Es war eine stille Hochzeit, begleitet von den Sorgen um die Zukunft des unabhängigen Indiens, das kurz vor der Teilung in Indien und Pakistan stand. Prems und Lakshmis Befürchtungen sollten sich bewahrheiten: Die Unabhängigkeit Britisch-Indiens war von blutigen Unruhen zwischen Hindus und Muslims begleitet, die auf beiden Seiten einen extrem hohen Blutzoll forderten. „Hätte Bose noch gelebt, dann wäre das nicht passiert“, war ihr Stoßseufzer. Die Opfer der Teilung Indiens waren für sie ein Beweis des Verrats am Säkularismus und ein Zeichen für die Hinduisierung der Kongresspartei. Die Versprechungen auf politische Ämter, die Nehru den nun frisch Verheirateten gemacht hatte, erwiesen sich als hohl. Erbittert zogen sich beide zunächst einmal von der hohen Politik zurück. Prem nahm einen Posten als Manager einer Fabrik in Kanpur an und Lakshmi folgte ihm. Im Jahr 1947 kam ihre erste Tochter Subhashini zur Welt, die nach dem von ihnen verehrten Subhash Chandra Bose benannt wurde. Noch vor der Geburt ihrer Tochter eröffnete Lakshmi eine Praxis für Geburtshilfe und eine Entbindungsstation und widmete sich der Sozialarbeit, wie sie sich ausdrückte.

Kanpur, die älteste Industriestadt Indiens, war für Lakshmi Schicksal und Enttäuschung zugleich.¹⁹ Prems Karriere als Geschäftsführer

¹⁸ Peter Ward Fay, *The Forgotten Army*, 504.

¹⁹ Kanpur wird von Lakshmi als dreckige, krankmachende Stadt beschrieben, der man nicht entkommen kann (Sahgal, *A Revolutionary Life*, 120). Dass Kanpur bzw.

von Textil- und Schuhfabriken war den Wechselfällen des Dekolonisierungsprozesses unterworfen, die Kanpur zu einer unruhigen und streikgeschüttelten Stadt werden ließen. Die bigotte Aufschneiderei der konservativ eingestellten Lalas, der indischen Händler, war ihm zuwider. Er fand nur unter den wenigen verbliebenen Engländern ein ihm gemäßes gesellschaftliches Umfeld. 1952 wurde die zweite Tochter Anisa geboren, die einen muslimischen Namen erhielt. Mit zwei Töchtern war Lakshmi ebenso wie ihre Mutter prädestiniert, die Ahnfrau einer *Nair-lineage* zu werden. Als Prem sich 1952 für die Landtagswahlen als unabkömmliger Kandidat aufstellen ließ, scheiterte er an einer Intrige der Kongresspartei und zog sich endgültig verbittert aus der Politik zurück. So oft sie konnten, verließen die Sahgals Kanpur und fuhren nach Delhi, um Freunde und Verwandte zu besuchen und um das internationale Flair der Regierungshauptstadt zu genießen. Sie hatten einige gute ausländische Freunde, die ihnen ein Leben lang verbunden blieben. In Kanpur hielt Lakshmi durch ihre gynäkologische Praxis den Kontakt zu einem weiten gesellschaftlichen Umfeld, das arm und reich umfasste.

Lakshmi hatte die Rolle der Helden aufgegeben und war als Ehefrau zur, wie es in der Hindu Mythologie heißt, Begleiterin ihres Mannes geworden, dem sie ihre Kraft (*shakti*) verleihen sollte.²⁰ Doch dem konnte sie ihrem Selbstverständnis gemäß wenig abgewinnen. Sie war in der ehelichen Beziehung das bestimmende Moment. Die Töchter wuchsen mit allen Privilegien von Kindern der Oberschicht auf und zusätzlich in dem Bewusstsein, die Töchter zweier Freiheitshelden zu sein, die in ganz Indien bekannt waren. Sie erhielten ihre Ausbildung zunächst in Kanpur. Subhashini wurde im Alter von acht Jahren auf eines der prestigevollen Mädcheninternate in Mussorie geschickt und ging nach dem High School Abschluss aufs College nach Madras, wo sie bei der Großmutter wohnte. Anisa absolvierte High School und College in Kanpur. Subhashini ging durch die Vermittlung eines amerikanischen Freundes für weitere zwei Jahre auf ein amerikanisches Ivy-League College an der Ostküste.

Die Reise war für Subhashini insofern entscheidend, als sie aus den USA als überzeugte Kommunistin zurückkam. Sie war in Kontakt mit

Bithur der Ort der Jugend ihres legendären Vorbilds, der Rani of Jhansi war, wurde von ihr nicht erwähnt. Vielleicht ist ihr dies auch erst durch das Buch von Lebra-Chapman (*The Rani of Jhansi*, 1986) bewusst geworden.

²⁰ Siehe hierzu die ältere Darstellung von John Stratton Hawley und Donna Marie Wulff (Hgg.), *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India* (Boston: Beacon Press, 1982).

der radikalen amerikanischen Studentenbewegung SDS (Students for a Democratic Society) gekommen und suchte sich 1969, als sie nach Kanpur zurückkam, ein ihr gemäßes Wirkungsfeld. Es war ihr ein leichtes ihre Mutter, die seit Kindertagen dem Kommunismus gegenüber aufgeschlossen war, zu überzeugen ebenfalls der kommunistischen Partei marxistischer Richtung beizutreten, was diese im Jahre 1971 nach dem Indo-Pakistanischen Krieg tat.

7 Als Gast im Hause Sahgal

Als ich 1972 nach Kanpur kam, um eine Untersuchung zur Kasten- und Klassenproblematik zu machen, stieß ich durch einen Zufall auf Subhashini. Schmunzelnd hatte mir der „Labour Commissioner“²¹ von einer jungen Frau erzählt, die Gewerkschaftsführerin der Kommunisten sei. Da ich gerade dem Heidelberger SDS (Sozialistischer Deutscher Studentenbund) entsprungen war und mich für eine überzeugte Kommunistin hielt, suchte ich Subhashini auf. Ich erfragte die Adresse des Parteibüros und fuhr dorthin, um sie zu treffen. Es ging mir um einen intellektuellen Meinungsaustausch. Als ich das Parteibüro betrat, erstarrte die Umgebung vor Schreck. Eine Weiße galt als Verkörperung des amerikanischen CIA. Schnell wurde ich zu Subhashinis Haus befördert, was mich als „Kommunistin“, die eine Sinnesgenossin treffen wollte, im höchsten Maße erstaunte, war es doch ein großer, gepflegter Bungalow im Kolonialstil, der wohlhabende Bewohner vermuten ließ. Als Subhashini mir nach einem zweistündigem Gespräch anbot, im Haus ihrer Familie zu wohnen, sie müsse nur noch das Einverständnis ihrer Mutter einholen, war ich erstaunt und erleichtert zugleich, als Fremde so schnell aufgenommen zu werden. Die Erleichterung resultierte daher, dass ich den Eindruck hatte, in diesem gepflegten und kultivierten Haus besser überleben zu können als anderswo.

Lakshmi kam mittags aus der Klinik, begrüßte mich und stimmte einer Aufnahme zu. Während ich berichtete, dass meine Mutter ebenfalls Ärztin sei und wie Lakshmi ihr Leben lang gearbeitet habe, identifizierte ich sie für mich als Mutter. Erwidert wurde mein emotionales Angebot von ihr in bemerkenswerter Hinsicht: Sie sagte mir, ich solle sie statt mit „Dr. Sahgal“ als „Mummy“ ansprechen. Sie bot mir damit eine Bezeichnung an, die aus indischer Sicht vielleicht weniger bedeutungsvoll, aber für mich tief emotional besetzt war. Ohne mir dessen klar bewusst zu sein, machte ich mich auf, ihre Tochter zu

²¹ Im Deutschen am besten wiedergegeben als „Beauftragter für Arbeiterfragen“.

werden. Zu diesem Zeitpunkt war ich mit meinen 24 Jahren nicht das einzige „Kind“ in ihrem Haus: Ein 22-jähriger College-Student mit Namen Raza bewohnte wie ich das Haus. In der Personenkonstellation der Familie Sahgal erlebte ich eine große Ähnlichkeit mit meiner Herkunfts-familie: die arbeitende Mutter und der Vater, der ein Eigenleben führte, an dem Frau und Tochter wenig teilnahmen. Auch in meiner Herkunfts-familie führte mein Vater ein Eigenleben in dem Sinne, dass er die meiste Zeit abwesend war. Wie im Haushalt der Sahgals hatten auch in meiner Familie die Frauen das Sagen.

Subhashini wiederholte, obwohl sie nur ein halbes Jahr älter ist als ich, in ihrem mir gegenüber bestimmendem Verhalten die Rolle meiner älteren Schwester. Anisa als jüngste in der Familie ließ mich die gewohnte Rolle der mittleren Schwester einnehmen. Sie kam zu längeren Ferienaufenthalten nach Kanpur und war mir in dieser Zeit eine liebe und zugewandte Vertraute. In meiner Herkunfts-familie wurden die drei Schwestern von einem ältesten, verwöhnten Bruder dominiert. Im Haushalt der Sahgals genoss ich es, einen jüngeren „Bruder“ zu haben, der, soweit er nicht von Lakshmi und Subhashini beansprucht wurde, mir zu Diensten war. Neu war der Großvater, der mit eigenem Leibdiener im Familienverbund lebte und dem großer Respekt entgegengebracht wurde. Mir war der Umgang mit Dienstboten aus meiner Kindheit vertraut, da ich in meiner Herkunfts-familie fünf Dienstboten erlebt hatte, die meiner Mutter die Berufstätigkeit mit vier Kindern ermöglicht hatten. Allerdings war die soziale und emotionale Distanz, die im Haushalt Sahgal zwischen den Familienangehörigen und den zehn Dienstboten herrschte, für mich ungewohnt. Die durchbrach ich schnell, indem ich das Haus täglich durch den Dienstboteneingang betrat und mir mein indisches Name vom Butler gegeben wurde.

Lakshmi wurde von allen, von den Angestellten in ihrer Praxis, von den Dienstboten, den Parteigenossen, von Freunden und Bekannten „Mummy“ genannt. Sie hatte sich von der Rolle der jugendlichen Heldin zur Mutter von ganz Kanpur transformiert. Die Bezeichnung ging über die fiktive Verwandtschaftsterminologie hinaus und knüpfte an religiöse Bedeutungsmuster an, die einen fließenden Übergang von der Muttergöttin (Devi) zur menschlich-irdischen Kategorie der Mutter andeuten. Da ich nur die blutsverwandtschaftlich spezifische Kategorie der Mutter in meinem kulturellen Repertoire hatte, nahm ich die allgemeine Bezeichnung in ihrer für mich persönlichen Bedeutung. Ich wollte ihre Tochter sein. Dem Archetyp der großen Mutter²² hingegen

²² C.G. Jung und Erich Neumann haben diesen Archetyp konstruiert, der durchaus Anklänge an die Devi-Konfiguration hat. Siehe hierzu besonders: Erich Neumann, *Die*

entsprach sie insofern, als sie als Gynäkologin und überzeugte Familienplanerin Leben gab und Leben nahm. Alle Diener waren sterilisiert, und sie hatte die Familienplanungskampagnen auch auf den Freundeskreis ausgedehnt.

8 Germanwali und Adolf Hitler

Für die Sahgals gehörte ich zu ihrem Haushalt, wie die vielen internationalen Freunde, die sie schon beherbergt hatten. Mein Wunsch, mich in der Untersuchung über das Klassenbewusstsein mit Subhashini auf eine intellektuelle Stufe stellen zu wollen, wurde rigoros zurückgewiesen. Ich war zuerst Ausländerin, und als „weiße Haut“ oder „Hippie“ oder „roter Affe“ oder „CIA-Agentin“ höchst verdächtig. Subhashini bedeutete mir, das Haus besser nicht zu verlassen, sonst würde ich nur politische Auseinandersetzungen herauf beschwören. Doch dem konnte ich nicht nachgeben, da ich aus meinem Selbstverständnis als Ethnologin, eine Untersuchung durchführen wollte. Im städtischen Umfeld machte ich allerdings die Erfahrung, dass ich überall, wo ich auftauchte, nach meinem Aufenthaltsort gefragt wurde. Erwähnte ich die Familie Sahgal, so wurde ich akzeptiert. „Das sind gute Leute“, also müsse auch ich gut sein. Offensichtlich machte das Prestige der Familie Sahgal die mir zugeschriebenen schlechten und gefährlichen Rollenattribute meiner Ausländerinnenrolle wieder wett.

Das Prestige dieser Familie setzte sich aus vielerlei Facetten zusammen, von denen die Rolle, die Lakshmi und Prem im Krieg für die Unabhängigkeit gespielt hatten, zwar von großer Bedeutung war, die aber zur damaligen Zeit kaum artikuliert wurde. Die Menschen, mit denen ich zusammentraf, hatten alle von „Sahgal, Dhillon, Shah Nawaz“, dem „Red Fort Trial“ und dem „Rani of Jhansi“-Regiment gehört, doch ihre Kenntnisse der historischen Zusammenhänge gingen über diese sloganhaften Darstellungen nicht hinaus. Auch wurde das historische Geschehen von den Sahgals nur beiläufig erwähnt, die sich als „Vergessene“ des Freiheitskampfes empfanden. Für Lakshmi standen außerdem zur damaligen Zeit das eigene kommunistische Engagement und das ihrer Tochter Subhashini im Vordergrund. Auch was deren Namensgebung betraf, so erwähnte Lakshmi zwar die rhetorischen Fähigkeiten ihrer Tochter, die als „Schön-Sprechende“ – das ist die wörtliche Übersetzung – ihrem Namen alle Ehre erweisen würde,

wies aber nicht daraufhin, dass Subhashini nach Subash Chandra Bose benannt wurde. Die Episode der INA gehörte damals nach außen hin der Vergessenheit an.²³

Der Stadtrat des Stadtteils Chunniganj, über den ich meine Untersuchung machte, war Lakshmis Fahrer bei der INA gewesen. Er kannte sie gut, obwohl sie ihn aus persönlichen Gründen nicht besonders schätzte. Immerhin hatte sie seine Kinder auf die Welt gebracht. Doch diese Bekanntschaft ebnete mir nicht die Wege, im Gegenteil, der Stadtrat erwies sich mir gegenüber als feindselig und intrigant. Das Prestige der Sahgal-Familie schützte mich nicht vor persönlichen Anfeindungen und diente nur bei der ersten Begegnung als Zuordnungsmerkmal.

Noch eine weitere Assoziation, die mit meiner deutschen Herkunft zusammenhing, wurde mir und den Sahgals im Stadtteil Chunniganj angetragen. Da die Deutschen im Zweiten Weltkrieg Bose geholfen hätten und er auch eine deutsche Tochter habe, war es für meine Umgebung assoziativ einsichtig, dass die Sahgals nun auch eine deutsche Tochter hätten, immerhin seien sie die engsten Gefolgsleute von Bose gewesen. So erlangte ich im Stadtteil Chunniganj nur eine stereotype nationale Identität als „Germanwali“, als Deutsche. Das Interesse an Hitlers Charaktereigenschaften war groß. Ganz besonders positiv wurde vermerkt, dass Hitler Vegetarier gewesen sei. Von großem Interesse war auch die Frage, inwieweit Hitler keusch gelebt hätte. Dass ich diese als positiv angenommenen Eigenschaften Hitlers zurückwies und seine Diktatorenrolle verurteilte, stieß im Stadtteil Chunniganj nicht überall auf Verständnis. Lakshmi hingegen war darüber verwundert, dass ich als Deutsche so ängstlich im Leben sei und offensichtlich nicht die Charaktereigenschaften besäße, die allgemein der deutschen „Herrenrasse“ zugeschrieben würden.

Mein grübelndes Naturell und meine Empfindlichkeit hatte ich für mich selbst immer mit meiner Stellung innerhalb der Geschwisterfolge in meiner Herkunftsfamilie zu erklären versucht. Ich empfand mich als von oben unterdrückt und wegen der jüngeren Schwester zu wenig beachtet. Da ich im Haushalt der Sahgals auch nicht viel Beachtung genoss, suchte ich bald die Nähe derjenigen, die psychisch und sozial in einer ähnlichen Lage waren wie ich. Hinzu kam natürlich auch meine kommunistische Überzeugung: Ich wollte die Ärmsten der Armen, die Unterdrückten und Entrechteten, die Stigmatisierten und Ausgegrenzten kennen lernen. Ich wurde, wie es im indischen Englisch heißt

²³ Peter Ward Fay hatte gerade seine Interviews mit Lakshmi und Prem begonnen. Ich traf mit ihm im Hause Sahgal zusammen, doch war ich mir damals über die Bedeutung und das Ausmaß seiner Recherchen nicht im Klaren.

„freundlich“ mit den Jaiswara-Chamar, einer Unberührbarenkaste, die im Stadtteil Chunniganj die meisten Haushalte stellte. Ich saß mit den Frauen auf ihren Betten, wir unterhielten uns und verbrachten Zeit miteinander.

Schwierig war es nur, in Kontakt mit den Männern zu treten, da viele von ihnen allein lebten. Es wäre als schamlos empfunden worden, wenn eine unverheiratete junge Frau Kontakt zu allein lebenden Männern aufgenommen hätte. Da mich die politische Orientierung interessierte und damals nur die Männer „politisch“ waren, wären mir allerdings zentrale Informationen entgangen, wenn ich die soziale Mauer, die die Frauen- von der Männerwelt trennte, nicht durchbrochen hätte. So kam mir zu Hilfe, dass ich einen damals 14-jährigen Jaiswara-Jungen zu meinem Bruder machte. In Nordindien gibt es ein Fest, das „Raksha Bandan“ heißt und das der Bruder-Schwester-Beziehung gewidmet ist. Durch das Umwinden des Handgelenks eines Mannes mit einem schön verzierten Bändchen kann eine Frau einen Mann zu ihrem Nennbruder machen. Der „Bruder“ ist verpflichtet, der fiktiven Schwester Schutz zu gewähren, sie wiederum schützt sich damit auch vor sexuellen Nachstellungen. Ich machte Raja Ram zu meinem Bruder, um ihm als fiktive ältere Schwester Geld für seine Ausbildung zukommen lassen zu können, ohne ihn zu beschämen. Raja Ram war das älteste Kind eines Rikscha-Fahrers, der für seine Frau und die vier Kinder sehr mühsam sein Brot verdiente. Raja Ram war aufgeschlossen, intelligent und interessiert und lernte als einer der wenigen Kinder in der Schule mit Eifer und Fleiß. In Raja Rams Begleitung konnte ich auch die allein lebenden Männer besuchen. So auch den religiösen Führer der Jaiswara-Chamar, der von ihnen auch als „Panditji“ bezeichnet wurde und der mir Heiligenlegenden genauso erzählte wie seine Einstellung zur Gewerkschaftsbewegung, zum Kommunismus und zum Kastensystem.

9 Jugendliche Helden

Subhashini hatte zur damaligen Zeit die Rolle der jugendlichen Helden von ihrer Mutter übernommen. Sie hatte nach ihrer Rückkehr aus den USA ihre langen, lose hängenden Haare zum braven Zopf zusammengebunden und die Jeans der amerikanischen Studentenbewegung ausgezogen. Sie war wieder in den Sari geschlüpft und hatte, anders als ihre Mutter vor dreißig Jahren, die traditionelle Kleidung gewählt, um den unterdrückten Massen des indischen Volkes nahe zu sein. Sie saß, zusammen mit einer Gruppe von jungen Männern, bildlich gesprochen

als Schülerin des Kommunistenführers Ram Asray zu dessen Füßen. Das Ausgestalten der Lehrer-Schülerin-Beziehung zwischen Ram Asrey, dem lokalen Führer der CPM in Kanpur,²⁴ und Subhashini nahm Anleihen an der traditionellen hinduistischen *guru-chela*, der Lehrer-Schüler-Beziehung. Nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch die anderen Ressourcen des Hauses Sahgal wie Medizin und Transportmittel verließen das Haus in Richtung Parteibüro. Subhashini hatte ein eigenes Auto mit Fahrer, das ausschließlich für Parteizwecke eingesetzt wurde. Selbst die Presse der Kommunistenzeitung „Rote Flagge“ war eine zeitlang in der Garage des Sahgalschen Hauses untergebracht. Ihr jugendliches „Heldinnentum“ gestaltete sich als *lila*, als Spiel, das alle Personen in ihren Bann zog.²⁵ So wie die Devi die Illusion *maya* verkörpert, so spielte Subhashini Revolution in Kanpur. Es waren Sitzstreiks, zu denen die Frauen der Hausdiener und die abkömmlichen Schwestern aus Lakshmis Klinik zwangsverpflichtet wurden. Beim Überschreiten der Bannmeile wanderten Subhashini und ihre Klientel ins Gefängnis. Lakshmi, Raza und ich besuchten sie dort und brachten allen das Essen. Ein andermal durchbrach Subhashini als Muslimfrau verschleiert den Kordon der Polizisten und hielt vor dem Elektrizitätswerk eine flammende Rede. Als es ihr gelang, der Verhaftung zu entgehen, ging sie in den Untergrund, wie sie es nannte. Sie klopfte, als Muslima verkleidet, bei den Oberschichtfreunden der Familie an und begehrte dort Nachtlager. Raza und ich brachten ihr in die wechselnden Nachquartiere Zahnbürste und frische Wäsche. Ihre Husarenstücke wurden mit schmunzelnder Freude von alt und jung, von arm und reich aufgenommen. Sie kosteten sie nichts, weil im entscheidenden Augenblick der Vater seine Beziehungen spielen ließ und statt eines Gefängnisaufenthalts einen Hausarrest erwirkte. Umgekehrt führte die hausinterne friedliche Kollaboration zwischen Vater und Tochter, zwischen Kapital und Arbeit dazu, dass die Tochter dem Vater die In-

²⁴ Die kommunistische Partei marxistischer Richtung (CPM), der sich Subhashini und Lakshmi angeschlossen hatten, existierte seit 1964 und hatte sich damals nach dem indo-chinesischen Krieg von der Moskau-orientierten CPI (Kommunistische Partei Indiens) abgespalten. Sie stellt seit den 1950er Jahren in durchgängiger Folge zwei über die Jahre hinweg stabile Landesregierungen, so in West-Bengalen und Kerala. Dies sind zwei Bundesstaaten, die Landreformen durchgeführt haben und in denen der Alphabetisierungsgrad außergewöhnlich hoch ist. In Uttar Pradesh, dem „Stammeland“ der Nehrus und der Kongresspartei hat die CPM nicht Fuß fassen können. Siehe hierzu: Gene D. Overstreet und Marshall Windmiller, *Communism in India* (Berkeley: University of California Press, 1959) und Paul R. Brass und Marcus F. Franda (Hgg.), *Radical Politics in South Asia* (Cambridge: MIT Press, 1973).

²⁵ Die Schöpfung wird im vishnuitischen Kontext oft als Spiel (Skt. *lila*) Gottes betrachtet.

formationen steckte, wann und von wem er das nächste Mal in seinem Büro umzingelt würde, um Ungemach von ihm fernzuhalten.

10 Kommunismus und Bhakta

Lakshmi nahm mich zu allen wichtigen Parteiversammlungen mit. In ihrer Gegenwart war ich auch öffentlich geduldet, zumal ich zunehmend die Rolle des Hoffotografen übernahm. So auch beim Tod von Ram Asrey, der im Frühjahr 1973 unerwartet an einem Herzinfarkt starb. Das war ein großer Verlust für die CPM. Asrey wurde unter großem Klagen öffentlich betrauert. Meine Beziehungen zu Mummy und Subhashini blieben allerdings distanziert und furchtsam. Die beiden Frauen waren für mich zu stark und direkt. Schlimmer noch, ich bekam einen von Mummys Jähzornsanfällen ab. Stolz hatte ich berichtet, dass ich jetzt endlich die Kastenhierarchie im Stadtteil Chunniganj habe erfragen können. Damit hatte ich das Sakrileg der kommunistischen Überzeugungen gebrochen. Für die Kommunisten gab es kein Kastensystem. „Wir sind doch alle Menschen“ hieß ihr Slogan.²⁶ Nur die Arbeiterklasse sei wichtig. Was ich tätte, wäre konterrevolutionär und gefährlich und würde nur kommunalistische Auseinandersetzungen hervorrufen.

Mit Colonel Sahgal war es einfacher. Von Frau und Tochter nicht wahrgenommen, führte er ein vereinsamtes Dasein im Schatten der umtriebigen Frauen. Ich leistete ihm gerne Gesellschaft bei einem abendlichen Drink und begleitete ihn auf seinen Spaziergängen. Ich machte ihn zu meinem „Daddy“, der, warmherzig und gradlinig wie er war, dankbar die neue Tochter annahm. Er wurde mir der beste Vater, den ich je hatte. Von nun an behielt ich die Ergebnisse meiner Erkundungen für mich, die mich immer weiter vom Kommunismus entfernten und in die Gedankenwelt der Jaiswara zogen. Sie hielten nicht viel vom Kommunismus, da er ihre Lebenswirklichkeit nicht berührte. Hatten sie doch eigene Heilige, die die Kastensituation artikulierten und selbstbewusst transformierten. Diese Heiligen stammten aus der Bhakti-Bewegung. Bhakti heißt Liebe²⁷ und bezeichnet den ein-

²⁶ Dieser Slogan ist sogar zum Titel einer anthropologischen Untersuchung über eine Unberührbarenkaste in Kanpur geworden. Siehe: Stefan Molund, „First we are People...“ *The Kori of Kanpur between Caste and Class*, Stockholm Studies in Social Anthropology 20 (Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1988).

²⁷ Genauer gesagt: Hingabe im Verständnis der Liebe und Gnade zwischen Mensch und Gott. Siehe hierzu: Krishna Sharma, *Bhakti and the Bhakti Movement. A Study in*

zigen Heilsweg, der den Unberührbaren offen stand. Ich hörte ihren Geschichten und Legenden zu und wurde dadurch in einen Transformationsprozess hineingezogen, der weit über die Parameter der teilnehmenden Beobachtung hinausging. Da kein Unterschied gemacht wird zwischen menschlicher und göttlicher Liebe, war das Gefühl gleichzeitig Emotion und Religion, eine Zuneigung zum Menschen, der in sich den göttlichen Funken trägt. Für Lakshmi wurde ich durch ein Sozialhilfeprojekt, das ich mit den Jaiswara durchführte, zu einem nützlichen Mitglied der Frauen des Hauses Sahgal. Endlich tat ich etwas Praktisches, was mich als ihresgleichen auswies. „Meine Arbeit ist meine Religion“, hatte sie zu mir gesagt. In diesem protestantisch anmutenden Verständnis ihrer Tätigkeit war ich ihr plötzlich durch meine sinnvolle Tätigkeit näher gerückt. Ich hatte mich sozusagen als ihre Tochter würdig erwiesen.

Meinen Abschied aus Kanpur legte ich um Subhashinis Hochzeit herum, damit von der Bedeutsamkeit des Ereignisses auch auf mich etwas abfiele. Nach nordindischem patrilinearem Verständnis verlässt die Braut mit der Hochzeit ihre Herkunftsfamilie, um von nun an der Familie des Mannes zu unterstehen. Ich wollte den Abschied aus der Familie Sahgal am gleichen Tag für mich begehen, um sagen zu können, dass ich ein Teil von ihnen gewesen sei. Ich „borgte“ mir Subhashinis Hochzeit aus, um so wie sie meine Dazugehörigkeit zur Familie Sahgal zu inszenieren. Natürlich war ich wieder Hoffotograf, bei der alle Konventionen überschreitenden Hochzeit. Subhashini hatte sich getreu der Familientradition in einen Muslim verliebt, der erst von seiner ersten Frau geschieden werden musste, um sie heiraten zu können. Doch fand ihre Entscheidung im Familienkreis keine einhellige Zustimmung. Eine Cousine, die aus einer Nair-Familie stammte, die nicht wie Ammu und Lakshmi in patrilineare Familien eingehieiratet hatte, wies darauf hin, dass sie sich solch einen Ehemann nicht hätte aussuchen können, weil ihre Familie eben nicht so berühmt und reich sei. Diese Bemerkung nährte in mir die Vermutung, dass die Unkonventionalität der Partnerwahl wohl eher Klassenspezifikum sei als Nair-Tradition.²⁸ Die Ehe wurde nach abgewandeltem Nair-Ritus, nur in Anwesenheit der Familienältesten und ohne Priester geschlossen.

the History of Ideas (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987); David N. Lorenzen (Hg.), *Bhakti Religion in North India. Community, Identity and Political Action* (New Delhi: Manohar, 1996).

²⁸ Dem entspricht auch die Darstellung von Kathleen M. Erndl, die Frauen aus Kerala als emotional kontrolliert und konventionell gebunden darstellt. Siehe: Kathleen M. Erndl, „Seranvalli. The Mother who Possesses“, in: John Stratton Hawley und Donna Marie Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India*, 173-194.

11 Faschismus und Bollywood

Ich war als Kommunistin ausgezogen und als „Bhakta“ in die Bundesrepublik heimgekehrt, was mich in einen Strudel der Verständnislosigkeit zog. Die theoretischen Konzepte meiner Forschung erschienen mir in ihrem abstrakten Kalkül unzureichend und in sich widersprüchlich. Wann immer ich versuchte, die Heldinnendimension meiner indischen Mutter aufzuzeigen, wurde abgewinkt. Die unbedeutende Episode der INA war von der deutschen Geschichtsschreibung in die Nähe des Faschismus gerückt worden. Und war dem nicht auch so? Heißt Netaji nicht übersetzt Führer, so wie Adolf Hitler sich nennen ließ? Das martialische Auftreten in Uniform, die begeisternden Reden, die Blut und Verzicht forderten, der kämpferische Nationalismus, all diese Phänomene bekamen unter der deutschen Sonne einen anderen Schein. Das, was meine Mutterheldin als einen Entwurf auf die Zukunft dargestellt hatte, wurde in die Nähe von sechs Millionen systematisch ausgesonderten, verfolgten und vergasten Juden gerückt. Der Kontext veränderte die Einschätzung und ließ mich sehr schnell verstummen. Die für mich wichtige Erfahrung meiner Tochterschaft, die überhaupt meine Untersuchung erst ermöglicht hatte, verschloss ich im Bereich des Privaten. In der 1977 geschriebenen Dissertation zur Kasten-Klassenproblematik habe ich nur ansatzweise versucht, den eigenen Transformationsprozess durch die Feldforschung darzustellen.²⁹

Subhashini zog zusammen mit ihrem Mann nach Bombay, wo dieser in der Filmindustrie zu einem anerkannten Regisseur mit künstlerischen Ambitionen wurde. Ihren Sohn Saad gebar sie im Haus ihrer Mutter. In dem einzigen Brief, den sie mir je schrieb, berichtete sie von den Leistungen ihrer Mutterschaft. Als mein Mann und ich sie im Jahre 1979 auf unserer Hochzeitsreise in Bombay besuchten, wurde deutlich, dass sie versuchte, ihrem Mann eine Begleiterin zu sein. Die Diennerinnen nahmen ihr die Sorge für den Sohn ab, und so konnte sie sich den Kostümen und der Organisation der Filme ihres Mannes widmen. Es waren historische Filme, die das Schicksal fürstlicher Muslimfamilien beleuchteten. Subhashini spielte mit, zunächst in Nebenrollen, in denen auch der Sohn zu sehen war, dann auch in Hauptrollen. Und die Fotos, die von Tochter, Schwiegersohn und Enkel auf dem Kaminsims der Sahgals auftauchten, zeigten diese in ihren Filmrollen. Das Spiel wurde in die Repräsentation des Alltags transponiert. Politisch konnte

²⁹ Maren Bellwinkel, *Die Kasten- Klassenproblematik im städtisch-industriellen Bereich. Historisch-empirische Fallstudie über die Industriestadt Kanpur in Uttar Pradesh, Indien* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).

Subhashini in Bombay nicht Fuß fassen, zu stark waren die regionalen Prägungen. So beschränkte sie sich auf die Rolle der filmschaffenden Ehefrau und lieh ihrem Mann ihre Stärke (*shakti*).

12 Verwandtschaftsbeziehungen und Dalitness

Die langen Jahre hindurch hielt Mummy brieflich Kontakt mit mir. Ein politisch aufwühlendes Ereignis waren die Unruhen, die 1984 im Anschluss an die Ermordung Indira Gandhis in Kanpur ausbrachen und gegen die Sikh-Bevölkerung gerichtet waren. Die Sikhs waren überwiegend im Jahre 1947 bei der Teilung Indiens als Flüchtlinge aus dem Panjab nach Kanpur gezogen. Mit Fleiß und Geschick hatten sie es vermocht, sich als Handwerker und Kaufleute zu bescheidenem Wohlstand hochzuarbeiten. Als Lakshmi merkte, dass die Polizei nicht gegen die Unruhestifter vorging, stellte sie sich schützend vor die Sikhs und organisierte eine Bürgerwehr.³⁰

Das zweite, private Ereignis war der Unfall meines Nennbruders Raja Ram. Er war von einem Auto angefahren worden und sein linkes Bein war zertrümmert. In seiner Not erinnerte er sich an Mummy, die ja transitiv gesehen auch seine Mutter war. Ich als Lakshmis „Tochter“ hatte ihn zu meinem Bruder gemacht, also musste auch er ihr Sohn sein. Sie als erfahrene Ärztin sorgte für eine gute medizinische Behandlung und baute sein Selbstbewusstsein wieder auf, so dass er sein Studium als Berufsschullehrer abschließen konnte. Plötzlich war Mummy voll des Lobes für mich: „Was du für den Jungen getan hast!“ Ich hatte meinem Empfinden nach gar nichts getan, das bisschen Geld, das ich ihm zugesteckt hatte, war lächerlich wenig gewesen. Doch es war etwas anderes gewesen. Ich hatte ihm dadurch, dass ich ihn zu meinem Bruder machte, als meinesgleichen anerkannt und die Hierarchie von oben und unten, von arm und reich durchbrochen. Die Anerkennung als mein Bruder und damit als Mummys Sohn hatte ihm zu mehr Selbstbewusstsein verholfen. Auch er hatte sich verändert, durch ein kleines Bändchen mit ein wenig Glitzer oben drauf.

Durch mich hatte im Hause Sahgal die „Dalitness“ Einzug gehalten. Das ist etwas anderes, als das Durchbrechen der Meidungsgebote der Unberührbarkeit. Es ist das Verständnis, die Empathie für die Zerbrochenen. Dalit heißt etwa „zerbrochen, zerstoßen, geknickt“ und ist

³⁰ In dem Stadtteil, in dem ihre Klinik lag, lebten viele Sikhs. Stolz erwähnte sie mir gegenüber, dass in diesem Stadtteil kein einziger Sikh Opfer der Unruhen geworden sei. Doch sind in Kanpur, ihren Angaben zufolge, etwa 5000 bis 6000 Sikh zu beklagen.

seit 1970 der Ausdruck, mit dem sich politisch selbstbewusste Unberührbare in einer kämpferischen Konnotation bezeichnen. Der Begriff wurde von den Unberührbaren umgedeutet und in einen Anspruch auf selbstberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben transponiert.³¹ Lakshmi und Subhashini hatten sich als kämpferische Kommunistinnen immer schon für die Armen, die Unterdrückten als sozio-ökonomische Kategorie eingesetzt. Doch sie hatten die Lethargie der Armen, ihr Gebrochensein nie akzeptieren können. Erst durch die persönliche Erfahrung mit Raja Ram und seinem genesenen Mut konnten sie in der Umdeutung „Dalitness“ akzeptieren.

Der Zufall wollte es, dass Raja Ram an ein College nach Jhansi versetzt wurde. In einer groß angelegten Bildungskampagne setzte er sich für die Unberührbaren ein und erwarb Land, um ein Dr. Ambedkar College³² zu gründen. Zur *gram-sran* Zeremonie (Urbarmachung von Grund und Boden), die in einer feierlichen Veranstaltung begangen wurde, kam Lakshmi nach Jhansi. Mit großen Stolz erzählte sie, wie ordentlich und sauber Raja Rams Frau den Haushalt führe. Und mit gleich großem Stolz erwähnte Raja Ram, dass Mummy nur in seinem Haus gegessen habe, und dass ihr sein Essen besonders gut schmecke. Sauberkeit und Essen, die beiden Tore, die zwischen Kastenhindus und Unberührbaren geschlossen waren, haben sich durch den Besuch geöffnet. Für Raja Ram und seine gebildeten und aktiv eine Dalit-Politik verfolgenden Freunde war in Jhansi inzwischen ein anderer Dialog wichtig geworden. In ihrer Konstruktion von Geschichte hatten sie hervorgehoben, dass die Rani of Jhansi bei ihrer Flucht aus der Burg von Jhansi Hilfe von ihrer Dienerin Virangana Jhalkaribai erhalten habe. Jhalkaribai sei eine Dalit-Frau gewesen und habe als Rani of Jhansi verkleidet die Burg zu Pferd verlassen, um die Briten irrezuführen und der Rani die Flucht zu ermöglichen. So waren sie als Dalits an dem heroischen Kampf der Rani beteiligt gewesen und hatten ihre eigene Helden erschaffen.³³

Klassenkategorien werden zwar von Lakshmi und Subhashini weiterhin für die polit-ökonomische Analyse benutzt, doch in die direkte

³¹ Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement* (New Delhi: Manohar, 1992).

³² Ambedkar war der große Führer der Unberührbaren, er stammte aus Maharashtra, aus der Kaste der Mahar. Siehe: Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission* (Bombay: Popular Prakashan, 1971).

³³ Das Ablenkungsmanöver von Virangana Jhalkaribai ist in einer groß angelegten Statuettensammlung vor den Mauern der Burg zu Jhansi dargestellt worden. Außerdem gibt es eine Statue von Virangana Jhalkaribai mitten in Jhansi, die 1995 von Ministerpräsidentin Mayawati enthüllt wurde.

Kommunikation werden partikularistische Orientierungen und kulturelle Eigenarten mit hinein genommen. Das spiegelt die veränderte politische Situation in Indien wieder, die in einem Erstarken der Dalits in ihrem Kampf um die Einhaltung der Quotenregelung besteht, was andererseits massive Deklassierungsängste der Kastenhindus hervorgerufen hat. Diese wurden und werden im Erstarken des Hindu-Fundamentalismus auf die Muslime abgelenkt, wie die Aufstände des Jahres 1992 in Ayodhya gezeigt haben, die communalistische Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslims in ganz Indien nach sich gezogen haben.

13 Der Tod von Colonel Sahgal

Am 17.10.1992 starb Colonel P.K. Sahgal an einem Herzinfarkt. Die ganze Familie rückte angesichts des Todesfalls enger zusammen und bezog mich als deutsche Tochter mit ein. Er starb glücklicherweise vor Ausbruch der so genannten Ayodhya-Unruhen, die im Dezember 1992 zu einem dreitägigen Pogrom gegen die Muslime in Kanpur führten. Subhashini gelang es, einen mit Kanpur vertrauten Chef der Bezirkspolizei („Senior Superintendent of Police“) und einen Bezirksrichter („District Magistrat“) nach Kanpur zu holen, die entschieden durchgriffen und denen es gelang, das Morden nach einer Woche zu stoppen. Sie tat dies getreu der Sahgalschen Tradition, die sie als das wesentliche Vermächtnis von Bose betrachtete, unter Einsatz ihres eigenen Lebens. So war der Schmerz um den Verlust des Vaters überdeckt durch den Schrecken der communalistischen Auseinandersetzung, die offiziellen Berichten zufolge 69 Todesopfer gefordert hatten.³⁴ Als ich ein Jahr später im August 1993 nach vierzehnjähriger Abwesenheit wieder nach Indien fuhr, um an „Daddys“ Totenfeier teilzunehmen, war das Grauen dieser Auseinandersetzung immer noch zu spüren.

Dieser Besuch war für mich ein rein privater, wie ich mir sagte. Doch die berufliche und persönliche Rolle lassen sich nicht so leicht trennen, wenn Emotionen im Spiel sind. Nach Nair-Verständnis scheidet

³⁴ In der Einschätzung von Paul R. Brass hatten die Unruhen in Kanpur das gleiche Ausmaß wie die Unruhen in Bombay, eroberten aber insofern nicht die Schlagzeilen, da die indische Presse auf Bombay konzentriert war (Paul R. Brass, *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997). Die offizielle Zahl der Todesopfer wird von Subhashini insofern angezweifelt, da die Leichen vieler Opfer nicht gefunden wurden, demzufolge die Hinterbliebenen auch kein Anrecht auf Unterstützung nachweisen konnten. Sie nimmt an, dass es etwa 400 bis 600 gewesen seien, überwiegend arme Muslime.

die Tochter nach der Heirat auch nicht aus der Familie aus, sondern gehört weiterhin dazu. Auch das sollte ich erfahren. Subhashini war schon vor mir wieder in ihre mütterliche Familie zurückgekehrt. Auf die Dauer hatte sie den Egoismus ihres Mannes nicht ertragen können. Es war ein lebenszyklisch bedeutsames Ereignis, dass ihr Leben veränderte und sie auf das zurückwarf, was ihr wichtig war. Aufgrund einer Bauchfellentzündung stand sie am Rande des Todes. In dem Moment war ihr klar geworden, dass sie ihr Leben als Gattin eines Filmschaffenden nur vergeuden würde. Sie besann sich auf ihr matrilineares Erbe und verließ ihren Mann. Ihr Sohn folgte ihr. Sie besiegelte die Scheidung nach Nair-Ritus, indem sie in Anwesenheit der weiblichen Familienoberhäupter die Sandalen umdrehte, so wie es die Nair-Frauen gemacht haben, wenn sie von einem ihrer Ehemänner nachts nicht mehr besucht werden wollten.

Ammu war in Kanpur im Hause ihrer Tochter gestorben. Lakshmi hatte auch ihren jüngsten Bruder die letzten Lebensjahre bei sich beherbergt. Ihre Mutter hatte ihre Verpflichtungen der Familie gegenüber erfüllt und konnte beruhigt die Verantwortung an ihre älteste Tochter abgeben. Ammu hatte ihr Vermögen, das aus beträchtlichem Grundbesitz in Madras bestand, ihren Enkelinnen vermachtes. Aus diesem Vermögen kaufte Subhashini ihren Eltern ein Haus in Kanpur und ließ sich dort mit ihnen nieder. In diesem neuen Haus machte sie auch äußerlich sichtbar, was ihre Eltern ausgezeichnet hatten. In der Eingangshalle ließ sie all die Bilder aufhängen, die an die Zeit ihrer Eltern in der Indian National Army erinnerten. Die INA und das „Rani of Jhansi“-Regiment gehörten auch nicht mehr einer vergessenen Vergangenheit an, sondern waren zum Gegenstand von Ehrungen und Anerkennungen geworden, an denen Lakshmi und Prem in Indien und Japan hatten teilnehmen können. Auch hatten neuere Arbeiten von amerikanischen Historikern Boses ideologische Ausrichtung stärker im indischen Kontext interpretiert, was ein partielles Abrücken vom Faschismusvorwurf bedeutete.³⁵ Die Eingangshalle von Subhashinis Haus, in der das Ölgemälde von Bose neben dem berühmten Foto ihrer Mutter als Captain Lakshmi des „Rani of Jhansi“-Regiments hing, wurde zu so etwas Ähnlichem wie die öffentliche Empfangshalle in alten Muslimpalästen. Hier erhielt jedermann, ob arm oder reich, Einlass und durfte sich niederlassen.

Subhashini nahm politisch dort die Fäden wieder auf, wo sie diese bei ihrer Heirat im Jahre 1974 hinter sich gelassen hatte. 1989 gewann

³⁵ Darunter vor allem Leonard A. Gordon, *Brothers against the Raj. A Biography of Sarat and Subhash Chandra Bose* (London: Viking Publications, 1990).

sie das Unterhausmandat für die CPM (Communist Party of India, Marxist) in einem beispiellosen Wahlkampf. Für ihren Vater, der sein Prestige nicht in ein politisches Mandat hatte umsetzen können, war das ein nachträglicher Triumph und eine Art von Wiedergutmachung, den Sieg seiner Tochter erleben zu dürfen. Doch ihr Mandat behielt sie in der Minderheitsregierung von V.P. Singh nur elf Monate lang, dann wurden Neuwahlen ausgeschrieben, die sie verlor. Bei den Ayodhya-Unruhen im Dezember 1992 setzte sie sich für ein schnelles und energisches Durchgreifen der Armee unter Exponierung ihrer eigenen Sicherheit ein. Das war ihr als Person möglich, weil sie als Hindu, die mit einem Muslim verheiratet gewesen war, für beide Religionsgruppen Garant einer säkularen Politik war. Politik war kein Spiel mehr, sondern blutiger Ernst geworden.

14 Die verehrte ältere Schwester

Als ich 1993 wieder nach Kanpur kam, war Subhashini für Diener, Gefolgsleute, Parteigenossen, Freunde und das nähere und weitere Umfeld zur *didi* – zur älteren Schwester – geworden. Die ältere Schwester ist in der nordindischen Verwandtschaftsterminologie diejenige, die die von der Mutter abgeleitete Autorität über die jüngeren Geschwister erhält. Gleichzeitig hat sie versorgende und pflegende Aufgaben. Doch hat sich dieser Verwandtschaftsterminus auf andere Felder ausgeweitet. Einmal ist er zu einem Synonym für den Begriff der Herrin und Hausherrin geworden, der in der Kolonialzeit und Postkolonialzeit mit dem Begriff „Mem Sahib“ belegt war. Zum anderen ist der Begriff *didi* nicht an das Alter von Frauen gebunden, da selbst 80-jährige Frauen sich im Selbstbezug als *didi* bezeichnen. Das Ideal des „ewig jung“ hat wohl auch partiell bei Frauen der indischen Oberschicht Einzug gehalten. Für mich wurde Subhashini zum ersten Mal wirklich zur älteren Schwester, indem sie sich mir auch in emotionaler Weise zuwandte.

Es kam außerdem noch hinzu, dass das Wissen, über das ich durch meine Feldforschungen verfügte, plötzlich wichtig geworden war, da es auch einen emotionalen Zugang zu den Dalits eröffnete. So war es kein Zufall, dass ich in Kanpur zuerst von Raja Ram begrüßt wurde, der wartend vor Subhashinis Haus stand. Sie hatte ihn über mein Kommen informiert. Er ging in *didis* Haus ein und aus. Sie nahm Raja Ram und mich gleich am Tag nach meiner Ankunft mit zum Oberbürgermeister von Kanpur, einem Dalit, der in der Gesellschaftshierarchie aufgestiegen war. Dieser Mann stammte aus einer gebildeten und reichen Familie aus dem Panjab und war über die Quotierung in diese Führungs-

position gelangt. Selbstbewusst hatte er in der Eingangshalle seines Hauses eine Buddhastatue³⁶ aufgestellt, vor der ich ihn und Subhashini fotografierte. Sie erzählte von Raja Rams Bildungsprojekt und meinen Beziehungen zu den Jaiswara und lud den Oberbürgermeister zu meinen Ehren zum Abendessen ein. Ich hatte Fotos von Sant Ravidas mitgebracht, einem Dalit-Heiligen, die ich zwanzig Jahre zuvor aufgenommen hatte. Der Oberbürgermeister betrachtete diese Fotos mit großem Interesse und hatte plötzlich Tränen der Rührung in den Augen. Sant Ravidas war ein Heiliger der Bhakti-Strömung, der in der Dalit-Bewegung des Panjab, die in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts ihren Höhepunkt hatte, zur Galionsfigur geworden war.³⁷ Sant Ravidas war ein einfacher Chamar, ein Unberührbarer gewesen, der im 15. Jahrhundert in Benares gelebt hatte. Durch seine liebende Hingabe an Gott soll er Wunder vollbracht haben, was als Zeichen dafür gedeutet wurde, dass auch den Unberührbaren die Gnade Gottes zuteil wird. Seine Lebensgeschichte ist den Jaiswara in Uttar Pradesh genauso bekannt wie den Unberührbaren des Panjab. Für den Oberbürgermeister hatte ich als Weiße dem Wissen über Sant Ravidas eine internationale Bedeutung verliehen, indem ich es in Europa publik gemacht hatte.

Raja Ram tat das in seinen Kräften mögliche, mich wieder dort anknüpfen zu lassen, wo ich vor zwanzig Jahren aufgehört hatte. Er ging mit mir in den Stadtteil Chunniyanj und zeigte mir stolz das zweistöckige Haus, das er für seinen Vater gebaut hatte. Er stellte mich all seinen arrivierten Dalit-Freunden vor, die sich wie er als gebildete Mittelschicht für die Gleichberechtigung und das Selbstbewusstsein der Dalits eingesetzt hatten. Die Informationen, die ich früher so mühevoll gegen den Widerstand der Kastenhindus und der Sahgals hatte sammeln müssen, wurden mir nun einfach dargebracht und ich wurde auf die Dinge aufmerksam gemacht, die im Leben der Dalits von Bedeutung sind. So wurde ich in den familiären Kontext hinein genommen und gleichzeitig in meiner Rolle als Ethnologin anerkannt, die zuhört, fragt, Notizen macht, Eindrücke sammelt und ordnet.

Die Totenfeier für Colonel P.K. Sahgal fand der patrilinearen Tradition gemäß in Delhi im großväterlichen Haus statt. Das war der richtige Ort, denn Delhi war als Zentrum der Macht die Stadt seines größten Triumphes gewesen. Zur Totenfeier waren die ganze Verwandtschaft,

³⁶ Diese wies ihn als Unberührbaren aus, da Dr. Ambedkar den Buddhismus für die Unberührbaren insofern neu „gestiftet“ hatte, als er für die Unberührbaren in der Konversion zum Buddhismus den einzigen Weg sah, aus dem Kastensystem herauszukommen.

³⁷ Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision. The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1982).

der Freundeskreis und auch der letzte noch lebende INA-Held, Colonel G.S. Dhillon, eingeladen. Auf der Totenfeier verteilte Lakshmi ein kleines Buch, das sie und ihr Mann über Bose geschrieben hatten, als Vermächtnis ihrer gemeinsamen politischen Vergangenheit, die sie auch menschlich zusammengeführt hatte. In dem Rekurs auf Bose konnte sie die Nähe zu ihrem Mann wieder finden, die sie beide im Dienst für eine größere Sache gefunden hatten.

15 Treffen in Deutschland

Lakshmi war im August 1996 zu einer Vortragsreihe nach Schweden eingeladen. Auf der Heimreise nach Indien kam sie zu einem kurzen Besuch nach Stuttgart. Bei dieser Gelegenheit hatte ich ein Zusammentreffen mit ihr und dem damals über 80-jährigen Wilhelm Lutz organisiert, von dem ich durch die Lektüre von Johannes H. Voigts Habilitationsschrift „Indien im Zweiten Weltkrieg“³⁸ erfahren hatte. Hauptmann Lutz hatte als Offizier der deutschen Wehrmacht die indische Legion befehligt und war Bose persönlich begegnet. Er hatte begeistert zugesagt, für einen Nachmittag bei schwäbischem Zwetschgenkuchen Gastgeber von „Captain Lakshmi“ zu sein. Es wurde ein informativer und nachdenklicher Nachmittag, an dem noch einmal die uns alle bewegende Frage erörtert wurde, in wieweit Bose sich mit dem Faschismus eingelassen hatte. Lakshmi und Herr Lutz kamen überein, dass Bose zwar mit Hitler ein Zweckbündnis eingegangen sei, doch seine Unabhängigkeit ihm gegenüber bewahrt habe, so wie später den Japanern gegenüber. Für die deutschen Offiziere der indischen Legion war es eine Ehre gewesen, sich für die Freiheit Indiens eingesetzt zu haben. Der Begeisterung für Indien ist es auch zu verdanken, dass Wilhelm Lutz neben anderen im Jahre 1951 die Deutsch-Indische Gesellschaft gründete. Mit großem Stolz zeigte er Lakshmi sein Gästebuch, in das sich der erste indische Botschafter in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Krieg eingetragen hat. Es war A.C.N. Nambiar, der persönliche Referent und die rechte Hand von Bose in Berlin.

Befragt nach unserer Beziehung erwiderte Lakshmi, dass ich ihre Tochter sei. Die Komplexität unserer Beziehung begann mit einer Zuschreibung, die ich mir anfänglich zu Eigen gemacht hatte. Sie blieb im Rahmen der fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen bestehen, wurde aktualisiert und intensiviert, aber auch vernachlässigt und in den

³⁸ Johannes H Voigt, *Indien im Zweiten Weltkrieg* (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1978).

Hintergrund gedrängt. Durch das lebenszyklische Ereignis des Todes von Colonel Prem Kumar Sahgal war meine deutsche „Tochterschaft“ wieder gefragt. Und ich passte mich den veränderten Zeitumständen an und nahm erneut die Feldforschung bei den Dalits auf.

16 Göttin und Heldin

Lakshmi hat in ihrem Leben sowohl die Göttin als auch die Heldenin verkörpert.³⁹ Die Heldinnenrolle fiel – lebenszyklisch gesehen – sowohl bei ihr als auch bei ihrer Tochter Subhashini in das junge Erwachsenenalter. Doch kontextuell wird diese Rolle immer wieder von den beiden Frauen reaktiviert, sei es als Spiel im Nachagieren von politischen Ereignissen oder im Ritual kommunistischer Demonstrationen. Doch nicht nur das, Mutter und Tochter sind bei kommunalistischen Auseinandersetzungen in Kanpur mit ihrer ganzen Stärke und unter Gefährdung ihrer eigenen Sicherheit dafür eingetreten, den Ausbruch der Gewalt zu verhindern, einzudämmen oder zu beenden. Nicht die Attacke, der Angriff war ihr Metier, sondern der Ausgleich, die friedensstiftende Maßnahme, die Versöhnung. Lakshmis und Subhashinis Säkularismus und Kommunismus wenden sich nicht gegen die Religion, sondern gegen die Gefährdung des Mutterlandes, das hilflos dem Dämon der kommunalen Gewalt zwischen Hindus und Muslims ausgeliefert ist. Dies ist die Übersetzung des Devi-Mythos in ihr spezifisches politisches Idiom.

Die Rolle der Heldenin bekommt ihre emotionale Kraft von der Devi, der Göttin, die als universalistische Konstruktion in der Religion verankert ist. Die Göttin ist selbst Heldenin, weil sie die dem Mann überlegene *shakti* verkörpert, ja nicht nur das, sondern weil sie die ursprüngliche *shakti*, die *adishakti* ist. Die Devi ist auch Vorbild, Modell, und Rollenmuster und kann im Leben einer Frau durchscheinen. Lakshmi hat die Muster, die ihr aus ihrer kulturellen Umgebung für die Konstruktion ihrer Biographie zur Verfügung standen, selektiv angenommen und hat mit ihnen gespielt. Ihr persönlicher Umgang mit ihrer eigenen Lebensgeschichte ist die eine Seite der Biographie. Auf der anderen Seite wurden kulturelle Rollenmodelle in sie hinein projiziert, die sie

³⁹ In ihrer Autobiographie beschreibt sie, wie das „Rani of Jhansi“-Regiment auf dem Rückzug von Burma im Dschungel auf einfache indische Plantagenarbeiter gestoßen sei, die die „Ranis“ für Göttinnen gehalten hätten (Lakshmi Sahgal, *A Revolutionary Life*, 147) und bei der Rückkehr nach Indien seien sie die Helden und Heldinnen gewesen (*ibid.*, 113).

als Person ausfüllen konnte und denen sie dadurch eine neue Gestalt verlieh. An dieser Stelle möchte ich sie selbst zu Wort kommen lassen: „Vieles von dem, was geschehen ist, kann nur im historischen Kontext verstanden werden. Natürlich kann nicht jeder die Gelegenheit beim Schopfe packen, doch wenn man in solchen Zeiten lebt, hat man dazu wenigstens die Möglichkeit. Und es war wirklich eine schicksalhafte Zeit.“⁴⁰ So wie sich die Devi in tausenderlei Gestalt manifestiert und gleichzeitig eins ist, so hat Lakshmi in ihrem Leben einen Aspekt der Devi in ihrem Wandlungscharakter durchscheinen lassen.

Anders verhält es sich mit ihrer Tochter Subhashini, die situativ aus der Vielfalt von kulturellen Mustern und Rollenmodellen auswählt und diese strategisch einsetzt, so auch mich als Kuriosum einer deutschen Schwester. Dabei haben Nair-Traditionen genau so viel Gewicht wie Muslim-Identitäten, die aber von der Umgebung in der spielerischen Verankerung gesehen werden. Identitätsfacetten werden kommunikativ auf unterschiedlichen Ebenen eingesetzt. Das *didi*-Rollenmuster hat nicht die gleiche Dichte und den mythologischen Bezug wie die Mutter-Rolle von Lakshmi.

Außerdem haben sich, seitdem Mayawati 1995 zum ersten Mal Dalit-Ministerpräsidentin von Uttar Pradesh wurde, die Rollenmuster des Weiblichen von der aus den oberen Kasten stammenden Göttin zu der Dalit-Heldin verschoben. Nicht mehr die Rani of Jhansi wird verehrt, sondern ihre Kori-Dienerin Virangana Jhalkaribai. Die Dalits haben ihre eigenen Heldinnen, so wie sie früher ihre eigenen Muttergöttinnen hatten.

⁴⁰ Ibid., 178.

The Dalit Movement in Kanpur

Public Realm and Public Agenda

Introduction

According to the understanding of Martin Fuchs, social movements of marginalized groups are to be interpreted in terms of a fight for recognition as well as a fight for difference.¹ The fight for recognition includes on the cultural plane the effort to be understood as the other, to be counted to or included into the concept of humanity as somebody with a different social and cultural outlook. The voicing of demands also is an effort of self articulation and public recognition. As far as the so called untouchable castes are concerned, they were usually considered to be an unheard and unnoticed entity. The concept of untouchability had the concomitants that those castes, which were labelled as untouchable, were simply beyond perception. They were segregated, overlooked, not reckoned with, unheard of and not counted by *savarna* (upper castes). And to a certain extend they still are.

In the following paper, I will discover the voice of the Dalit movement in Kanpur from personal narratives and buttress them with pamphlets and booklets out of the trunks of Rajendranath Aherwar, who became my guide, mentor and respected elder brother in this process. I dare to call his trunk the Dalit archive of Kanpur. For Nicholas Dirks, the imperial archive is the centre stage of the accumulation of colonial knowledge which made governance possible. “The archive, that primary site of state monumentality, is the very institution that canonizes, crystallizes, and classifies the knowledge required by the state even as it makes this knowledge available to subsequent generations in the cultural form of a neutral repository of the past.”² Rajendranath’s archive is neither a repository of the past nor does it have a canonizing function. His carefully preserved leaflets, booklets and notes, some dated,

¹ Martin Fuchs, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien* (Frankfurt: Suhrkamp, 1999): 59.

² Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India* (New Delhi: Permanent Black, 2003): 107.

others undated, serve the purpose to document a hitherto unknown history of Dalit activism, of which he himself was a part.

The development of public arenas in India as a concomitant of modernisation transported many characteristics of caste society into the newly created public space. In colonial India, public space was not only highly segregating. It was accessible only to certain groups. Although there were a number of social movements amongst the Dalits since the late 19th century, they were only of regional importance, appealed to certain segments of a society that was dominated by others. The striking popularity of Bhimrao Ambedkar (1891-1956) not only derived from his intellectual brilliance and moral integrity but he was perceived as the voice of his people nationwide. He acted almost single-handedly on the political platform of pre-independent India, and is particularly revered as he raised the demands for reservation of the Scheduled Castes in the political, administrative and educational field, which were embedded into the constitution. Affirmative action and reservation, which started in the 1930s but was fully implemented as national policy after independence, has secured untouchables to a certain extend individual upward mobility. Social equality however is still far from being achieved.

Ambedkar's visit to Kanpur in 1944 is one of the noteworthy events in Kanpur's history. It was not his first visit to Kanpur, but the previous one had been more of a private nature. 67 years ago, on the 29th January 1944, Ambedkar presided over the second meeting of the "All India Scheduled Caste Federation" on Parade Ground. To make Kanpur the host of the second meeting of his newly founded Scheduled Caste Federation served a number of purposes. He was at that time Labour Member in the Viceroy's Council. So per office, labour problems were his immediate concern as Kanpur was a leading industrial town in British India, the so called "Manchester of the East"³. It had a vibrant Scheduled Caste population, which had risen due to migration during the years of World War II to 17,5 per cent. Besides, the Scheduled Caste population constituted 30 per cent of the labour force in textile, and 60 per cent in leather industry.⁴ Secondly, Kanpur had a radical trade union movement, which combined nationalist agitation with an anti-

³ Kathinka Froystad, *Blended Boundaries. Caste, Class and Shifting Faces of Hinduism in a North Indian City* (New Delhi: Oxford University Press, 2005): 43.

⁴ P.P. Bhatnagar, *Special Report on Kanpur City. Census of India 1961; 39, 2* (New Delhi: Government of India Press, 1965): 60.

capitalist orientation.⁵ Thirdly, it had a noteworthy Dalit movement which paved the ground for Ambedkar's visit.

The credit of calling Ambedkar to Kanpur goes to Ram Lal Sonkar, a rich bristle dealer. Although the Khatik *samaj* (community) played a rather reticent role in the Dalit movement on the whole, it is rather surprising, that the agency for calling Ambedkar to Kanpur goes to Sonkar. I will try to contextualize Ambedkar's visit to Kanpur by delineating the political development of the early Dalit movement in Kanpur which centres on the issue of caste. Next I will try to follow the different narratives of Ambedkar's visit to Kanpur. After this, I will follow the development of Kanpur's Dalit movement to the beginning of the 21st century. This representation will neither be exhaustive nor complete. It will highlight certain events and leave out others. And it relies on the memory of many, their recollection of events and willingness to part with them. So what I try to represent are narratives about the past and the present, which always imbibe an interpretation, a commentary and sometimes a worldview.

2 Adi and Achut

Kanpur had a lot to offer, a strong national movement, which was very much oriented towards the Arya Samaj fold, a labour movement, which fought belligerently the 'white Sahebs' and Dalit entrepreneurs and businessmen who stood out from the urban poor. This made Kanpur attractive for Swami Achutanand (1879-1933), a Jatav Chamar from Western Uttar Pradesh to settle down in the town. He came in 1925, which was an important year for Kanpur as the 'All India Congress Committee' had its annual meeting in December and the 'Communist Party of India' was founded. Swami Achutanand had been with the Arya Samaj but under the experience of caste discrimination he broke with them and chose deliberately the name of A-chutanand, "somebody whose bliss is un-touched" or "somebody who rejoices with the untouched/untouchables".⁶ He had founded the Adi Hindu movement in 1923, a movement, which cast the untouchables as the original inhabitants of India, a peace loving and highly cultured people, which unfortunately had become enslaved through the Aryan conquest.

⁵ Chitra Joshi, *Indian Labour and Its Forgotten Histories* (Delhi: Permanent Black, 2003): 210.

⁶ R.S. Khare, *The Untouchable as Himself. Ideology, Identity and Pragmatism among Lucknow Chamars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): 84.

This interpretation of history followed the line of the Ad Dharm movement in the Punjab.⁷ However, by choosing Sant Ravidas as the fountain head of his Adi Hindu movement, Swami Achutanand created a public representation of Dalitness and a religious/political ritual for his nascent social movement.

Swami Achutanand reached out to all ‘Depressed Classes’ as they were called at that time. There was no clear demarcation between the different social categories of untouchables, touchables and tribes. They were all at the lower end of Indian caste society. The lists of his followers disclose caste names and designations, carefully balanced against each other in an effort neither to omit the traditional elites, nor to supersede the most defiling professions – neither the Bhangis were excluded nor the Kanjars were missing.

His followers were not only the first generation educated,⁸ who joined the movement, but the *chaudharies* (headmen), notables and rich businessmen who sensed the advent of a better future. They were new and old elites, the awakened and the curious, as the “*nom de plume*” of the commentator, publisher, historian and author of the Adi Hindu movement, Chandrika Prasad Jigyasu discloses. Achutanand held eight ‘All India Adi Hindu Conferences’ which were organized in Delhi, Bombay, Hyderabad, Nagpur, Allahabad, Madras, Amravati C.P. and again Allahabad. Besides, there were three special ‘Adi Hindu Conferences’ held at Delhi, Meerut and Allahabad. Besides, fifteen state level conferences were organized in Uttar Pradesh.⁹ However Kanpur and Allahabad were the centres of the Adi Hindu movement: Kanpur, because Swami Achutanand resided here and Allahabad was important, because it used to be the state capital of the United Provinces. In Kanpur, the first Ravidas temple was established in Harbans Mohalla. The first common act on a political level was when the *chaudharies* of all Dalit castes in Kanpur collected money in their community.

Harbans Mohalla was inhabited almost exclusively by the Kuril, the Chamar *upjati* (sub caste) which is numerically dominant in Kanpur. Kuril originate from the adjacent districts of Kanpur. In the village, most of them were landless agricultural labourers and only a few

⁷ Marc Juergensmeyer, *Religion as Social Vision. The Movement Against Untouchability in 20th Century Punjab* (Berkeley: University of California Press 1982): 24.

⁸ Nandini Gooptu, “Caste and Labour: Untouchable Social Movements in Urban Uttar Pradesh in the Early Twentieth Century”, in: Peter Robb (Hg.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India* (Delhi: Oxford University Press, 1993): 285.

⁹ Chandrika Prasad Jigyasu, “Shree 108 Swami Achutanandji ‘Harihar’”, in: Badri Narayan und A.R. Misra (Hgg.), *Multiple Marginalities. An Anthology of Identified Dalit Writings* (New Delhi: Manohar, 2004 [1960]): 115.

worked in leather manufacturing. In Kanpur, which was famous for its textile and leather industry, the Kuril almost exclusively entered leather manufacturing, be it as labourers in shoe and harness factories, as self employed craftsmen or as tanners and leather merchants.

Swami Achutanand's closest followers were the rich, the influential and the enlightened among the Dalits. Usually, these characteristics went together. They belonged to an elite amongst the Dalits who had been enterprising and intelligent enough to use the chances, which were offered to them through British industry and trade. This was the "Golden Age"¹⁰ during the years of colonial rule, commercial expansion and industrial production. This "Golden Age" had its different phases for the Dalit castes involved.

First and foremost, it was the leather trade, which made some of them exceedingly rich. This "Golden Age" began for the Chamar leather merchants in the 1830s and lasted till the 1950s. It was spurned by the nearly insatiable demand for hides and skins on the European market.¹¹ The saga of Sanwal Das (1848-1908) is the best example of this. His biography even found entry into Narain Prasad Arora's history of Kanpur (*Kanpur ka Itihas*).¹²

The other Dalit caste, which flourished under colonial rule was the Colonelganj Khatik.¹³ They were often experienced masons and constructors. When the British set up their factories, the Colonelganj Khatik built them. Bihari Lal, the building contractor of the Muir Mill became so rich, that he inserted silver coins into the floor of the Shiv Narayan temple in Colonelganj. This temple, constructed in 1870, was the first public representation of Bhakti (devotional love) religiosity of the Dalits. It was for a long time the only communal building of the Dalits which was spacious enough to serve as meeting place. In the 1920s the temple served as *samaj ghar* (communal hall) of the weekly

¹⁰ I am deliberately borrowing David Washbrook's description of the early phases of colonial rule in South India. Due to a new and excessive demand for labour, new avenues of employment, income and mobility opened up for the Dalits in the course of the 18th century. David Washbrook, "Land and Labour in Late Eighteenth-Century South India. The Golden Age of the Pariah?", in: Peter Robb (Hg.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India* (Delhi: Oxford University Press, 1993): 71.

¹¹ Tirthankar Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, Cambridge Studies in Indian History and Society 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 164.

¹² Narayan Prasad Arora, *Kanpur ka Itihas* (Kanpur: Prakashan, 1954): 296-299.

¹³ Bellwinkel-Schempp, Maren, "Pigs and Power: Urban Space and Urban Decay", in: Evelin Hurst und Michael Mann (Hgg.), *Urbanization and Governance in India* (New Delhi: Manohar, 2005): 209.

meeting of Swami Achutanand and his followers. Their “Golden Age” lasted till the last factories closed around 1990.

The Khatiks of Latoucheroad however were more akin to their caste name, meaning butchers.¹⁴ Besides, there was no commensality between the two branches until the 1960s. The Latoucheroad Khatiks under British guidance turned into pork butchers and bristle manufacturers. The British civil and military population was in great demand of meat. Ironically though, the pork and beef butchers have been living on opposite sides of Latoucheroad. The Muslim Qureshi on the eastern side of the road slaughtered cows and buffalos and the Khatik on the western slaughtered pigs. Irony turned into tragedy during the severe Hindu-Muslim riots of 1931 and all subsequent communal disturbances when the Muslims and Khatiks fought each other across the road. In tune with pork production was bristle manufacturing. Most of the pork bristles were exported to England, where they caught high prices. Pork butchery subsided on a massive scale since 1947 and bristle manufacturing stopped in the 1980s.

The British made use of the colonial assumption that caste especially amongst the lower ranks of society was related to occupation.¹⁵ Therefore, they recruited the Hindu hand weavers, the Koris for textile industry and also their Muslim counterpart, the Julaha. This meant for the few of them, who were mistries and labour recruiters, that they could amass riches. The majority of the Koris remained textile workers, and they were the most radical within the trade union movement.¹⁶

Swami Achutanand’s closest followers were Gauri Shankar Aherwar (Chamar), Jhamlal Aherwar (Chamar), Shivprasad Bareta (Dhobi), Maikulal (Kori), Girdhari Lal Kuril (Chamar) and Chaudhari Ram Dayal Kuril (Chamar).¹⁷ Gauri Shankar Aherwar (1910-1984) was in his last posting ‘Assistant Educational Officer for the Depressed Classes’ in U.P. He was a fervent supporter and admirer of Swami Achutan-

¹⁴ *Khatika* is derived from Sanskrit, meaning butchery and slaughtering. K.S. Singh, *The Scheduled Castes. People of India*, National Series, Anthropological Survey of India 2 (Delhi: Oxford University Press, 1999): 726.

¹⁵ Dirks, *Castes of Mind*, 50.

¹⁶ Stefan Molund, *First We Are People... The Kori of Kanpur between Caste and Class*, Stockholm Studies in Social Anthropology 20 (Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1988): 95.

¹⁷ Mohan Singh Bansal, M.A., LLB, former Health Minister of Madhya Pradesh from Gwalior is the son in law of Swami Achutanand. He lists many helpers and followers of Swami Achutanand. Mohan Singh Bansal, *Sri 108 Swami Achutanand ki Jivani* [Life Sketch of late Sri 108 Swami Achutanand] (Kanpur: Sri 108 Swami Achutanand Smarak Samiti, 1976).

and Babasaheb Dr. Ambedkar. He followed Swami Achutanand's example of inter-caste dining, got consequentially ostracized from his caste and fought back through court cases, using the colonial judiciary against caste discrimination.¹⁸

Jham Lal Aherwar was for a long time president of the 'Adi Hindu Sabha Kanpur'. The Aherwars were a numerically small Chamar *upjati* (sub-caste) originating from Bundelkhand in Western Uttar Pradesh. They settled in Kanpur at the beginning of leather industry and trade in the first part of the 19th century. They were raw hide dealers initially, then changed to shoe manufacturing and into the leather factories. Jham Lal Aherwar worked with the leather factory Cooper Allen & Co first and then started shoe manufacturing of his own. He was the founder of Munroe Shoe Market in Phulgali in Anwarganj.¹⁹ He named his shoe market after James Munroe, the American president, who had made it possible for the former American slaves to settle back to Liberia in Africa. Jham Lal was a literate man, both in Hindi and Urdu. His business correspondence he led in Urdu, which was the common language of business, administration and judiciary until the end of the 19th century and declined only slowly during the first part of the 20th century. He was open minded and had a keen interest in international politics, which he followed to gain hints for the liberation of the *achut* (untouchables). In 1934, he founded a tannery in Jajmau, which still runs nowadays and where his son Suraj Bhan lives.

Maikulal Kori, a contractor working in the Public Work Department, was a self-educated man with a keen interest in any philosophical or religious topic, which concerned the situation of the untouchables. He modelled his life on Swami Achutanand to that extent that he took over the Swami's garb and was famous for his veneration of Sant Ravidas.²⁰

Bhagat Girdhari Lal Kuril was a rich tannery owner. He used to do vegetable tanning and raw hide trade. He gave Swami Achutanand a house to stay in Idgah Colony, where he also printed his weekly the 'Adi Hindu'.²¹ This former garden is nowadays an *ahata* (enclosure). No traces of Swami Achutanand are to be found there, only Girdhari Lal's grave. It is a beautiful tomb depicting Girdhari Lal, dressed like

¹⁸ Gauri Shankar Aherwar, *Origin of the Chamar Caste and their Development* (Kanpur: Chandrakant Publisher, 1986): 5. This book was only published two years after Gauri Shankar's death. His son, Rajendranath Aherwar has written a foreword in which he refers to the court cases which his father fought to overcome caste discrimination.

¹⁹ Interview with Suraj Bhan, Jham Lal Aherwar's son on 8.1.2001 in Jajmau in their tannery.

²⁰ Interview with his daughters Gayatri Devi and Vedvati Devi on 14.12.1999.

²¹ Bansal, *Sri 108 Swami Achutanand ki Jivani*, 24.

a raja, sitting at the feet of Sant Ravidas in the *bhagat* (devotee) posture.²² This tomb is one of the earliest private representations of Sant Ravidas in Kanpur.

Amongst the Khatiks, it was Makund Lal from Latoucheroad and Karorimal and Mahant Bandi Das of the Shiv Narayan sect, both from Colonelganj who were his followers. Makund Lal was educated up to eighth class, but he was well read and took an active interest in the political events of his time by subscribing to quite a number of newspapers. Makund Lal rejected idolatry and brahmanical ritualism. He was a very religious man, but he did not turn to vegetarianism. Meat, preferable twice a day was a must for the Khatiks and for Makund Lal and his family as well. Karorimal served as patron for the movement while offering the Colonelganj Shiv Narayan temple as a meeting place. As his grandfather had established the temple, it was still considered to be family property although Karorimal's renaming of the temple (called *gurdwara*) as community centre (*samaj ghar*) opened it virtually up for a politically conscious public of educated untouchables at that time. Karorimal was a member of the Congress Party, which he left in dissonance after the 1931 Hindu-Muslim riots.

Achutanand was a controversial figure who with his sharp rhetoric used to oppose and antagonise.²³ Also in Kanpur he was not undisputed. His strongest opponents were with the Arya Samaj and the Congress although these two organisations did not overlap completely. The Arya Samaj had a stronghold in Kanpur particularly amongst lawyers, doctors, college teachers and intellectuals. Congress politics lay in the hands of the Arya Samaji family of Dr. Jawarharlal Rohatgi, a well-known medical practitioner and fervent Gandhian.²⁴ Amongst the untouchables, it was only the Dhusiya, a small Chamar *upjati* (sub-caste), who collectively accepted *shuddhi* – literally, cleaning ceremony, which means, conversion to the Arya Samaj. There is an account of a *goshti* (discussion) between Swami Achutanand and the Dhusiya on the respective principles and convictions. On the whole, Arya Samaji influence amongst the untouchables was an individual affair. In Colonelganj, the Arya Samaj influence was stronger, altogether twelve fami-

²² Next to Girdhari Lal's grave is the grave of Hanuman Prasad Kuril, a well known Congress politician and labour leader. He claims that Girdhari Lal was his father, which is rejected and disputed by Girdhari Lal's family. Perhaps the proximity in death is a way to uphold his claim.

²³ It is reported that he alienated the Jatavs of the Jatav-Kshatriya movement and was literally driven out of Agra. Owen Lynch, *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India* (New York, Columbia University Press, 1969): 76.

²⁴ Interview with Mahendra Rohatgi, Dr. Jawarharlal's son on 5.4.1999.

lies. Among them Guru Prasad Sonkar was the most pronounced, who preached temperance, vegetarianism and appropriate behaviour to his kinsmen. He was convinced that the degradation of the Khatiks was due to their bad habits and that within the fold of Reform-Hinduism, the untouchables would find their appropriate place. He was a loyal and convinced member of the Congress party and even publicly opposed Swami Achutanand.²⁵

3 Makund Lal's Narrative

Latoucheroad was lined on two sides by three storied business houses, nowadays stores and showrooms for agricultural and mechanical equipment and light machinery. Although a broad street, it was jammed with traffic. Branching off into the narrow lanes into the interior, the outlook changed. The drains were open in those side lanes, a couple of pigs had to be chased away, open doors allowed insights into pork butchers shops: Animal husbandry in close proximity with the business flair of the main road. Makund Lal lived in a substantial house together with his large family. He was an old gentleman over eighty, a bristle manufacturer of the first generation who had handed his business over to his son a long time ago. He was a well-educated man. It was not his educational standard, he only passed middle school eighth standard, but his intellectual interests and his reading-knowledge, which made him a keen observer of the then political and social events.

“Yes, I do know Swami Achutanand. He used to live in Kanpur at that time. We used to meet with him once a week at the *samaj ghar* at Colonelganj under the auspices of Babu Karorimal. Swami Achutanand was a Chamar, but he called the *chaudharies* from all Scheduled Castes together. He was the founder of the ‘Adi Hindu Sabha’ and he also published a paper, the ‘Adi Hindu’. It was so small that it could fit into one hand. It was a fortnightly and I was a regular subscriber. On our weekly meetings we discussed religious and political issues with Swami Achutanand. When the ‘Simon Commission’ came to Lucknow to find out about the situation of the untouchables, Swami Achutanand gave evidence.²⁶ When Ambedkar went to the ‘Round Table Conference’ in

²⁵ Interview with Guru Prasad Sonkar on 29.2.2000.

²⁶ Makund Lal was mistaken, Swami Achutanand didn't give any oral evidence at the Simon Commission's meeting in Lucknow on 6th Dec. 1928. Simon Commission (Indian Statutory Commission) (Hg.), *Selections from Memoranda and Oral Evidence by Non Officials; 16, 1* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1930): 357.

London, he had the wholehearted support of Swamiji and all *achut* (untouchables) but it was Gandhiji who was questioning him because he wanted to represent the Harijans. So Swamiji sent telegrams to the Round Table Conference to assure Ambedkar that we only supported him and that he was our leader. Swamiji actually laid the ground for Ambedkar's work and the 'Scheduled Castes Federation' in Kanpur. In the 'Communal Award', the British Prime Minister granted reserved constituencies to the untouchables. But Gandhi was against it, so he started a fast until death. When Gandhiji became weaker and weaker, it was Kasturbaji who went to Ambedkar and said: 'Look, his life is in your hand.' Ambedkar gave in, Gandhiji was saved and the Scheduled Castes were granted the reserved seats. This was the 'Poona Pact' (1932). When Ambedkar came to Kanpur, he called the *chaudharis* of the different untouchable castes for a *sahabhoj* (communal feast). This meeting was on the occasion of the 'Scheduled Castes Federation' for which Ambedkar came. Actually, he was invited by the upper castes but he said he would rather stay with the untouchables, with his own people. So he came to Latoucheroad and organized a *sahabhoj* here and ate *dal* (lentils) and rice from a banana leave with us."²⁷ Makund Lal had talked with great fervour, from time to time falling into English, especially when he used the political terminology of the then constitutional debates.

4 Simon Commission

Swami Achutanand had organized his 'Adi Hindu Sabha' on an all India basis in an effort to unite the untouchable movement. On the 22nd of February 1928, Swami Achutanand met Ambedkar in Bombay on the occasion of a meeting of the 'All India Adi Hindu Sabha' where they sat on the same stage, Swami Achutanand in the garb of a Swami and Ambedkar in his European style clothes.²⁸ In the same year, they again met in Lucknow on the 30th of November 1928 on the occasion of the hearing of the Simon Commission.²⁹

²⁷ Interview with Makund Lal on 10.09.1993.

²⁸ Proof is a photo which is also seen on the internet, but without heading or date. "Dr. Ambedkar with some Swamiji": <http://ambedkar.org/images/movement1/target47.html> (29.5.2011). Date and description I have from a photocopy from Rajendranath's trunk.

²⁹ Khare, *The Untouchable as Himself*, 83.

This was a daring move because the Congress Party opposed the visit. Its tour through India was accompanied by violent protest and considerable *lathi* (cane) charges of the police. Jham Lal Aherwar, the President of the 'Adi Hindu Sabha' of Kanpur, published a pamphlet in form of a *jagrān* (awakening call) to welcome John Simon.³⁰

AWAKENING (JAGRAN)

GET UP, WAKE UP ACHUT BROTHERS

Left: Where there is unity, there is strength,
 Where there is division, there is weakness
 Without hands and feet, what is the use of the head?
 If it is like that nothing is in vain.

Right: Awake and get up, give up violence,
 The slumber is over.
 Think, understand, don't withdraw,
 All joining together in a new way.

Sri Jhamlalji Aherwar.
 Anwarganj, Phulgali Anwarganj
 Munroe Leather Market
 KANPUR

Dear Untouchable Brethren,

The cycle of change is a natural phenomenon. As the evening precedes the morning, the night turns out to be a bright day, the childhood grows into adolescence, the adolescence grows into adulthood. The same is the cycle of pangs and pleasure in one's life. Similarly every downfall is followed by an upward movement for rise and growth. Of its downfall doesn't bear the glorious story of its name and fame. The rise and fall of the castes is as natural as the light and temperature of the sun. Unfortunately we have plunged into unending darkness, attributing chaos, depression and gloomy nights and days, forgetting our heritage and ancient culture and civilization. Life has become hell and we are responsible for it. However, we should not be disheartened and bear in our minds that every dark cloud has a silver lining. Let us aspire for the truth and hope for regeneration and visualize a brighter future of growth and development without cursing the downfall and failures which are essential to rise and growth. The deplorable downfall is fast ending, breaking the deep-rooted traditions. The dawn is not too far.

Oh, so-called Untouchables – the natives of India, get up from your slumber. The dark night is over. When people of your own caste and creed

³⁰ The awakening call I got on my visit to Suraj Bhan, Jham Lal's son on 8.1.2001. It is said that Chandrika Prasad Jigyasu is the author of the text.

like "Dalit Gulam", Eta and Hine in Japan and the suppressed in America and South Africa have attained supreme positions on the road of progress and prosperity and the educated young generation of the same caste has shaken the world for freedom without being a burden to their parents and helping them instead achieve their lost glory, we must open our eyes and take lessons from them and rise to the occasion. Open your eyes and look ahead. Our popular Government is inviting our participation and exhorting us to share the responsibilities and to exercise our rights. If you have the capability to obtain your rights and have the dignity of your state and position, then come forward, we are ready to give you your achieved rights and privileges.

This is an opportune time – a golden period. Isn't it? If you aspire to give new life and strength to change for the betterment of your caste and community by educating your offspring and if you strongly wish to obtain power and wealth and aspire to be elevated to higher posts in different sectors of private and public life, you must struggle hard and overcome the obstacles and consciously make efforts to eradicate the evils that obstruct your path of success and glory at once. You must follow the right path and equip yourself with all the potentials in right earnest. The most important means are unity and organisation. It is evident from our past experience that all the help the Government has extended has not been accorded due to our mutual conflicts and disintegration resulting in total chaos of our community as a whole. Therefore, we must unite and work together for our common course as fast as possible. It is not an exaggeration to point out how important unity is and the potentialities inherent in it. Unity has great strength. United we stand and divided we fall. When smaller unity is combined they become great powers. Because of this America and Japan obtained their independence and became great powers in the world. The whole of human race would have been destroyed if it wasn't for the sake of unity!

The second powerful means to success in our endeavor is learning and education. We miserably lack in education. We must make it a point to educate our children at all cost and they should not be deprived of the right to education. Education is the most precious good. None other than an educated man understands the importance of education and its implications for himself, his family and community as a whole.

The third means is earning money. Money is of utmost importance in the present materialist world. Wealth is conceived as a God in the present world. No work is held up for want of money for the rich. Everybody inquires about the rich. What can the poor and paupers do? The wealthy do not have to look up to others. On the strength of their money the rich man can get everything done. However, for every work you need money.

When we are equipped with these three characteristics of well-being, what power can stop us, what all can we achieve, what all positions will we be capable of? It is evident from the ancient and medieval history of Europe how people endowed with these characteristics had been elevated

to guide and rule great nations. Such great men are alive in Europe today. Russia's Marshall Stalin was the son of a Chamar. Aristide Briand, the Foreign Minister of France, is considered to be an influential figure of the "Mitra Rashtrot Chandal-Chaukri" or the caucus of the "Chandal" of friendly nations, he is the son of a washerwoman (Dhobin). The President of Czechoslovakia Tomas Masaryk is the son of a coachman. Similarly Ramsay McDonald is also the son of a mason. What I try to emphasize is that even a common man on the basis of his competence and resourcefulness can become great and the only condition is capability and means.

Lastly my request to all of you is: This is not the time to sleep, wake up from your slumber and look around the world to assess your own position and state of affairs. There is no time to waste and conscious efforts should be made right now to shape our destiny. At present we have a great responsibility for our jati. Time is working for us and our unity. We should show the world what we are capable of. We are also living beings. We are also created by God. We also have equal rights. We are not inferior to other human beings. Let us give new life and strength to our jati and community.

This is a unique document of civil spirit and egalitarian orientation long before India became a secular, democratic and socialist state. Not only that, Jham Lal, Swami Achutanand and the 'Adi Hindu Sabha' of Kanpur set out to Lucknow on 30th November 1928 to welcome John Simon and his delegation. Proof of that meeting is a photograph of John Simon, Ambedkar, Swami Achutanand, and members of the 'Adi Hindu Sabha'. It has been copied over and over again, so that the actors are hardly recognizable. Be it as it may, the granddaughters and grandsons of eminent Dalit families can still discern their grandfathers on this very picture nowadays.

Swami Achutanand and Ambedkar exchanged letters amongst each other which show their mutual respect. Ambedkar addressed Swami Achutanand respectfully. It marked the beginning of a relationship, which was characterised by respect and cooperation. The visit of the Simon Commission meant a tremendous mobilization for the Dalits in Kanpur, because it was their first recognition on a national political platform.

5 Round Table Conference

On an international platform the negotiations between Gandhi and Ambedkar during the Round Table Conference in 1931 made a worldwide public aware of the plight of the Dalits. From then on, Ambedkar became the undisputed Dalit leader. During the Round Table Con-

ference Achutanand mustered all support he could for Ambedkar in widely discussing the different representational and constitutional questions on various meetings, thereby creating a public awareness amongst Kanpur's untouchables. Kanpur's Dalits claim that Achutanand sent around 50 telegrams to London in support of Ambedkar. And Jatindra Sonkar adds proudly: "And Karorimal at least sent five." Be it as it may, Dhananjay Keer, Ambedkar's most trustworthy biographer mentioned that support meetings were held all over the country and telegrams were sent "in hundreds" to the Round Table Conference.³¹ A wider world opened up for the untouchables whose future representation was discussed in the limelight of the whole western world. This created a sense of eminent importance; they felt recognised in their plight of degraded, exploited and despised human beings. For the first time in their history, they were noticed on an international political arena, they were taken into consideration, and their social situation became known and was acknowledged.

In those days of the Round Table Conference, Ambedkar was literally alone voicing the demands for the untouchables because his compatriots of earlier days, M.C. Rajah and G.A. Gavai, had just defected.³² His mandate was a virtual one and he acted where he saw himself morally attached. The telegrams and the public interest which was created amongst untouchables by supporters like Swami Achutanand however transformed the virtual mandate in a real one. In the Kanpur discourse, the relationship between the two men is seen under the heading of age and seniority, so Swami Achutanand is considered to be Ambedkar's *guru*. Mohan Singh Bansal, Swami Achutanand's son-in-law, argued that during Gandhi's fast following the so-called 'Communal Award', Ambedkar followed Swamiji's advice to break off the fast because he feared that in case Gandhi would die there would be unforeseeable retaliations against the untouchables. So Swami Achutanand as the elder gave advice to the younger, which the younger followed. Further evidence is given through a letter written in 1932 by Ambedkar to Swami Achutanand which is respectfully signed with "I seek your blessing" (*apka kripa vilashi*).³³ Be it as it may, Swami Achutanand certainly laid the ground for Ambedkar and the 'Scheduled Castes Federation'.

³¹ Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission* (Bombay: Popular Prakashan, 1990 [1954]): 179.

³² Gail Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution. Baba Saheb Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India* (New Delhi: Sage Publications, 1994): 173.

³³ Letter to Swami Achutanand: "Madras 3rd February 1932: Salutation to Swami, I received your letter dated 26th February. Before that I received your telegram also. I am very pleased with that what you did in Delhi. The policies of your leaders are very much

Unfortunately, Swami Achutanand died soon afterwards in 1933. He is buried on the graveyard near Nazirabad Police Station, and every year on the 3rd of May, his birth anniversary is celebrated by the ‘Sri 108 Swami Achutanand Smarak Samiti’ (Honorable 108 Swami Achutanand Memorial Committee) which was set up in 1974 by Rajendranath Aherwar, Gauri Shankar Aherwar’s eldest son.

6 “In the Free India we will be a Ruling Class”

But how did Ambedkar come to Kanpur on occasion of the second meeting of the Scheduled Caste Federation? The credit goes to Ram Lal Sonkar, a bristle dealer who got in touch with Ambedkar on one of his business trips. Baba Saheb agreed to come under the condition that Ram Lal Sonkar should organize a *sahabhoj* (communal feast), which members from all Scheduled Castes should attend. Ambedkar had been appointed Labour Member in the Viceroy’s Council in 1942. In that function he had to attend a meeting in Lucknow on 26th January 1944, from which he proceeded to Kanpur for the second meeting of the ‘Scheduled Castes Federation’ on the 29th of January where he gave the following speech.

“We must resolve that in the free India of the future, we will be a ruling class. We refuse to continue to play a role of subservience or accept position in which we should be treated as servants, not masters. If and when a Swaraj Government was established in India, Hindus, Muslims, and the Scheduled Castes, three parties in the country would share the political power. The days of domination of one community over another were certainly over and I want to make it known that the Scheduled Castes are determined to fight for their rights and claim their due share in the administration of the country. Unless they had the political power in their hands they would not hope to bring about the desired improvement in the condition of the poverty-stricken people. I visualize the day when it would be possible to guarantee a minimum wage of Rs. 30 a month, provide housing for labour and pensions as an insurance against old age to the poor.

My answer to those critics who asked me to join the Congress is simple. I regard as more important the freedom of the Scheduled Castes in India,

distorted. We would have permanent policy. If we would not stick to our policy, nobody would believe us. We received the news of Raja Gawai. For this purpose we should call a big conference. I agree that we should fix a place. You may suggest Etawah but it will be far off for people from Madras. Therefore we should select a central place to meet. *Apka kripa vilashi* – I seek your blessings. *Swamiji se Bhim ka Pranam* – Greetings for Swamiji from Bhim.”

the community which has been the victim of domination and oppression for over two thousand years.

I prefer to work for the uplift of my community rather than for Swaraj for the country. If any leader assured me that he was prepared to take over the responsibility of promoting and advancing the interests of the Scheduled Castes of which I am proud to be one, I would reconsider the proposal. I refuse to recognise as a leader anyone who recognises caste distinction or religious differences. I ask you to ponder over the causes of your sufferings extending over a long period of thousands of years. The Hindu Dharma is the main cause for your suffering. Of all religions in the world it is Hinduism that recognises Caste distinctions and untouchability. This was the cover, the cloak for all injustices perpetrated on the Scheduled Castes by the Caste Hindus. The position even today, I regret to say, is that in villages they cannot live with self-respect. We must discard Hinduism and refuse to submit to indignities any longer. What struck me most was that my community still continues to accept a position of humiliation only because Caste Hindus persist in dominating over them. You must rely on your own strength, shake off the notion that you are in anyway inferior to any community.

I say with all emphasis that I can command that there is an urgent need for building up organizational strength behind your political body, the Scheduled Castes Federation. The British Govt. was ever ready to show consideration to the Muslims. If the Congress leaders, after their release reached settlement with Muslims on Pakistan on a fifty fifty - basis agreement, that would be the position of the Scheduled Castes. If you are to share political power you must be organized as one solid unit before you could successfully fight for the due rights in the future governances of the country. I must warn you against having too many leaders who believed in paper bodies and paper parties.

Our movement cannot succeed unless our women helped actively the work of intensification. I attach great value to the formation of volunteer corps in each town and village to spread the message of the conference and carry it to the villages even 200 miles away from cities. Our community too suffers from Casteism. Your responsibility to wipe out your internal divisions among the Scheduled Castes increases when you demand of others the removal of untouchability. You must not have your women folk behind in your struggle for emancipation. I appeal to students and young men to inculcate a spirit of service to their community. The task of shouldering the future burden of welfare of the community would be theirs and at no stage whatever of their station or position should they forget it.”³⁴

³⁴ Speech delivered on the occasion of the second meeting of the ‘All India Scheduled Castes Federation’ on 29.1.1944 at Kanpur, in: Bhagwan Das, *Thus Spoke Ambedkar. Selected Speeches*; Bd. 2 (Jullundur: Bheem Patrika Publication, 1963): 77-79.

In this speech Ambedkar made a clear statement that the emancipation of the untouchables will be more important to him than the freedom of the country. This stand had brought him into opposition to the Congress party and as labour minister of the British into power. He clearly sees the Scheduled Castes as the third group on an even plane with Muslims and Hindus. Hinduism as the all pervasive, crippling and enslaving religion, which keeps the Scheduled Castes in subjugation, must be discarded and rejected. Again he made a plea to fight caste discrimination amongst the Scheduled Castes and he made a passionate plea for unity, self-reliance and organisational strength. And women have to take an active part in the Scheduled Castes movement to make it a success.

The speech was given on Parade Ground, the main open gathering place. It was a “mammoth gathering”.³⁵ After the meeting, Ambedkar came to Latoucheroad to attend the *sahabhoj*. The meeting on Parade Ground and the following communal meal are the only two events everybody could agree with. All other details of that memorable visit became subject to discursive practices, change of time and the present day contextual needs of the respective narrators. Every Khatik I talked to claimed that his father was present at the *sahabhoj*. However, this was not so. The richest bristle dealer, called the “King of Bristles” Mithu Lal put up a *shamiana* (tent) in front of his house on Latoucheroad and entertained Ambedkar with a *nashta* (snack). But he did not attend the communal feast.³⁶ The Aherwar *chaudharies* were expected to call the Bhangis (latrine cleaners) for the feast³⁷ and reluctantly they contacted them. Ram Lal Sonkar’s sons said that Babasaheb (i.e., Ambedkar)³⁸ was welcomed through *arti* (fire sacrifice) by their grandmother and presented a golden chain. According to them the *sahabhoj* took place in a tent at an open space which is nowadays Khatik lane near Anwarganj police station.

There is a very sober account on those events by Nawal Kishor, Makund Lal’s eldest son, who accompanied his father to the festivities. According to him, Ram Lal Sonkar and Makund Lal apart, nobody else amongst the Khatiks attended the feast.³⁹ There were a few Chamar *chaudharies*, but no Bhangi (scavenger) appeared. The ones

³⁵ Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission*, 362.

³⁶ Interview with Satish Chaudhari on 18.2.1996.

³⁷ Talk with Madan Mohan Chaudhar on 10.11.1998.

³⁸ Interview with Suresh Chand and Sunit Chand, the sons of Ram Lal Sonkar on 13.11.1998.

³⁹ Interview on 15.11.1999 with Nawal Kishor.

who were present got consequentially ostracized “*hukka pani band*” by their castes, i.e. not even joint water pipe smoking or water drinking, complete excommunication, irrespective of the fact that Makund Lal himself had been an acknowledged communal leader. For Makund Lal and his family it took eight years to come over the boycott.

On the next sequence of events there is a certain consensus: “It took a long time till everybody had eaten. In the meantime the big people came in their buggies and cars like Juggilal Kamplapat Singhania, Bajorias, Ram Ratan Gupta. They all wanted to see Babasaheb because he was Labour Minister then. But Babasaheb made them all wait until the meal was over.”⁴⁰

The adverse effects of the *sahabhoj* are overcome by time and the rectifying capacity of memory. Ambedkar has become an icon for the Scheduled Castes generally and for the Sonkar specifically who cherish the fame to have been his host although neither in the past, nor in the present, they are very inclined towards Ambedkar’s social and political thinking, and their involvement in the Ambedkar movement in Kanpur is rather superficial.

Although the credit of having called Babasaheb Dr. Ambedkar to Kanpur went to Ram Lal Sonkar, Tilok Chand Kuril (1936-1978) became the leading Dalit politician as president of the U.P. Scheduled Caste Federation. He was the second son of the most influential *chaudhari* of the Kuril, Ram Dayal Kuril. After him also a street is named in Permat, the ward where his family lived.⁴¹ Like his father, Tilok Chand combined the traditional office with the modern one. He was president of the ‘Chamar Mahasabha’, president of the ‘Scheduled Castes Federation, U.P.’ and later on municipal corporatist on an independent ticket. He organized the *satyagraha* in 1946 against the ‘Cabinet Mission Award’, which had completely ignored the role of the Dalits and not given them any constitutional safeguards. Ambedkar had called for a country wide demonstration, again to fight for separate electorates. The agitation began in Lucknow on the 16th July 1946 with hundreds of Dalit demonstrators who marched in procession towards the Legislative assembly. They shouted: “Down with British Imperialism,” “Down with Congress”, “Scrap the Poona Pact”.⁴² From Kanpur, they went in whole families and many of them got arrested, which is still narrat-

⁴⁰ Interview with Visarjan Lal Sonkar on 14.11.1999.

⁴¹ Interview with Tilok Chand Kuril’s nephew Jhanki Prasad on 20.4.1999.

⁴² Ramnarayan Singh Rawat, “Making Claims for Power. A New Agenda in Dalit Politics of Uttar Pradesh, 1946-1948”. *Modern Asian Studies* 37, 3 (2003).

ed with pride and taken as a proof of their unrelenting dedication to Ambedkar's course.

7 Independence and Decolonization

Independence came to Kanpur with the sober realization of British industrialists in India that their days were counted. Decolonization was a slow but steady process in Kanpur as it took them ten years to hand over their factories to the Lalas (Indian traders and businessmen) who had been in second rank in colonial times. The symbolic decolonisation of public spaces took place at a much faster rate. The Memorial Park was renamed Nana Rao Park and opened for the public. The so-called "traitor" of the "mutiny" became the local hero of the first war of independence. Baron Marochettis marble angle was dismantled, Tantia Tope's⁴³ bust – he had been Nana Rao's military commander during the uprising against British rule in 1857-58 – was put up instead. Nana Rao Park became the focal point of the early morning walk of Kanpur's citizens from different genders, castes and creeds. Adjacent Phoolbagh got slim and a statue of the lean Mahatma Gandhi placed on the socket were once a monument for Queen Victoria had had once been erected, marking the occasion of her ascendancy as empress of India, Ceylon and Burma in 1877.⁴⁴ The Municipal Corporation moved out of the congested old part of the town into the open fields next to the water works and built a couple of impressive administrative buildings. The whole area was built up as garden, including the two tanks of the water works and named Moti Jhil, giving the city administration a modern outlook and supplying industrial Kanpur with an additional green lung and recreational facilities.

War production has meant a tremendous population influx and a doubling of the industrial capacities. Rationalisation schemes were issued, which faced stern opposition from all of Kanpur's trade unions which in a tremendous unifying move opposed the scheme through an eighty days strike which put Kanpur's radical labour movement⁴⁵ again

⁴³ Rudrangshu Mukherjee, *Spectre of Violence. The Kanpur Massacres* (New Delhi: Viking Penguin India, 1998): 2.

⁴⁴ Zoe Yalland, *Boxwallahs. The British in Cawnpore 1857-1901* (Wilby: Michael Russell, 1994): 399.

⁴⁵ S.M. Pandey, *As Labour Organizes. A Study of Unionism in the Kanpur Cotton Textile Industry* (New Delhi: Sri Ram Centre for Industrial Relations, 1970): 103.

in the lime light. Politically, the Communist supported the independent candidate S.M. Banerjee. He joined the Lok Sabha in 1957, a position he held for twenty years. Although the trade unions were the main battle ground for politics till the early 1970s, the Congress had a strong-hold throughout with a secure following amongst Muslims and Scheduled Castes. Amongst Scheduled Castes industrial workers, which were Kori and Chamar, there was a strong tendency towards the economic precepts of Communism and the radical egalitarian doctrines. While the leadership of all other trade unions was dominated by Brahmins, the Communists took a pronounced anti-communal stand. Ram Asrai, a CPM (Communist Party of India, Marxist) trade union leader, was a Yadav and had in his steering committee a Kori, a Muslim, a Punjabi and a woman of mixed caste background. But when it came to cast the votes, the untouchable industrial worker thought it better to vote for Congress or the candidate who was likely to win.

In the early 1950s, four organisations worked as political representation of the untouchables, the ‘Backward-Castes Federation’, the ‘Harijan League’, the ‘Depressed Classes League’ and the ‘Scheduled Castes Federation’. The last one was the only group with a really large number of members that did not cooperate with the Congress.⁴⁶ The Khatiks were as much in the Congress fold as the Balmiki and the majority of the Chamar. Lalta Prasad Sonkar from Latoucheroad was given a Congress ticket and became a Member of Legislative Assembly (UP state parliament) from 1952 till 1957, “very much to the dismay of the Kori, who felt neglected”.⁴⁷ The newly formed ‘Republican Party of India’ (RPI), which came into existence after Ambedkar’s death, had at its president a Chamar, Gauri Shankar Aherwar’s second son Virendranath Aherwar.

8 Nana Rao and Babasaheb

The most remarkable endeavour of the 1940s was the establishment of the ‘Depressed Classes Education Society’ in 1947 by the Kabir Mahant Prem Das.⁴⁸ He was a member of the Congress party, but open minded and in true spirit of reform he approached the educated amongst the Scheduled Castes to be members on the managing body. There were two amongst them whom we know as Swami Achutanand’s close followers.

⁴⁶ Arthur Niehoff, *Factory Workers in India* (Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1959): 71.

⁴⁷ Molund, *First we are people*, 224.

⁴⁸ Interview with Prem Das’ daughter Munni Devi on 5.5.1999.

It was Makund Lal (Khatik, Latoucheroad), Lalta Prasad Sonkar (Khatik, Latoucheroad), Dayal Dass (Dhusiya Chamar from Cooliebazar) and Master Ratti Ram (Jaiswara Chamar from Ashok Nagar). This Society was registered and its membership was *jati*-overarching.⁴⁹

The Society set up two girls schools, one in Permat, the other in the rural area and a hostel for Scheduled Castes boys who studied at 'Dayanand Anglo Vedic College' (DAV College). Very soon the school fell prey of an intrigue by Tilok Chand Kuril. The same happened to the 'Nehru Students Hostel' at Colonelganj, which had a rather short existence as within no time Tilok Chand Kuril, who was corporatist at that time, cut the municipal subsidies and it had to close down in 1956. The following court case took longer than its existence, a total of thirty years and ended after Prem Das death in 1974. Dalit politics had become divisive. However, the personal enmity between Tilok Chand Kuril and Prem Das apart, economic interests lay at the root of that conflict, which had to do with the appropriation of the panchayat building through Tilok Chand Kuril.

The establishment of the 'Ambedkar High School' at Sisamau was more successful. It was started by the Chamars, but they were reaching out to all Scheduled Castes and Muslims in Kanpur. Other schools were *jati* specific: The Kori set up a 'Koli Rajput Junior High School' in one of the Kori neighbourhoods in the middle of the 1940s as Molund reports.⁵⁰ The school had a rather short existence, and the 'Kori Sabha' tried again much later by setting up 'Maher Highschool' in Naiapurwa in 1996 in an effort to improve educational standards of their community.⁵¹ The Balmiki, more specifically the Lal Beghi community, set up three primary schools in the name of Balmiki, one at Purana Kanpur, the most important one on the premises of Halet Hospital⁵² and the third one at Lal Bangla.

9 Educate, Organize, Unite

The leading social activist from the 1960s till 1985 was Rajendranath Aherwar, Gauri Shankar's eldest son who still lives in his ancestral

⁴⁹ Interview with Guru Prasad Sonkar on 22.10.1999.

⁵⁰ Molund, *First we are people*, 214.

⁵¹ Interview with K.K. Verma and R.K. Verma of the 'Virangana Jhalkaribai Seva Samiti' on 10.4.1999.

⁵² The Congress politician and Chaudhary Tulsi Ram founded the one at Halet in the 1970s.

house in Cooliebazar. Born in 1931, he is a B.A. and had a government position as telephone line operator. He used his position – in the same way as Kanshi Ram long after him – to mobilize Kanpur's Dalits while giving them a ring. And only the educated and literate used to have telephones at those times. So he built up a nucleus of well educated and devoted Ambedkarites around him.⁵³ Besides, he used to go into the Dalit wards to organize the Dalits at grassroot level. In Swami Achutanand's time, 'Adi Hindu Mohalla [wards] Committees' had been formed which were later on transformed into 'Scheduled Castes Federation Mohalla Committees'. In the spirit of his father and as a true Ambedkarite he worked hard to overcome casteism among the different Dalit castes. He himself built a steering committee of one Dhobi (washerman) and one Khatik (butcher) with whom he went into the wards with his political mission. Although Rajendranath has got ten children, he was most of his free time out of the house, organizing meetings, giving speeches and spreading news, especially on Sundays.

It is an impressive list of offices he held. In 1952, he became general secretary of the 'Samta Sainik Dal', the youth organisation founded by Dr. Ambedkar. In 1959, he founded the 'Scheduled Castes Welfare Association, U.P.' of which he held the post of general secretary till 1962; from 1967 till 1974 he was president of the Kanpur branch of the 'Bharatiya Buddh Mahasabha' (Buddhist Society of India); from 1975 till 1985 he was president of the 'Central Guru Ravidas Julius Committee, Kanpur' (Central Committee for the Guru Ravidas Procession, Kanpur). In 1974 he founded the 'Sri 108 Swami Achutanand Smarak Samiti, Kanpur' (Honourable 108 Swami Achutanand Memorial Committee), and he continued as its president until 1999.

From among the Kanpur Dalits, only Ishwardatt Medharthi went to Nagpur to attend Ambedkar's conversion to Buddhism on the 14th October 1956.⁵⁴ His close relationship with Ambedkar made him go to Nagpur. This was very much in line with the events of that time as even from other towns of U.P. only the Buddhist monks went, so Mahasthvir Pragyanand from Lucknow who even officiated in the ceremony. The conversion was eagerly registered, commented and discussed amongst Kanpur's Ambedkarites. Ambedkar's death soon after, on the 6th of December 1956, stimulated a spontaneous get together within the limits of the respective wards to deplore his demise.

⁵³ Nandu Ram, *The Mobile Scheduled Castes. Rise of a New Middle Class* (Delhi: Hindustan Publications Corporation, 1988): 117.

⁵⁴ Information of Bhoj Dev Mudit during our interview on 8.10.1999.

Ambedkar *jayanti* (birthday) celebrations started after 1956 within the premises of the respective Mohallas. The ‘Navayuwak Jyoti Sangh’ (Young Men’s Enlightenment Assembly)⁵⁵ is a typical example. Set up by Babu Lal Aherwar and Madan Mohan Chaudhari, two Aherwars from Phulgali in Anwarganj, it existed from 1969 until 1975. The most important function was the celebration of Nehru’s birthday on the 2nd of October for which important political functionaries of the *savarna* (upper) castes were called, e.g. the founder of the Kanpur branch of the Hindu militia ‘Rashtriya Svayamsevak Sangh’ (RSS), Narendrajai Singh. This was an effort to mainstream political demands relating to Dalit issues, which proved successful to that extent that an Ambedkar Park cum library was installed in Phulgali Anwarganj, the earliest Ambedkar monument in Kanpur.

The public representation of the Ambedkar movement reached a new quality through the installation of the Ambedkar Statue in Nana Rao Park in 1973 through Jagjivan Ram, then an important Congress party politician and member of Indira Gandhi’s cabinet. An earlier initiative to install an Ambedkar statue at this crucial place had ended unfortunately in a confrontation with the police. The second effort was better prepared. Tilok Chand Kuril took the initiative, but Sardar Harbans Singh Bhalla, a Congress politician and owner of a gun shop, actively supported this move.⁵⁶

It was perceived as a great step forward to place Ambedkar in a separate corner of Nana Rao Park, facing the former Mall Road, which was renamed Ambedkar Marg. So Ambedkar got linked with Kanpur’s specific and most sensible history. Besides, none of the other national leaders and politicians got placed there: Gandhiji’s statue was overlooking Phoolbagh, Sardar Patel was placed on Moolganj Crossing, Madan Mohan Malaviya was put up in Moti Jhil Park. From this year onwards, the Ambedkar *jayanti* (anniversary) on 14th of April was celebrated in Nana Rao Park. From then on, quite a number of Ambedkar statues appeared in Mohallas inhabited by Chamars. Even in two Balmiki wards Ambedkar statues were erected. The Khatiks stayed aloof, neither in any of their wards nor in their individual household pantheon Ambedkar is depicted even now.

⁵⁵ Madan Mohan Chaudhari and Babu Lal Aherwar showed me their photo album of those times, on 12.2.2000.

⁵⁶ Communication by Harbans Singh Bhalla on Ravidas *jayanti* on 19.2.2000.

10 Buddhism and Dalit Panthers

Buddhism in Kanpur had its roots in pre-independence through the establishment of the Buddhpuri School by Medharthi. Hathiwalla Baba's son Som Ratna, a highschool-fail of limited intellectual capacities, tried to uphold his father's Buddhist ambitions while taking *diksha* (initiation) from Pragyanand in Lucknow. He even erected a Buddh *vihara* (monastery; meeting place) in 1961 in the Sukkar Mill Kalwar Compound, mainly through collection of money from the Banias, but neither the surrounding Balmikis, nor the Scheduled Castes wider public responded to him and his efforts. Rajendranath Aherwar was more successful. He converted to Buddhism in Sarnath in 1961 with his whole family. In 1967 he founded the 'Bharatiya Buddh Mahasabha, Kanpur Branch'⁵⁷ which linked Republican Party Politics with Buddhism very much in line with Ambedkar's teachings who wanted to rely on a strong lay movement. A brilliant orator, he held regular meetings in different Mohallas, usually on Sundays, combining Buddha's and Ambedkar's teachings. These were small gatherings, at the utmost hundred people. He also officiated on Buddhist weddings and life cycle ceremonies and organized the four important Buddhist festivals as Ambedkar *jayanti* (14th of April), *Buddh jayanti* (Buddha's anniversary, in April/May), Ambedkar's *diksha divas*, the anniversary of his conversion on the 14th of October or end of October (according to the Indian calendar) and *parinirvan diwas*, Ambedkar's death anniversary on 6th of December. The movement only gained momentum however through the arrival of Bhante Dipankar, a Chamar *bhikshu* who had been ordained in Agra. Agra had the first Neo-Buddhist *vihara*, established in 1957 in Chhaki Pat one year after Ambedkar's death in the presence of Ambedkar's son Yashwant Rao.⁵⁸ Dipankar had been orphaned at the age of six, and with poor relations that were unwilling to support him he turned into a "street child" in his narrative roaming here and there until he became a *sadhu* (itinerant monk). Down with malaria and hunger at the age of 23, he attended a Buddhist wedding just out of curiosity as he claimed. The *bhikshus* obviously saw the destitute condition he was in, "got hold of me, shaved my head and put me up into their monastery" where he stayed for seven years until he got ordained at the age of 30 and sent to Kanpur on mission in 1980.⁵⁹ He was without support in the beginning, settling in the wilderness at Juhi, an outlying labour colony and in the

⁵⁷ Interview with Rajendranath Aherwar 21.10.1998.

⁵⁸ Lynch, *The Politics of Untouchability*, 145.

⁵⁹ Interview with *bhikshu* Dipankar on 24.10.1998.

meantime a stronghold of low caste Hinduism through the “Bara Devi Mandir”, a temple devoted to the goddess.

The first years were tough and threatening and the one spectacular occasion where he could have got popularity unfortunately proved useless. He was meant to preside at a mass conversion ceremony on Parade Ground, which was scheduled by the Dalit Panthers in imitation of the Meenakshipuram conversion ceremony. In 1981, Hindu Pallars, an untouchable caste of Tamil Nadu, had converted to Islam, which had awakened the old Hindu mistrust against Islam.⁶⁰ The initiator was a young lawyer, a Jaiswara Chamar whose family had come to Kanpur after the World War II from Eastern U.P. They lived in Colonleganj in close proximity to the area inhabited by the Khatiks. Rahulan Ambawadekar became a fervent admirer of Ambedkar, joined the ‘Republican Party of India’ (RPI) and converted to Buddhism at the age of sixteen. But as the RPI in U.P. was literally finished in 1971,⁶¹ weakened through splits and absorbed by the Congress, there was a political vacuum in Scheduled Castes politics, which he intended to fill up again. Travelling widely in Maharashtra, he got in touch with the Maharashtrian Dalit Panthers, which set an example and made him change his name. In April 1981, Rahulan founded the ‘Dalit Panthers, U.P. Branch’ and proclaimed as first spectacular move the mass conversion for 15.000 Dalits on Parade Ground to Islam, Buddhism, Christianity or Sikhism. The move was banned; Rahulan was threatened and had to go underground and with him many of his close radical followers. However, the non-event had broad press coverage and had a mobilising effect on the younger generation of educated untouchables.⁶² It also established the term ‘Dalit’ in self-reference amongst the politicised untouchables.

There had been a ‘Dalit Varg Kalyan Samiti’ (Dalit Class Welfare Organisation); founded in 1972 by Shiv Lal,⁶³ a teacher of the Government Leather Training Institute in an effort to mobilize the untouchables on broader political issues, but it remained futile. The ‘Dalit Panthers’ brought a mobilising and revolutionary element into Kanpur’s

⁶⁰ Zoya Hassan, *Quest for Power. Oppositional Movements and Post-Congress Politics in Uttar Pradesh* (Delhi: Oxford University Press, 1998): 196.

⁶¹ Oliver Mendelsohn and Marika Viczany, *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 225.

⁶² Interview with Rahulan Ambawadekar on 30.10.1999.

⁶³ Maren Bellwinkel-Schempp, *Die Kasten-Klassenproblematik im städtisch-industriellen Bereich. Historisch-empirische Fallstudie über die Industriestadt Kanpur in Uttar Pradesh, Indien*, Beiträge zur Südasiens-Forschung, Bd. 64 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980): 181.

Scheduled Castes politics. They attracted political firebrands like Shiva Shankar Lal Visharath, Jatindra's father who placed himself ideologically between Trotsky and the Indian communist thinker M.N. Roy and who was always up for some revolutionary postures. He was one of the few who finally got locked up by the police. His family and community tolerated his eccentric moves,⁶⁴ but nobody else amongst the Sonkars took over the lead of the radicals.

In the early 1980s the 'Jan Kalyan evam Vikas Sanghathan' (Association for the People's Welfare and Development) was founded on initiative of Dr. Adarsh, a homeopathic doctor and Class III municipal employee.⁶⁵ Himself a fervent Buddhist, strict vegetarian and convinced Ambedkarite meant to form an organisation, which spread knowledge of the Ambedkar movement as well as Buddhism. He relied on a small group of dedicated followers, amongst them Mahesh Chand Sonkar from Colonelganj, himself a convinced Buddhist, and the only Khatik Buddhist I came across.⁶⁶ Dr. Adarsh and he are neighbours – proximity, friendship and personal compatibility made congruence in religious matters possible. For the Khatiks in general, Buddhism is not acceptable due to the *ahimsa* (non violence) doctrine, which is contrary to their identity construction. The 'Jan Kalyan evam Vikas Sanghathan' is an indispensable part of any Dalit public arena activity and a touchstone also whether they consider these to be in true Ambedkarite mould. They usually set up a tent, decorated with Ambedkar's sayings and Buddha's teachings, written on banners. They also have a good collection of pictures of the decisive situations in Ambedkar's life. This hagiographic material is only displayed on Ambedkar's birthday anniversary, for the other occasions written material and small booklets are displayed.

The 1980s were a time when the Dalit movement in Kanpur gained a self-assertive dimension also quite often at the edge of legality. It was the time when Kanchi Ram (1932-2006) founded the 'Bahujan Samaj Party' (BSP) in 1984. He was a Ramdasia Chamar from Punjab, converted to Sikhism and as such adherent to guru Ravidas. In Maharashtra where he worked as a chemist in a government laboratory, he got in touch with the Maharashtrian Ambedkar movement and he turned a fervent and creative Ambedkarite after studying Ambedkar's treaty "The Annihilation of Caste". From Jotirao Phule (1827-1890) he borrowed the concept of *bahujan* (majority) of society and enlarged it. For

⁶⁴ Communication by Jatindra Sonkar on 1.11.1999.

⁶⁵ Interview with Dr. Adarsh on 15.10.1998.

⁶⁶ Interview with Mahesh Chand Sonkar on 11.4.1999.

him not only the Shudras and ‘Ati Shudras’ (i.e. Dalits, the untouchables) constituted the majority of society⁶⁷ but also the tribals and other minorities. For him the *bahujan samaj* constitutes 85 per cent of the population which was formerly ruling the country before the 15 per cent Aryan invaders or *savarna* (caste Hindus) established their rule. And it was the objective of the ‘Bahujan Samaj Party’ (BSP) to reverse this treacherous rule of the *savarna* and to capture power as *bahujan samaj*.⁶⁸ He turned the Aryan theory of race upside down, much in the line with Swami Achutanand and his Adi Hindu theory, which however he never referred to. He borrowed from the Adi theories of Dravidian India. However, his *bahujan* concept fell on fertile ground with Kanpur’s Ambedkarites and nascent Buddhists. For them it was a confirmation of Swami Achutanand’s approach and Buddha’s teachings of “*bahujan hitai, bahujan sukhai*” (welfare and happiness for the majority of society). However, in 1984 it was a Khatik who was put up in Kanpur as BSP candidate, but he only got a total of 5000 votes.⁶⁹

One important event was the land-clearing move for the establishment of the *vihara* in Juhi. Communal land was appropriated for that purpose and afterwards allotted by the municipal corporation. The foundation stone was laid in 1988 as a kind of final act in a long process since Bhante Dipankar’s arrival. It was perceived as not less than the symbolic establishment of ‘Ambedkar Buddhism’ in Kanpur, an expression that the Dalits consider to be more adequate than Neo-Buddhism, the term Ambedkar originally had used. Bhante Dipankar and his colleagues preside over Buddhist functions and marriage ceremonies. Their role as officiating priest developed contrary to Ambedkar’s intentions who had envisaged the *bhikshu* as a kind of intellectual advisor and laymen as performers of ceremonial functions. The Buddhist *vihara* got well furnished and equipped by their patrons. These are officers and leather merchants, who create new public arenas for themselves through the functions they sponsor. Sanwal Das, the legendary rich Chamar leather merchant of the 19th century sent – it was said – his sandals and silver coins to the weddings he was invited to. The new patrons of the 20th century sit on a provisional stage together with the *bhikshus* to preside over the communal marriage ceremony – preferably joint ceremonies with the auspicious number of eleven couples

⁶⁷ G.P. Deshpande, *Selected Writings of Jotirao Phule* (New Delhi: Left World, 2002): 32.

⁶⁸ Christophe Jaffrelot, *India’s Silent Revolution. The Rise of the Low Castes in Indian Politics* (Delhi: Permanent Black, 2003): 390.

⁶⁹ Interview with Harbans Lal Rajora on 19.10.1999.

and as many participants as possible.⁷⁰ In each metal vessel used in the ceremony the name of the respective donor is engraved.

11 Warriors and Hunters

The Congress party had been the political home for the Khatiks over three decades after independence. They would neither adjust to the RPI nor the BSP, whom they perceived as Chamar dominated parties. The growing representation of Chamars in the highest echelons of Government service nurtured a feeling of jealousy; the Khatiks felt neglected and ignored. They also had the feeling that in the educational fields the Chamars had used their chances much better than the own community, which corresponds with Nandu Ram's findings: The Khatik are assigned highest ritual status among the Scheduled Castes, certainly higher than the Chamar, "which may be due to their association with comparative clean occupations and their better economic status compared to the other Scheduled Castes."⁷¹ The "comparatively clean occupation" is also argued by the Sonkars who claim that they have always been in the Hindu fold as their main occupation is vegetable selling. "Everybody accepts fruits from our hands that show that we are not untouchables."⁷² In Kanpur, the Pasi do most of the killing of pigs as part of the slaughtering. What elevates the Khatik over all other Scheduled Castes in Kanpur is their economically independent position. They are self-employed, a position they are immensely proud of. They perceive themselves as having been independent of any landlord in the villages – unlike the Chamars.

There is another aspect, which elevates them in their opinion over the Chamar: The Khatiks never ate beef and cow protection is deeply rooted in their belief system, a dividing line particularly to the Muslims. Cow protection as a reform movement and communal divide has a long tradition in Uttar Pradesh, starting in 1880.⁷³ Even though cow slaughtering is banned in U.P. since 1955, cow protection continues to be an important issue in Khatik identity constructions.

⁷⁰ Vivah Samaroh on 30.4.1999 at Buddh Vihara, Gautam Buddh Nagar, Juhi.

⁷¹ Ram, *The Mobile Scheduled Castes*, 42.

⁷² Communication with Satish Chaudhari, Mitthu Lal's youngest son on 19.11.1998.

⁷³ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1992): 178.

The appeal of the Ramjanmabhoomi movement, starting in the 1980s, had a mobilising appeal on the Khatiks.⁷⁴ It opened acceptance within the overarching ideological framework of Hindutva while channelling old grievances and new complaints about the Muslims which fit well into their self perception and definition of the Muslim as the other. Bristle trade was on the decline, and the final blow came in 1984 when the Chinese flooded the international market with their cheap and good products.⁷⁵ Brush manufacturing, which started at a small scale in that period, could not replace the lost market share.⁷⁶ All of a sudden, the Khatiks were facing the larger numbers of the “have-nots”, small vegetable dealers, street vendors and unemployed hangers on. The structure of vegetable marketing had also changed considerably. The Khatiks could not compete with the Muslims in wholesale vegetable marketing, who had 75 per cent of Kidwainagar⁷⁷ wholesale market in their hands. Even pork butchery was on the decline and the only successful business, which developed within the last twenty years, is public pig rearing, which is concentrated in the hands of three families. This “public enterprise” set up an organisational network over the whole of town, which could also be used for other ends.

There has always been a tradition of organized crime in Kanpur, although the times for “mafias and crime syndicates”⁷⁸ on a large scale are over. Organized crime has moved to Bombay, Delhi and Lucknow.⁷⁹ Sandria Freitag has frequently used the Hindi term “badmash” (hooligans, anti-social elements) in this context.⁸⁰ There activities continue uninterrupted from the 1930s onwards. These were usually hired and controlled by Hindus merchants and used for political and criminal purposes, which widely overlapped. The vast number of unemployed or semi-employed, even amongst the educated has risen since 1951 from 63.4 per cent of the population to 72.5 per cent in 1991. It is interesting that these anti-social elements are concentrated on both sides of

⁷⁴ Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s* (New Delhi: Penguin Books 1999): 363.

⁷⁵ Interview with Rakesh Saxena on 4.11.1998.

⁷⁶ Interview with Tilok Chand Sonkar on 26.10.1998.

⁷⁷ 2.12.1999: Visit with Mohammad Ahmad and Babar to Kidwainagar.

⁷⁸ R. Srivastava, “Uttar Pradesh, Sectional Politics in an Urban Constituency. Generalganj, Kanpur”. *Economic and Political Weekly* 31, 2/3 (1996): 111.

⁷⁹ *Sunday Pioneer* 7.3.1999.

⁸⁰ Sandria B. Freitag, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989): 241.

the Latoucheroad, as well as in the Muslim locality of Cooliebazar and in Khatiana.

There are two cultural models which lie behind this concept of *badmash* and which are blended with it whenever the contextual necessity arises. The one is the concept of *pahlwan* (wrestler), which has a long and respected tradition in Kanpur. Even George Herbert Westcott, Anglican Church missionary; author of “Kabir and the Kabir Panthis” is said to have been a wrestler.⁸¹ Being a *pahlwan* has always been a distinctly lower class identity and every untouchable ward used to have its *akharas* (stadium). Wrestlers could be easily instrumentalized.⁸² Chamar and Balmiki are said to have become wrestlers, but the most prominent were the Muslims and the Khatiks. Before 1931 these *akharas* had both Hindu and Muslim disciples, but from the 1931 riot onwards they were community specific. The Khatiks developed a culturally ritualized form in praise of their *khaliphas* (masters) – the terminology points to the origins of wrestling (*pahlwani*) in common Hindu-Muslim cultural strata. In the present, the tradition is declining: In Colonalganj only three out of five *akharas* are still functioning: “Who can afford to eat that rich food which is necessary for *wrestling* nowadays?”, is a statement often encountered. But the idea of wrestling and martial art lingers on, and the *pahlwan* continues to be close to the *badmash*, as everyone knows.

The rise of the BJP on city level can be explained with changing political circumstances at the centre and the growing industrial and urban decline since the 1970s. The Jan Sangh, the forerunner of the BJP, won for the first time a legislative assembly seat from the Generalganj constituency, which comprises the major part of the highly congested central part of town where “all major markets are located.”⁸³ Although the BJP showed its strength already in 1985 when it was the runner-up in four out of seven constituencies, there was a short pause in the BJP’s run for success in Kanpur during the eleven months of Janata Dal government under V.P. Singh at the centre during 1989/1990. In Kanpur, in a spectacular move, the trade unions leaders and women’s leader of the CPI(M) (Communist Party of India, Marxist), Subhashini Ali, won the Lok Sabha elections in 1989, although labour and trade union politics had long lost its importance. The Janata Dal had built

⁸¹ Communication by Munishwar Nigam, President of Kanpur Historical Society on 22.10.1999.

⁸² Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): 217.

⁸³ Srivastava, “Uttar Pradesh, Sectional Politics in an Urban Constituency”, 112.

an alliance with left wing parties, but it was dependent on the BJP. The implementation of the recommendations of the Mandal Commission heated up the political climate and gave rise to the Ayodhya movement over which the Janata Dal government finally stumbled.

The first attempt of a Hindu mob to attack the Babri Masjid in Ayodhya as part of a BJP political campaign led to minor rioting and curfew in Kanpur, especially in the Anwarganj area to which Latoucheroad belongs. As a consequence the Kori moved out of an *ahata* (enclosure) which was situated at the edge of Cooliebazar on the other side of Latoucheroad.⁸⁴ They didn't feel safe any longer in this part of the town. In 1991 when the BJP took over power in UP, the parliamentary seat from Kanpur as well as six out of seven assembly constituencies went to the BJP.⁸⁵

The destruction of the Babri Masjid in Ayodhya in December 1992 led to five days of public rioting in Kanpur, which was the most severe next to Bombay. It were not the old trouble spots Latoucheroad and Colonelganj where the majority of incidences occurred (Anwarganj only 3, in Colonelganj 1, according to police reports) but outlying areas like Babupurwa (436 incidences), Naubasta (211 incidences) and Govindnagar (68 incidences).⁸⁶ Most of the rioting was attributed to the agency of Kala Bacha, a pig breeder and a BJP corporator. The pointed and systematic way in which Muslims were picked out and persecuted points to the organized character of the events.⁸⁷ This riot had at least for the first four days the character of a pogrom. The authorities did not intervene. Only after the District Magistrate and the Superintendent of Police were exchanged, law and order was reinstalled. As a result of the rioting, President's Rule was installed in U.P. and in five other states under BJP dominated governments.

The midterm elections in U.P. 1993 brought an alliance of the Bahujan Samaj Party (BSP) and the Samajwadi Party to power, but in Kanpur the BJP dominance prevailed. In February 1994 Kala Bacha was killed in a bomb blast. Although curfew was installed, no major rioting occurred due to the stern handling of the situation by the authorities and on the other hand by playing down the communal card. Police and administration interpreted the incident as a revenge killing. This is an

⁸⁴ Communication by Bihari Lal Saxena on 22.10.1998.

⁸⁵ Paul R. Brass, *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997): 213.

⁸⁶ Brass, *Theft of an Idol*, 218.

⁸⁷ Before the riot under the pretext of a survey for ration cards systematic information was collected where Muslim families lived, communication by Shazia Ali, enumerator for the Oxfam Survey of riot victims in Kanpur, 4.3.2000.

opinion, which is also shared by the educated among the Khatiks who neither identify with his misgivings, nor with his political involvement. “He was used by the Sangh Parivar for their ends. The *savarna* never soil their hands, they used him to do the dirty job.”⁸⁸ His brother Chunnu Bhaiya, who has taken over pig rearing and corporatorship after Kala Bacha’s death admitted that both brothers were short tempered and aggressive which even made their father move back to Kanpur to the grandfather’s home.⁸⁹ I didn’t probe further and observed the different reactions to the Hindu-Muslim divide.

Through the post-Ayodhya riots, the Khatiks got into the limelight while demonstrating their notoriety that is even scaring off the *savarna* middle class, who is with the BJP. The Khatiks furnished for three legislative periods the MLA, who won from Sisamau reserved constituency on a BJP ticket. It is Rakesh Sonkar of Latoucheroad, son of a pork butcher. At State and Centre levels the Khatiks have the highest percentage of BJP ministers and MLAs (Member of Legislative Assembly) amongst all Scheduled Castes.

Kala Bacha’s allegiance to Hindutva might have been crude and superficial, but his belligerent anti-Muslim stand is also part of their identity construction, which I heard from many, as becomes clear from the following typical statement: “The Khatiks are the original inhabitants of that region like the Pasi to whom they originally belonged. They were hunters living in the woods. In olden times they were kings who were known for their bravery and riches. The Muslim could only conquer the country, because they were called by treacherous and greedy Brahmins. The Kshatriyas were cowards and only the Khatik fought back courageously. The Khatik are nowadays the only ones who do not retreat on Muslim aggression. You will see it everywhere, the Chamar, the Kori, they give up their homes and flee, but the Khatik you will always find in close proximity to the Muslims. We don’t retreat and we save Hindus from the Muslim onslaught.”⁹⁰

12 Pig Rearing and the Public

Pig rearing is played down ideologically although it has become the dominant business: “It were the Bhangis who kept pigs, we developed

⁸⁸ Interview with R.D. Sonkar on 5.2.1999.

⁸⁹ Interview with Chunnu Bhaiya on 27./29.2.2000.

⁹⁰ R.D. Sonkar on 5.2.1999; G.D. Sonkar on 25.4.1999; Jatindra Sonkar on 12.11.1999; Nawal Kishor on 23.10.1998; Satish Chaudhari on 31.10.1998.

the bristle dressing and export into a business”, is the standard reply of the Khatiks. The derogatory business with the pig as abomination is ignored and rejected although it had become the dominant occupation in the city as a whole. Pig rearing on public feeding grounds, preferentially higher and middle class neighbourhoods has started twenty years ago by one family who is related with the Latoucheroad Sonkars. As garbage disposal by municipal sweepers is collected on open garbage dumps, which are cleaned once or twice a week by bulldozers and trucks,⁹¹ they are easily transformed into feeding grounds. Rumi Sonkar, a young man of 26 took over that business after his father’s death. His father started with public pig rearing in the 1970s, now owning 20.000 pigs in Kanpur⁹² and compared to him, Kala Bacha was a small pig holder. The pigs as public nuisance lead to a newspaper campaign by the Dainik Jagran in summer 1999, which prompted a verdict by the Chief Municipal Officer to lock them up in sties. This lead to an immediate protest by the Khatiks,⁹³ pointing out that the pig issues might be drawn into the forthcoming election campaign.

In between there was another initiative by the “Young Lawyers’ Association”, filing a court case against the Mayor and the Chief Municipal Officer⁹⁴ to allow the city to be transformed into a public pig sty, a move, which will prove as futile as the complaints before. The agency of the pig holders is feared and therefore played down. The Khatik were not able or willing to participate in the public arenas which opened through the Ambedkar movement in Kanpur, but their pigs occupy instead public space. This is also a self assertive and aggressive display of common untouchable culture, which all reform movements and the mechanisms of Sanskritization could never extinguish. Pigs are used as a public menace for the *savarna* and as a communal threat for the Muslims. The division of public space between Hindus and Muslims is clearly demarcated through the pigs. In Muslim wards pigs cannot be seen.

The myth of origin of the Khatik includes Adi-Hindu elements and has found entry as a unanimous and univocal fabrication. It is counterpoised by the appropriation of the hunter episode of the Mahabharata, made suitable for the Khatik identity constructions. The author, Ram

⁹¹ Interview with Dr. Girdhani, Chief Health Officer of the Municipal Corporation in Kanpur on 9.2.2000.

⁹² Interview with Rumi Sonkar in Harshnagar on 25.10.1998.

⁹³ Satya Prakash Sonkar, Congress politician from Latoucheroad formulated the objection in a well versed letter to the Chief Municipal Officer with a threatening under-tone; communication on 17.11.1999.

⁹⁴ *The Pioneer*, Kanpur page on 7.2.2000.

Das Sonkar is the only IAS (Indian Administrative Service) officer amongst the Khatik, himself related to the Colonelganj Sonkars and a convinced Ambedkarite and Buddhist. His second book: "Baba Saheb Dr. Ambedkar, the Messiah of the untouchables" was presented to the President of India, R.K. Narayan on 19th of September 1999 in private audience.⁹⁵ In his first book "Dharmvyadh or Vyadhgiti" he reinterprets the Mahabharata version (3.197-206) of the story of Dharmvyadh, the *dharma* (righteousness) conscious hunter as an example for the primeval Khatik. The outline of the narration is as follows: In a former existence Dharmvyadh was a Brahmin who knew the Vedas. Inadvertently he shot a *rishi* (sage) who cursed to be reborn as a Shudra (low caste). Dharmvyadh defended himself by arguing that he shot him by mistake whereupon the *rishi* changed his verdict. "You will be a hunter but you will know the *dharma* as well. You will remember your last existence and you will serve your parents with devotion." Dharmvyadh is householder and *rishi* at the same time. He earned his livelihood for himself and his family and unlike other *rishis* he wasn't economically dependent on anybody else. He distributed food as well as wisdom to others whereas other *munis* (eremites) abandoned their families to acquire and share wisdom. Sonkar relates the famous untouchable saints Ravidas and Kabir to Dharmvyadh's double identity as householder and *rishi*. In contrast with Dharmvyadh they did not know the Vedas, but their inert wisdom is perceived to be superior to the learning of the *pandits* (teachers). Dharmvyadh was so learned and truthful that even a Kaushik Brahmin was sent to him to be taught the secrets of real *dharma*, truth and purity. The study of the Vedas is not enough. On the other hand, Dharmvyadh sells meat which is considered to be impure. But his wisdom, purity of heart and knowledge are superior to the Brahmins. This makes him a kind of bourgeois role model for the Khatiks. The soothing effect on the Khatik's self perception is obvious, at least on the few Colonelganj Sonkars, who through kinship ties with Ram Das Sonkar, took notice of it.

However, the days of BJP's entanglement with the Khatik seemed to be over. On the 16th of March 2001 another riot broke out. It started when the 'Students Islamic Movement of India' (SIMI) marched out to demonstrate as a protest against the burning of copies of the Koran, as was on display on some internet website.. The situation aggravated when a magistrate was killed, which was attributed to "the Muslims". And finally the situation got out of control when the Provincial Armed

⁹⁵ Interview with R.D. Sonkar on 13.10.1999.

Constabulary (PAC) stepped in.⁹⁶ It opened fire indiscriminately resulting in the loss of a dozen of lives and many injured. The PAC was well known for its anti minority bias. Neither the Khatik nor any other *savarna* stepped in. Looting and burning of shops was done by the police itself, as eye-witnesses reported.

Besides, the businessmen among the Khatik managed to gain back lost ground after decades of decline. A few of them had turned from bristle manufacturing to brush making. The most enterprising was Makund Lal's son Nawal Kishor who was well educated and versatile in English and who also published a magazine devoted to brushmaking. His main concern was the progress for the Khatik community through education and business, and he wanted his community to get away from pig rearing. He used the growing resentment against the BJP Member of Legislative Assembly Rakesh Sonkar, who was charged of corruption and misappropriation of land. Instead, he supported another junior politician, Sanjiv Dariabadi, son of Lalta Prasad Dariabadi and Kamla Dariabadi, both of them politicians with the Congress Party in the 1980s. Lalta Prasad Dariabadi had been a partner in Nawal Kishor's business.

In 2002, Sanjiv Dariabadi won the state election on a Congress ticket and became MLA from the Sisamau reserved constituency. With this success, the entanglement of the Khatik with BJP politics was over all of a sudden.

13 Civil Society and Public Display

The Dalit movement in Kanpur has a long tradition, going back to 1925, when Swami Achutanand arrived in Kanpur. He had founded his 'Adi Hindu' movement already in 1923, but in Kanpur it started only on his arrival. Swami Achutanand worked through the *chaudharies* and rich businessmen among the untouchables and they became his devoted followers who supported him also financially. Through the installation of Sant Ravidas as the spearhead of his movement, the Dalits for the first time stepped out into the public. The annual procession of Sant Ravidas became "a public arena event" to use Sandria Freitags formulation. The Ravidas procession mobilized the masses and over the years became an increasingly more elaborate event with strong politi-

⁹⁶ Ashgar Ali Engineer, "Kanpur Riots, a Wake-Up Call", in: *The Hindu*, online edition <http://www.Hinduonnet.com/2001/04/18/stories/05182524.htm> (20.06.2011).

cal overtones which brandish the Dalit plight of subjugation, neglect, rape and murder.

Swami Achutanand as a guru and initiator of the movement receded into the background. He has not found entry into the official Dalit pantheon as propagated by the BSP. The Maharashtrian canon of Dalit veneration seems to be more respectable. Although Rajendranath Aherwar's trunk served as an archive of the early Dalit movement in Kanpur, especially on Swami Achutanand, the Adi Hindu movement and the beginnings of the Ambedkar movement in Kanpur, has remained subaltern Dalit knowledge, backed up by personal narratives of Swami Achutanand's and Babasaheb Dr. Ambedkar's early followers.

These memories do still exist, but they are threatened by extinction. Even the 'Sri 108 Swami Achutanand Smarak Samiti' dissolved in 1999, when an adversary to Rajendranath Aherwar ran away with the money of the association. Rajendranath Aherwar took it the Buddhist way: "Everything changes and the only constant thing is change. Buddha was against hatred and revenge. Peace and tranquility of the mind is more important than fighting a court case among Dalits."

In the course of my fieldwork, many trunks opened themselves up to me. I have seen many of the pamphlets and documents of the past. They were contextualized through narratives, interviews, occasional remarks and statement of all kinds. Kanpur's Dalit archive is more than just a trunk full of papers and books. Jham Lal's pamphlet 'Jagran', which he got published on the occasion of the visit of the Simon Commission to Lucknow in 1928, is a unique document of the awakening self confidence of the Kanpur Dalits. The message which Kanpur's Dalit businessmen spread was that through hard work, effort and education you can achieve the same positions as the upper castes. This step into the public was topped by Ambedkar's speech on the occasion of the second meeting of the 'All India Scheduled Caste Federation' in 1944, "In free India, we will be a ruling class", which was a forecast for the future.

In a way, in Uttar Pradesh Ambedkar's vision became true since the 1990s. Kanchi Ram's successor and heiress Mayawati (born 1956), a Jatav Chamar from Delhi, became chief minister in Uttar Pradesh in short spells (1995 for three months; 1997 for half a year; 2002/2003 for a year) but since 13th of May 2007 she rules with a sufficient majority, based on an alliance with the Brahmins and to some extent with Muslims also. Right from the beginning of her rule, the construction of statues and monuments of the Dalit movement became symbolic acts of domination of the public space. She also started social schemes for the empowerment of the Dalits on a much larger scale than before. The

repercussions of these developments are clearly visible in Kanpur. The town got a Buddha Park, the university was renamed after Chhatrapati Shahu Maharaj of Kholapur, the prince of Shudra origin who supported Ambedkar. At a prominent crossroad in front of the Agricultural College, Mayawati put up a bronze statue of Babasaheb Dr. Ambedkar, depicting him as an elderly statesman. And last but not least the Ambedkar statue in Nana Rao Park got a roof over Ambedkars head and is transformed into a mausoleum. Beyond that, perhaps the most crucial development among the Dalits of Kanpur was the return of the Khatiks to civil spirit after a period of Hindutva radicalization.

Industry and Identity

Changing Identities under Urban Industrial Conditions

1 Identity Construction

Identity construction is one of the most burning issues in India today, especially for the former untouchable castes, which were below the pollution line. India is a democratic, socialist and liberal state and untouchability has been abolished for the last 60 years.¹ The Dalits, as the former untouchable castes are euphorically called since the 1970s,² want to be respected as equals with their culturally specific idiosyncrasies, they want to be equals with a difference.³ The development of industrial production in India was considered to be different from the European experience. Especially caste was seen as a hampering element: Only the so called menial castes or untouchables would become industrial workers, those who were traditionally expropriated through the caste system.⁴ Caste as a hindrance to labour supply for industry was taken up by a number of industrial sociologist and anthropologists who came to a differentiated conclusion: Work in textile industry was neither hampered through the rural background of the workers nor through their caste.⁵ Adaptive strategies bridged rural and urban demands and had a soothing effect on slack seasons and famines in agriculture as well as strikes and layoffs in industry. Besides, caste was reorganized on departmental lines and norms of purity and pollution were upheld through segregation and work performance.⁶

¹ Marc Galanter, *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India* (Berkeley: University of California Press, 1984).

² Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement* (New Delhi: Manohar, 1996).

³ Martin Fuchs, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien* (Frankfurt: Suhrkamp, 1999).

⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hinduismus und Buddhismus* (Tübingen: Paul Siebeck, 1972).

⁵ Morris D. Morris, *The Emergence of an Industrial Labour Force in India. A Study of the Bombay Cotton Mills 1854-1947* (Bombay: University of California Press, 1965).

⁶ Mark Holmström, *South Indian Factory Workers. Their Life and their World*

In Ahmedabad and Mumbai *savarna* (upper castes) mustered the weaving shed, whereas in Kanpur it was the other way round: Untouchable weavers like Kori and Muslim Julaha worked in the weaving department.⁷ The reason was the same: When a thread was broken it had to be licked while fastening it again. The spittle was subject to pollution and therefore either *savarna*, or Dalits worked in the weaving department.

Leather industry was different. It was the exclusive domain of Dalits and Muslims who were below the pollution line.⁸ The killing of animals, flaying and curing of leather was considered to be one of the highly polluting tasks because it had to do with death, especially the death of the cow who is considered to be the embodiment of thousands of gods. In the following I will show how the situation of Kanpur's Chamars changed since the first phase of colonial global trade in leather in the 19th century till present day production under global conditions in the 21st century. And I will also show how belief systems, attitudes and behaviour of *savarna* as well as Dalits changed in respect to leather and death pollution.

2 Kanpur

Kanpur is the oldest industrial city in India, whose leather and textile industry started in the 1860s by the British. Kanpur's industry is closely connected with the British Raj, as it served as the main army supplier during two world wars. Kanpur was known for the quality of its industrial products, for modern factories, model labour quarters and technical and industrial education in textile and leather. Kanpur is known for its hide market, which used to be the biggest in Northern India. But it was also known for frequent communal disturbances, a militant labour movement, for filth and squalor and recently since the 1970s for industrial decay. Since 1991 all the old and renowned factories founded during the Raj have been closed.

Only the leather industry in the private sector is booming. Kanpur with its 400-odd leather factories is famous for its buffalo leather, for

(Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

⁷ Arthur Niehoff, *Factory Workers in India*, Publications in Anthropology 5 (Milwaukee: Board of Trustees, University of Wisconsin Press, 1959).

⁸ Owen Lynch, *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India* (New York, Columbia University Press, 1969); Peter Knorringa, *Economics of Collaboration. Indian Shoemakers between Market and Hierarchy* (New Delhi: Sage, 1996).

sole leather, shoes and shoe components and foremost, for its saddlery and harness products. Over 90 per cent of all saddles originate from Kanpur. Kanpur produces 13 per cent of all leather goods, which are exported from India. Amongst the twenty top most exporters of leather and leather products, Mirza Tannery ranks fourth with an export share of 87 crores and Super House Tanneries ranks ninth with a share of 60 crores on an all India level.⁹

Kanpur was established in 1778 as a cantonment on the banks of the Ganges with the sole objective to control the Nawab of Oudh. Soldiers need boots, harness and saddlery. ‘The humble Chamars, the chief labouring population of Cawnpore, were the first to benefit by the British occupation; being of low caste and exceedingly poor, they served as menials in the British camp; they also followed their hereditary trade of tanners and workers in leather, whence their name “chamhar” (leather workers) and they supplied the sepoys and camp followers and natives generally with shoes.¹⁰

Their other qualification was that they were exceedingly poor because they did not have land and that they were of low caste, whatever this means. Low caste was and is still used to identify that broad category of castes which were considered to be untouchable. They worked in those professions, which were connected with dirt, bodily impurity, blood, and death.¹¹

They did not own land and were dependent on the remuneration for the services they rendered to the landlord and the village as a whole. Most of them were landless agricultural labourers and only a few of them specialized in what was considered their hereditary trade of tanners and workers in leather.¹² There was another stigma attached to them. They were adversely connected with the myth of the holiness of the cow. According to Hindu belief, the cow incorporates 330 million gods and goddesses. The cow is equated with the mother of mankind and the mother of the land. The five products of the cow (milk, urine,

⁹ Council for Leather Exports (Hg.), *Facts and Figures of Export of Leather and Leather Products during 1999-2000* (Chennai: Leather Centre, 2001): 182.

¹⁰ Before independence Kanpur was usually written Cawnpore, see: Somerset Playne, *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India. Their History, People, Commerce, and Industrial Resources* (London 1917): 495.

¹¹ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980): 76.

¹² George Weston Briggs compiles the data of the Census of 1911, showing that only 131.000 Chamars lived exclusively on there hereditary task whereas 38.205 reported leather work as part time occupation, which is 5 per cent. George Weston Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Associated Press, 1920): 57.

cow dung, yoghurt and butterfat *ghi*) are used to clean the altar or to purify the believer.¹³ Cows are not to be slaughtered and are meant to die a natural death. This concept of *ahimsa* – literally not killing – was taken over from Buddhist notions of non violence and deeply incorporated into Hinduism. To kill a cow leads to eternal damnation.

A dead cow is considered to be highly polluting and hide, leather or any objects made out of leather as well. Therefore, shoes made out of leather have to be removed before entering the temple, whereas shoes made out of ritually clean substances like wood, metal, silver or gold, those only for the noble and rich, can be worn. Those are *padukas* in Hindi, meant for the ritual purpose.¹⁴ They are also venerated as representation of a religious teacher or guru after his death. Leather sandals on the other hand are used to threaten, to defame and to curse another person. Necklaces made out of leather sandals are hung on statues to dishonour the representation of the specific person.

3 The Chamars

The discrimination of the Chamars is associated with a myth of origin, which seems to stand for the majority of the untouchable castes of India.¹⁵ “For example, men say that, in the beginning, there was but one family of men and they were all of the highest caste. They worked in the fields, and followed other callings. In this family there were four brothers. It so happened that a cow died one day, and the body lay in the yard until evening. Since no one could be found to remove the carcass, the three older brothers agreed that their younger brother should carry away the body, and that, afterwards, when he had bathed, they would receive him on the old footing of equality. To this he agreed. After much pulling and hauling, he managed to drag the carcass to the jungle. When he returned from his bath, his brothers refused to receive him, but compelled him to live at a distance from them. He made a great fuss about it, but his complaints were of no avail. They told him that henceforth he was to do the work of a Chamar, that is, to skin the animals that died, and to make leather and implements of leather. The

¹³ Marvin Harris, *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture* (New York: Touchstone, 1988): 50.

¹⁴ Jutta Jain-Neubauer, *Feet and Footwear in Indian Culture* (Ahmedabad: Mapin Publishing, 2000): 84.

¹⁵ Robert Deliège, *The Untouchables of India* (Oxford and New York: Berg, 1999): 84. He constructs the myth of origin as an overriding principle, which he found in older accounts of Paraiyyas, Mahars and Chamars.

brothers promised to take care of him in return for these services. Thus the Chamar caste arose.”¹⁶

Most animals were dying a natural death. In the village, the Chamar had the right to the “fallen” cattle, which had to be disposed off quickly to prevent decay. It was usually dragged out of the village, flayed and skinned. The carrion was eaten by the Chamar. The greater part the meat was usually dried and used later on. In return the Chamar had to procure sandals, water bags for irrigation, belts and harness for the landlord.

In Kanpur the Chamars worked as tanners, leather merchants and shoe manufacturers. “The trade was conducted in a primitive fashion. Each family set apart a corner of their mud huts from the roof of which they hang skins, sewn into bags filled with chopped babul bark and water. The pressure of the water forced the tannin into the skins and converted it. In the brief space of a week or ten days it turned into passable leather, which they either worked up themselves or sold in the market to manufacturers who had small workshops in the city. These industrious people, the despised of the population, not only contrived to meet local demands, but extended their operations by successfully imitating English made manufactures, thus widening their field of operations, and traders from Calcutta and other parts of India established agencies at Cawnpore and Army contractors did a thriving business in equipments known as half mountings.”¹⁷

Only Chamars and Muslims would touch hides, skins and leather. But there was a division of labour between the two. The Muslims were butchers and did the slaughtering, whereas the Chamars did the flaying and procurement of hides and skins. This does not mean that Muslims were not employed in flaying, tanning and leather craft. Although there was slaughtering on a massive scale, this was not objected, because the whole process was camouflaged. The cattle for slaughter was called “commissariat cattle” and slaughtering was done in the cantonment, removed from the eyes of the Hindu public.¹⁸ Although Kanpur was one of the centers of the cow protection movement, there were no cow protection riots reported.¹⁹

¹⁶ Briggs, *The Chamars*, 15-16.

¹⁷ Playne, *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India*, 495.

¹⁸ Tirthankar Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, Cambridge Studies in Indian History and Society 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 176.

¹⁹ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1992): 180.

From the 1830s onwards, an ever increasing export of hides and skins to Europe and the USA began, which was at its peak in the 1870s.²⁰ The significant population growth in industrializing Europe created a new demand for shoes and boots. Even more important, industrial usage of leather became prominent. The new railways and the improvement of transport needed leather for upholstery of wagons and coaches as well as saddles and harness. Besides, tanning techniques improved and shortened the tanning process from nearly two years to half a year.²¹ England and France were leading in this respect. Big tanneries were set up, which needed a continuous input of fresh hides to keep the pit tanning system going. So foreign markets had to be approached for the procurement of hides.

Kanpur was ideally suited to develop into a big raw hide market. Situated on the then shippable Ganges, transport improved when the railways were laid in the 1870s to Calcutta first and to Bombay in the 1880s.²² There was an abundance of cattle, especially buffalos for which the United Provinces were famous. Indian cow hide, so called kip is rather thin whereas buffalo hide is sturdy and durable, ideally suited for saddles, harness and boots for which Kanpur became famous.

Hides became a commodity. This also changed the procurement at the village level. Hides were collected by Chamars and sold in the weekly market at the nearest small township.²³ Or contractors bought the hides from the village and the Chamars acted as their agents. The demand for hides was so great that even the landlord disputed the Chamars' right to the fallen cattle. There were frequent complaints of cow and horse poisoning, which was attributed to the Chamars.²⁴

Besides, the hides had to be preserved to be transported to the urban centers. This was done through sun drying or salting. Unfortunately, sun drying made the hides extremely stiff and it was difficult to open the pores of the hide again in order to absorb the tanning liquid. Salting was the better method, but it was costly. Besides, salted hides for export were not welcomed because excessive watering would augment

²⁰ Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, 157.

²¹ Anthony D. Covington, *Tanning Chemistry. The Science of Leather* (Cambridge: RSC Publishing, 2009): 56.

²² D.N. Majumdar, *Social Contours of an Industrial City. Social Survey of Kanpur 1954-1956* (Bombay: Asia Publishing House, 1960): 16.

²³ George Weston Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Associated Press, 1920): 57; Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, 173.

²⁴ Zoe Yalland, *Boxwallahs. The British in Cawnpore 1857-1901* (Wilby: Michael Russell, 1994): 128.

the weight and raise the price. This was a method of cheating.²⁵ The reason was that only at the end of the 19th century, commercial salt became available in sufficient quantities and at a reasonable price. Also freight charges fell, which made export cheaper.

When hides became a commodity, new opportunities opened up for the Chamar. They went into hide trade and settled down in urban centres like Kanpur. The saga of Sanwal Das (1848-1908) is the most telling and prominent.²⁶ By sub-caste he was a Kuril from adjacent Unnao District who amassed such riches that he even became the *zamindar* of three villages. He bought substantial urban property in Hiramankapurwa in Kanpur, which was and still is the raw hide market. His buggy was drawn by four horses, very much to the dismay of the British. He built a Kali temple and established a *ghat* – bathing place. He gave freely to the Brahmins, marrying off their daughters and when he was invited to a wedding he used to send his wooden sandals with eleven silver coins. And he was a Kabir-Panthi as well.²⁷

4 The Kurils and the Kasais

There were other Kuril leather merchants as well who rose to prominence around 1900. Makkan Das, Dakkan Das, and Girdhari Lal bought urban property at the outskirts of Kanpur adjacent to the Idgah mausoleum and the Muslim cemetery. They opened hide go downs and did vegetable tanning. Makkan Das and Dakkan Das were Kabir Panthis, whereas Girdhari Lal was a follower of Sant Ravidas and became later on one of the important patrons of the Adi Hindu movement under Swami Achutanand (1879-1933). All of them prospered from the hide boom and became exceedingly rich. William Crooke with his intimate knowledge of the United Provinces observed in 1897: "In the chief centres of the leather trade, like Cawnpur, many of them have amassed considerable wealth, and have even begun to seclude their women, which is the first object of a man who has attained a fairly respectable social standing."²⁸

²⁵ Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, 163.

²⁶ Narayan Prasad Arora, *Kanpur ka Itihas* [History of Kanpur] (Kanpur: Prakashan, 1954): 296-299.

²⁷ Maren Bellwinkel-Schempp, "Kabir-Panthis in Kanpur: From Sampradaya to Dalit Identity", in: Monika Horstmann (Hg.), *Images of Kabir* (New Delhi: Manohar, 2002): 219.

²⁸ William Crooke, *The North-Western Provinces of India. Their History, Ethnology and Administration* (Karachi u.a.: Oxford University Press, 1972 [1897]): 206.

The Kurils originate from the adjacent villages and they were the first Chamar to come and join manufacture and hide trade. When the British opened the first leather factories, they joined industry as well, working hand in hand with the Qureshi.²⁹ They even set up business together. It was an amicable and friendly relationship, which lasted till the 1930s. The Qureshi are butchers, Kasais. Within the Muslim hierarchy of caste they are to a certain extent the equivalent to the Chamar, because they are considered to be the lowest. But caste has a different meaning among Muslim communities. According to Islam, all believers are equal and join the same prayers and ritual. Commensality among Muslims is respected and social mobility serves as a means to marry into another group.³⁰ Besides, the Kasai, although they are ridiculed as dim and thick headed, they are the procurers of ritually pure meat which is slaughtered according to the prescriptions of the Quran. They trace their genealogy back to Saudi Arabia and the family of Prophet Mohammed.³¹

Things changed dramatically with the “great rebellion” of 1857, which led to the extinction of the whole British civil and military station. Those events had a lasting effect on British perceptions of trustworthiness, honour and faithfulness. But it also lay the foundation for Kanpur’s industrialisation. Captain John Stewart came with the reinforcement troops just when the “great rebellion” was over. He was responsible for procurement and apt to meet the army’s great demand for leather and leather goods by setting up a factory. “The idea was eagerly approved and Captain John Stewart was authorized to put his scheme into execution. Soldiers who had worked in tanyards in England were sought out to supply expert knowledge; the commissariat cattle were slaughtered for the troops; and abundant babool bark (*acacia arabia*) to be obtained for the trouble of gathering, furnished the raw material for a start. Thus originated a great industry, and in is equal to the products of English tanyards. To Captain John Stewart is therefore due the credit of having been the founder of the first leather factory established in Cawnpore. 1863 was laid the permanent foundation of the present extensive ‘Harness and Saddlery Factory’ a concern from so small a nucleus has grown to gigantic proportions, embracing in its operations the equipment of the entire British Army in India, besides troops en-

²⁹ Yalland, *Boxwallahs*, 128.

³⁰ Imtiaz Ahmad (Hg.), *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India* (New Delhi: South Asia Books, 1977).

³¹ Ibid., 46.

gaged in operation overseas. The quality of the leather and manufactured articles is equal to the products of English tanyards.”³²

This was the beginning of the Government Harness and Saddlery Factory, which had several thousand Indian employees and a large staff of Europeans. John Stewart became Kanpur’s “Burra Mochee”³³ a nickname, which was not free of irony as the Mochis, the shoemakers were the “despized” Chamars. However, during his thirty years in Kanpur, he gained great esteem and his advice was sought in many following leather enterprises. He even got immortalized in a small temple at Bhagwatdas Ghat just beyond Harness factory. He is depicted with his wife and even with their favourite pet dog.

5 Industrialisation of the Leather Production and Trade

Shortly afterwards, three textile factories were set up by British civil employees. For textile factories capital could be raised through Marwari bankers. But Hindu bankers were not willing to invest in leather industry because it was considered to be ritually polluting.³⁴ So it took quite a while for the Army Boot and Equipment Factory Cooper Allen & Co to open. In 1881 production started and Cooper Allen & Co became “the only concern of its kind in the world turning out boots, equipment, harness, and other goods from leather tanned and curried on the premises”.³⁵ Although it was a private concern, it got army contracts and became a major supplier for the British-Indian army. It was the largest leather factory in Kanpur with a staff of 75 Europeans and more than 5000 workers.³⁶ Cooper Allen & Co was situated at the Ganges beyond Civil Lines and became in many respects a model firm. Housing for the European staff was excellent. Besides, they set up a model labour colony with 900 quarters, school and health centre. For the worker’s children it was obligatory to attend the school till the age of 14. However, the labour colony Allenganj did not house all the workers so the majority of them settled at a suburb called Permat next to the

³² Playne, *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India*, 415.

³³ Yalland, *Boxwallahs*, 123.

³⁴ Ibid., 353.

³⁵ Gavin Jones, “The Rise and Progress of Cawnpore (about 1906)”, in: Somerset Playne, *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India. Their History, People, Commerce, and Industrial Resource* (London, 1917): 495.

³⁶ Ibid., 498.

factory. The name derived from the octroi the boats had to pay when they came upstream from Allahabad.

In 1892 the North Western Tannery was opened on the banks of the Ganges north of Cooper Allen & Co by two Englishmen, T.T. Bond and Edward Foy, who used to have a small workshop for footwear before. Only with the help of a leading British managing agency, Begg, Dunlop and Co London, a sister agency of Kanpur's Begg Sutherland and Co, could they float their business.³⁷ In 1896 the official Bengal Directory lists thirty-one firms in Cawnpore either making leather goods or dealing in hides; some were Germans, a number were Indians. The amount of trade was colossal.³⁸ In 1903 the first tannery was opened in Jajmau,³⁹ a small village south of Kanpur and situated beyond the cantonment. Nowadays it is the major tanning area of Kanpur.

The organization of the hide and skin trade as agents for British and German firms actually enabled the Muslim hide dealers to accumulate sufficient capital to invest in leather industry. The story of Hafiz Abul Halim is a good example. He was born in Patiala in Punjab and his father used to be one of the big leather merchants in Delhi. In 1896 he came to Kanpur to set up business there, which grew rapidly and agencies spread through the whole of northern India with Kanpur as the headquarters.⁴⁰ He exported to Europe and the USA. In 1904 he became partner in Cawnpore Tannery, which was founded by an Armenian, Mr. A.H. Creet in 1896. It was a rather large firm set up at Bananapurwa beyond the "native" part of the town. His two partners were William Stork, an Englishman and Hafiz Abdul Karim, another hide dealer. Hafiz Abdul Halim held interests in two other industries as well but he continued with his hide and skin trade.⁴¹ He contracted large amounts of hides for the Government Harness Factory and meet for the British Indian Army. His business acumen was enormous and he

³⁷ Yalland, *Boxwallahs*, 349.

³⁸ Ibid., 348.

³⁹ Shewan set up his firm even before von der Wense closed down. Unfortunately exact dates are not mentioned. See: Munishwar Nigam: "A city stitched in leather dreams by English", in: Times of India, 5th Sept. 1997.

⁴⁰ Playne (*Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India*, 453) reports that Halim had agencies in Bombay, Madras, Calcutta, Delhi, Ajmere, Lucknow, Benares, Jhansi, Saharanpur, Ludhiana, Jullundhur, Amritsar, Lahore, Peshawar, Meerut, Bareilly, Shahjahanpur, Moradabad, Allahabad, Jaunpur, Patna, Muzaffargarh, and Duranga.

⁴¹ This was the Kasur and Sirhind Ginning Factories and the Lahore Tannery, siehe: Playne, ibid., 453.

acquired fame for his charitable works. He is the founder of the Muslim orphanage and a college which bears his name.

The second tannery to open in Jajmau was United Provinces Tannery in 1916. It was opened by three Muslim hide dealers, M.A. Wasey, H. Nabi Buksh and Mohammed Ismail. M.A. Wasey had been the sole agent for two big German firms. As with the advent of the First World War German hide and skin merchants were forced to close down their business, M.A. Wasey thought it advisable to invest in industry. It was a rather small concern compared to Cooper Allen & Co and Government Harness Factory with only 450 workers. The supervisors and foremen were British as in the other leather factories. The hold of the Germans in leather trade was over with the First World War.⁴² But still, a number of them stayed on in Kanpur. The last one, Robert Cohen left Kanpur in 1971 to retire to England.

The Muslim leather merchants had much greater business acumen than the Chamar which enabled them to raise capital and to invest into industry. The Chamar remained at a subordinate level, although there were three Chamars who managed to become tannery owners in the 1930s. Tanning and leather work was organized on sub-caste lines. The Kuril, originating from the adjacent districts, were the most numerous. They were tanners and leather merchants, craftsmen and industrial workers in leather industry. The Aherwar from Bundelkhand worked mainly as self employed craftsmen and the Dhusiya from Eastern Uttar Pradesh and Bihar as well. The Jaiswara from Eastern Uttar Pradesh on the other hand worked mainly as household servants, grooms in the cantonment and labourers in textile industry. These Chamar sub-castes were endogamous and commensality among the caste as a whole did not exist, besides any transgressions were ostracized. Besides, they used to live clustered in specific wards, maintaining their traditions and customs.

Industrial work in Kanpur opened up new chances, which a number of Chamar were able to take. One of them, Hulasi Das, a young orphaned Kuril left his village at the age of 10. He started working in Cooper Allen & Co at its inception. Hard working, intelligent and adaptable, he became a mistry after nine years of work. He combined the roles of foreman, supervisor, patron, labour contractor and money-lender. He became so rich that he managed to buy 18 houses in Permat in close proximity to the factory. He became the unchallenged patron in his locality, renting out his houses to his labourers, caring for the sick and the old and marrying off their daughters. He became a Kabir

⁴² Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, 194.

Panthi and left the factory when he became an officiating priest of that Sant *sampradaya*.

His work certificate is not only a vivid description of his industrial performance, but also of his character: "This is to certify that I have known Hulasi Das Mahant for about 26 years. He worked under me as a mistry for the last 17 years in Cooper and Allen Factory. I always found him honest, hard working and a man with a certain amount of tact, dealing with the men under him. I was very sorry to part with him. He left about ten years ago on his own request to take up the calling of Padri amongst his class. I very often see him, and judging by the esteem in which he is held by his followers, he must have kept up the reputation I had for him years ago" (Cawnpore July 3rd 1914, J.H. Sannester).⁴³

The First World War led to a tremendous expansion of the leather and textile industry because Kanpur became the main supplier for the British Indian Army. The tanneries and leather factories worked overtime and a lot of work was given out to contractors, who organized their own work gangs. This was cheaper and more efficient, because they were paid by piece rate. The contractor was not hampered by any labour laws and could organize the work according to the requirements. Although there was a gradual dismantling of war time production, industrial qualification was the paramount policy of the British. Shortly after the war in 1921 the British set up the Hartcourt Butler Technological Institute with classes in leather technology.

World War I had given new chances to a number of Chamars and the life story of Jhamlal Aherwar is a good example. Jhamlal Aherwar took a different path. He belonged to the numerically smaller *upjati* (sub-caste) of Aherwar Chamars who had migrated from Bundelkhand and settled down in Kanpur as self employed leather merchants and craftsmen. He started as contractor for Cooper Allen & Co during World War I when the production of equipment for the army was greatly enlarged. The production of boots and shoes on commission basis proved so remunerative that he started manufacturing on his own and he set up a market in his locality and bought substantial urban property. He became a close follower of Swami Achutanand. For a long time he was the President of the Adi Hindu Sabha, Kanpur. He eagerly absorbed the theories and proclamations of the early Dalit movement.

⁴³ Bellwinkel-Schempp, "Kabir-Panthis in Kanpur", 221.

6 Identity Construction

Kanpur was the main centre of the Adi Hindu movement, because its founder, Swami Achutanand settled here. He was a Jatav Chamar from western Uttar Pradesh who had come under the influence of the Arya Samaj. He became a *sadhu* (itinerant mendicant) and was used for *dalitudhar* (uplift of the Dalits). Disgusted with the discrimination of untouchables by the Arya Samaj he left. Deliberately he chose the name Achutanand as an euphemism in the meaning of *a-chut*, a pure (i.e. an “un-touched”). He founded the Adi Hindu movement in 1923. When he moved to Kanpur in 1925, the city became the centre of his movement in Northern India. 1925 was an important year in the political history of Kanpur. The All India Congress Committee had his annual meeting in Kanpur under the chairmanship of Sarojini Naidu. And the Communist Party of India was founded on the same occasion.

The Adi Hindu movement, the national movement and Communism had their impact on different segments of society. They all had in common that caste was ignored and replaced by different models of identification. To forge a unity among the different untouchable *jatis* (castes) the Adi Hindus stressed the common decent of the original inhabitants of India. The national movement itself was strongly influenced by the Arya Samaj and projected that caste can be overcome by *shuddhi* (purification) and eradication of so called “bad habits” of untouchables like drinking and non-vegetarian diet. It proved to be a fairly attractive model and within each untouchable *jati* there were quite a number of versatile Arya Samajis who preached temperance and vegetarianism. But social mobility according to Arya Samaj precepts was only possible within the narrow ramifications of education and profession. Kanpur Medical Association was dominated by two leading Congress politicians and Arya Samajis, Dr. Jawarharlal Rohatgi and Dr. Murarilal. They accepted willingly Dr. Fakireram, a Gareria (shepherd caste) and Dr. Bhirbal, a Dhusiya Chamar who were dedicated Arya Samajis. Both of them had got their training as medical doctors through the army, the only venue of mobility for lower castes and untouchables who could not afford the much more costly medical college.

Swami Achutanand was enthusiastically welcomed and supported especially by the rich leather merchants, tannery owners and contractors from Chamar and other untouchable castes. As the Chamars were his most fervent supporters, he installed Sant Ravidas as the flagstaff of his movement. A Ravidas temple was built in the oldest Kuril ward of Kanpur, in Harbans Mohalla. In other cities of Uttar Pradesh also, central Ravidas temples were installed. Sant Ravidas (1450-1520) was a

Chamar who became one of the most popular Bhakti saints of northern India.⁴⁴ He was a cobbler by birth who through his love and devotion for God put the Brahmins in their place. That he became the spearhead of the Adi Hindu movement was not accidental because most of the fervent and potent supporters were rich leather merchants. Not only that: The Adi Hindu movement spread to the countryside as well. Chamars in the village began calling themselves Ravidasis or Raidasis to escape the derogatory designation of Chamar which was associated with a despized profession.

The 1930s brought far reaching political and economic changes for the Chamar. The 1931 riot in Kanpur, which was said to have been the most severe in pre-independence India, had grave repercussions on the Chamars. They were driven out of Hiramankapurwa, where they had their raw hide go downs and tanneries. And new Muslim biradaries like the Chinautis from Punjab and the Arkis or Iraqis from Eastern U.P. moved into leather and hide trade.⁴⁵ The relationship of the Chamar with the Qureshis had been amicable and *bhaiband* (brotherly) on an equal footing. It was not so with these Muslim newcomers. The Iraqis acted in closely knit kinship groups, raising money and procuring expertise for their business. And the Chinautis took advantage of the parochialism of the Chamar and gradually drove them out of business.

In the aftermath of the 1931 riots, communism gained strength, especially among the industrial workers. Communism had been the attractive ideology for Hindu and Muslim intellectuals, especially lawyers. To bridge the gap between the Muslim and Hindu community, the communist trade union leaders intensified their agitation which bore fruit: They captured the executive committee of the 'Kanpur Mazdur Sabha' and became the leading trade union for over a decade.⁴⁶ Especially the militant textile workers strikes of 1937/38 earned Kanpur the fame of being a "red" city under communist trade union leadership.⁴⁷ In those strikes the idiom of untouchability was used as strike methods like throwing garbage in front of the mill gates. The British retaliated in their own way: They tried to break the Brahmins hold on the trade union movement by recruiting Jaiswara Chamars from Eastern U.P.

⁴⁴ Winand M. Callewaert and Peter G. Friedlander, *The Life and Works of Ravidas* (Delhi: Manohar, 1992): 28.

⁴⁵ M.E. Khan, *Family Planning among Muslims. A Study of the Reproductive Behaviour of Muslims in an Urban Setting* (New Delhi: Manohar 1979): 27.

⁴⁶ S.M. Pandey, *As Labour Organizes. A Study of Unionism in the Kanpur Cotton Textile Industry* (New Delhi: Sri Ram Centre for Industrial Relations, 1970): 45.

⁴⁷ Chitra Joshi, *Lost Worlds. Indian Labour and its Forgotten Histories* (Delhi: Permanent Black, 2003): 214.

This led some Brahmins to seek entry into the mills under disguise of Chamars. Besides, the British set up a ‘Dalit Mazdur Sangh’ claiming that only they were the true representatives of the Dalits.⁴⁸ The leather factories did not take part in those militant strikes, although Muslim civic organizations gave their support. Communism was a very pervasive ideology and had a great attraction for the untouchables, at least theoretically. Communism ignored caste and religion and tried to forge a unity among workers of all creeds and origins. This dichotomous model of labourers on the one hand and capitalists on the other blended well with the Adi model of society, which differentiated between the original inhabitants and the subjugating invaders. But on a practical level the communist model of class struggle had its caste imbued shortcomings as most of the trade union leaders and cadres were Brahmins.

7 Dalit Consciousness

Urban living led to a change of life style, behaviour and manners. The Chamar adopted the respective sub-caste name and dropped the derogatory caste name Chamar. The frequent use of local regional designations of the Chamar sub-caste in the urban industrial context led the Census Commissioner E.H. Blunt to the following assumption: “The extension of the leather trade at Cawnpore has enabled many Chamars to become wealthy and they aim at social status much higher than that of their village brethren. Such Chamars are generally regarded as touchables and many change the caste names for something less ill-sounding, for instance Kuril, Aherwar, Jatiya, Dhusiya and especially Jaiswar.”

This view is vehemently refuted by Dr. Ambedkar in his statement before the Lothian Commission in 1933: “This is a totally erroneous view. One of the characteristics of the system of untouchability is ... that the social status of the individual rises or falls with that of the community to which he belongs. Once an untouchable always an untouchable has been the rule of Hindu social life. This is the cardinal feature and it is this which distinguishes it from the class system ... The division made by Mr. Blunt that some members of an admittedly untouchable caste are touchables must be discarded. It is not true that sections of the Chamar caste ... have been treated as touchables or allowed to enter temples or to draw water from public wells.”⁴⁹

⁴⁸ Pandey, *As Labour Organizes*, 61.

⁴⁹ B.R. Ambedkar, in: Vasant Moon (Hg.), “Note by Dr. B.R. Ambedkar to the Indian

Second World War brought a tremendous boom for the textile and leather industry because Kanpur again became the chief army supplier. Uniforms, tents, blankets, drills, harness and boots had to be produced and the mills worked double shift. A good amount of production was given to contractors and there are accounts that the whole of Nai Sarak was lined with small footpath workshops. One Kayastha family, considered to be an upper caste, P.K. Srivastava, went into tent and harness production and they set up a huge industrial building opposite Parade Ground. Kanpur's population doubled and new labourers came in, mainly Jaiswara Chamar from eastern Uttar Pradesh.

Among the Chamar craftsmen, new riches were translated into symbols of collective identity. A double storey *panchayat* (caste council) building was erected in 1946 in Patkapur/Ram Narayan Bazar where the Kuril craftsmen had their workshops and show rooms. It is a huge double storey building, inconspicuous from the outside but with a huge assembly hall which is decorated with two larger-than-life paintings of Dr. Ambedkar and Sant Ravidas.

Independence came and left Kanpur a wealthy municipality with a strong labour and Dalit movement.⁵⁰ The abolition of untouchability through the Indian constitution left many Chamars with the hope that social mobility above the pollution line would be possible. Besides, there were noteworthy examples of Chamars who had transformed themselves into Kayasthas, although nobody knew anything more particular about them.⁵¹ The Census of 1951 had the lowest percentage of Scheduled Castes in Kanpur, because quite a number of them enrolled themselves under the now broad category of Hindu. Besides, urban living had led to a dress code which marked the different status groups, but dropped caste distinctions. As transgression of rural dress codes was not sanctioned in the urban milieu, this newly won freedom led to an amalgamation of caste society which was at least outwardly not any longer discernible. Besides, leather had lost its stigmatizing quality and had opened up new avenues of respectability and success: "Leather has become the sign of fashion and modern civilization and has gradually developed into an industry. The notion of sin and the ritual stigma

Franchise Committee (Lothian Committee) on the Depressed Classes submitted on 1st May 1932", in: *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*; Bd. 2 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1982): 495.

⁵⁰ Arthur Niehoff, *Factory Workers in India*, 59.

⁵¹ They used to call themselves Srivastavam to be still differentiated from the Srivastava proper. The later detail was referred to me by R.K. Srivastava who remembers the story of Shaizade Babu, a Chamar footwear manufacturer who married a Kayastha wife, who allegedly had poisoned her first Kayastha husband (communication in Nov 2004).

attached to leather has slipped the minds of the people. The leather craftsmen with groomed hair and white shirt do not appear to be “untouchable” in the eyes of a gentleman. Likewise the leather shops with showcases made out of glass with nice chairs, tables and carpets are situated right in the centre of the cities in the main market. They have a pleasing and elegant appearance so that nobody associates a leather shop any longer with the defiling profession. It does not occur to anybody's mind that the trader and craftsman involved is an untouchable because they are well to do. They put on nice clothes and live in well-built houses in a pleasant surrounding and well maintained. Their women also wear beautiful saris and wear gold jewels. Slowly and gradually the feeling of hatred against the rich Chamars in the cities is vanishing. What is noteworthy in this context is that even the upper class Hindus are engaged in leather work, a profitable profession nowadays, which was earlier a profession of exclusively the Chamars.”⁵²

The first two decades of independence were a time of optimism and entrepreneurial spirit. The British factory owners had to sell their firms and Indian Marwaris took over, even the renowned leather factory Cooper Allan & Co changed hands and was bought by the Bajoria family, but flourished only for a short while under the name of ‘Tannery and Footwear Corporation’ (TAFCO). The Government of Uttar Pradesh founded the Government Leather School in 1952 to improve the quality of craftsmanship. It offered a three year diploma course in tanning and footwear. In the 1950s and 1960s teachers and students were mainly Dalits. In connection with the 1961 Census, a survey of leather handicrafts and sandal making was conducted.⁵³ The organizational and financial shortcomings of the cottage industry sector became clear: The craftsmen were heavily indebted to the traders, who siphoned off their profits. Recommendations were issued which were not implemented and the bank loans were beyond reach.

On the other hand, Dr. Ambedkar's teachings to give up caste specific professions has born fruit. In the 1940s and 1950s many Chamar panchayats gave up tanning.⁵⁴ The most radical change came through

⁵² Chandrika Prasad Jigyasu, *Bharatiya carmakaron va maharon ki utpatti, stthiti, aur janasankhya tatha unke sambandh mein Babasaheb Dr. Ambedkar ke vicar* [The Origin, Present State and Population of Indian Cobblers and Mahars and the Thought of Babasaheb Dr. Ambedkar concerning them] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1965): 15.

⁵³ R.I. Verma, *Leather Footwear Industry in Uttar Pradesh with Special Study at Kanpur*. Census of India 1961; 15, Uttar Pradesh VII A, Handicrafts Survey Monograph No 2 (Lucknow: The Uttar Pradesh Civil Service, 1964).

⁵⁴ Communication by Madan Mohan Chaudhary on 20.07.2001.

a Government provision in 1967 to auction the hides on district level. The highest bidder acquired the hide output of the whole district.⁵⁵ Muslims predominantly moved in, but also upper caste moneyed people. Many Chamar gave up flaying as a consequence, backward caste people took over. In such cases where the Chamar continued flaying, they were just paid for the task but had no right to the hide.⁵⁶

The Chamars in Uttar Pradesh constituted 56 per cent of all Scheduled Castes.⁵⁷ Besides, education was seen as the major avenue of social mobility and reservation in the public sector led to the “rise of a new middle class” of clerks and government employees in the “white collar bracket” with secure and well paid jobs.⁵⁸ The upwardly mobile Chamars invested in education and through reservation they got into prestigious Government jobs, even in the higher ranks of the Indian Administrative Service (IAS) and the Indian Provincial Service (IPS). These positions wield considerable power and serve as a means to amass riches. The highest percentage of IAS and IPS officers are amongst the Chamar and some hold that they form a caste in itself.⁵⁹ This has created a tremendous jealousy amongst other Scheduled Castes.

8 Upward Mobility

To move out of leather was an avenue for upward mobility for the Chamars. To move into leather was a means for high castes to make good profits. Leather had lost its stigma as polluted substance. It is considered to be a commodity without ritual connotation. As one Brahmin supervisor in a tannery told me: “Of course, work in tanneries is dirty and there is that perpetual stink. So when I come home, the first thing is that I take a bath and change my clothes. Then I feel alright again.”⁶⁰ Pollution through leather has lost its ritual quality and can be just washed away. Besides, the majority of students in the Government Leather School are nowadays from upper castes. They want to become

⁵⁵ Communication by Zafar Alam on 6.11.1999.

⁵⁶ Anand Bandhu Mukherji, *The Chamars of Uttar Pradesh. A Study in Social Geography* (Delhi: Inter India Publications, 1980): 26.

⁵⁷ Ibid., 56.

⁵⁸ At the time of Nandu Ram’s survey of Scheduled Castes Government employees in Kanpur in 1975/76 only five per cent of all reserved positions were filled with Scheduled Castes. His 240 respondents do not constitute a sample as the total number of Government employees in Kanpur was not known. Ram, *The Mobile Scheduled Castes*, 34.

⁵⁹ Communication by Ram Mohan Jaiswar on 9.5.1999.

⁶⁰ Interview with Suresh Sharma at Superhouse tannery on 5.11.2004.

leather technicians because this is a remunerative job in Kanpur. And the few Chamar who still study leather technology are not doing good.

By the end of the 1960s, the major bottlenecks of Kanpur's industrial setup became obvious. The machinery was outmoded, the factories were overstaffed and the quality of the products did not meet more refined tastes. Rationalization and modernization would have been the appropriate answer. But Kanpur's militant trade unions went against the rationalization schemes and the Marwari industrialists did not modernize. Interested in quick profits, money was taken out and eventually the Government stepped in. In 1969, the Government took over TAFCO. For the next twenty years the factory produced footwear for the Soviet Union, which went well with India's planned economy. When Narasimha Rao opened India's economy for the world market in 1991, Kanpur's old and renowned textile and leather factories from the British Raj stopped work altogether but kept their workers on the pay role for a couple of years until they finally closed by the end of the 1990s. Kanpur's 'Manchester of the East' had succumbed to globalization. A gradual deindustrialisation was the consequence, and the percentage of industrial labourers as per cent of workers came down from 45.1 in 1951 to 28.5 in 1991.

But there was a counteracting development of leather industry in the private sector from the 1970s onwards. This was instigated through a number of incentives started by the Government to increase the export value of leather and leather goods. The export of raw hides was forbidden in 1973 and replaced by the export of finished leather. Loans were given by the Government for the mechanization of leather industry in 1979 and major efforts were made to upgrade the technologies and skills of workers and to export footwear. After India's change of economic policy India's leather industry was targeted at 10 per cent of the global leather industry by the year 2000. Licensing was stopped, import duties on leather inputs were reduced to 15 per cent, foreign capital was welcomed, and joint ventures encouraged.⁶¹

This induced predominantly Muslim families to go into leather. These were families who had been connected with the leather trade either as raw hide merchants under the British, or as accountants and leather technicians in already existing leather factories. In independent India Muslims had little chances of social mobility within the av-

⁶¹ Nirmala Banerjee and Millie Nihila, "Business Organization in the Leather Industries of Calcutta and Chennai", in: Arriya Kumar Bagchi (Hg.), *Economy and Organization. Indian Institutions under the Neoliberal Regime* (New Delhi: Sage Publication, 1999): 185.

venues of public administration, so private industry and craftsmanship were the only alternatives. Qureshis had been already in the business, a few Chinauti families as well. From the 1920s onwards there was a massive immigration of Iraqis from Eastern Uttar Pradesh. "They are Qureshis by caste and hide merchants by profession".⁶² From the 1970s onwards they moved into leather industry. Most of the leather factories in Kanpur belong to them. But there were other Muslim communities as well who moved into leather industry. The Bisatis are originally from Punjab and they have been in Kanpur since 1870. They are converted Khatris, the trader caste of the Punjab which claims Kshatriya status. They set up business as general merchants, especially on Meston Road, one of the main markets. They also moved into sandal making and trade and a few of them also successfully set up leather factories.

Institutional changes, export promotion, financial help and scientific research accompanied that process of product qualification. In Kanpur it started already in 1921 when the British set up the Harcourt Butler Technological Institute with classes in leather technology. In 1952 the Central Leather Research Institute was set up with headquarters in Chennai and branch offices in Ahmedabad, Jalandhar, Kolkata and Kanpur. In 1962 the Council for finished leather and leather manufacturers was opened which was merged into the Council of Leather Export in 1984, also with headquarters in Chennai and branch offices in Kanpur, Delhi, Mumbai, Kolkata. Institutional changes, export promotion, financial help and scientific research accompanied that process of product qualification.

Under the auspices of the United Nations Development Programme (UNDP) and financed by it, the National Leather Development Program was established in 1993, which set up facilities for manpower development and infrastructure for testing leather. And last but not least in 1999 a Tanning Modernization Fund (TMF) was set up which provided financial help for modern machinery. Also the ecological problems were tackled with. Under the auspices of Ganga Action Plan (1985-2001) and Indo-Dutch Environmental and Sanitary Engineering Project (1987-2001), sewerage systems for tanneries were developed, sewage and effluent treatment plants were built, and solid waste management was organized. An Occupational Health Program (1988-1994) as launched under the auspices of the World Trade Organisation (WTO), World Health Organisation (WHO) and International Labour Organisation (ILO) among tannery workers in Jajmau.⁶³ The objective

⁶² Khan, *Family Planning among Muslims*, 30.

⁶³ Ferenc Gyula Öry, *Strategies and Methods to promote Occupational Health in*

of all these measures was to keep the Ganges clean by stopping the untreated wastewater from flowing into the river Ganges and to improve the occupational health of workers.

Long back the Supreme Court of India made it mandatory for each leather factory to have a Primary Effluent Treatment Plant (PETP) and for chrome tanning units to have a Chrome Recovery Plant (CRP).⁶⁴ Besides, monitoring agencies were institutionalized to ascertain that all these measures were implemented. But the leather factories of Kanpur see more incentive in flouting the environmental norms. Therefore, 150 tanneries, which did not have the PETP, were closed in 1998 by the High Court.⁶⁵ Recently 23 chrome-tanning units were closed for not having set up the CRP. Even the extreme steps like closures have failed to convince the tanners to clean their waste and adopt clean production process. Those who have set up CRPs there is no proper monitoring of whether they really use it.

Since 1916 when the first tannery was opened in Jajmau, the former village had become an industrial area with a few labour colonies, mostly inhabited by Hindus. Since the 1970, when more and more tanneries opened in Jajmau, the area changed its character. Jajmau became an industrial cum residential area and transformed itself into a Muslim dominated area. This shift of population was accelerated through two riots at the beginning of the 1990s, when Muslim families who had settled down in South Kanpur in newly built residential areas took shelter in Jajmau. And new Muslim migrants are coming in from Western Bihar, working as daily labourers. Jajmau has become "little Pakistan" in contemptuous upper caste parlance. And with its more than 400 tanneries it has reached a saturation point. Since 1995 new tanneries are built in Unnao at the other side of the Ganges or at Banthar Leather Technology Park, nine kilometre away from Unnao which opened in 2004 and has got twelve units running.⁶⁶ These firms are built accord-

Low-Income Countries. Industrial Counselling in India (Mauritius: Frontline Publishers, 1997): 62.

⁶⁴ The Vellore Citizen's Forum in Tamil Nadu became active already in 1985 and protested against pollution by tanneries. All the important petitions in public interest were filed by them.

⁶⁵ This was achieved through a petition filed in public interest by Eco Friends. This is an Environmental Non Government Organization which was founded in 1993 by Rakesh Jaiswal, a biologist. Their emphasis is on environmental education, protection and security.

⁶⁶ Yashpal Singh, "Status of Pollution Control in Tanneries of Uttar Pradesh", <http://www.wealthywaste.com/status-of-pollution-control-in-tanneries-of-uttar-pradesh> (20.03.2011).

ing to latest European standards. They have primary and secondary effluent plans, chrome recovery units and provisions for solid waste removal.

But what about their labourers? They are still sixty per cent Chamar, coming from the adjacent villages, from those villages where Hulasi Das, the Kabir Panthi set out 150 years ago. They work in the tanneries on monthly wages, but in the shoe factories, even the most modern one, *thekedari* (contract labour) has resurrected under modern guise. Nowadays the labourers are trained and appointed by the factories. They are responsible for the performance of the specific labour gang. The labour gang can be laid off without notice; slack seasons are their own risk. Although the labourers are paid per piece rate and output, unemployment relief and health insurance is at the mercy of the benevolent employer. The establishment of trade unions and minimum wages act are effectively avoided. But Irshad Mirza, the richest leather industrialist, said confidently: "My workers consider me to be the guru and not the trade unions."⁶⁷

The Chamars still work in leather, either as labourers for the rising leather industry, or as craftsmen who sell their produce to the Sindhi and Punjabi wholesale dealers in Nai Sarak. They edge out a living, struggling hard to get along, whole family groups, men women and children working in little dingy holes of Phulgali, Cooliebazar and Darshanpurwa. Kanpur is still a main centre for chappal and shoe making, police and army boots. They all know that the tide of time has turned to their disadvantage and some of them also say it with remorse and shame. "Babasaheb Dr. Ambedkar was right in advising us to give up our traditional occupation. Tanning is a filthy job and it also shows on the fingernails, they are black. However, we did not bother to get qualified in modern tanning techniques. We thought we are Chamar therefore we do not have to learn how to tan and make shoes. However, not all of us are educated and got into good government jobs. The majority of us remained what we used to be – Chamar."⁶⁸ The chances they had at in the first phase of leather trade and vegetable tanning under colonial conditions will not come back.

Leather trade and leather industry in Kanpur was and is a success story. I was following up this story over a period of 150 years to show how the norms of untouchability changed dramatically, once leather became a well sought after commodity. The work with leather, skins

⁶⁷ Interview with Irshad Mirza on 18.03.2003.

⁶⁸ Interview with Suman Gautam from Phulgali, younger brother of Madan Mohan Chaudhary on 15.08.2001.

and hides has changed from a ritually polluting occupation into a remunerative, caste neutral profession which is nowadays also followed by upper castes. It is not any longer the exclusive domain of Muslims and Chamars as it used to be at the beginning of India's industrialization but it has become the profession of upper castes as well. Norms, behaviour and value system of the traditional caste system have broken down, economics supersedes pollution, as Louis Dumont would have called it. The Chamars right to the "fallen cattle" in traditional agriculture has been abolished and hides are auctioned nowadays, open to the highest bidder. Although Chamars used to be raw hide dealer and tanners in the 19th and 20th century, the trade with raw hides has completely gone over into Muslim hands. What used to be an amicable and cooperative relationship between Chamar and Muslim leather manufacturers, has become a relationship of strife and hostility as the Chamar craftsmen are completely dependent on Sindhi and Muslim wholesale dealers.

I could also show how the various agricultural labourers' castes like Kuril from central Uttar Pradesh, Aherwar from Bundelkhand, Dhusiya from Eastern U.P. and Western Bihar and last but not least Jaiswara from Eastern Uttar Pradesh, although very few of them worked in leather industry, changed their identity under urban industrial conditions: Under the British colonial demand for leather and leather products those agricultural labourers castes were transformed into Chamars, tanners, as the British used to call them.

However, through the Adi Hindu movement and its revolutionary ideology they gained a new self confidence, calling themselves by their sub-caste names to avoid the derogatory designation Chamar. They called themselves *Bhagats*, following the Bhakti Saint Sant Ravidas. However, Ambedkar's cryptic statement before the Lothian Commission in 1932: "Once a Chamar, always a Chamar" holds true for the economic situation of the unfortunate and uneducated. But Ambedkar as the architect of the Indian constitution gave them equality before the law and reservation and through reservation an avenue to upward mobility. And he founded a new religion, Navayana Buddhism. Concerning the present day identity construction of the former tanners and Chamars, as they were called during colonial times, the political and religious role is of overriding importance: They are Dalits and Buddhists and as such follow an egalitarian and liberating civic religion in a free, socialist and democratic country.

Pigs and Power

Urban Space and Urban Decay

1 Public Arenas and Dalit Imagery

Mary Douglas started her fundamental insight into the study of purity and danger with the fairly blunt observation that dirt is substance in the wrong place. This chapter will deal with dirt as well but mainly with pigs on garbage heaps in the wrong place: That is in public. Mary Douglas' second observation about dirt is more interesting. She claims that the things we abhor or detest develop a power over us. The fear of dirt or pollution has a transformative quality as it empowers the culturally defined realm of man, animal or substance.¹ Starting point in time for the narrative of pigs and power was a visit to Kanpur after a time gap of nearly 20 years. Two things stunned me: The pigs on the garbage heap along the roadside, even in the best localities, and a new and for me unknown Dalit assertiveness. The Dalits had gained a place in public, not only through numerous Ambedkar statues, but also through public arena activities. What did it mean for Kanpur, India's first and oldest industrial town, the former 'Manchester of the East'? Can one derive the one from the other? Is there a Dalit narrative on urban development or industrial decay? Or is there more than one narrative?

In this chapter, I will try to show why the pigs in Kanpur multiplied and in what respect their appearance is linked with Dalit assertion in Kanpur. Assertion is employed on the one hand as social movement of underprivileged groups² in their fight for recognition as well as their fight to be different. In Uttar Pradesh, Dalit politics and Dalit imagery have been in the foreground during the rule of Mayawati as chief minister and the Bahujan Samaj Party (BSP). During her rule, first in 1995 and then again in 1997, she started to multiply the representation of Dalit culture in the public space, especially through Ambedkar statues, parks and *ghats* - river banks. It led to a drastic foregrounding of the

¹ Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Hammonworth: Penguin, 1966): 165.

² Martin Fuchs, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien* (Frankfurt: Suhrkamp, 1999): 59.

Dalit issue³ and has been more pronounced since the elections in 2002 when Mayawati became chief minister of Uttar Pradesh again.

Intertwined with the discourse of Dalit assertiveness is the narrative of pigs and power, which entered public awareness during the so-called post Ayodhya riots of 1992. These Hindu-Muslim riots broke out after the destruction of the Babri Masjid in Ayodhya by fundamentalist Hindus. In Kanpur, the riots were machinated and carefully planned by the Bharatiya Janata Party (BJP), and the agency of this unabated and pointed murder of Muslims was attributed to a Khatik swineherd and city councillor with the meaningful name “Kala Baccha” (black child). For the BJP he was a hero but for the police and administration he was a thief and a ‘criminal type’.⁴ Through him the pigs reached a level of perception, although it took a long time before public action followed.

The support for the BJP was very much in line with the overall political development in UP and Kanpur as well. In Uttar Pradesh the BJP formed the government in 1991 and in Kanpur, the BJP had a landslide victory.⁵ The Kala Baccha episode was not a singular derailment from the path of Dalit politics but rather a long entanglement with Hindutva as the dominant political discourse. It actually lasted from 1993 till 2002, when Rakesh Sonkar was elected as BJP MLA from Sisamau reserved constituency. His only qualification was that he was the son of a pork butcher, and he was very much in the mainstream of Dalit identity.⁶

Concerning the pigs, there are only scanty references to this species. The pig is considered to be the animal of Dalits and Adivasis, which is why it is juxtaposed to the ‘holy cow’ and essentialized as an abomination for *savarna* (upper caste) Hindus and for Muslims as well.⁷ According to Manu, the domesticated pig is looked down upon as the animal of the dung heaps.⁸ The pig is symbolically frozen as the heraldic animal of the sweeper,⁹ both of them scavenging, removing garbage, dirt and faeces of the *savarna*. It deserved the same fate as its master, and there

³ Kathinka Froystad, *Blended Boundaries: Caste, Class and Shifting Faces of Hinduness in a North Indian City* (New Delhi: Oxford University Press, 2005): 262.

⁴ Paul R. Brass, *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1998): 249.

⁵ Brass, *Theft of an Idol*, 213.

⁶ Maren Bellwinkel-Schempp, “The Khatik of Kanpur and the Bristle Trade. Towards an Anthropology of Man and Beast”, *Sociological Bulletin* 47 (1998): 193.

⁷ Marvin Harris, *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture* (New York: Touchstone, 1988): 84.

⁸ Wendy Doniger, *The Laws of Manu* (New Delhi: Viking, 1991): 100.

⁹ Mary Searle-Chatterjee, *Reversible Sex Roles. The Special Case of Benaras Sweepers* (Oxford: Pergamon Press, 1981): 36.

is barely any recognition of its nutritional value, only by courageous veterinarians.¹⁰ There is a colonial discourse on pigs, which is closely connected with Kanpur and the Khatik. It is at the root of the present day's problem of pigs in public, urban governance and civic response.

The focus of this chapter is on the Khatik, a caste of untouchable masons and butchers. I am deliberately taking an approach which focuses on one particular caste, although most research on Kanpur has been accentuating the class dimension of industrial development, most prominently in two recent studies.¹¹ Religion, culture and politics transform the representations of class and lead, according to Nandini Gooptu, to the following subaltern manifestations: "The untouchables drew upon a religious tradition of heterodox *nirguna bhakti* in their self-assertion, while the Shudras elaborated upon a martial past and *saguna* tradition of devotionalism, which had been more prominent in their own history."¹² For her, the Khatiks and Pasis belong to the lower Shudra agricultural castes.¹³

The caste approach helps to understand the complex interplay of urban governance, politics, public response and violence more minutely than the class approach. However, it leads to a critique of the subaltern class construction of Shudra and untouchable castes with respect to their religious and political orientation. Besides, it serves as reassessment of the colonial construction of caste¹⁴ in its political as well as religious dimensions. This chapter serves the purpose of showing the positioning of the Khatiks within Dalit assertion and Shudra militancy and to deconstruct the juxtaposition of heterodox *bhakti* and orthodox *saguna* devotionalism.

2 'Manchester of the East'

Kanpur has 4.1 million inhabitants according to the Census of 2001. It is still the biggest city in Uttar Pradesh. Kanpur was founded as a Brit-

¹⁰ Chandra Shekhar Sahukar, *Piggery India Year Book 2000* (New Delhi: Scientific Publishers and Distributors, 2000).

¹¹ Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth Century India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Chitra Joshi, *Lost Worlds. Indian Labour and its forgotten Histories* (New Delhi: Permanent Black, 2003).

¹² Gooptu, *The Politics of the Urban Poor*, 198.

¹³ Ibid., 192.

¹⁴ Bernhard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians* (Delhi: Oxford University Press, 1987); Simon Charsley, "Untouchable, what is in a Name?", *Journal of the Anthropological Institute* 2 (1996).

ish army camp in 1778.¹⁵ For a long time, the origin of the name was contested between Kanhaiyapur, city of Krishna, and Kampoo, the etymological deduction from camp,¹⁶ but recently Kanhaiyapur has been given the preference with the rise of Hindutva.¹⁷ It was to become the oldest and most renowned industrial town of India. Kanpur's industrialisation was born out of the 'Great Rebellion' of 1857, which led to the annihilation of the British civil and military population. The 'Great Rebellion' supplied the trope¹⁸ of treason and treachery and the script for Kanpur's industrialisation.

The British transformed the 'white man's tragedy' into the 'white man's triumph' with textile and leather industries. Blueprint, machinery and foremen were imported from England¹⁹ and raw material (cotton, hides, bristles, sugar, oil seeds), capital²⁰ and labour were Indian. Kanpur's industries diversified into sugar, brushes, engineering and ordinance and in the 1930s chemicals and metals.²¹ Kanpur became the 'Manchester of the East', India's first industrial town. Not only that, Kanpur developed into a wholesale market for grains and pulses, hides, bristles and raw cotton. This was due to the favourable traffic network. Kanpur was situated on the navigable Ganges and the Great Trunk Road connecting Kanpur with Lahore to the west and Calcutta to the east. The town became one of the major railway junctions in northern India with three different railway lines.²²

Had it not been for Kanpur's industrialisation, the so-called 'Cawnpore massacres' – as they were called in colonial historiography, would have been long forgotten. Now, through the industrial and commercial eminence of Kanpur, the events at 'General Wheeler's entrenchment' got transformed into 'All Souls' Church' in cantonment and 'Bibi Ghar' into 'Memorial Gardens' right in the centre of town. These places of

¹⁵ Zoe Yalland, *Traders and Nabobs. The British in Cawnpore 1765-1857* (Salisbury: Michael Russell Publishing, 1987): 42.

¹⁶ D.N. Majumdar, *Social Contours of an Industrial City. Social Survey of Kanpur 1954-1956* (Bombay: Asia Publishing House, 1960): 19.

¹⁷ Froystad, *Blended Boundaries*, 48.

¹⁸ Rudrangshu Mukherjee, *Spectre of Violence. The Kanpur Massacres* (New Delhi: Viking Penguin India, 1998): 4.

¹⁹ H.R. Nevill, *Cawnpore, a Gazetteer* (Allahabad: Government Press United Provinces, 1909): 82.

²⁰ The capital came from landed property, salaries paid in India and a minor portion of the capital was borrowed from Indian bankers. The most prominent, Juggilal, became an industrialist later on as well.

²¹ S.N. Singh, *Planning and Development of an Industrial town. A Study of Kanpur* (New Delhi: Mittal Publications, 1990): 16.

²² Majumdar, *Social Contours of an Industrial City*, 16.

“horrors and valour”²³ were full of cloying Christian symbolism, barred to the Indian public. British mourning was regularly enacted through the drive to church on Sunday morning²⁴ or through conducted tours, organized by Thomas Cook. The ‘Great Rebellion’ became frozen in the marble angel and remained ever present.

Not only that, the trope of the ‘massacres’ of Kanpur did not only linger on but gained notoriety through its frequent riots (1905, 1923, 1927, 1931, 1939). During the Khilafat and Non-Cooperation Movement, tensions built up between Hindus and Muslims²⁵, and burst in the 1931 Hindu-Muslim riot,²⁶ which was considered to be the most severe in pre-independence India.²⁷ The riot reinforced the trope of Kanpur as “city of violence”²⁸ and left a major imprint on Kanpur’s urban landscape and on the minds of its people. Since the beginning of the trade union movement, and even before that, riots were interspersed with strikes, police firing and lock outs, the most militant ones being under communist leadership in 1937/1938, which gave Kanpur the fame and name of “Lal Kanpur”.²⁹

Before the ‘Great Rebellion’, the town of Kanpur had consisted of a hypertrophied cantonment and a densely populated ‘black town’.³⁰ After the ‘Great Rebellion’, the western part of the cantonment beyond the railway lines and parallel to the Ganges was given to the civil authorities. The Civil Lines were set up with broad streets, single spacious bungalows in huge gardens, surrounded by high walls. It became the seat of administration, police and industry. As an extension of the Civil Lines in the western direction along the Ganges, the factory area developed. The factories were huge brick structures with majestic gates, which had their own charm. The woollen factory Lal Imlí even built a replica of Big Ben in London, which rang out at every hour.

²³ Zoe Yalland, *Boxwallahs. The British in Cawnpore 1857-1901* (Norwich: Michael Russell Publishing, 1994): 3.

²⁴ Yalland, *Boxwallahs*, 2.

²⁵ Sandra B. Freitag, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989): 234.

²⁶ About 400 persons killed, more than 1200 injured, 18 mosques, 42 temples, 248 homes of Hindus and 101 homes of Muslims destroyed (Brass, *Theft of an Idol*, 209).

²⁷ Vibhuti Narain Rai, *Combating Communal Conflicts. Perception of Police Neutrality during Hindu-Muslim Riots in India* (Allahabad: Anamika Prakashan, 1999): 16.

²⁸ Stefan Molund, *First we are People... The Kori of Kanpur between Caste and Class*, Stockholm Studies in Social Anthropology 20 (Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1988): 32.

²⁹ Joshi, *Lost Worlds*, 208.

³⁰ Molund, *First we are People*, 39.

The ‘black town’ came under the jurisdiction of Kanpur municipality in 1861. “The natives were allowed to live as they pleased and to build in a way that suited their fancy, so long as they were separated from the civil station by a broad shopping mall”.³¹ The ‘native bazar’, as it used to be called from the 1880s onwards, became proverbial for its congestion, overcrowding and appalling sanitary conditions. Already in the 1870s, a broad thoroughfare was laid through the ‘native bazar’³² and sewage canals were built.

The native town sheltered Hindus, Muslims and Scheduled Castes. Already before the riots of 1931, these groups clustered along community and caste lines. After the Hindu-Muslim riot of 1931, the cleavages between caste and religious communities became even more accentuated.³³ The Dalits too were affected, most noteworthy the Chamars, but the Khatiks withstood the clashes, which were to become a part of their self-definition.

The Dalits used to live in so-called *hatas*, enclosures, which were privately built wards. They sprouted around the factory areas and gave Kanpur the additional notoriety of “city of slums”.³⁴ Industry and city were well planned and the factories set up housing for the labouring classes. These ‘model labour colonies’ with school, health centre, and open space stood in marked contrast to the congestion and squalor of the *hatas*. Although there were considerable efforts for town planning, especially after the Improvement Trust was set up in 1909, these exemplary measures were usually too little or undertaken too late. They could never compete with the influx of migrants, caused by famines in the countryside in the nineteenth century, and in the twentieth by the depression and war production during two World Wars.

For the ‘white sahibs’, decolonization was a slow but steady process in Kanpur, as it took them nearly ten years to hand over their factories to the Indian merchants who were in second rank. But the symbolic re-organisation took place at a much faster rate. Memorial Gardens were opened to the public. The ‘weeping angel’ and the entire memorial were removed to All Soul’s Church in the cantonment. During this process, the nose of the angel got damaged.³⁵ Memorial Gardens became Nana Rao Park, named after the nobleman who led the rebellion. The former

³¹ R. Srivastava, “Uttar Pradesh, Sectional Politics in an Urban Constituency. Generalganj, Kanpur”, *Economic and Political Weekly* 31, 2/3 (1996): 111.

³² Yalland, *Boxwallahs*, 166.

³³ Joshi, *Lost Worlds*, 279.

³⁴ Majumdar, *Social Contours of an Industrial City*, 35.

³⁵ Mukherjee, *Spectre of Violence*, 2.

'traitor' became the 'hero'. Tantia Topis' bust (he was Nana Rao's able military commander) was put up instead of the angel. Nana Rao Park became the focal point of the early morning walk of Kanpur's citizens from all genders, castes and creeds. As soon as the British were out, the Americans set up the Indian Institute of Technology in 1959, far out on the outskirts of Kanpur beyond the municipal boundaries. The campus became a modern township in itself and was only incorporated into city administration in 1991.

Thirty per cent Muslims resided in Kanpur in 1941. After partition there was a substantial shift of population. Muslims migrated to Pakistan and Punjabi refugees swelled the ranks of the Sikh community. Since the 1950s, Muslims from eastern Uttar Pradesh had been migrating to Kanpur to work in the leather industry. Nowadays, the Muslim population of Kanpur constitutes 18 per cent. Population growth has been at par with the overall development, but Kanpur lost its rank as sixth largest city of India which it held in 1961. In 1991 it had dropped to rank 9 and according to the Census of 2001 to rank 10.

Initially, independence brought a diversification of industry with light engineering, transport equipment, electric goods, chemical based industries, cold storage, fruits and vegetables.³⁶ Besides, there was also expansion, noteworthy is J.K. Rayon in Jajmau in 1959 with a well-planned labour colony attached. Nevertheless, the percentage of workers employed in industry decreased continuously from 45.1 per cent in 1951 to 28.5 per cent in 1991,³⁷ which was due to a number of factors. Already in the early 1950s, it became obvious that the machinery was outmoded, necessary investments had not been made and there was little demand for country cloth. Besides, Nehru favoured other growth centres and decentralisation became the industrial policy.

The U.P. government intended to increase productivity through rationalisation. But rationalisation schemes faced stern opposition³⁸ from Kanpur's trade unions. Old memories of 'Lal Kanpur' resurrected, which were channelled into frequent strikes and unrest (1955, 1981, 1989). By the mid 1970s, the Government took over the old textile mills, and subsequently they served as income schemes for a laid-off working class. Production stopped at the beginnings of the 1990s. When Narasimha Rao opened India's economy for the world market in 1991,

³⁶ Singh, *Planning and Development of an Industrial Town*, 54.

³⁷ Srivastava, "Uttar Pradesh, Sectional Politics in an Urban Constituency", 111.

³⁸ S.M. Pandey, *As Labour Organizes. A Study of Unionism in the Kanpur Cotton Textile Industry* (New Delhi: Sri Ram Centre for Industrial Relations, 1970): 128.

there wasn't much to finish as the old and renowned factories set up by the British had already closed. The newer ones followed the same lead.

Leather industry in the private sector under predominantly Muslim entrepreneurs took a different turn from the end of the 1970s onwards. Encouraged and streamlined by various Government schemes,³⁹ the leather industry could meet the quality standards of the global market. Labour costs were low and tax-free export secured high profits because labour was recruited on a contract basis, therefore undermining labour laws and trade union representation. On an all-India scale, the region Kanpur and Unnao procure 13 per cent of all leather exports.⁴⁰ Besides, Kanpur is one of the main suppliers of *chappals*, sandals and manufactured footwear.

The dominant theme during the first two decades of independence was housing for the labouring classes, which was undertaken by Development Board and Labour Office. New colonies in south Kanpur sprang up (Babupurwa, Juhi, Govindnagar and Kidwainagar) and slums were cleared in old labour areas like Benajhabar and Khalasi Lines.⁴¹ A total of 27.744 houses were constructed. Many Dalits and Muslims, usually those better off, moved to those areas. However, nearly 40 per cent of Kanpur's population were still living in slums.⁴² In the 1980s and 1990s government policy changed. With the help of UNESCO, slum improvement schemes were launched.⁴³ The upgrading of *hatas* had a positive effect but did not solve the slum problem. New slums developed and with them a new terminology: They are called *malin bastis*, dirty hamlets.

Other southern suburbs, which were developed in the 1950s or 1960s, were decaying already and people were moving back to their old localities. This shift of population had political reasons too. After the severe Hindu-Muslim riots of 1992, many Muslims from South Kanpur moved back into Muslim majority areas either in the old part of town or to the tannery area Jajmau. Ghettoization is nearly complete nowa-

³⁹ Nirmala Banerjee und Millie Nihila, "Business Organization in the Leather Industries of Calcutta and Chennai", in: Amiya Kumar Bagchi (Hg.), *Economy and Organization. Indian Institutions under the Neoliberal Regime* (New Delhi: Sage Publication, 1999): 185.

⁴⁰ Council for Leather Exports (Hg.), *Facts and Figures of Export of Leather and Leather Products during 1999-2000* (Chennai: Leather Centre, 2001): 28.

⁴¹ Singh, *Planning and Development of an Industrial Town*, 29.

⁴² Rajendra Kumar Awasthi, *Urban Development and Metropolitics in India* (Allahabad: Chugh Publications, 1985): 24.

⁴³ Jean Claude Lavigne und Isabelle Milbert, *La réhabilitation des bidonvilles de Kanpur (U.P. Inde)* (Lyon: Économie et humanisme, 1983): 72.

days. On the other hand, the newly affluent began moving to Civil Lines where high rises, boutiques and restaurants convey a modern western flair – apart from pigs and the roaring sound of the Diesel generators needed in case of a power cut. Whereas originally ‘The Mall’ warded off the Indian part of town from the residences of the ‘white sahibs’, nowadays urban segregation is different. Houses in Civil Lines and other upper middle class areas are fortified by high walls and solid gates to ward off poverty, communalism and squalor.

These various streaks of industrial decline were accompanied by urban deterioration on the administrative level, which could only partially be cushioned through World Bank, UNICEF and Indo-Dutch Government Projects. Housing, water and sanitation were the tasks, which were on the agenda, but only effluent treatment for the Jajmau tanneries was partially successful, administered through the Indo-Dutch Project. Besides, not only lower middle class housing, but also new factory areas were developed in Unnao district, which led to a shift to these new growth centres and an even greater loss in the budget of Kanpur’s municipal corporation. Since the introduction of the self-assessment tax in 1986, there was a drastic decline of income and the Kanpur Municipal Corporation is literally bankrupt and municipal workers are not paid regularly. This leads to an atmosphere of mistrust and obstruction, which is accompanied by further deteriorating civic and sanitary conditions.

3 Masons and Butchers

The Dalits in Kanpur constitute 15.5 per cent, much less than in Uttar Pradesh as a whole, where they comprise 22 per cent. The Khatiks are a comparatively small *jati*, only constituting 5.8 per cent of all Scheduled Castes in Kanpur, according to the Census of 1961.⁴⁴ In Kanpur, they

⁴⁴ The most numerous are the *Chamar* (leather workers: 37.3 per cent), *Kori* (weavers: 16.8 per cent), *Pasi* (vegetable sellers: 11.2 per cent), *Balmiki* (sweepers: 10.8 per cent), *Dhanuk* (pig rearers: 4.5 per cent), *Dhobi* (washermen: 4.3 per cent), *Shilpar* (stone cutters: 2.1 per cent) (P.P. Bhatnagar, “Special Report on Kanpur City”, *Census of India 1961; 39.2* (New Delhi: Government of India Press, 1965): 62). The *Chamars* supplied most of the workers in leather and textile industry (Arthur Niehoff, *Factory Workers in India*, Publications in Anthropology 5 (Milwaukee: Board of Trustees, University of Wisconsin Press, 1959): 18), but their proportion of educated spokesmen is quite high (Nandu Ram, *The Mobile Scheduled Castes. Rise of a New Middle Class* (Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1988): 35). The *Kori* are a highly urbanized caste and work in textile industry and bristle dressing (Molund, *First we are People*, 119).

reside in two areas of the old part of the town, which are named after a street and a ward. It is Latoucheroad Khatkiana and Colonelganj. There are smaller Khatik settlements in Khalasi Lines, Gitanagar, Kalyanpur and Babupurwa, which have only recently branched off from the two original settlements.

Let us start with the Colonelganj Khatiks, an *upjati* (sub-caste) of masons and building contractors who are intrinsically connected with the development of industrial Kanpur, because as experienced masons and building contractors, they set up the mills. They were endogamous and only recently started exogamous relationships with the other *upjati* of Khatiks living on Latoucheroad. The Colonelganj Khatiks consider themselves to be the original inhabitants of this area, which was according to their narrative a village around which the town grew. Before the 'Great Rebellion' this area belonged to the cantonment.

The present settlement in Colonelganj is an amazing manifestation of Khatik skills and craftsmanship: Most of the double storied houses were constructed at the end of the nineteenth century. They are huge mansions, solidly built and beautifully decorated. They prove the Colonelganj Khatiks glorious past as masons and contractors. During the 1931 riots, there was also an exchange of population: Upper castes and Chamars moved out⁴⁵ and Muslims from other localities moved in.

Today there are 150 households of Khatiks, 30 Chamar, 40 Teli and 30 Pasi households. The Muslim population is said to constitute 750 households. In Colonelganj, there is the Barhe Masjid, the main mosque in Kanpur for the Id prayers. Besides, the Bakarmandi goat market, slaughterhouse for buffaloes and the Muslim graveyard is not far away from there. The Colonelganj Khatiks do not keep pigs and claim that they have given up eating pork a long time ago. The Gassa *akhara*,⁴⁶ wrestling stadium, tells the story of Muslim and Khatik co-operation and competition in a *bhaiband* (brotherly) manner. But still, this area is known for its Khatik and Muslim strife, hooliganism and petty disturbances. Whenever there is a curfew, it is certainly imposed on Colonelganj, although during the post Ayodhya riots of 1992 there was only one incident reported from there.⁴⁷

⁴⁵ Interview with Advocate Tej Saxena on 20.2.2000. He is an old gentleman of over 80, the only *savarna* - upper caste - resident still residing in Colonelganj.

⁴⁶ We attended the celebrations of all *akharas* on Nag Pancami on 25.7.2001. The Colonelganj *akhara* was just celebrating its Diamond Jubilee with an impressive *kusti* - wrestling competition, a procession to the Hindu graveyard and a sword dance on the grave of Bihari Lal.

⁴⁷ Brass, *Theft of an Idol*, 218.

The people of Colonelganj quickly learned how to build factories. The British respected them for their craftsmanship, their entrepreneurial acumen and skills and maintained friendly and respectful relationships with them. “The British paid us great respect, and on Christmas they sent baskets full of dry fruits and nuts as a present. We were rich and affluent, and on Sundays our men used to take the buggy and drive down the 80 miles to Lucknow just to eat pan, that was our life.”⁴⁸

Their professional status as *thekedar* (contractor) elevated them above the normal and put them into a different status bracket. The profession as such had a very wide connotation and was an all-inclusive category: It could be trading in raw hides, making shoes, recruiting labourers, supervising construction work, conservancy work or procurement of cattle and slaughtering. On the one hand, the term had an ennobling quality as it pointed to an elevated position; on the other hand it covered up polluting tasks and messy business. In the case of the Colonelganj Khatiks, they pursued a ‘clean’ profession, but were still regarded as untouchables.

The most famous person was Bihari Lal (1820-1905), who built Muir Mill and erected the Shiv Narayan *math* (monastery) in Colonelganj. The temple hall (called *gurdwara*) is consecrated to Swami Shiv Narayan (1716-90), a Bhakti saint in the tradition of Sikhism. Swami Shiv Narayan was a Thakur by caste but he had an exclusively Dalit following, especially amongst the Dhusiya and Jaiswara Chamar in Eastern Uttar Pradesh and Western Bihar. Amongst the Khatik, his following was confined to Bihari Lal’s extended family in Colonelganj. The temple became the centre of the early Dalit movement under Swami Achutanand (1879-1933) in Kanpur. Swami Achutanand was the founder of the Adi Hindu movement⁴⁹ who claimed that the Dalits were the original inhabitants of India, driven off their land by Aryan conquest and enslaved by Brahmanism.

The Khatiks from Latoucheroad are of different stock. There is a general agreement that they were there already before the turn of the nineteenth century.⁵⁰ Latoucheroad⁵¹ is one of the major thoroughfares through the old part of the town, which was constructed in 1905. Sub-

⁴⁸ Interview on 8.2.2000.

⁴⁹ R.S. Khare, *The Untouchable as Himself. Ideology, Identity and Pragmatism among Lucknow Chamars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): 83.

⁵⁰ A tombstone in a Hindu graveyard, mentioning one Khatik Bhawanideen Chaudhari Anwarganj Cawnpore who died on 30 July 1894, confirms this. His tombstone is not as elaborate as Bihari Lal’s but still impressive. Visit to the Hindu graveyard behind Idgah Colony on 10.11.1999.

⁵¹ It was named after the then governor of the United Provinces, James La Touche.

stantial three storied commercial buildings line Latoucheroad. It is the main open market for agricultural tools, spare parts and machinery.

Around Latoucheroad there are approximately 250 households of Khatiks, 30 Balmikis and 60 Chamars. It is an area, which is highly congested with a concentration of 562 persons per acre.⁵² Solid buildings were only established rather late in the 1940s but this was done by the rich. There was also a slum clearance drive in the 1980s with UNESCO money,⁵³ which led to the reconstruction of Khatik lane with two blocks of municipal housing and sanitation.

Muslims constitute 1000 households. The close proximity of Khatiks and Muslims on both sides of Latoucheroad triggered off frequent communal disturbances in the past. Besides, there is considerable professional rivalry because both groups are vegetable vendors. They sit at the same markets side by side. Their agency – the Muslims as well as the Khatiks – is well recorded for the 1931 riots⁵⁴ and during the post Ayodhya riots, although only three incidents were recorded.⁵⁵ The whole area is known for its high incidence of crime, hooliganism and communal disturbances.

The Latoucheroad Khatiks are pork butchers, vegetable vendors and brush manufacturers. They are proud to be self-employed and many prefer to employ others: Kori for bristle dressing and Pasi for pork butchery. The Khatiks in Latoucheroad are very much part of the mainstream Hinduism with a strong veneration for the *devi* (goddess). In the 1930s, a number of them came under the influence of the *shuddhi* – purification – movement of the Hindu Mahasabha.⁵⁶ Although they did not reform their eating habits – pork is still their cherished meat and alcohol their cherished drink today – a number of them considered themselves to be Shudras, whereas few supported the early Dalit movement of Swami Achutanand. In the caste dimension they oscillated between Dalit and Shudra identity. In the religious realm however, there was interplay between religious and secular identities.

What is most stunning is that the Latoucheroad Khatiks consider themselves superior to the Colonelganj Khatiks, although with their ‘piggery’ and ‘bristle’ they were pursuing a ‘defiling’ job according to Hindu norms of purity and pollution. They use the English terms, be-

⁵² Singh, *Planning and Development of an Industrial Town*, 27.

⁵³ Lavigne und Milbert, *La réhabilitation des bidonvilles de Kanpur (U.P. Inde)*, 72.

⁵⁴ Interview with Nazar Mohammed, owner of the Pioneer Tannery, on 17.11.1999. He was a 12 year old boy and used to live on the Coolie Bazar side of Latoucheroad.

⁵⁵ Brass, *Theft of an Idol*, 218.

⁵⁶ Man Chand Rivariya, *Khatik Samaj ka Itihas* [History of the Khatik Community] (New Delhi: Rivariya Sahitya Prakashan, 2000): 48.

cause the Hindi terminology sounds derogatory.⁵⁷ The Colonelganj Khatik had a 'clean' profession. Until the 1950s, there were no marital relationships between the two *upjatis* (sub-castes), and the first one – between the son of a Latoucheroad *chaudhari* (headman) and the daughter of a Colonelganj contractor – led to the social boycott of the later. It required a formal decision of the 'Akil Bharatiy Khatik Sangh', an all-India body of Khatiks from Rajasthan, Madhya Pradesh, Bihar and Punjab, in 1969 to abolish sub-caste endogamy.⁵⁸

Babupurwa is a residential area which was constructed by the government as a labour colony in 1954. The Khatik population is said to comprise 150 households⁵⁹ but a closer look discloses that this is sheer exaggeration. After the post Ayodhya riots, many Khatiks and Muslims left. It was the area with the highest number of incidents due to the agency of Kala Baccha. Nowadays, there are only 12 Khatik households and 80 Muslim households left.⁶⁰ The Khatiks in Babupurwa are said to be an offshoot of the Latoucheroad Khatiks, kinship relations exist between these two groups. The same applies to the Khatiks living in Harshnagar (20 households). The 20 Khatik households in Khalasi Lines and the households in Gitanagar (30 households) are said to be from the same stock as the Colonelganj Khatiks.

4 Piggery and Bristles

Let us probe into the intricacies of piggery and bristles, which is at the core of the problem. The British were well aware of the fact that pigs are despized animals, both by *savarna* Hindus and Muslims. But they realized soon that it would be better to use the peculiarities of Indian culture and commerce to their advantage. The ravines around Kanpur were full of pigs and it was a risky waste of energy only to use them for pig sticking, which was the favourite and violent sport of Kanpur's youthful 'white sahibs'.⁶¹ As British animal husbandry had just turned to breed hogs for consumption, there was a shortage of bristles for the expanding British brush industry. Why not export those bristles as the Indians had no use for them? It did not escape their attention that

⁵⁷ Molund, *First we are people...*, 195.

⁵⁸ Interview with Sunder Lal Sonkar, president of the Kanpur Khatik Mahasabha, on 16.3.1999.

⁵⁹ Singh, *Planning and Development of an Industrial Town*, 29.

⁶⁰ Interview with Chunnu Baccha, the younger brother of Kala Baccha, on 27.2.2000.

⁶¹ Yalland, *Boxwallahs*, 359.

the ‘Depressed Classes’ and ‘Depressed Tribes’ traditionally kept pigs, which had a great resemblance to the wild species: They were black, long legged and above all, endowed with long and stiff bristles along the spine.

With an infallible sense for business and profit, the British put the Khatiks to the task of procuring those bristles. From the 1860s onwards⁶² bristles were exported to London, even before the British opened the ‘Pioneer Brush Factory’ in 1896.⁶³ The commodity was so eagerly sought after, that even a special auction was set up in London. Kanpur became the Indian centre for bristle manufacturing, and its product was called ‘Calcutta’ bristle, because the leading British trading firms had their head offices in Calcutta.

In the 1930s, after the Great Depression, when it became feasible for Indian capital generally to venture into industry, the Khatiks from Latoucheroad established firms. At that time Kayasthas, Punjabis and a few Parsis got into that line as well, sensing the profit. Due to the Chinese civil war, supplies from China were seriously hampered and ‘Calcutta Bristle’ came into even more prominence. Although the British middlemen and agents deducted a good share from their profits, the Khatik bristle manufacturers invested in real estate and built substantial houses during the war years.

Four firms rose into prominence⁶⁴ and many more made a good living as traders, dressers and agents. Mitthoo Lal, one of the big bristle dealers, was casually and with the ironical undertone of British humour named ‘King of Bristles’ by a British customer in the 1940s. He took it as an invitation to crown himself. He got a coloured photograph made with the caption ‘King of Bristles’ in quotation marks.⁶⁵

They could not translate their rise to riches into esteem within society at large but among the Dalit castes of Kanpur they were assigned the highest rank. Ram argued that this is due to the fact that they were pursuing a “clean occupation”.⁶⁶ This does not hold true because only

⁶² Ibid., 330.

⁶³ H.R. Nevill, “Cawnpore: A Gazetteer”. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh 24* (Allahabad: Government Press, 1909): 82.

⁶⁴ There were initially only four registered: Mitthoo Lal & Roshan Lal; Masterji Bandi Din & Bake Lal, Makund Lal & Dori Lal and Ram Lal & Shoba Nath. They became founding members of the ‘Indian Bristle Merchants Association’ which was established in the 1930s. Interview with Suresh Saxena, the former secretary of this association, on 22.11.1998.

⁶⁵ Visit to Latoucheroad and the house of Satish *chaudhary*, Mitthoo Lal’s youngest son who keeps the photograph in his *puja* corner on 12.2.1996.

⁶⁶ Ram, *The Mobile Scheduled Castes*, 42.

the rich bristle dealers could delegate the polluting task to other Scheduled Castes. The ‘piggery’ business posed additional problems, which were clearly spelled out by George Trevelyan in 1864:

Along the gutters wanders the hideous foul Indian pig. It is only necessary to watch the habits of the animal for five minutes to understand why the eaters of swine-flesh are held unclean throughout the East. In this respect Englishmen have adopted what is generally looked upon as an oriental prejudice; and no pork appears on a Calcutta table except such as has been sty-fed by hands in which the host reposes the most perfect confidence.⁶⁷

How to obtain sty-fed pork? Teaching the Khatiks what they called ‘piggery’ was not enough. Cleanliness, supervision and handling had to be done under British eyes to avoid any deviation from their understanding of hygiene. Besides, the Indian public, Hindus and Muslims alike, for whom the pig was an abomination, had to be bypassed. Although abattoirs were constructed in the 1880s, one in Fazalganj industrial estate for pigs and the other at Colonelganj for cows and buffaloes, it was better to place the bloody business of the butcher into the cantonment.

Besides, the job of the butcher was camouflaged as *thekedari*, meaning procurement, slaughtering and processing of pigs for the needs of the British civil and military population.⁶⁸ Veterinary doctors did the inspection. Besides, the Aligarh Dairy Farm added a pig breeding section to their cow stable from where ham and sausages were supplied which were regularly advertised in the Pioneer, the leading newspaper. Kanpur had four pork shops on the Mall, which predominantly served an English public.

While doing ‘piggery’, a semantic change occurred for the Khatiks. The pig was no longer the defiled animal, which marked their untouchable status, but the cherished food of the ‘white sahibs’. Slaughtering of a pig was not done any longer in veneration for the goddess to heal a sick child⁶⁹ but according to veterinary considerations and health inspection. The semantic shift and the expertise worked well and enabled individual mobility and social recognition. Ram Avatar, a pork butcher doing ‘piggery’ for the British, bought a substantial mansion in Etawah Bazaar, an area inhabited by Banias, Brahmins and Kayasthas. Living on the top floor of his house, he has rented the other apartments to Brahmin and Kayastha families. Asked about the quality of inter-caste

⁶⁷ George Trevelyan, *The Competition Wallah* (New Delhi: Harper Collins, 1992): 22.

⁶⁸ Interview with Ram Avatar at Etawah Bazar on 1.2.2001. He has his pork shop on King’s Bazar, the only British-style pork butcher left.

⁶⁹ George Weston Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Associated Press, 1920): 138.

relations, he described their neighbourly exchange as amicable and full of mutual respect.

Besides, cow protection had a great impact on the Khatiks. The cow protection movement was quite strong in Kanpur, as Pratap Narain Misra's monthly 'The Brahmin' was published in Kanpur. "Misra put forward in 1880 'that cow protection was the supreme *dharma* of the Hindu, that the wealth of Hindustan too was largely dependent upon the welfare of the cow, and that without cow protection the 'Hindu nation' and the country of Hindus could never prosper' ... The religious appeal focussed on cow as mother".⁷⁰

The notion of cow protection was adopted by the Khatiks wholeheartedly and pitted against the Muslims and even to a lesser extent against the Chamars. They strongly incorporated into their belief system the conviction that the cow is the incorporation of mother India and he who eats beef is committing matricide. These two streaks of reasoning developed, which were paradoxically juxtaposed against each other. For the Khatiks, bristles became ennobled as commodity and lost its defiling status; on the other hand, cow protection sanctified even animal by-products from the cow. The British went on happily slaughtering cattle for their flourishing tanneries and leather industries, semantically camouflaged as "commissariat cattle".⁷¹ The Khatiks knew very well that it was the Muslim *kasai* - butchers on the other side of Latoucheroad who slaughtered cows, and although cow slaughter was banned in Uttar Pradesh in 1955,⁷² the notion of cow protection is still at the core of Khatik-Muslim resentment.

5 'King of Pigs'

The 1970s were years of economic decline for the old British-founded textile and leather industry. There was also a political set back through the emergency. For the Khatik bristle manufacturers, the export boom was over when Nixon renewed trade relations with China.⁷³ Kanpur

⁷⁰ Gyanandra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1990): 179-80.

⁷¹ Tirthankar Roy, *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*, Cambridge Studies in Indian History and Society 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 176.

⁷² Jan Lensch, *Problems and Prospects of Cattle and Buffalo Husbandry in India with Special Reference to the Concept of the 'Sacred Cow'* (Hamburg: Seagull Publishers, 1987): 64.

⁷³ Maren Bellwinkel-Schempp, "The Khatik of Kanpur and the Bristle Trade. Towards

could not compete with the cheaper and greater quantities of Chinese bristles. The economic decline of the Khatiks began, when the constraints of the textile industry became obvious. Bristle trade was on the decline, and the final blow came in 1984,⁷⁴ when the Chinese flooded the international market with their cheap and good bristles, which made Indian bristles obsolete. The former bristle manufacturers turned brush makers.⁷⁵ But the Khatiks lagged behind the more experienced Kayasthas and Punjabis who were able to cater for the Indian market as a whole.

The Khatiks resorted to vegetable dealing where they faced the swelling numbers of the laid off and unemployed industrial workers who were doing the same. Their former monopoly was broken. Apart from this, in the wholesale market, the Khatiks could not compete with the Muslims.⁷⁶ Piggery was also on the decline. When the British left, the demand for high quality pork subsided. Most of the Mall Road pork shops closed. With increasing buying capacity, chicken became the craze for the middle classes. Pork became the meat of the Dalit poor⁷⁷ and buffaloes the meat for the poor Muslims.

At the end of the 1970s, one Khatik family started a new business venture: pig rearing in public. It was facilitated by the garbage collection system of the municipality which only had primary and secondary collection. Primary collection is the sweeping of roads, drains and the collection of garbage from open garbage dumps along the roadside. A few are containers, others are walled compounds, but most of them are open dumps. Secondary collection is done once or twice a week with lorries and bulldozers. The garbage is then dumped at the outskirts of Kanpur as landfill.⁷⁸ The new entrepreneur used the gaps between primary and secondary collection to his advantage and put pigs on Kanpur's garbage heaps. The pigs multiplied quickly, although their fertility rate was severely hampered by traffic, toxic refuse and climate.

When I started with my enquiry into the technicalities of pig farming on public grounds, I was quickly led to Rumi Sonkar, who is known

an Anthropology of Man and Beast", *Sociological Bulletin* 47 (1998): 194.

⁷⁴ Interview with Tilokchand Sonkar on 26.10.1998.

⁷⁵ Interview with Rakesh Saxena on 4.11.1998.

⁷⁶ In Kidwainagar 75 per cent of the business is in Muslim hands. Visit with Mohammad Ahmad and Babar to Kidwainagar on 2.12.1999.

⁷⁷ According to an estimate, which I got at the slaughterhouse from the Khatiks, there are still 300 pork butchers in Kanpur, whereas the health inspector claims that there are only 90 left.

⁷⁸ Interview with Dr. Girdhani, Chief Health Officer of the Nagar Nigam (municipal authority) Kanpur (NNK), on 9.2.2000.

as 'King of Pigs', because he owns 20 000 pigs in Kanpur. Pig farming is done in the whole of Kanpur and it is especially rewarding in the 'posh' localities, where the nutritional content of the garbage heaps is high. An inspection tour on the back of Rumi's motorbike proved to be very illuminating. The whole of Kanpur is divided into four zones, which are 'farmed' by his brothers and uncle. The pigs in each zone get a specific brand for designation. Inspection is done on motorbike early in the morning and it consists of enumerating the pigs which have died during the night. Pig farming depends on networks of so-called 'friends', who turn up from nowhere to do odd jobs for Rumi. These *lumpen* elements get no salary from him; instead they extract dues and fines from the car drivers if a pig is run over. Rumi commands high authority, a whisper and raised eyebrows are followed. He himself claims to do *pahlwani* (wrestling) but not in the *akhara* (stadium), but privately. *Pahlwani* is often blended with *badmashi* – petty criminals, hooligans⁷⁹ – and his 'friends', the muscle men, belong to that category.

For Rumi and the Khatiks in general, pig farming certainly means money, authority and urban development, when one takes Rumi's five storied building as proof of that. The Khatiks define themselves as Hindus, which makes them susceptible to the BJP who use their traditional animosity with the Muslims for their own end. Public pig farming on the premises of Kanpur Urban Agglomeration had the effect that the meaning of Hindu amalgamated with these representations of Dalit culture. It showed Dalit assertiveness on a different plane, an extension of the boundaries of locality, which left an imprint on the town as a whole. They were also an expression of solid waste mismanagement and the negligence of urban authorities.

Kanpur's public took a long time to realize what had happened. But slowly, public opinion turned against the pigs. It started with small articles in the Hindi press, in the hot season of 1999, about mischief done by the pigs.⁸⁰ The municipal authorities took legal action and issued orders that the pigs had to be kept in sties. This led to an immediate protest by the Khatiks,⁸¹ who pointed out that the pig issue might be drawn into the forthcoming parliamentary election campaign. The municipal authorities gave in, because they knew very well with whom they were dealing. As the Khatiks had BJP backing at local, state and

⁷⁹ Freitag, *Collective Action and Community*, 241.

⁸⁰ *Dainik Jagran*, 18.4.1999.

⁸¹ Satya Prakash Sonkar, Congress politician from Latoucheroad formulated the objection with a threatening undertone in a well-versed letter to the Mukhya Nagar Adhikari; communication on 17.11.1999.

centre level, the municipal authorities were not keen to get entangled. The outcome of the election showed a new and unprecedented alliance: A Congress candidate won the Lok Sabha seat supported by Khatiks and Muslims alike.

The new millennium came and with it a new trial. The mayor issued orders that the slaughterhouse should be auctioned to the highest bidder. As the slaughterhouse was situated right in the middle of town, it was to be moved to the periphery. This scheme stirred up a big commotion and brought the whole Muslim community against the mayor. Right into the imbroglio with the slaughterhouse, another onslaught came from a fairly unexpected side. The young lawyer's association, which had nothing to do, filed a court case against the mayor.⁸²

6 “Let’s clean Kanpur together”

The mayor did not know how to respond until Anna came. She was young, energetic, a civic engineer and an expert in solid waste management. She joined the ranks of ‘Indo-Dutch Ganga Institutional and Community Development Project’, a bilateral government project, which had gone through several phases since 1988. Started under the ‘Ganga Action Plan’, it was to set up an effluent treatment plant in Jajmau to recover highly toxic chromium. This was only partially successful, because the plan had used the wrong technology whilst frequent power cuts hampered the whole process. The water was pumped untreated into the fields, damaging the standing crops.⁸³ Lately, Indo-Dutch, as it was called colloquially, was helping out the city administration with computer billing to recover the outstanding tax-arrears. The Kanpur municipality was bankrupt.

Anna wanted to do some real work. She came with the clear intention to free Kanpur from the pigs. Her scheme was simple and convincing. She intended to deprive the pigs of their feed, which would make them disappear in no time. So the sweeping and lifting of garbage had to be organized in such a way that the pigs could not get hold of any garbage. However, the municipal administration already had some experience with ‘door to door collection’. Repeatedly, they had tried on a NGO-basis to privatize sweeping. But before long sweepers were beaten up by Rumi’s ‘friends’ and the whole project collapsed. The ‘Kanpur

⁸² *Times of India*, 9.2.2000.

⁸³ *The Pioneer*, 15.2.2000.

Municipal Authorities' (KNN) knew very well who the big *badmash* was, although they never met Rumi personally.

The KNN were thrilled about Anna. Not so much about the plan but with Anna, her youth and vigour. Her help became even more necessary because the reports in the Hindi press got even longer and more precise.⁸⁴ Suddenly all kinds of animals were targeted. The more the journalists probed and inquired, the more complaints were issued. Besides, there were 'People for Animals' a NGO projecting the cause of the animals. They were blaming the littered polythene bags for endangering the health of the cows. The KNN reacted in the usual manner, promising to remove stray animals from the streets,⁸⁵ especially Rumi's pigs. But who could catch pigs if not Rumi's friends? They were hired to do the task. The KNN was not keen on keeping the pigs and they were sold for a small sum to 'deserving people'. Rumi's friends were certainly deserving, so the pigs were back on the streets again.

At the same time, the KNN under Anna's guidance started with the new project. To enable door-to-door collection and the installation of new garbage pits, Anna wanted to know exactly, how much garbage Kanpur produced. She went on to weigh the daily garbage disposal, which put the authorities under considerable strain because she supervised the weighing herself and noted down the tonnage. This led to an estrangement between the truck drivers and the health inspectors because the result was that the total garbage was much less than estimated. There were superfluous trucks, too many truck drivers and wasted petrol. Squandering of public resources happens every day but one loses one's face if that becomes public news through a foreign expert. As a consequence, the whole project was considered to be too ambitious and stopped.

A small model scheme on self-help basis was thought to be better. So 'Let's clean Kanpur together' was born. A poster showed how cows and pigs were driven out of their urban grazing grounds. New uniforms and new charts would give additional incentives to the sweepers. Everything was well prepared and the administrators and workers were happy and optimistic. The day of the inauguration came. The mayor was there, the municipal authorities and the journalists. Suddenly, the sweepers union turned up, threatening the assembly with their *jharus* (brooms). They put forward that the whole project was nothing else but a clandestine privatisation, and they would strongly object to it. The mayor fled immediately, and Anna left for a long vaca-

⁸⁴ *Dainik Jagran*, 5.7.2000.

⁸⁵ *Times of India*, 13.3.2000.

tion. The cleanliness drive was over. Six months later, Indo-Dutch's solid waste management was terminated, because there was no other scheme to justify their presence.

The corporation elections were coming. Rumi Sonkar and Chunna Baccha, Kala Baccha's brother, were standing on a BJP ticket. But public opinion turned against them.

The biggest pig holder in Kanpur, Rumi Sonkar, is standing for the corporation elections in Kanpur. The pigs are feeding on garbage and spreading dirt. After the death of Kala Baccha, Rumi has become the biggest pig holder in town. It is estimated that he has got more than 10 000 pigs. He has beaten up many people. In this respect, criminal cases are filed against him. Rumi does the supervision of the pigs on his motorbike and he gives orders with the help of his mobile. At the last elections, the BJP put up another pig holder with the name of Chunna Baccha who was threatening the voters and never did anything against dirt and disorder in his constituency".⁸⁶

Neither Rumi nor Chunna Baccha was elected. And the BJP mayor lost her seat against the Congress candidate. The people were looking for a more gifted administrator. So the choice fell on Anil Sharma, whose father was a long time MLA on a Congress ticket, known for his competence, impartiality and skilful political manoeuvring. High hopes accompanied the election of his son. The dominance of the BJP was broken at the city level. The state elections in 2002 resulted in Mayawati and the BSP forming a coalition government with the BJP.⁸⁷ Dalit assertion became prevalent on the political plane as well.

7 Back to Citizenship

Amongst the Khatik too, the tide was turning. The moderates gained ground, not so much because they resented what Rumi was doing but more from a vision of a better future for their *samaj* (society). They felt left behind in comparison with the upwardly mobile Chamar who were securing most of the posts in the highest echelons of administration. The Khatiks had only one Indian Administrative Service (IAS) officer in the Class I bracket. Neither brush manufacturing nor contracting opened an avenue for progress and prosperity and pig rearing led to criminality. The educated and enlightened amongst the Khatik began

⁸⁶ *Dainik Jagran*, 8.9.2000.

⁸⁷ Sudha Pai, *Dalit Assertion and the Unfinished Democratic Revolution. The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh* (New Delhi: Sage Publication, 2002): 267.

projecting the three tenets of Dr. Ambedkar “educate, unite and fight” for the well being of their own society.

Nawal Kishor was the leading figure behind this. He was the son of a rich bristle dealer Makund Lal who had educated his sons well. Makund Lal was convinced that progress was only possible through the equalizing effect of trade, commerce and modern education, which would eventually overcome discrimination arising from the caste system. His sons were the only ones among the Latoucheroad Sonkars who knew English fluently. When the bristle boom was over, Nawal Kishor managed to transform his trade into brush manufacturing, placing his son and nephew into the business. Now, at the age of 60, he was in a position to fulfil himself a dream: In 1998, he had started a magazine called ‘Brushes, Hairs and Fibres’.⁸⁸ Swimming against the current of Sonkar resentment, he employed two Muslims as office staff, and with the help of his secretary and a young computer specialist, he got in touch with the world at large through the internet.⁸⁹ This was his response to globalisation, and the Khatik had been linked with global economy for more than 100 years.

On 16th of March, 2001, the last day of Holi, a riot broke out. The ‘Islamic Student’s Union’ (SIMI) was protesting against photos which were circulated on the Internet showing the Koran being burnt. In the course of their demonstrations, an Additional District Magistrate got shot, which triggered off a riot. But neither Khatiks nor Hindus participated. Looting and burning of shops and brutal harassment of Muslims was the police reaction, against which a broad citizen forum of all social groups and denominations protested in a silent demonstration. Nawal Kishor lost his Muslim office staff as they gave notice after these events.

There was not only growing resentment against the pig holders in Kanpur but also against Rakesh Sonkar who was accused of having contributed to the deteriorating urban conditions.

The increasing number of pigs has created a great chaos in different localities. ‘We are fed up of the pigs. Our *puja* (community prayers) – has become useless. The moment we leave the house, the filthy pigs are coming up from the sewers and garbage heaps and cheek us. It is like hell. Road decay, brain disease, cancer and other severe diseases are attributed to the pigs. Not only that, the pig herders and their families are also getting

⁸⁸ His magazine was a replica of the English bristle merchants magazine: ‘Bristles, Hairs and Fibres’, which stopped publication at the end of the 1970s. His father had been a regular subscriber to that magazine.

⁸⁹ While working on this paper, I got the sad news that Nawal Kishor died suddenly on 31.1.2000.

chronic diseases. 1000 people are connected with this business and it is very lucrative. Mr. Sonkar agreed to build pig herders colonies outside the city with the help of the government, the municipal authorities and the Kanpur Development Authority. He was also confronted with the fact that the popularity of the BJP is going down because they are pursuing group politics. When he was questioned that he acquired schools and *dharmshalas* and misappropriated public property, he just denied but could not argue the case.⁹⁰

Misappropriation of land, urban property and corruption were the charges against Sonkar. He lost the candidature in the 2002 State elections and a candidate on a Congress ticket, Sanjiv Dariawadi, a Khatik as well, won the constituency seat reserved for Sisamau. Nawal Kishor raised funds for the election campaign and actively supported him. Sanjiv's father had been Makund Lal's partner in bristle manufacture. He had been a businessman for many years and set up the *Jauhar* temple on Latoucheroad. Following his father's sudden death, Sanjiv's mother became an MLA, also on a Congress ticket. During her legislative period, the slum clearance scheme off Latoucheroad was set into motion.⁹¹ Apparently, the Khatiks had gone back to the Congress.

8 Swine Herder's Assertion

Pigs in the Indian contexts are considered an abomination, closely connected with pollution and danger and a signifier of untouchable culture. Let us go back to Mary Douglas' observations about substance at the wrong place, in this case about pigs at the wrong place. Has the public appearance of the pigs changed their cultural meaning? In the mapping of urban space, pigs are synonymous with Hindu localities. They show an extension of untouchable culture to the whole town. Pigs are equated with the concept of Hinduness in structural opposition to Muslimness as the other. Besides, they had an equalising effect on the town as a whole, because so called 'posh' localities were affected as well as poor localities. Pigs were not the only ones creating havoc in town. Dogs, cows and buffaloes were a security and health hazard as well. But all efforts to contain them, starting from slaughterhouse campaigns to repeated schemes to settle them at the outskirts of Kanpur, did not help.

⁹⁰ *Dainik Jagran*, 16.7.2001.

⁹¹ Jean Claude Lavigne und Isabelle Milbert, *La réhabilitation des bidonvilles de Kanpur (U.P. Inde)* (Lyon: Économie et humanisme, 1983): 72.

The failure of urban governance to contain the live-stock on Kanpur's streets seems to be symptomatic of a variety of factors (de-industrialisation, economic decline, communal tensions) although they do not explain the complex interface of different segments of the public and the power relations involved. The rather helpless manoeuvring of the administrative set up and the NGO involved shows the failure of the 74th Amendment. Urban governance depends on the power relations at the centre and state level, which is openly discussed and reckoned with. The political constellation on the different levels of electoral authority is important, not the administrative measures, schemes and projects.

Engaged journalism was voicing the complaints of the citizens against animal menace. Detailed enquiries presented differentiated reactions to all kinds of animals, which reiterated the notions of purity and pollution as well as superseded them, thereby elevating a religiously contained animal symbolism on to a secular platform. Newspapers as a forum of citizens' concerns beyond communalism and in pursuance of common objectives (health, cleanliness, safety) presented a public awareness for the common good.

But how did that semantic shift occur from the pig as an abomination to the so-called 'clean' profession the Khatiks are pursuing? Piggy and bristle manufacturing were a break with the untouchable past, because the colonial understanding of the pig ennobled that business and changed the meaning. The Khatiks derived their self-respect and self-definition from the centre of colonial power, the London auction, where they sent their bristles. They turned to Hindu culture without reforming their eating habits in which the seeds for their susceptibility for Hindutva and its anti-Muslim appeal lay. Cow protection is at the core of their belief system and the pig was pitted against the Muslims as a provocation.

The Khatiks have grown out of two endogamous groups into a 'caste', what they call *samaj* in a shifting and oscillating understanding of 'caste' as *jati*, as caste association, as the community of Dalits in Kanpur and society at large. Apart from this, they are also oscillating between Shudra and Dalit identity and notions of purity and pollution do not explain their status, which also represents the paradoxical part of their history. I could also show how militancy was subsiding and how the Khatiks were coming back to a civic understanding of political propriety.

Neither Nandini Gooptu's construction of Dalit and Shudra castes with distinct characteristics holds true, nor the deconstruction of caste as a colonial machination. The Khatiks of Kanpur were oscillating be-

tween Dalit and Shudra identity, between secular and religious nations, between fundamentalist and progressive political orientations. Throughout their history, there was a continuous foregrounding or back grounding of their multiple orientations and attributes of status. The Khatiks of Kanpur were followers of a Bhakti saint as well as of Shudra militancy.

The Khatiks were closely associated with the British and derived their identity from the tasks they were assigned to. I could show how on the one hand the British ‘fixed’ the Khatiks into something they considered to be their hereditary occupation but they were also pragmatic enough to accept what was offered. The Colonelganj Khatiks were skilled masons and the British used their mastery to get their factories and houses constructed. Caste stigmata were used and ignored at the same time; they were fixed and superseded, all as a part of the colonial discourse. The Khatiks of Kanpur are a good example of constructing and deconstructing of caste, along and beyond pollution lines. The semantic shift to piggery and bristle from the abomination of the polluted animal is an amazing finding. This lies at the bottom of their power and their appropriation of the public realm through their pigs.

Bhakti and Buddhism

Text, Context and Public Representation of Dalit Religiosity in Uttar Pradesh

1 Introduction

Within Dalit religiosity, Bhakti and Buddhism furnish a favourable position. *Nirgun* Bhakti, which conceptualizes God without attributes, the so called Sant Dharm (religion of the holy men called *Sants*), gained a new importance among the urban Dalits in Uttar Pradesh during the 19th century as a concomitant of colonial rule and industrialization. The same happened with Buddhism in the 20th century. When Buddhism was reconstituted in India, Dalits established their own kind of it.¹ *Nirgun* Bhakti and Buddhism were seen as radical alternatives to Hinduism insofar, as they were perceived as Hinduism's egalitarian alternatives, particularly in respect of women, Shudras and Dalits. Hinduism came to be regarded as intrinsically intertwined with the caste hierarchy, which defined Dalits as 'untouchable'. Liberation from the fetters of caste appeared only possible through a negation of Hinduism.

Historically, Dalit religiosity in Uttar Pradesh was marked by a variety of syncretistic and multireligious traditions which can be classified as folk religion, Sufism and Bhakti.² The Bhakti religious reform movement, starting in the 15th century, was a transformation of Upanishadic teaching into the vernacular, and could be combined with a radically different social practice. It was an inward religiosity which depended on introspection and self realisation. Most of the Bhakti saints, particularly the Sants, refuted brahmanic orthodoxy, the Vedas as well as the

¹ Gnana Aloysius, *Religion as Emancipatory Identity. A Buddhist Movement among the Tamils under Colonialism* (New Delhi u.a.: New Age International Publishers, 1998): 3.

² George Weston Briggs distinguishes "the spirit world, the mysterious and higher religion" under which he classifies different *nirgun* Bhakti sects like Ramanandis, Kabir Panthis, Ravidasis and Shiv Narayanis. George Weston Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Associated Press, 1920): 9. I am following Axel Michaels classification of Hinduism as encompassing: 1. brahmanical Hinduism; 2. folk religion and 3. religious foundations ("Stifterreligionen"). Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart* (München: Beck, 1998): 39.

concept of rebirth and *karma* (fate), because salvation can be attained during one's life time through mystical union with God.³

Most of the Bhakti saints in Northern India are related to a certain Ramananda (14th century), who appears to have been a Brahmin. Among his most famous attributed pupils were Kabir, a Muslim weaver and Ravidas, a Chamar cobbler. Others like Guru Nanak (16th century) and Shiv Narayan (18th century) followed spiritual Gurus. Their followership was initially open to all. Brahmanical appropriation however made them more and more fit to Hindu norms. From the 16th century onwards some Bhakti sects became exclusively upper caste.⁴ Only a few branches remained open for Dalits. Besides, most of them spread Brahmanical values of vegetarianism and teetotalism.⁵ In mid-19th century these sects and religious communities became increasingly more homogeneous.⁶ In the 20th century, Bhakti changed its character and developed into a religious movement.⁷

Buddhism got defined as a Dalit religion, when Dr. Bhimrao Ambedkar (1891-1956) converted in 1956.⁸ This was the culmination point of twenty year long quest for an appropriate religion for "his people". He chose Buddhism, because he perceived it to be superior to any other egalitarian religion (Christianity, Sikhism, and Islam). Besides, Buddha was Indian and Buddhism at the same time an universal religion, unlike Hinduism. Since Buddhism had almost vanished from India for more than 800 years and its feeble reconstitution through the Mahabodhi Society from the late 19th century onwards didn't leave the scope for the kind of religion that Ambedkar had in mind, he had to recast Buddhism from the bits and pieces he discovered.⁹

³ Dadu, *Lieder. Eingeleitet und übersetzt von Monika Thiel-Horstmann*, Beiträge zur Südasiensforschung, Südasien-Institut Universität Heidelberg, Bd. 138 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991): 3.

⁴ Richard Burghard, "The Founding of the Ramanandi Sect", in: *Ethnohistory* 25 (1978): 126.

⁵ M.N. Srinivas (Hg.), *Caste, its Twentieth Century Avatar* (New Delhi: Viking, 1996): IV.

⁶ Karine Schomer, "The Sant Tradition in Perspective", in: Karine Schomer and W.H. McLeod (Hgg.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India* (Delhi: Motilal BanarsiDass, 1997): 2.

⁷ Nandini Gooptu, "Caste and Labour. Untouchable Social Movements in Urban Uttar Pradesh in the Early Twentieth Century", in: Peter Robb (Hg.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India* (Delhi: Oxford University Press, 1993): 284.

⁸ Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar Life and Mission* (Bombay: Popular Prakashan, 1990 [1954]): 499.

⁹ Christopher S. Queen, "Ambedkar's Dhamma", in: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in In-*

Ambedkar conceptualized his new Buddhism or Navayana Buddhism as it is often called nowadays. The basis of this concept is his “holy book”, “The Buddha and his Dhamma” and a catechism with 22 “Buddhist Oaths”.¹⁰ Ambedkar organized a grand public ritual, the conversion ceremony, prescribed a dress code, and developed a Buddhist imagery,¹¹ repeated and purposely projected a cast of religion which had developed in the 19th century as part of the “Orientalist” project.¹² The new Buddhism has lead to a transformation of a great variety of different beliefs and ritual practices into a uniform and systematized body of texts, giving higher authority to the textual tradition than to ritual activity. Ambedkar’s Navayana Buddhism had forefathers, compatriots and followers.

Ambedkar’s Buddhism was conceptualized as a “social religion”¹³ refuting not only the Vedas, rebirth and *karma*, what already most of the Bhakti saints had done before him, but also transcendence, mysticism and meditation.¹⁴ His this-worldly cast of Navayana Buddhism was meant to serve the enlightened modern man in his rational appropriation to the world. This was very much contrary to the Bhakti tradition with its inner quest, spiritualism and its inherited stream of tantric traditions.

In the following paper I intend to show how the trajectory from Bhakti to Navayana Buddhism was conceptualized by the Dalits in Uttar Pradesh. The focus will be on Kanpur, but developments in other cities of Uttar Pradesh are also taken into account. First, I will analyse the social practice of three Bhakti sects in order to qualify and exemplify Nandini Gooptu’s argument, that Bhakti became a religious movement among the Dalits. I will refer to the Shiv Narayan *sampraday* (sect), the Kabir Panthis and the Ravidasis. Secondly, I will throw

¹⁰ dia (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 141.

¹¹ Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement* (Delhi: Manohar, 1996): 215.

¹² Gary Michael Tartakov, “Art and Identity. The Rise of a New Buddhist Imagery”, in: A.K. Narain und D.C. Ahir (Hgg.), *Buddhism and Social Change* (Delhi: B.R. Publishing, 1994): 182.

¹³ Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’* (London und New York: Routledge, 1999): 101.

¹⁴ Martin Fuchs, “A Religion for Civil Society? Ambedkar’s Buddhism, the Dalit Issue and the Imagination of Emergent Possibilities”, in: Vasudha Dalmia, Angelika Malinar und Martin Christof (Hgg.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent* (New Delhi: Oxford University Press, 2001): 252.

¹⁵ B.R. Ambedkar, “The Buddha and his Dhamma”, in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 11 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992): 225.

some light on two Buddhist compatriots of Dr. Ambedkar, who formulated Buddhism for the Dalits as a liberating force in society. Ma-hasthvir Bodhanand (1874-1952) in Lucknow and Acharya Ishwardatt Medharthi (1900-1971) in Kanpur are until now hardly known in their contribution to modern Dalit religiosity.¹⁵

Thirdly, I will analyse the public representations of Dalit Bhakti and Buddhism, in order to show the trajectory from Bhakti to Buddhism. This manifests itself in statues and temples, commemoration parks and memorials. I will also include public arena activities in the understanding of Sandria Freitag¹⁶ with an emphasis on processions and public events. I will be concerned with the symbolic placement and the mapping of those public representations.

2 Bhakti Sects and Religious Communities in Kanpur

Kanpur became India's first industrial town after the "Great Rebellion" of 1857. But it had more to offer than smoking chimneys and a broad Mall with banks, dancing halls and Memorial Gardens. Industrialization, handicraft and commerce stimulated the growth of Bhakti sects among the Dalits. It is not out of the blue that one of the first books on Kabir was written by an Anglican clergyman, George Herbert Westcott, in 1907 based in Kanpur.¹⁷ Besides, one of the first accounts on Ravidas life was published in Kanpur by Ramcharan Kuril in 1941.¹⁸ At the same time, Kanpur was the cradle of India's communist party and the 'Adi Hindu' movement under Swami Achutanand (1879-1933). It became known for its ferocious communist trade union movement in the 1930s. But politics apart, Kanpur also became a centre of Buddhist learning through Acharya Ishwardatt Medharthi (1900-1971) who set up a Buddhist School in 1933. He himself was not a Dalit, but came from what is called "Other Backward Classes" in contemporary legal terms. Although the school still exists, its Buddhist beginnings have

¹⁵ R.K. Kshirsagar, *Dalit Movements in India and its Leaders 1857-1956* (New Delhi: M.D. Publications, 1994): 403. Arthur Niehoff, *Factory Workers in India* (Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1959): 70.

¹⁶ Sandria B. Freitag, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989).

¹⁷ George Herbert Westcott, *Kabir and the Kabir Panth* (Calcutta: Susil Gupta, 1907).

¹⁸ Ramcharan Kuril, *Bhagwan Ravidas ki Satya Katha* [The True Story of God Ravidas] (Kanpur: Madhukar Mishra Publisher und Krishna Press, 1950 [1941]).

long been forgotten, even though Navayana Buddhism in Kanpur has become prominent since the 1980s when another Buddh *vihara* got constructed in Juhi and an Agra trained monk settled down in Kanpur.

The first Bhakti sect which rose to prominence in Kanpur was the Shiv Narayanis. Swami Shiv Narayan (1716-1790) was a latecomer amongst the Bhakti saints of Northern India. He was a Thakur (*kshatriya*) by caste but he had numerous followers among the Dalits, especially Dhusiya and Jaiswara Chamars of Eastern Uttar Pradesh and Western Bihar. In Kanpur, their first temple was built in 1870 by a rich building contractor.¹⁹ Bihari Lal was a Khatik, a small Dalit caste and traditionally consisting of butchers and vegetable vendors. In Kanpur, a sub-caste of the Khatiks originally consisted of masons and building contractors. As they were industrious and gifted, they amassed great riches through the construction of Kanpur's textile mills and tanneries. It was Bihari Lal's individual choice to follow Swami Shiv Narayan and the membership in the *sampradaya* (sect) remained confined to his immediate family. He documented his riches and his enlightenment by the construction of a *gurdwara* (congregational hall, a term that is taken over from Sikhism), as the temple is called in the city map. The sanctum sanctorum of the temple is constructed like a Sikh *gurdwara*, but the adjacent garden house has three shrines with Shiva Lingam, Kali and Hanuman.

The designation *gurdwara* is not accidental. The Shiv Narayanis have much in common with the so called Udasi Sikhs.²⁰ Membership does not demand any outward signs.²¹ They venerate the holy book 'Guru Anyas', which is also called 'Guru Granth Sahib'. The holy book serves as an icon and is liturgically revered. Their theology is Upani-shadic monism with strong Tantric overtones. The Vedas are accepted and rebirth can be avoided through the mystical union with the inner Guru as Godhead. They did not stress social reform but an interior religiosity, which made them ideally suited for the labouring classes. In Kanpur their following consisted out of a small section of Khatiks,

¹⁹ Maren Bellwinkel-Schempp, "Social Practice of Bhakti in the Siv Narayan Sampradaya", in: Monika Horstmann (Hg.), *Bhakti in Current Research, 2001-2003. Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages, Heidelberg, 23-26 July 2003*, South Asian Studies 44 (New Delhi: Manohar, 2006): 15-32.

²⁰ Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

²¹ Neither a *kanthi* (chain) as amongst the Kabir Panthis, nor the five k's as in Sikhism. "The five k's (each begins with the character 'k'), are *kes* (unshorn hair), *kangha* (wooden comb), *kirpan* (sword), *kara* (steel bracelet), and *kachh* (undershorts)", ibid., 25.

Bihari Lal's family as mentioned already, the Dhusiya and Jaiswara Chamar.

The Kabir Panthis were a strong religious community, drawing their members mostly from Kuril and Kori. They were followers of the Dhamakhera branch in Chhattisgarh who believed that Kabir was an *avatara* (incarnation) of the supreme being,²² which projected an elitist understanding of Kabir as eternal Sat Guru, author of an 'Adi Veda' (original Veda) and equal to *satyapurush* (the primordial man or ineffable divine essence). With him is the *svayamveda*, "the self existant Veda", out of which all four Vedas emanated. This belief was enacted in their religious function, the *chauka* (quadrangle, square), which is a ceremonial meeting at all major life cycle rites, and at least once a year. A *chauka* is a private religious function which demanded elaborate rituals. They are purist and maintained rules of purity and pollution strictly among their members.²³ Commensality and connubium was only allowed within the Panth. Especially the nouveaux riches, the Kuril tanners and leather merchants were Kabir Panthis. Ironically, they were at the same time professional in one of the ritually most polluting tasks, namely in dealing with hides and leather. Very much in line with Kabir's famous saying, that only the heart is the abode of God, and that neither temples nor mosques are required for worship, they call their houses Kabir *mandir* (temple) and built small shrines in honour of Kabir into the inner rooms. The Kabir Panthis were ritually much more demanding, out of which arose conflicts regularly, especially on issues of purity and pollution with other Dalits.

3 Ravidas Religion

Around 1900, Ravidas became increasingly more popular.²⁴ Sant Ravidas was a Bhakti saint of the 15th century, a Chamar by caste and cobbler by profession who lived in Benares. He was so pious and devoted to God that he could challenge Brahmins. Sant Ravidas is one of the most important saints in northern India.²⁵ A number of Chamars began to

²² Umar Thukral, "The Avatar Doctrine in the Kabir Panth", in: David N. Lorenzen (Hg.), *Bhakti Religion in North India: Community, Identity and Political Action* (New York: State University of New York Press, 1995): 221-230.

²³ Maren Bellwinkel-Schempp, "Kabir-Panthis in Kanpur. From Sampradaya to Dalit Identity", in: Monika Horstmann (Hg.), *Images of Kabir* (New Delhi: Manohar, 2002): 222.

²⁴ Briggs, *The Chamars*, 210.

²⁵ Eleanor Zelliot und Rohini Mokashi-Punekar (Hgg.), *Untouchable Saints. An Indian Phenomenon* (New Delhi: Manohar, 2005): 35.

call themselves Raidasis or Ravidasis, which was meant to escape the denigrating name Chamar and to show the veneration for Sant Ravidas openly. The Kuril founded a ‘Ravidas Kuril Sudhar Sabha’ (Ravidas Kuril Reform Society) in 1917²⁶ and also in Unnao and the neighbouring villages ‘Ravidas Kuril Sabhas’ sprang up.²⁷

In 1925, Swami Achutanand (1879-1933) arrived and started to reside in Kanpur. He was a Jatav Chamar who had grown up in the cantonment in Western Uttar Pradesh and joined the Arya Samaj at an early age. Disgruntled with its discrimination against untouchables, he left and deliberately chose the nom de plume of “a-chut” (meaning not polluted), “the one who was in a state of purity”.²⁸ He built up the Adi Hindu movement in Uttar Pradesh and reversed the so-called “Aryan theory of race”,²⁹ and claimed that the untouchables were the highly civilized and peaceful original inhabitants of India who used to rule the country. They were subjugated and enslaved through the Aryan conquest. That theory was nothing new or original. The ‘Adi Andhra’, ‘Adi Karnataka’ and ‘Adi Dravida’ movements in South India³⁰ and the ‘Ad Dharm’ movement in Punjab³¹ developed similar theories. According to his biographer, Chandrika Prasad Jigyasu, Achutanand “made a serious study of Guru Granth Saheb, Bijak of Kabir, and the works of Dadu Dayal, Ravidas, and Namdev. He also developed relationship with the Christian priests and theosophists. He lived with Jain and Buddhist monks as well.”³² This suggests a religious universalism of those religions and congregation which pursue a religious egalitarianism.

²⁶ Kuril, *Bhagvan Ravidas ki Satya Katha*, 1950.

²⁷ Chitra Joshi, *Lost Worlds. Indian Labour and its Forgotten Histories* (Delhi: Permanent Black, 2003): 249.

²⁸ R.S. Khare, *The Untouchable as Himself. Ideology, Identity and Pragmatism among Lucknow Chamars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): 84.

²⁹ Susan Bayley, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 129. Michael Bergunder, „Umkämpfte Vergangenheit. Anti-brahmanische und hindu-nationalistische Rekonstruktionen der frühen indischen Religionsgeschichte“, in: Michael Bergunder und Rahul Peter Das (Hgg.), „Arier“ und „Draviden“ (Halle: Verlag der Frankschen Stiftung, 2002): 164.

³⁰ Gail Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution. Baba Saheb Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India* (New Delhi: Sage Publications, 1994): 128.

³¹ Marc Juergensmeyer, *Religion as Social Vision. The Movement Against Untouchability in 20th Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1982): 46.

³² Chandrika Prasad Jigyasu, “Shree 108 Swami Achutanandji ‘Harihar’”, in: Badri Narayan und A.R. Misra (Hgg.), *Multiple Marginalities. An Anthology of Identified Dalit Writings* (New Delhi: Manohar, 2004 [1960]): 106.

However, he singled out Sant Ravidas as the fountainhead of his Adi Hindu movement. This was also nothing new as the Ad Dharm movement in Punjab had also made Guru Ravidas, as he was called there, the flagstaff of their movement.³³ This was a simultaneous development but with a difference: In Punjab, the veneration for Sant Ravidas had lead to a specific congregational form of worship which had been prevalent since the inclusion of Ravidas *sabads* (hymns) into the holy book of the Sikhs.³⁴ The situation in the United Provinces was different insofar as Ravidas was popular among the Chamars but there was no particular *panth* (congregation). Besides, it made sense as the leather industry was prominent in Kanpur and the many Chamar *upjatis* (sub-castes) had all different saints, gods and goddesses: The Kurils were adherents of Kabir and the *devi* in its autochthonous or hinduised form, the Dhusiyas were Arya Samajis and adherents of Swami Shiv Narayan, the Aherwars had their own heroes and the Jaiswaras were followers of mother goddesses and of Swami Shiv Narayan. The other ‘untouchable’ castes had a wide array of gods, religions and saints: The Koris were followers of Kabir and the *Javana* goddess, the Doms and Domars followed the *devi* in her *nirguna* (formless) representation, demanding animal sacrifice, usually a coq and a piglet. The Lal Beghis were Christians, Muslims, Hindus and Sikhs and venerated a *pir* (hero saint) called Goga Chauhan.

The Ravidas veneration began with the construction of Ravidas temples in Kanpur, Etawah, Lucknow, Benares, Allahabad and Ayodhya in the 1920s.³⁵ The *nirguna* saint got “hinduised” insofar as he was depicted in a bodily form and dressed up like a Hindu deity. In Kanpur, the first Ravidas temple was erected in Harbans Mohalla on the material basis of *chanda* (collection of money) through the different *chaudharies* (headmen) in 1924. Swami Achutanand introduced the Ravidas *julus* (procession) which went through the whole of old Kanpur on the Ravidas *jayanti* (the commemoration day in Jan./Febr.).

This procession was considered to be a big provocation in the beginning, because it passed through high caste areas of the inner town. It was noticeable and audible, there was drum-playing and singing. Ravidas’ image was a small photograph, which was carried on a low stool, decorated with flowers. And it was ridiculed by the *savarna* (upper castes) as a funeral procession, as the image of Ravidas could not be

³³ Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, 25.

³⁴ Winard M. Callewaert und Peter G. Friedlander. *The Life and Works of Ravidas* (Delhi: Manohar, 1992): 11.

³⁵ Information by Rajendranath Aherwar and Guru Prasad Madan on 18.12.2000.

seen among the flowers. This association of the Dalits with death put them back on their culturally discriminating definition of the polluted and dangerous.³⁶ But this only holds true for the first years. The Ravidas *julus* was the first public arena activity of the Dalits in Kanpur. It was a blend of political demonstration and temple ritual and led them out of the confines of their wards into the realms of civil society.

The founding father of Ravidas *dharma* (religion) in Kanpur was Ramcharan ‘Kuril’ (1882-1956).³⁷ His religiosity is part of a wider struggle of a convinced Adi Hindu against the caste system and for social equality, as labour spokesman for the dignity of leather workers and as Dalit author for the self respect of the Chamar labouring classes.³⁸ He was a draftsman in the Public Works Department, a skilled and literate man and his brother Hira Lal was one of the first honorary magistrates which the British choose. Hira Lal also published his books.³⁹

Ramcharan projected Ravidas *dharma* (religion) in the understanding of religion in the Judeao-Christian tradition. He wrote a “holy book” and invented a flag. His *Bhagvan Ravidas ki Satya Katha* is testimony of that. This book was written in 1941 and is the “first modern Indian study of Ravidas” according to Callewaert/Friedlaender.⁴⁰ It was meant to replace the Satyanarayan Katha of the Hindus. In 1939 he established the ‘Akhil Bharatiya Ravidas Mahasabha’ (All India Ravidas Society) and continued to be its president until 1951. He also founded an ‘Achut Sahitya Mandal’ (Untouchable Literary Circle) to spread Dalit poetry and prose.

His hagiography is the self proclaimed “true story” of Ravidas, referring to the common motive sequence that Ravidas was born in Benares into the family of poor Chamars.⁴¹ He was cobbler by profession and

³⁶ Robert Deliége, *The Untouchables of India* (Oxford und New York: Berg, 1999): 91.

³⁷ Ramcharan “Kuril” puts his subcaste designation in quotation marks, most probably because he considered a name as caste marker superfluous. However, in the following, I will omit the quotation marks. He is not to be confused with was Babu Ramcharan Mallah (1888-1938) who was born in Kanpur but resided in Lucknow. Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): 155. He was also a close associate of Swami Achutanand and leader of the Depressed and Backward Classes movement. He was an advocate and represented the Dalits before the Simon Commission at their Lucknow hearing in 1928.

³⁸ Joshi, *Lost Worlds*, 249.

³⁹ Interview with Ramcharan Kuril’s son Dr. Gyan Mitra Kuril on 26.1.2001.

⁴⁰ Callewaert und Friedlaender, *The Life and Works of Ravidas*, 27.

⁴¹ According to Ramcharan Kuril, Ravidas was born in 1414 and died in 1540. This date is refuted by Callewaert und Friedlaender as too early or too late. They hold Ravidas to have lived between 1450 and 1520. Callewaert und Friedlander, *The Life and*

earned his living by making shoes. There is no mention of a previous birth as Brahmin in the book. Ravidas was well versed in the Vedas, Shastras and Upanishads and won every contest against the traditionally learned Brahmins, because his learning as well as his devotion was greater than the Brahmins'. He was a contemporary of Kabir and he became Guru of princess Mirabai of Chittorgarh.⁴²

In Ramcharan's hagiography, Ravidas is a self reliant cobbler who against all odds reforms society together with Ramananda. The question of guruship is solved by making Ramananda and Ravidas not only contemporaries, but devoted reformers of society whose main interest was the fight against the caste system. His hagiography is a unique document of the ennobling quality of craftsmanship and enterprise which stood for many Chamar shoemakers and hide merchants in Kanpur who joined the Adi Hindu movement and became its most fervent supporters. The flag and its symbolism is as follows:

blue	akash	sky	shabd	word	kan	ear
green	vayu	wind	sparsh	touch	tvaca	skin
red	agni	fire	rup	form	ankh	eye
white	jhal	water	ras	liquid	jibh	tongue
yellow	prthvi	earth	gadh	smell	nak	nose

The five colours of the flag attribute the five elements to the sensitive organs, encompassing those qualities and states of matter through which the divine is conceptualized. This abstract notion of elements, matter and state with human capacities shows an attempt to universalize Ravidas as an abstract, all encompassing Godhead.

Although Ramcharan Kuril projected a proletarian Ravidas, Kanpur's rich shoemakers at Patkapur Bazar were more prone for a different kind of origin. They constructed a 'Kuril Panchayat Hall' in 1946 and put up a picture of Dr. Ambedkar as well as Sant Ravidas. The painting of Ravidas shows him opening his chest to disclose the *janew*, the holy thread of the twice born. It started with the construction of the first Ravidas Temple in Harbans Mohalla, a ward which was predominantly inhabited by Kurils. Swami Achutanand brought the Chaudharies of the different Dalit castes together and through the *chanda*-collection a small temple was built in 1924. Not only that Ravidas temples were also built in Kanpur, Etawah, Lucknow, Allahabad and Ayodhya,⁴³ he

Works of Ravidas, 28.

⁴² Even this is contested as only the Punjabi sources mention Mirabai. Instead, more often a Queen Jhali of Chittorgarh is referred to who invites Ravidas to her place. Ibid., 29.

⁴³ Information from Rajendranath Ahervar and Guru Prasad Madan on 18.12.2000.

introduced the Ravidas *julus* – a procession in honour of Sant Ravidas birthday – which went through the whole of old Kanpur on the Ravidas *jayanti* – the commemoration day in Jan./Febr.

Jagjivan Ram like most Dhusiyas was a Shiv Narayani. He got initiated into the *panth* in Calcutta in 1923.⁴⁴ Interestingly, in his political biography he mentions Ramananda, Kabir and Ravidas as revolting against the caste system, but there is no mention of Swami Shiv Narayan.⁴⁵ In 1934 he organized the first ‘All India Ravidas Sammelan’ in Calcutta. The second meeting of that kind was to be held in Kanpur in 1935, but instead, a unity conference of Depressed Classes leaders and workers took place. But there were more Ravidas Conferences under the auspices of Jagjivan Ram to come but not in Kanpur.

The founding father of Ravidas Dharm in Kanpur became Ramcharan Kuril (1882-1956).⁴⁶ His religiosity is part of a wider struggle of a convinced Adi Hindu against the caste system and for equality in society, as labour spokesman for the dignity of leather work and as Dalit author for the self respect of the Chamar labouring classes. Ramcharan projected Ravidas Dharm in the understanding of religion in the Judeo-Christian tradition. He wrote a “holy book” and invented a flag. His *Bhagvan Ravidas ki Satya Katha* is testimony of that. His book was written in 1941 and is the “first modern Indian study of Ravidas”.⁴⁷

4 Ambedkar’s Visits to Kanpur and Lucknow

Medharthi himself remained a religious avant-garde in search of a universal, non discriminatory religion. His engagement for the Dalit cause and his Buddhist stand made him come in contact with Dr. Ambedkar. During the time when Dr. Ambedkar was Labour Member in the Vice-roy’s Council, Medharthi became Babasaheb’s Pali teacher. He used to go regularly to Delhi over the weekend to teach him Pali. Dr. Ambedkar

The first Ravidas temple was erected in Kanpur in 1924. Kanpur and Allahabad were in the 1920s centres of the Adi Hindu movement.

⁴⁴ K.L Chandchreek, *Jagjivan Ram. A Select Biography 1908-1975* (Delhi: Chand & Co, 1975): 1.

⁴⁵ Jagjivan Ram, *Caste Challenge in India* (New Delhi: Vision Books 1980): 14.

⁴⁶ He is not to confuse with was Babu Ramcharan Mallah (1888-1938) who was born in Kanpur but resided in Lucknow; Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, 155. He was also a close associate of Swami Achutanand and leader of the Depressed and Backward Classes movement. He was an advocate and represented the Dalits before the Simon Commission at their Lucknow hearing in 1928.

⁴⁷ Callewaert und Friedlaender, *Live and Works of Ravidas*, 27.

visited the Buddhpuri School in Kanpur in 1943 and donated a Buddha statue. The event of his visit to Buddhpuri had a private character and is only remembered by a few.

Medharthi apart, Dr. Ambedkar had a strong following in Kanpur. He met Swami Achutanand personally twice and exchanged letters with him. Like most of the Dalit leaders of Kanpur he knew from the hearing of the Simon Commission in Lucknow 1928 in advance. When Dr. Ambedkar founded his ‘Scheduled Caste Federation’ in 1942, the Mohalla (Ward) Committees of the Adi Hindu movement supported him and changed name and orientation. Dr. Ambedkar’s second visit to Kanpur took place on the 29th of January 1944. It was the second meeting of the ‘Scheduled Caste Federation’ for which the Adi Hindu movement of Swami Achutanand had laid the ground.

It was a “mammoth gathering” as Dhananjay Keer, Ambedkar’s biographer, remarked, and had a radical political orientation. In his radical speech he raised the point that the emancipation of the untouchables will be more important to him than the freedom of the country. Equally radical he makes a scathing attack on Hinduism. Hinduism is for him the all pervasive, crippling and enslaving religion, and it must be discarded and rejected as such. He brandishes casteism amongst the Scheduled Castes and he made a passionate plea for unity, self-reliance and organisational strength.

During those years Medharthi changed his political orientation. He neither joined the ‘Scheduled Caste Federation’ nor later the ‘Republican Party’. Instead of this, he became involved with the ‘Forward Block’ within the ‘Congress Party’ and the Bahai in their quest for a universal religion. At the end of his life he resorted to Arya Samaj orientations, conducting *yagyas* (sacrifice) in flawless Sanskrit. At the time of his death in 1971, Medharthi was forgotten, Buddhpuri fell into oblivion.

Bodhanand’s contacts with Dr. Ambedkar were numerous. They met on various occasions, mostly in Lucknow and exchanged thoughts with each other and discussed issues relating to the Buddha and his Dhamma. Bodhanand was much more consistent in his views, convictions and political pursuits than Medharthi. Bodhanand’s downright rejection of the caste system and critique of Brahmanism made him reluctant to choose an Indian as his successor, because he feared a relapse into hierarchical thinking.

His choice of a Ceylonese boy from a Buddhist family proved to be right. Prajnananda came to Lucknow as a young boy and became Bodhanand’s successor after his death in 1952. He was present at Dr.

Ambedkar's conversion on the 14th of October 1956 in Nagpur.⁴⁸ In 1957 a mass conversion took place in Lucknow which was meant to be a replica of the Nagpur event. Prajnananda and the 'Risaldar Park Vihara' remained a centre of Dalit Buddhism in Uttar Pradesh. Contacts to many groups and people were maintained, including Dalit Buddhists residing in UK. The 'Risaldar Park Vihara' is at present undergoing to be enlarged and remodelled. Prajnananda is projecting the establishment of a training centre at Sravasti.

Swami Achutanand came to Kanpur in 1925. In 1928 he met Babasabheb Dr. Ambedkar for the first time and supported him and his movement for the abolition of untouchability although Ambedkar neither shared the Adi Hindu concept nor the construction of Ravidas *dharma* as a religion of the untouchables. They simply left out issues of religious dissonance and Swami Achutanand supported Ambedkar politically through the turmoil of the 'Simon Commission' hearings in 1928, the 'Round Table Conferences' (1930-1933) and the Gandhi's fast and the subsequent 'Poona Pact' in 1932. The credit goes to Swami Achutanand to have made Ambedkar and his movement known in north India. It was a short cooperation, as Swami Achutanand died already in 1933.

Ambedkar's family were devotees of Kabir and Ramananda.⁴⁹ But Ambedkar remained skeptical about the proclaimed egalitarianism of the Bhakti saints. Equality was only achieved among 'untouchables' and upper castes in their relation to God as devotees but not in real life.⁵⁰ From his early student days he was drawn to Buddhism. The first book Ambedkar read on Buddha's life was in 1908. He also visited the famous Buddhist caves in Maharashtra. When Ambedkar studied in the United States at Columbia University from 1913 till 1917, he attended lectures of John Dewey, a philosopher and pragmatist who ingrained the search for a rational, egalitarian and democratic religion in him.⁵¹

From the end of the 19th century onwards, Buddhism was to resurrect in India and to spread in Europe. This development was initiated by Colonel Olcott and Madame Blavatsky of the Theosophical Society, who brought the Buddhist monk Anagarika Dharmapala (1864-1933) from Ceylon to India, where he established the Mahabodhi Society

⁴⁸ Eva Maria Hardtmann, *Our Fury is burning. Local Practice and Global Connections in the Dalit Movement*, Stockholm Studies in Social Anthropology 54 (Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 2003): 137.

⁴⁹ Zelliot, *From Untouchable to Dalit*, 11.

⁵⁰ Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission*, 109.

⁵¹ Fuchs, "A Religion for Civil Society", 261.

1882 in Calcutta and 1890 in Madras. His intention was to free the Buddhist pilgrimage places in North India from Hindu appropriation. Olcott himself was a Buddhist in the ‘Orientalist’ mould. He wrote a catechism of Buddhism and projected it like a kind of Eastern Protestantism.⁵²

Besides, Olcott became the sponsor, patron and constant support of Pandit Iyothee Thass (1845-1914). Thass was a Paraiya by caste, the most numerous ‘untouchable’ caste in Tamil Nadu and a *Siddha* (traditional Tamil medicine) doctor. In 1898, Thass approached Olcott, claiming that the Paraiyas were original Buddhists from the time of Emperor Ashoka (304 BCE - 232 CE) who had been marginalized and become Pariahs belonging the fifth and lowest *varna*. He asked him to revive Buddhism and Olcott took him together with a delegation to which also Anagarika Dharmapala belonged to Ceylon to get ordained into Buddhism. Shortly after his return in 1898 the ‘Sakya Buddhist Society’ was established, which was named after Buddha’s clan.⁵³ The Sakya Buddhist Society sent missionaries out to those counties where indentured labourers had gone. It had a stronghold in the Kolar Gold Fields in Karnataka and lasted till the 1950, when Ambedkar visited one of their centres.

However, there was another centre of Buddhism in North India. Bodhanand Mahasthvir (1874-1952) set up a Buddh *vihara* at Risaldar Park in Lucknow in 1925.⁵⁴ He was born as Mukund Prakash into a Bengali Brahmin family. As his parents left him an orphan, he was brought up by his aunt who took him to Benares. He took an early interest in religious matters, which made him become a wondering monk, before he returned to Benares in 1896, just at the time of famine. Deeply impressed by the Christian missionary’s relief work, he wanted to convert to Christianity,⁵⁵ but was stopped by Buddhists monks from Ceylon who happened to attend a Theosophical Conference at that time. When he made Lucknow his home in 1904, he first stayed at a Hanuman temple, but got in touch with the Barua Buddhists who had established

⁵² Heinz Bechert, „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“, in: Heinz Bechert und Richard Gombrich (Hgg.), *Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* (München: Beck, 1995), 338.

⁵³ Aloysius, *Religion as Emancipatory Identity*, 50-59.

⁵⁴ Maren Bellwinkel-Schempp, “Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur”, in: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2004): 228-230.

⁵⁵ Ganga Charana Lall, “Life and Work of Venerable Bodhananda Mahathera”, in: Chedi Lal Sathi (Hg.), *Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Jivan aur Karye* [Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Life and Work] (Lucknow: Buddh Vihara, 1961): 37.

a *vihara* at Latoucheroad in Lucknow in 1901. This was a branch of the Bauddh Dharmakura Vihara, founded by Kripasaran Mahasthvir in 1885 to serve the Barua Buddhists of Bengal. Lucknow had quite a number of them who were employed as cooks, mainly by the British. In Hyderabad, Shillong and Jamshedpur other Barua *viharas* were set up as well.⁵⁶

Mukund Prakash got ordained in 1914 in Calcutta on a boat on the Hugli in the presence of Kripasaran Mahasthvir. Bodhanand saw himself as an advocate of the Dalits and started preaching Buddhism in Lucknow. In 1916 he founded the 'Bharatiya Buddh Samiti' and in 1925 he set up the Buddh *vihara* in Risaldar Park in Lucknow. This small monastery was to become a center of learning, all kinds of meetings and discussions. It had a library attached, which contained books on Buddhism in Sanskrit, Pali, Hindi and English besides books of other religions and philosophy. In 1928 he formed a Committee known as 'Nau Ratna Samiti' (nine jewells committee) to which eminent lawyers and educated men belonged all from the Backward Classes, among others Chandrika Prasad Jigyasu.⁵⁷ It was extended in the same year and transformed into 'Mula Nivasi or Hindu Backward Classes League'.⁵⁸ Bodhanand wrote three important books: the first 'Mula Bharatavasi aur Arya' (Original Inhabitants of India and the Aryans), 'Bhagwan Gautam Buddh' (Lord Gautam Buddha), and one on Buddhist rituals called 'Bauddh Chayarya Padhati' (Buddhist rituals).⁵⁹ The reception

⁵⁶ Bhagvan Das, *Revival of Buddhism in India and Role of Baba Saheb B.R. Ambedkar* (Lucknow: Dalit Today Prakashan, 1998): 20.

⁵⁷ Chandrika Prasad Jigyasu, "Bhadant Bodhanand Mahasthvir", in: Sathi (Hg.), *Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Jivan aur Karye*, 13. The others were: Rai Bahadur Ramcharan (Mallah), Advocate, Shiv Dayal Singh Chaurasia, Advocate, Gauri Shankar Pal, M.A., L.L.B., and others.

⁵⁸ Kshirsagar, *Dalit Movements in India and its Leaders 1857-1956*, 403.

⁵⁹ Bhadant Bodhanand Mahasthvir, *Mul Bharatvasi aur Arya* [Original Inhabitants of India and the Aryans] (Aligarh: Anand Sahitya Sadan, 2005 [1930]). It is thanks to John Stavrellis to have unearthed this book, which remained unobtainable for a long time. Stavrellis gives as publication date 1932, which is according to my reasoning incorrect as Chandrika Prasad Jigyasu states in the preface to his biography on Swami Achutanand: "But in 1930, when the book *Original Inhabitants of India and Aryans or Shreemad Bhadant Bodhanandhi*, written and edited by me, was published...". Jigyasu, Chandrika Prasad, "Shree 108 Swami Achutanandji 'Harihar'", in: Narayan und Misra, *Multiple Marginalities. An Anthology of Identified Dalit Writings*, 102. Bhadant Bodhanand Mahasthvir und Chandrika Prasad Jigyasu, *Bhagwan Gautam Buddh* [Lord Gautam Buddha] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1962): 192. Bhadant Bodhanand Mahasthvir, *Baudh Chayarya Padhti* [Buddhist Rituals], Digital Library of India (http://www.new.dli.ernet.in/cgi-bin/advsearch_db_noregex.cgi?perPage=20&listStart=580&title1=&author1=B&subject1=&year1=&year2=&language

of Buddhism through and with the help of Bodhanand happened much before Ambedkar proclaimed that he was in search of a new religion, suitable for the Dalits.

Ideologically, Bodhanand pursued the same argument as Swami Achutanand. For him, Shudras and untouchables were the original inhabitants of India, who were deprived of their land and enslaved by the invading Aryans, because they were defenceless and peace loving. However, his focus was on the lower Shudra castes or ‘Backward Classes’ as the British called them and not on the ‘Depressed Classes’.⁶⁰ For Bodhanand, Buddhism is the original religion of the original inhabitants of India before the arrival of the Indo-Aryans and equal to Sant Dharm (religion of the Sants). In a somewhat far-fetched argument in his book *Mul Bharatvasi aur Arya* he states: “In the previous chapter, we demonstrated that the ultimate nature, that is, knowledge of liberation and *nirvana* nature was taken by the Vedic Aryans from the original inhabitants of India, to which they gave the name Upanishads and which they later began calling Vedanta. In this chapter we will make reference to the promulgators of India’s fundamental ultimate or *nirvana* nature, Buddhism and Jainism, which in other words is called the Sant Dharm. These Indian religions’ main aim is the establishment of global kinship through the propagation of compassion, friendship, equality, and peace. In these religions, there is no exaltation or degradation due to *jati* distinction.”⁶¹ Bodhanand brings together Buddhism, the democratic ideals of universal brotherhood and equality with the theory of the Aryan invasion and the history of India’s Dalits. Borrowing the concepts of the cyclical return of Buddha from Mahayana Buddhism, he elaborates on the misfortunes of the Dalits who have been oppressed for centuries by the upper caste oppressors from the

^{1=&search=Search, 20. Juni 2011).} Anganelal states in his short biographical sketch on Jigyasu that as a result of Bodhanand’s thoughts and Jigyasu’s writings these three books were written.

⁶⁰ These designations were coined by the British in the cause of the discussion, following the Morley- Minto reforms in 1919, concerning the so-called ‘Constitutional Safeguards’ which the British only considered to give to the ‘Depressed Classes’ or ‘untouchables’. The castes Bodhanand was focusing especially on were Kalwars (distillers), Telis (oil pressers), Barais (carpenters), Tamolis (trading with *pan*) Garerias (shepheards), Kahars (water carriers) and Kumhars (potters).

⁶¹ Bhadant Bodhanand Mahasthvir, *Mul Bharatvasi aur Arya*, quoted after: John Stavrellis, *Chandrika Prasad Jigyasu and Bhikkhu Bodhananda. Buddhism and the Evolution of the Dalit Public Sphere* (A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts (Languages and Cultures of India) at the University of Wisconsin-Madison, 2005): 95. Stavrellis points out that although Chandrika Prasad Jigyasu was the editor of this book the main trust of the book is by Bodhanand.

Vedic society. However, when their suffering becomes worse, a new *bodhisattva* brings back the true, sacred, and ancient or timeless religion of the Buddha (*satya, sanatana pavitra Buddh-dharm*).⁶² Especially the wording left open all kinds of suggestive interpretations. At that time Mahatma Gandhi's cast of Hinduism became very popular. Gandhi called his kind of Hinduism *sanatana dharma* (eternal and timeless religion) to fence of the Arya *dharma* of the Arya Samaj, although he used concepts from Christianity and the Arya Samaj as well in his construction of Hinduism. The use of all-embracing concepts which had a universal trust was part of the "Orientalist Project" to cast India as the source of all wisdom and Hinduism and Buddhism as religions in the Judaeo-Christian understanding.⁶³

Bodhanand was well acquainted with Swami Achutanand and they used to meet regularly since the publication of *Mul Bharatvasi aur Arya* in 1930. Unfortunately this was not for a long time as Swami Achutanand died already in 1933. Bodhanand also met Ambedkar several times and discussed matters of religion and politics with him. Dalit Buddhism in North India in opposition to subjugating Hinduism of the *savarna* (upper castes), including Shudras and untouchables goes back to him, long before Ambedkar converted to Buddhism. The spread of Buddhism went together with the propagation of self-respect and with a conversion drive, which was moulded in the Bhakti tradition, counteracting the *shuddhi-* (purification) move of the Arya Samaj. Whenever he converted villagers to Buddhism, he used to give them a chain, as was done among the Kabir Panthis on initiation and by the Raidasis on individual choice.⁶⁴

One of the most gifted and versatile persons of that time was Chandrika Prasad Jigyasu (1885-1974)⁶⁵ whom R.S.Khare called a "reformist writer" in his book on the Lucknow Chamars. Before Khare took interviews with him, Jigyasu made it clear that he did not want his biography to become known. However, Jigyasu became Khare's main interlocutor.⁶⁶ There are biographical sketches by Sarah Beth Wilker-

⁶² Bhadant Bodhanand Mahasthvir, *Mul Bharatvasi aur Arya*, 100: quoted after: Stavrellis, *Chandrika Prasad Jigyasu and Bhikshu Bodhananda*, 43.

⁶³ Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'* (New York: Oxford University Press, 1999).

⁶⁴ Interview with Prof Anganelal, former Vice Chancellor of Faizabad University, Buddhist and Pali scholar, on 16th February 2000.

⁶⁵ This date of birth was given to me on my last visit to the 'Bahujan Kalyan Prakashan' in Sadatganj in Lucknow by the grandson of Jigyasu, Avamsh Kumar and his son Brahmadev on 13.2.2007.

⁶⁶ Khare, *The Untouchable as Himself*, 11.

son and John Stavrellis but I will follow an undated newspaper article by Anganelal on Jigyasu's life.⁶⁷ His name 'Jigyasu' was a nom de plume and meant the curious, the interested. This was quite common at that time when the Arya Samaj propagated to give up caste specific names. By caste, he was a Kalwar (distiller) of the lower Shudra castes. His father Master Jijalal was the headmaster of the 'American Mission School' at Sadatganj where the family still lives and where the printing press is. His father died when he was eleven years old which prevented him to obtain higher education. However, he learned English, Sanskrit and French and later on picked up Bengali and Urdu to such proficiency, that he could do translations from these two languages into Hindi. After his schooling he became a teacher at the local cooperative school for four years and founded two societies, the 'Sadachar Vardhini Sabha' (Council for the Development of Morality) and the 'Hindu Naujuwak Samaj' (Society of Hindu Youth). This shows to what extend he was influenced by the Arya Samaj which preached social change through life reform. Then he became publisher for two years, followed by another two years as writer and proofreader for the headmaster of a school. He worked for example on a Bhagawadgita-edition for them and later on for the Nawal Kishor Press, which was the biggest and most influential press of those days in north India. While working with Rama Tirtha Publications he, among others, translated works related to Vedanta. His interest in Vedanta increased and he rendered a number of Hindu religious texts into Hindi, for example 'Krishna Charitr' (biography of Krishna), 'Dharmatav' (facts of religion), 'Geeta Teeka' (commentary to the Bhagavadgita), 'Samyatav' (the real facts), 'Vigyan Rahasy' (secrets of knowledge) and 'Sankhya Darshan' (Sankhya philosophy). He became the publisher of a journal. In 1919 the Rama Tirtha Publications League, named after a Hindu reformer who was strongly influenced by Swami Vivekananda set up a printing press. They chose Jigyasu as writer, translator, editor and proofreader. Through this writing, editing and translation work for a number of publishers, among others also the Nawal Kishor Press for which he worked altogether 16 years – he got a good understanding of the Bhagavadgita, Neo Vedanta and na-

⁶⁷ Sarah Beth Wilkerson, *Hindi Dalit Literature and the Politics of Representation*, University of Cambridge, Trinity Hall, 2006 (Thesis for the Doctor of Philosophy); Stavrellis, *Chandrika Prasad Jigyasu and Bhikshu Bodhananda*, 2005. Prof Anganelal is a practising Buddhist. This article "A Short Introduction to Shri Chandrika Prasad Jigyasu" was probably published in 1959. It was given to me by Jigyasu's grandson on my last visit to the printing press on 13th of February 2007.

tionalist writing. In 1930 he founded his own press, the ‘Hindu Samaj Sudhar Karyalaya’ (Office for Improving Hindu Society).

Jigyasu met Achutanand first in 1926 and whenever Achutanand came to Lucknow – which was since the publication of *Mul Bharatvazi aur Arya* in 1930 – to meet Bodhanand, Achutanand also came to see Jigyasu and they exchanged thoughts. Achutanand encouraged Jigyasu also to write on the ‘Mul Nivasis’ (original inhabitants) or Adi Hindus (original Hindus) from a developmental point of view which could not be realized at that time. Jigyasu accompanied Achutanand on one of his lecture tours to Gwalior in 1933, where he was impressed by Achutanand’s stamina, although he was already very weak. However, Achutanand left many papers with Jigyasu which were later on the basis of Jigyasu’s Achutanand biography.⁶⁸

1930 was a decisive year as not only the First Round Table Conference took place in London, which was boycotted by the Congress Party. However, Dr. Ambedkar participated as a delegate of the ‘Depressed Classes’. Jigyasu not only printed his and Bodhanand’s *Mul Bharatvazi aur Arya* but he also began to print nationalist literature which became very popular and sold well. The British got hold of these tracts, his Hind Samaj Sudhar Karyale got searched five times and Jigyasu got arrested and sent to jail. When he came back from his imprisonment, he had to go back to editing for a couple of years as his office was destroyed and his publications gone. Not only that, the money for the ‘Tilak Swaraj Fund’, which he had kept, and the home spun cotton he had kept according to Gandhi’s spinning campaign was gone. At that time he was politically a Gandhian and with the Indian National Congress. He only became an Ambedkarite after independence.⁶⁹ This did not prevent him to work on the ‘Adi Hindu’ or ‘Mula Nivasi’ concepts under a developmental perspective. However, he reactivated his printing press and published in 1938 the book *Bharat ke Adi Nivasi* which got portion wise published and is still printed by the ‘Bahujan Kalyan Prakashan’ publishing house.⁷⁰

⁶⁸ Jigyasu, “Shree 108 Swami Achhutanandji ‘Harihar””, 102.

⁶⁹ Information by his son Brahmdev on my visit to their home in Sadatganj on 13.2.2007.

⁷⁰ Chandrika Prasad Jigyasu, *Bharat ke Adi Nivasiyon ki Sabhyata* [The Culture of the Original Inhabitants of India] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1967). Chandrika Prasad Jigyasu, *Bharat ke Adi Nivasi* [Original Inhabitants of India] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, o.J.).

5 “I will not die as a Hindu”

One of the most colourful figures of the early Dalit movement was Acharya Ishwardatt Medharthi (1900-1971). Medharthi belonged to a backward caste. His father was a medical doctor and convinced Arya Samaji. He sent his son to Gurukul Kangri, the Arya Samaj vernacular reform school at Hardwar which combined strict discipline, physical training, housekeeping and social work with a good education in English, Sanskrit, Pali and natural science subjects.⁷¹ According to Dayanand Saraswati, the founder of the Arya Samaj, the Vedas had nothing to do with caste and *varnashramadharma* – the caste order was only a merit based division of labour. Caste surnames were dropped and strict equality was practiced. Ishwardatt also got a new name: Medharthi means someone who can use his mental powers. Medharthi stayed at Gurukul Kangri for 14 years and when he passed out, he went to Calcutta to take a three years course in Ayurveda. In 1928 he married out of his caste and on his own wish which brought him at par with his father. The couple had two children, but Medharthi was not meant for a peaceful family live. He joined Mahatma Gandhi's salt march and got imprisoned for three years. When he finally came back to Kanpur in 1933, he took over the school which his father had bought for him and started teaching according to the principles he had learned at Gurukul Kangri.

Acharya Ishwardatt Medharthi's book *The Caste System Exposed*⁷² was dedicated to Dr. Ambedkar, whom he addresses as “fearless leader of the youth”. He regards the differentiation between the different *varnas* only as merit based division of labour. Well aware of the burning of the Manusmriti by Dr. Ambedkar in 1927 at the Mahad Satyagraha, he attributed the rigidities of the caste system to Manu, claiming that the Vedas never propagated caste. Dr. Ambedkar is praised, but not elaborated on, although he mentioned that Ambedkar intends to change religion. The caste system is for him a “poisonous creeper”, which strangles the whole society.

⁷¹ Harald Fischer-Tiné, *Der Gurukul-Kangri oder die Erziehung der Arya-Nation. Kolonialismus, Hindureform und ‘nationale Bildung’ in Britisch-Indien (1897-1922)* (Würzburg: Ergon-Verlag, 2003).

⁷² Ishwardatt Medharthi, *Varna Vyavastha ka Bhandaphor. Varn Vyavastha Vidhvans* [The Caste System Exposed. Demolition of the Caste System] (Cawnpore: Sri Dayanand Bharatiya Vidyalaya, 1933).

The book contains a dedication to the “Honorable His Holiness 108 Shri Swami Bodhanandji Mahasthavir, President of the U.P. Demolisher of the Caste System Association”:

I consider this book named *Exposure of Caste System* a very important one in the present circumstances. In this book the downfall of Hindus have been depicted truly. In fact as long as the caste system based on birth remains in practice, this country cannot make any development in any direction. Unless the Dalits are emancipated, the hope of *swaraj* would be a dream. [...] It is a very interesting and informative book. It is a must for Shudras and untouchables. I hope that every Sanathani cum Arya Samaji, Buddha, Jain, Sikh, old and new reformers receive it well and profit from it.⁷³

Bodhanand’s dedication shows, that the few Dalit and Backward Class intellectuals were part of a common discourse. The two men were in touch with each other, knew of each other’s work and followed the same path in their endeavour. As Acharya Ishwardatt Medharthi had studied Pali at Gurukul Kangri, Buddha’s teachings must have been well known to him, although his critique of the caste system does not reveal any critique of Hinduism, to the contrary, he considers the Vedas to be the mother of all religions.

How Medharthi knew at that time of Ambedkar’s intentions to leave Hinduism, will further remain a secret, because Ambedkar only proclaimed in 1935 at the Yeola Conference that although he was born a Hindu he will not die a Hindu.⁷⁴ He had become increasingly more disgruntled with reform Hinduism of the Arya Samaj and with Gandhi’s *sanatana dharma* (the eternal und universal religion) because neither the purification move nor the temple entry movement or Gandhi’s tour through India in 1934 to eradicate untouchability had lead to the ‘Annihilation of Caste’ as he formulated in his polemic pamphlet in 1936.⁷⁵ He considered Hinduism to be so intrinsically intertwined with caste that only a conversion to one of the other great egalitarian religions would abolish caste. He took into consideration Buddhism, Sikhism, Christianity and Islam of which only Sikhism and Buddhism were founded in India. The Sant Bhakti congregations did not come into consideration because they were considered to be within Hinduism.

⁷³ Ibid., 7.

⁷⁴ Keer, *Dr. Ambedkar. Life and Mission*, 253.

⁷⁵ B.R Ambedkar, “Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi’s Speech prepared for the 1936 Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore but not delivered”, in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Bd. 1 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1979): 36-96.

Soon after that proclamation Ambedkar was approached by a number of religious leaders and activists, among others also by Lokanatha (1897-1966) in 1936. He was an American of Italian descent with the name of Salvatore. Lokanatha wrote a pamphlet dedicated to the depressed classes of India with the title “Buddhism Will Make You Free” in 1936 in which he published the exchange of letters between him and Ambedkar.⁷⁶ It was published from his ‘Harijan Publishing Society’ in Panadura, Ceylon. Dhananjay Keer described how Lokanatha met Dr. Ambedkar.⁷⁷

Ambedkars announcement to leave Hinduism stirred up hot discussions amongst the Dalit leaders of those days. They called for a big conference of all religions which should take place in Lucknow. It is a unique document of ‘Adi Hindu’ and ‘Mul Nivasi’ consciousness and I will give the full wording.⁷⁸

All India Adi Hindu Dalit Jati (caste) Conference – 11th Big Conference and All Religions Conference All Adi Nivasi, Adi Hindu and those untouchable farmers, labourers, craftsmen, and Depressed Classes and the brothers from Dalit castes. We want to let you know that on 22th, 23th, 24th May 1936 Friday, Saturday and Sunday⁷⁹ there will be a big conference in Lucknow (Kaiserbagh addressed by Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar, barrister of law, principal of Government law college, Bombay. In this conference delegates of all provinces of India, Burma and Ceylon, scholars and delegates of Dalit castes, all castes which fall under Scheduled Castes will come to that conference. In this great conference, we will make an All India Collectice Programme, in which we will issue some rules and regulations for those Dalit castes which are most downtrodden, for their education, protection of rights, crafts and business. The first day on 22th of May we will arrange an All Religions Conference to discuss and propose religious conversion. (This was prepared by the Narsik Dalit Jatiyon Association).

We have invited to this All Religions Conference all established institutions of Arya Samaj, *sanatana* Hindus, Buddhists, Sikhs, Muslims and Christians, the leaders, educationalists and religious teachers and it is a great pleasure that almost all have agreed to come to the conference.

⁷⁶ Lokanatha, *Buddhism will make you free* (Panadura, Ceylon: The Harijan Publishing Society, 1936).

⁷⁷ According to Dhananjay Keer, Lokanatha met Ambedkar at his residence in Dadar on 10th June 1936. We do not know whether he attended the All Religions Conference before, which took place on 22nd May 1936. Keer, *Dr. Ambedkar, Life and Mission*, 276.

⁷⁸ It was given to me by Suraj Bhan, the son of Jhyam Lal Aherwar, long time president of the Adi Hindu Sabha, Kanpur on 4.2.2007.

⁷⁹ According to Kshirsagar this conference under the heading of Depressed Classes Conference took place in Kanpur. Kshirsagar. *Dalit Movement in India and its Leaders 1857-1956*, 311.

These scholars will present the utility and goodness of their respective religion. They will also declare their moral principle and religious practice and to what extent they practice equality among their members. Through all these lectures, the all India Dalit jati learned leaders and representatives will think and decide on 23rd an 24th May.

Request to all Dalit Brothers. On the occasion of this unique conference, I request people of all different opinions, religious congregations (*math*) and classes (*varg*), please send many representatives. The fee for the representative will be one rupee and for the welcome committee members it will be five rupees. Only Dalit representatives and leaders have the right to speak at the conference. Please send a list of representatives till 15th of May, so that we can make arrangements for their stay.

Welcoming members:

Shiv Nandalal Satnami (president of the Welcome Committee)

Jaganath Prasad Khatik, advocate (president of the All Religious Conference Committee)

Dr. Ram Swaroop Jaiswara

Ram Sahai Pasi, contractor

Mahadev Prasad Dhanuk, C.T.

Mahant Ram Sahai

Chaudhari Gihi Lal

Bhagat Gulab Das Gurgal.

Ambedkar did not come to this conference. However, Jagjivan Ram (1908-1986), himself an untouchable and member of the Congress since 1930 took part. There were speeches from representatives of different religions, especially the Muslims sent representatives of different denominations, and there was a wide press coverage in the Hindi und English press.⁸⁰ However, due to Ambedkar's absence, the conversion proposal was dropped.

Acharya Ishwardatt Medharthi was certainly aware of these events. In his own universalistic understanding of religion he transformed himself into a Buddhist. At what time Buddhism became dominant in Medharthi's thoughts, is not yet known. Nevertheless, he was considered to be a Buddhist in Ceylonese Buddhist circles, because his school was visited by two European Buddhist monks, most probably in 1937.⁸¹ The names of these monks are engraved at the library building. The one was called Lokanath, who approached Ambedkar in 1936, the other Gyan Keto. Gyan Keto, alias Peter Schoenfeldt (1906-1984), is well known. He grew up in Berlin, where he visited the Buddhist Centre in Berlin-Frohnau, which was established by the homoeopathic doctor

⁸⁰ Vartman, 1936, 16th May; Pioneer, 1936, 23rd May.

⁸¹ Bellwinkel-Schempp, "Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur", 245-266.

Paul Dahlke in 1924.⁸² He got drawn to Buddhism through the study of Arthur Schopenhauer and went to Ceylon to become a Buddhist monk at the monastery of Nyanatiloka. The latter was a German as well, born under the German name Anton Guert (1878-1957). Nyanatiloka was the second European to be ordained into a Buddhist Burmese order in 1903 in Rangoon. In 1911 he set up the *Island Hermitage* in Polgasduwa in Ceylon, which was to become a centre for European and American Buddhists, and which still exists nowadays under the chairmanship of an American Buddhist abbot.

Peter Schoenfeldt arrived in Ceylon in 1936, where he was personally received by Nyanatiloka. After a short period as a layman, he got the Pali Name of Nyana Khetto on his initiation. In 1937 he was sent on pilgrimage to visit the Buddhist sites in North India.⁸³ During this journey, together with Lokanath, he visited Medharthi's school in Buddhpuri at the outskirts of Kanpur. When Medharthi took over the school from his father, he named it Sri Dayanand Bharatiya Vidyalaya and called the locality Munshipuram after his revered teacher and mentor Munshiram. Now, as an expression of his turning Buddhist, he changed the name of the school to Bharatiya Ved Vidyalaya and called the locality Buddhpuri. There Lokanatha offered a brass Buddha statue and Gyan Keto a marble one, which are still to be seen in the school.

Ambedkar and Medharthi got in contacts, most probably through correspondence. Ambedkar visited the Buddhpuri school in the early 1940's when Ambedkar was Secretary for State in the Viceroy's council. There are clear recollections⁸⁴ of that event.⁸⁵ Ambedkar even donated a Buddha statue, cast in cement, to be decorated above the entrance. This visit had a private character and only very close followers of Dr. Ambedkar were invited to accompany him. Among them was Gauri Shankar Aherwar, Assistant Depressed Classes Educational Officer, a close follower of Swami Achutanand and a great admirer of Dr. Ambedkar.

In the mid-1940s, Medharthi was in close contact with Dr. Ambedkar, visiting him at his Delhi residence over the weekend to give him

⁸² Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 1: Die Gründer* (Konstanz: Universität Konstanz, 1996): 1.

⁸³ Hellmuth Hecker. *Lebensbilder Deutscher Buddhisten: Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 2: Die Nachfolger*, (Konstanz: Universität Konstanz, 1997): 291-293.

⁸⁴ Interview with Rajendranath Aherwar, Bhoj Dev Mudit and Dharm Sen, 8th October 1999.

⁸⁵ According to another source, the visit took place on 14th of May 1943. In: Man Chand Rivariya, *History of the Khatik Community* (New Delhi: Rivariya Sahitya Prakashan, 2002): 49.

Pali classes. Dr. Ambedkar wrote a letter on Medharthi's behalf to the Governor of Uttar Pradesh, asking him to appoint Medharthi as a representative of the Backward and Scheduled Castes on the eleven member committee to reorganize Sanskrit studies in Uttar Pradesh.⁸⁶ However, Medharthi went with his disciple Bhoj Dev Mudit to Ambedkar's conversion at Nagpur. He had an additive understanding of religious universalism and remained open to all sides. So he reverted at the end of his life to the Arya Samaj and posed as Brahmin, holding *yagyas* (sacrifices) in flawless Sanskrit.

6 Ravidas, Sant Dharm and Buddhism

The introduction of Sant Ravidas as flagstaff of the Adi Hindu movement did not remain uncontested. Jagjivan Ram (1908-1986) organized an 'All India Ravidas Sammelan' (All India Ravidas Conference) in Calcutta in 1934. He was the great opponent of Dr. Ambedkar during the 1930s and 1940s and leader of the 'Harijan Sevak Sangh' (Committee for Help of the Harijans). Harijan means "child of God" and was the name which Mahatma Gandhi had crafted for the untouchables. The name itself was used by Gujarati Bhakti saints. Jagjivan Ram was a Dhusiya Chamar from Bihar. Kanpur had quite a number of Dhusiyas who settled in Cooliebazar. In 1935 Jagjivan Ram married Indrani, the gifted and well educated daughter of eminent Dr. Birbal, a physician who got his training, like Medharthi's father with the army. Acharya Ishwardatt Medharthi conducted the wedding "according to Vedic ritual" as Indrani wrote.⁸⁷ The wedding took place in the community center and Arya Samaj Hall of the Dhusiya in Cooliebazar.⁸⁸ The Dhusiyas were Arya Samjis as well as Shiv Narayanis, the iconoclast monotheism of the Arya Samaj blended well with *nirguna* (God without attributes) devotion to Swami Shiv Narayan. They were the only Dalit caste in Kanpur which monolithically struck to the Congress and opposed the Adi Hindus as well as the Scheduled Caste Federation.

Jagjivan Ram like most Dhusiyas was a Shiv Narayani. He got initiated into the sect in Calcutta in 1923.⁸⁹ Interestingly, in his political

⁸⁶ The letter is dated 5th September 1945.

⁸⁷ Indrani, *Dekhi, Suni, Biti Baten* [Events which I Saw, Listened to and Experienced Myself] (New Delhi: Jagjivan Bhavan, 1994): 38.

⁸⁸ Kanpur had two Arya Samaj Halls: the one for *savarna* (upper castes) was situated on Meson Road, one of the main thoroughfares of the old part of town, built in 1915, and the other, build around the same time was in Cooliebazar where the Dhusiya live.

⁸⁹ Chandchreek, *Jagjivan Ram*, 1.

biography he mentions Ramananda, Kabir and Ravidas as revolting against the caste system, but there is no mention of Swami Shiv Narayan.⁹⁰ In 1934 he organized the first All India Ravidas Sammelan in Calcutta. But there were more Ravidas Conferences under the auspices of Jagivan Ram to come but not in Kanpur.

The first effort to reconcile Buddhism with Sant Dharm was formulated by Acharya Ishwardatt Medharthi.⁹¹ Especially Medharthi's veneration for Kabir made him reformulate his position away from his previous appreciation of the Vedas. In his book *The Primitives and Ancestors of India and the Sant Religion*, published in 1939, he considered the Vedas as the unjust oppressive religion of the *Aryan* invaders. Fully adopting the Adi Hindu ideology of those days, he stated that the 150 million of Shudras, untouchables and primitives of India were called Harijan, Depressed, Backward, or pre-Hindu, although they were the ancient "rulers of the country". They were trapped into slavery by the invading Aryans, and the tricolour of the Congress Party still represents the *savarna* (caste Hindu) omitting the *purvajana* as the "men born before" or "men of pre-historic age". Swami Achutanand's Adi Hindus and Bodhanand's Mul Nivasis were *purvajanas* for him.

Equating the *purvajanas* with *asuras* (in Sanskrit: demons), he continued his argument in daring etymological moves. He claimed that the *asuras* were actually named as such by the Aryans, because they did not use to drink *sura* (wine), therefore being non-wine-drinkers, whereas the Aryans ate meat and drank wine. In his creative etymology, *rakshas* (demons) are the ones who saved others - in Hindi: *raksha karna*. The *purvajanas* were living an egalitarian life, there was no *varna* order amongst them and all were equal.

Then he juxtaposes the Sant religion with the *brahmani* religion. In his opinion, the *sant* religion is the original religion of the *purvajana*, actually the *sanatana dharma* in the understanding of ancient. The Sant Dharm is consistent, universal, relying on the laws of nature, and orally transmitted. It spreads the message of equality, morality and communism. The Sant Dharm is therefore by definition non-violent and preaches compassion even for the enemies.

Lord Gautam Buddha has recognised all Sants as 'buddha'. The meaning of 'buddha' is learned (not "awakened"), i.e. all Sants were learned scholars this is why they were 'buddha'. Like the Sants, Lord Buddha has not written a book. Whatever he said is orally transmitted and was written down by his disciples hundred years after his death.

⁹⁰ Ram, *Caste Challenge in India*, 14.

⁹¹ Bellwinkel-Schempp, "Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur", 233.

Lord Buddha was actually a follower of the Sant Dharm. His *dhammapad* is not a revelation. His religion is tested on the grounds of intelligence and by the laws of nature. This is why he is the chief of all Sants. Therefore, the followers of the Sant Dharm should pay special attention to the messages and preaching of Lord Buddha.⁹²

The scholarship of Lord Buddha and the Sants is, according to Medharthi, in accordance with the laws of nature, a position Dr. Ambedkar elaborated on in his conception of Buddhism as a religion for a modern, scientific society. Medharthi's formulations pointed in the same direction, although his main emphasis was on the compatibility of Buddhism and Sant Dharm. This book became immensely popular among Kanpur's Dalits and influenced the subsequent discussions.

It took Ambedkar 21 years to make his announcement become true and leave Hinduism for Buddhism, although his preference for Buddhism was already known.⁹³ A number of reasons are responsible for this. On the one hand, he was getting intellectually ready for that step, clarifying the origin of the Shudras in his book *Who are the Shudras?* in 1947, describing them as relegated *kshatriyas* (warrior caste) who lost land and status. A year later he published *The Untouchables* who were depicted as "broken people" – as Dalits – because they were former Buddhists who, because they were upholding the *ahimsa* notion and eating meat became marginalized because resurrecting Brahmanism propagated vegetarianism and the holiness of the cow.⁹⁴

Then came his political career, first as Labour Member in the Viceroy's Council (1940-1945), then as Minister of Law in the first cabinet of independent India in 1947 and Chairman of the Drafting Committee of the Constituent Assembly which was the most painstaking task. It is due to Ambedkar's relentless effort that untouchability got abolished and the former untouchables became Constitutional Safeguards in the form of so-called Reservation in Politics, Education and Government

⁹² Ishwardatt Medharthi, *Bharat ke Adivasi-Purvanjan aur Sant Dharm* [The Primitives and Ancestors of India and the Sant Religion] (Buddhpuri, Cawnpore: Bharatiya Ved Vidyalaya, 1939): 11.

⁹³ Gail Omvedt, *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste* (New Delhi: Sage Publications, 1994): 258.

⁹⁴ Bhimrao Ambedkar, "Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society", in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*, Bd. 7 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990). Bhimrao Ambedkar, "The Untouchables: Who were they and why they became Untouchables?", in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, Bd. 7 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990).

Service.⁹⁵ In 1951 he resigned over his frustration with the ‘Hindu Code Bill’, the legal reform of the Hindu Civil Code in India. From this time onwards he worked continuously on his “Bible” of Buddhism for the Dalits.

Ambedkar formally converted to Buddhism on October 14, 1956. He had designed his Buddhism with a holy book, a conversion ritual with 22 Buddhist Oaths and a dress code.⁹⁶ While swearing these oaths, the convert has to reject Hindu deities as well as rituals and fight for an equal and just society in the name of the Buddhist religion. Ambedkar meant his Navayana Buddhism – as it is nowadays called – to be a total rejection of Hinduism. To abjure Hinduism was for him the only solution to escape the caste system and establish equality. Agra’s Dalits responded to Ambedkar’s mass conversion drive in 1957 and subsequently removed the Hindu deities from 22 temples and converted them into Buddhist temples.⁹⁷ In Lucknow, the successor of Bodhanand, Bhante Prajnananda, organized conversion ceremonies to Buddhism in 1957 on a mass scale. Nothing of that kind happened in Kanpur.

At the same time, Chandrika Prasad Jigyasu (1885-1974) reworked, systematized and streamlined the Sant Dharm theory and popularized it in many publications. Only after independence he became a true Ambedkarite and tried to work Ambedkar’s notions on Buddhism into his web of Adi Hindu and Mul Nivasi conceptions, and Sant Dharm. He renamed his ‘Hindu Samaj Sudhar Karyalaya’ (Office for Improving Hindu Society) for a short while into ‘Samaj Sewa Press’ (Service for Society Press) and finally in 1950 in ‘Bahujan Kalyan Prakashan’ (Publishing House for the Welfare of the Majority). Its low priced booklets had a wide circulation and were eagerly read by the Dalits. The name ‘Bahujan Kalyan Prakashan’ he took from Buddha’s saying ‘Bahujan Hitay, Bahujan Sukay’ (Happiness and Welfare for the Majority of the People), transmitted through Bodhanand. Kanchi Ram, when he founded his ‘Bahujan Samaj Party’ on 14th of April 1984 took the *bahujan* (majority of society) concept from the Maharashtrian Dalits and

⁹⁵ They were first limited to ten years, but have been extended ever since. They are 15 per cent for Schedules Castes, 7,5 per cent for Scheduled Tribes and since 1993, 27 per cent for Other Backward Castes. During Colonial Times the untouchables were called Depressed Classes and since the Government of India Act of 1935 Scheduled Castes. The Backward Classes are nowadays called Other Backward Castes (OBC) and the Adi-vasis Scheduled Tribes.

⁹⁶ Zelliot, *From Untouchable to Dalit*, 215.

⁹⁷ Owen Lynch, *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India* (New York: Columbia University Press, 1969): 149.

Jyotiba Phule's (1827-1890) conception of Shudras and *ati-shudras* (i.e. Dalits) constituting the majority of society.

In 1956, he published his booklet *Sant Pravar Ravidas Saheb* (The Most Excellent Saint Ravidas).⁹⁸ He praised Ravidas as a role model of a spiritual leader who had risen from among the Chamars. Under the impression of Ambedkar's conversion, he urged the Dalits to abandon Hinduism and to embrace Buddhism. He moulded Ravidas' life after Buddhist legends and traditions. However, he repeated that Buddhism and Jainism developed from Sant Dharm, for which from a scholarly perspective "there is absolutely no evidence".⁹⁹ In his biography of Achutanand, written in 1960, he suggested a similarity in principle between Buddha and the Bhakti saints. Buddhism and Bhakti were both preaching human equality, they were adverse to the caste system (*varna* and *jati*), they did not rely on any book of revelation and they were against violence. Both were spiritually based religions (in contrast to a religion based on social order) and an equation between the *sunyavada* doctrine of Buddhism with the *nirguna* (God without attributes) conception of Sant Dharm was suggested.¹⁰⁰ He fully believed that Buddhism and Jainism were the *sanatana*, the eternal and ever lasting religions of the Dalits. Therefore, conversion was not necessary. The word Adi Hindu also included in itself Jainism and Buddhism in its most pure form because it claimed to be the original and *sanatana* culture. The Buddhist preaching of *panchshil* (to give up theft, lie, intoxicants, adultery and violence) is also portrayed as the foundations of the Adi Hindu principles and the original human culture of India.

These components of the original human culture were also popularized by modern Sants – Kabir, Gorak, Raidas, Dadu, Nanak, Namdev, Tukaram, Paltu, Shatkop, et al. As most of these saints came from the castes which come under the category of Adi Hindu, most of their knowledge is based on the knowledge of the Adi Hindu nation, which was popular among them during their early life."¹⁰¹ This is a very thoughtful amalgamation of different streaks of Hindu religious discourses. The Adi Hindu discourse is likened to Buddhism and Jainism the original and *sanatana* (eternal) culture, an alternative reading of Gandhis *sanatana dharma*, his reconstruction of Hinduism, into a

⁹⁸ Chandrika Prasad Jigyasu, *Sant Pravar Ravidas Sahib* [The Chief Saint Ravidas] (Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1956).

⁹⁹ James G. Lochtefeld, "The Saintly Chamar. Perspectives on the Life of Ravidas", in: Eleanor Zelliot und Rohini Mokashi-Punekar (Hgg.), *Untouchable Saints. An Indian Phenomenon* (New Delhi: Manohar, 2005): 201-29.

¹⁰⁰ Khare, *The Untouchable as himself*, 31.

¹⁰¹ Jigyasu, "Shree 108 Swami Achutanandji 'Harihar'", 121.

new concept. While transforming the *panchshil* into the foundation of the Adi Hindu principles, he gives a primacy to Buddhism which is popularized through the Sants who anyway rely on the concepts of the Adi Hindu nation – a circular argument which suggests that Adi Hindu concepts and Sant Dharm and Buddhism are all the same.

7 Sant Dharm as Public Representation

From the late 1940s onwards there were a number of moves among the Sant *sampradayas* to reassess their public roles. In 1948 the Shiv Narayanis organized an ‘All India Shiv Narayan Sammelan’, which took place on Parade Ground as well, presided over by Jagiyan Ram. In the 1950s they also started an annual procession on the Shiv Narayan *jayanti*. It started from the Colonelganj *gurudwara*, went through the labour areas at Gwaltoli and ended on Parade Ground. It was stopped due to the Indo-Pakistan War in 1971 and afterwards never again resumed.¹⁰²

The Kabir Panthis went public with the construction of the Kabir Mandir at Cooperganj, the main grain marked, by Balak Das, a Kabir Mahant and Sat Nami. He collected brick-wise the money from the public. The Kabir Mandir had a *dharma shala* (hostel) attached, which was meant to house marriage parties and which was for a long time the party office of the Kanpur branch of the ‘Republican Party of India’ (RPI). It is an ostentatious building which has at its main front the huge statue of *Adi Purush* (primordial man, identified with Kabir) placed in the middle, flanked from both sides with two rows of eight Sants respectively, sitting in a meditation position. It is a symbolic representation of the essence of Bhakti devotionalism, implying the transcendental union of Sant and God.

The Kabir Panthis, Makkan Das and Dakkan Das, rich leather merchants, excelled in a charitable meal for more than thousand villagers on the occasion of the Kabir *jayanti*. This event of conspicuous consumption is still well remembered but it had to be stopped at the end of the 1950s when the two brothers sold their substantial urban property to the Municipal Corporation to build the Idgah labour colony instead.

The 1950s and 1960s saw a boom in the Ravidas veneration. Small community temples as well as private temples sprang up, noteworthy in Idgah, where Adi Nagar, as the name suggests, had been a stronghold of the Adi Hindu movement. Bhagat Singh Dohre set up three lit-

¹⁰² Communication by Mahant Ram Khilawan on 16.2.2000.

tle temples in Idgah/Bhenajhabar. He even tried to officiate as *purohit*, priest on weddings, blending Sanskrit *shlokas* with Ramcharan's *True story of Sant Ravidas*.¹⁰³ His efforts established Idgah as a new centre of Ravidas cult, enlarging the annual procession and giving it a new route.

The most spectacular Ravidas temples were set up by the family of Girdhari Lal, a rich leather merchant and close follower and patron of Swami Achutanand. His *samadhi* (cremation ground; tomb) is a beautiful roofed construction depicting Girdhari Lal, dressed like a Raja, sitting at the feet of Sant Ravidas in the *bhagat* – devotee posture.¹⁰⁴ The second shrine was erected in 1961 into the courtyard of his house. This had the form of a triptychon. In the centre is a Kali statue, to her right a representation of Hanuman, and to the left a small cellar with the statues of Buddha, Ambedkar and Ravidas. The cellar has three walls, a roof and an open front. The left wall bears an image of Buddha, placed midway in an elevated position. At the back wall of the cellar Ambedkar is depicted in a standing position with Sant Ravidas sitting crossed legged on the floor in a meditating position. Buddha is cast as the spiritual forefather of both Ambedkar and Ravidas whereas Ravidas succumbs to Dr. Ambedkar.¹⁰⁵

This monument is unique in its representation and it assembles the most important elements of Dalit religiosity. Devi worship was and is central in Dalit religiosity. The Devi and especially Kali stand for unmitigated creative *shakti* (power). She is *prakriti* (matter) without nothing can develop or can be formed. Devi worship and Sant Dharm went very well together. The Devi invoked the Sant, told him to pursue in his Bhakti and his quest for spiritual liberation. Sant Dharm and Devi worship were not opposed to each other but had an aggregational quality. Devi worship, however, changed its form. It became hinduized and unified. Goddesses of the *savarna* Hindu tradition replaced autochthonous goddesses who were usually only symbolically present and not in form of a ritual image.

Hanuman stands for strength, assertiveness, devotion and trust. He represents the tradition of the *Ramcaritmanas*, the Hindi-Ramayana written by Tulsi Das (1543?-1623) as the most popular religious epos

¹⁰³ Interview with Rajendra Kumar on 28.3.1999.

¹⁰⁴ Next to Girdhari Lal's grave is the grave of Hanuman Prasad Kuril, a well known Congress politician. He claims that Girdhari Lal was his father, which is rejected and disputed by Girdhari Lal's family. Perhaps the proximity in death is a way to maintain his claim.

¹⁰⁵ My first visit to Sant Lal's residence, where that muriel stands was on 8.12.1998.

about god Ram, written between 1574 and 1577. Hanuman is Ram's most trustworthy companion and supporter. Due to his strength he is the god of the wrestlers. His power in contrast with the Devi is outwardly, muscular, and physical. But there is more to it: His club is synonymous for assertion, power and dominance. This is power in the world of man, in social relations, and it represents dominance and subjugation. These different religious qualities and streaks of tradition are represented at the same level; they are seen as different parts of a whole, mutually compatible and complementary to each other. They stand for different realms and aspects of Dalit religion.

Buddha, Ambedkar and Ravidas stand for learning, wisdom, spirituality and inward strength through concentration, through purification of the mind and righteousness. Ambedkar, as inspired by Buddhism and at the same time founder of Dalit Buddhism, is depicted as the mediator between Buddha and Ravidas. His role as the connecting link is based on the same spiritual qualities Buddha has attained through his enlightenment and Ravidas through his devotion. Ambedkar's message is in this representation understood in his spiritual qualities. Buddha, Ambedkar and Ravidas share the same anthropology. Man is endowed with the godly essence, which he has to realize within himself. This does not only legitimize the equality before God but also equality in society. Therefore all men are equal, religiously and socially.

The Ravidas *julus* in those days was the main religious and social manifestation of Scheduled Caste unity, as a lively written article with the telling title "Tribute to your Noble Feet", very much in the idiom of Sant veneration shows.¹⁰⁶ The procession was meant to encompass all Scheduled Castes in Kanpur, truly in the sense of Swami Achutanand. Ward committees were formed who decorated the *thelas* (chariots) with the statue of Sant Ravidas or produced "living images". The 'Samta Sainik Dal' (Fighters for Equality), the youth organisation founded by Ambedkar marched up. Gates were erected in the name of Ambedkar, Swami Achutanand, Ravidas, Kabir, Balmiki, Eklavya and Shambuk. Sants, mythical founders and Dalit heroes from Mahabharata and Ramayana were given the same recognition as Dalit political leaders like Swami Achutanand and Ambedkar.

The respective ward committees put up these gates and they were halting points for the procession, which was welcomed by the elders "traditionally with tobacco and pan". The procession started from Harbans Mohalla and took a two and a half hour route through the interior of town to immerse the statue at Bhagwat Das Ghat with a final meet-

¹⁰⁶ Rajendranath Ahirvar wrote that article in 1956.

ing in Phoolbagh. In those years also members of the Sikhs took part, reading out Sant Ravidas *padas* from the Guru Granth Sahib.

The Sant *sampradayas* started reforms, trying to cope with contemporary demands of their followership. The primary school teacher Beni Madhov Sonkar, an offspring of Bihari Lal who installed the Shiv Narayan temple, got Swami Shiv Narayan's oeuvre published in a printed edition. It had always been meritous to copy the Guru Anyas by hand (or have it copied by a trained scribe). Now, after the example of the urban Shiv Narayans in Gorakhpur, Allahabad, Lucknow, Shimla and Bombay, he printed these holy books in original Awadhi with a Hindi commentary which goes back to the Lahore edition of the 1920s.

Mahant Prem Das saw the necessity to lead the Kabir Panthis out of their private religiosity into the public realm. He started a unification movement in 1969, which started off as a mass meeting in Kanpur and moved to Delhi three years later. Further efforts were interrupted by his death in 1974. The Kanpur Kabir Panthis lost their religious leader. Their Panth lost its attractiveness with their outmoded ritualism, although Kabir's sayings gained general appreciation of an increasingly more agnostic higher middle class.

The fate of the Shiv Narayans in Kanpur was worse. The educated among them formally converted to Buddhism, but still tried to maintain the Sant Dharm of their forefathers on the major festivals of the Panth. They were not ready to invest materially in religious institutions. Their primary concern was now Dalit Buddhist consciousness, and not the esoteric teachings of Swami Shiv Narayan. As most of their followers were industrial workers, the *sampradaya* declined to the same extent as the mills closed, and the workers were laid off. This happened in the 1990s and it curtailed any religious and political engagement among the working classes.

The Ravidas *julus* on the other hand transformed into a social movement in the 1980s. It more and more gained political character, comparable to the Ambedkar *jayanti* celebration in Agra.¹⁰⁷ Different *mohalla* (ward) committees decorate charts with political scenes: Dalit atrocities, corruption, ration card misuse, water shortage, rape of Dalit women etc. But still the religious traits are maintained, placing in one banner the images of Ambedkar, Buddha, Guru Nanak and Sant Ravidas on an equal level. Kabir has been dropped and Balmiki has been dissociated.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Lynch, *The Politics of Untouchability*, 132.

¹⁰⁸ This movement was started by the Bahujan Samaj Party with the Koris and their propagation for the heroine Virangana Jhalkaribai. The Balmikis have been celebrat-

The Ravidas *jayanti* celebrations started with a *havan*-fire ritual at Idgah colony early in the morning at the main Ravidas shrine at Adi Nagar, celebrated by the grandson of Bhagat Singh Dohre. From 10 p.m. onwards the *jhankis* (floats) set out from the different *mohallas* and arrive at Idgah around 2 p.m. where they are welcomed by the 'Central Ravidas Julius Committee'. The road is blocked and there is a *mela* (fair) organized with children's entertainment, food and knick-knacks. The Sikhs don't participate any longer in the procession, which they used to do before, but the Balmikis continue with drum beating.¹⁰⁹

The *jhankis* proceed to Harbans Mohalla next. The main *puja* at the Ravidas temple in Harbans Mohalla starts at 4 p.m.; it is done by the District Magistrate and accompanied by speeches and laudatory. The congregation usually waits for the *jhankis* to arrive. They take the route through the interior of the old city and arrive at Phoolbagh between 8 and 10 p.m. in the evening. In Phoolbagh a tent is erected with sitting accommodation and a stage. Speeches and a theatre performance take place. When the *jhankis* arrive, the best representation is awarded.

8 Sant Ravidas in Benaras

In the 1970s the Ravidas representation left the confines of Dalit wards and courtyards and moved out into society at large. Two Ravidas temples were constructed in Benaras, the one at Govardhanpur near the Benaras Hindu University, the other at Rajghat on the banks of the Ganges. Ravidas was born in the village of Seer Govardhanpur. An older temple must have existed at that place which was reconstructed by the 'All India Adi Dharm Mission', which was established in the 1920s. This is a well frequented temple, with a *langar* (communal kitchen) of nearly 10 000 people on Ravidas' birthday for which especially Ramdasias from Punjab arrive to help and serve.¹¹⁰

Jagjivan Ram established the other temple at Rajghat. The temple is supposedly constructed at that place where Ravidas won a contest against the Brahmins. The building was consecrated in 1979 by installing a Ravidas statue into the sanctum sanctorum of the temple, an octagonal marble cellar. The walls are covered with marble slabs on which

ing the Maharishi Balmiki *jayanti* since 1998 separately, when the Balmiki statue was erected in a park facing the Municipal Corporation.

¹⁰⁹ Only Harbans Singh Bhalla, a Sikh and former Congress member takes part. I participated in the Ravidas *jayanti* in 1999, 2000, 2001 and 2002.

¹¹⁰ Visit to the Govardhanpur temple on 4.3.2001.

the names and sayings of 14 Sants are engraved.¹¹¹ The temple is a rectangular building with a high central dome. At the four corners of the roof smaller domes are placed, which represent the religious symbols of Islam, Sikhism, Christianity and Jainism. The universal egalitarian religions of India which reject the caste system are depicted as annex to the dominant representation of Ravidas. The design of the temple suggests Ravidas to encompass the other universal world religions. The greatness of the temple project with library, guest house, museum, picture gallery and research institution stands in a vexing contrast to the void of visitors and devotees.

Govardhanpur is humming with people, Rajghat lies destitute. This demonstrates how Ravidas is embedded in popular Dalit religiosity. In Punjab small *deras* – places of worship – are visited for daily worship, for life cycle rites and to grant a boon.¹¹² They are part of Dalit popular religiosity, whereas in Uttar Pradesh Ravidas Dharm for example as institutionalized by Mahatma Ramcharan Kuril remained an unfinished project. The Ravidasis in Uttar Pradesh do not constitute an institutionalized *panth*. Ravidas *maths* (congregations) are a recent phenomenon. Jagjivan Ram (1908-1986), the most prominent Dalit politician under Indira Gandhi's leadership, founded quite a few of them in Uttar Pradesh and even in Gujarat, but their adherents give a poor impression. Intoxicated by cannabis and wild looking through their matted hair, they are generally perceived as a very backward Sant tradition – a tradition Ambedkar tried to avoid.¹¹³

The veneration for Ravidas exists on an individual level among Dalit laymen, while in contemporary Uttar Pradesh, the Ravidas cult is foremost political and part of the Dalit consciousness policy of chief minister Mayawati and her party, the 'Bahujan Samaj Party' (BSP). At the same time, there is mutual animosity and envy between the 'Ad Dharm Movement' (ADM) and the 'Ravidas Smarak Society'. It erupted in 1994, when the ADM celebrated the 300th anniversary of the Govardhanpur temple. A whole trainload of Punjabi Ravidasis came to

¹¹¹ On my visit to the Rajghat temple on 5.11.1998 I found the following Sants engraved: Ravidas, Kabir, Namdev, Mira Bai, Nabhadas, Guru Nanak, Malukdas, Jagjivan Sahib, Narsi Mehta, Yari Sahib, Darya Sahib, Dulhan Sahib, Dharan Das, Bulle Shah. I was puzzled why Swami Shiv Narayan was not mentioned, as Jagjivan Ram had been a member of his Panth. I was told by Meera Kumar, Jagjivan Ram's daughter, that this was only accidental and that the engravings are an ongoing process. This information was given to me by Meera Kumar during a visit to Jagjivan Bhavan in Delhi on 29.8.2001.

¹¹² Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, 84.

¹¹³ Information from Ravidas Panthis on the Kumbh Mela in Allahabad on 4.2.2001.

Benares, among them a number of Non Resident Indians (NRI) living in Britain and Canada. The local Ravidasis felt superseded and pushed to the back and claimed that the Govardhanpur temple was theirs originally.¹¹⁴

9 Ambedkar Movement and Politics

The public representation of the Ambedkar movement started with the installation of an Ambedkar statue through Jagjivan Ram in 1973.¹¹⁵ Formerly Ambedkar's adversary, Jagjivan Ram became after Ambedkar's death the most powerful patron of the Dalit cause. The statue was erected in Nana Rao Park and as such placed on highly symbolic grounds. Nana Rao (1824-1857), the adopted son of the last Peshwa Baji Rao II (1775-1851), had been one of the most important leaders of the 'Great Rebellion' in 1857. The former 'Memorial Gardens' had set up to commemorate the victims of the so called "massacres of Cawnpore", the brutal murder of 200 British citizens during the revolt. After independence, the locality was transformed into a memorial of the freedom struggle and renamed after Nana Rao.

For the Dalits of Kanpur, the placement of an Ambedkar statue in a separate corner of the park had a great symbolic importance. On top of this, Kanpur's main road, the Mall, was renamed 'Dr. Ambedkar Marg'. Ambedkar was elated to nationalism, sacrifice and heroism like the other *savarna* (caste) national leaders. The Dalits had achieved on a symbolic level social recognition as citizens with a historic past. The statue was put up on a high pedestal in a standing position. The plaster of the statue was painted. The coat was a long *sherwani* in bright blue with *churidar pajamas* (pleated trousers) in white, most unusual as Dr. Ambedkar is usually depicted in western clothes. Only the colours confirm to the traditional imagery of blue suit, representing the sky, which stands for rationality and intellectualism.

The Ambedkar statue in Nana Rao Park became a focal point for Kanpur's Dalits, private and public. It serves as a meeting place for engagement negotiations. Usually political demonstrations begin at the

¹¹⁴ Communication by Kapal Dev, IAS, who belongs to a prominent Punjabi Dalit family. His father in law was a prominent Congress politician and patron of the Guru Ravidas Chair of Jullundhur University.

¹¹⁵ The establishment of the Dr. Ambedkar statue at Nana Rao Park goes back to a common initiative of Harbans Singh Bhalla, a Sikh gunshop owner, and erstwhile member of the Congress party and Dalit leaders. Communication on Ravidas *jayanti* on 19.2.2000 which Harbans Singh Balla regularly attends.

site of the Ambedkar statue. It also set the model for the installation of other Ambedkar statues in Kanpur. In the 1980s, Ambedkar statues were set up in Dalit *mohallas*. It was expression of the new Dalit assertiveness, which began with the rise of Kanchi Ram (1934-2006) and the 'Bahujan Samaj Party'. Kanshi Ram established his Backward and Minority Classes Employees Federation (BAMCEF) in 1976 together with Shiv Dayal Singh Chaurasia (1900-1992). This was a trade union for Government employees but it served as a foundational organization for Kanchi Ram's 'Bahujan Samaj Party'.¹¹⁶ Shiv Dayal Singh Chaurasia belonged to the group of disciples around Bodhanand and was one of the oldest propagators of the Backward Class movement. From 1972 till 1978 he was member of the Rajya Sabha (Indian Upper House) on a Congress ticket.¹¹⁷ This was the time when he was in close contact with Kanchi Ram in Delhi. His nom de plume Chaurasia stood for his program to end – *chauras* – inequality in society.

The inclusion of the backwards into BAMCEF goes back to his initiative. He also transported the *bahujan* conception, as formulated by Bodhanand into the political realm. And Kanchi Ram eagerly adopted it for his political party to be. The 'Bahujan Samaj Party' (BSP) was founded on 14th of April 1984, Ambedkar's birthday. The persuasive argument underlying the name of the BSP was that Muslims, Backward Classes, Depressed Classes and Adivasis constitute the majority of society. In analogy with Bodhanand's teaching that Buddhism is meant for the well-being and happiness of the majority of the society, the BSP projects for the welfare of society through the rule of the majority.¹¹⁸

10 Dalit Buddhism in Kanpur

The 1980s in Kanpur began with a spectacular move. The Dalit Panthers, newly established in Kanpur, organized a mass conversion drive. They intended to break the chains of the caste system by conversion to one of the other egalitarian Indian religions: Islam, Christianity, Sikhism or Buddhism. It was banned by the police; the leaders were either

¹¹⁶ Sudha Pai, *Dalit Assertion and the Unfinished Democratic Revolution. The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh* (New Delhi: Sage Publications, 2002): 90.

¹¹⁷ Chedi Lal Sathi, *How can India's Masses be Freed from Oppression and Obtain their Rights?* (Lucknow: Bahujan Kalyan Press, 2000): 87.

¹¹⁸ Interview with Chedi Lal Sathi on 21.3.2003 in Lucknow. Interestingly enough, Chedi Lal Sathi refuted the Brahmin origin of Bodhanand, claiming that he was from a lower caste like himself.

put into jail or went underground, but through its partisan tactics the movement had a strong mobilising effect on the young educated Dalits.

Over the Buddhist rituals Bhante Dipankar was meant to preside. He had just arrived from Agra, the Dalit Buddhist monastery at Chhaki Pat where he got ordained.¹¹⁹ He was sent to Kanpur for mission. With him the Ambedkar movement in Kanpur finally linked with Buddhism. In 1988 a Buddh *vihara* was erected in Juhi, a labour area, again with a partisan land clearing move, which got official permission in retrospect. Since the establishment of the ‘Bahujan Samaj Party’, the Dalit movement gained a new assertiveness and Ambedkarianism and Buddhism were very much on its agenda.

In Kanpur, the year 1984 marks the conscious trajectory from Sant Dharm to Buddhism. Sant Dharm as a number of different religious communities had been singled out to represent Sant Ravidas only. Now this Ravidas discourse which had emerged in the 1920s and which got streamlined through Mahatma Ramcharan Kuril in the 1940s merged more or less into Buddhism.¹²⁰ The then president of the ‘Bharatiya Buddh Mahasabha’, Kanpur branch, Durga Prasad published a small pamphlet on the occasion of Sant Ravidas *jayanti* under the title: *Sant Ravidas was inspired by Buddhism*. Although Ravidas was born into the low caste of Chamar, he was full of confidence self-respect (*svabhiman*) and had no inferiority complex (*hin bhavna*), says the pamphlet. In spite of his social obligations, he criticized the *savarna* for their arrogance, pretensions and haughtiness. “Sant Ravidas was against the caste system. He neither believed in the Vedas nor in gods like Vishnu or Mahesh. He only believed in the absolute *brahma* which he called Ram in his impersonal form, not the son of Dashrath. Ram was unperceivable (*alakh*), faultless (*niranjan*), without form (*nir-akar*) and without appearance (*nirup*)”. Especially the rejection of the Vedas as a cornerstone of Ravidas’ teachings is telling as it shows to what extent Ambedkar’s Buddhism has been accepted.

¹¹⁹ Chhaki Pat is the oldest Dalit monastery in Uttar Pradesh, established in 1956. One urn with Dr. Ambedkar’s ashes is installed there. Lynch, *The Politics of Untouchability*, 145.

¹²⁰ This Ravidas-Buddhism trajectory is very close to Kanwal Bhartis writings. In 1985 he published a booklet on “Sant Raidass. Ek Vishleshan” [Sant Ravidas. An Analysis] (Rampur: Bodhdisatva Prakashan) which gained wide spread acknowledgment. It got reprinted in 2000 and deals with the compatibility of Sant Ravidas and Buddhism.

“Sant Ravidas taught the eight fold path

1. sadan house
2. sewa help
3. sant meeting with saints
4. nam uttering the name of God
5. dhyan contemplation
6. pranati realization of soul
7. prem love
8. vilay result

The noble eightfold path in Buddhist religion

1. samyak dristi right understanding
2. samyak sankalp right thought
3. samyak vani right speech
4. samyak kamanta right action
5. samyak ajivika right livelihood
6. samyak vyayam right effort
7. samyak smriti right remembrance
8. samyak samadhi right concentration”

The similarity between Ravidas' and Buddha's eight-fold path lies in the three steps of interior, exterior reasons and result, although they are ordered differently. Right action, right livelihood and right effort correspond with the life of a householder who leads a social life and who reached out to others through help. Right understanding, thought and speech find their equivalent in Ravidas' uttering of God's name and contemplation. The result is the deliverance and liberation from falseness and the realization of the transcendental truth.

Sant Ravidas and Buddhism had in common the notion of equality and the rejection of the caste system which stood at the core of all teachings. Buddha was teaching equality and rejected the caste system, Ravidas is doing the same. This socio-political orientation was only the outer shell of a deeper longing to equate Sant Dharm with Buddhism. Buddhism as a belief system was constructed on the foil of Sant Dharm and the *samadhi* was interpreted as the supreme state in which the duality between god and man, between *paramatma* and *atma* is dispelled. The equality of man is derived from the participation of man in the divine essence, the isomorphology of the two. Salvation is achieved through experience of the union of man with the transcendental. More and more practicing Dalit Buddhists turn to Vipassana meditation “to clean their mind” as they call it in the understanding of a famous line of Ravidas: “Man changa katauti men Ganga”. When the mind is clear, the Ganga can be found in a small bowl – which means, purification is an inner process and not related to ritual baths.

Vipassana is very much contrary to Ambedkar's teachings. He rejects the Upanishadic conception of the union of *brahma* and *atma* as false and misleading because nobody has ever seen or experienced

brahma.¹²¹ He clearly refutes the practice of meditation and the notion “that Buddhism lies in *samadhi* or Vipassana, or esoterism”.¹²² Ambedkar has a very this-worldly understanding of salvation and refuses superhuman agency. “Salvation [has] been conceived as the blessing of happiness to be attained by man in this life and on this earth by righteousness born out of his own efforts”.¹²³ And he goes even beyond the most frequently stated tenets of Buddha’s teachings, non-violence and peace. For him Buddha taught justice, love, liberty, equality and fraternity, all social messages.

Ambedkar’s universalistic understanding of his New Buddhism was formulated for society at large, as a morality which is only meaningful in the social life. The historical development “from untouchable to Dalit”¹²⁴ meant a political as well as religious and social change from caste society to an equal place in a democratic, secular and socialist society. This is not to deny that his radical break with Hinduism has only partially been enacted by his followers. The emancipatory concept is still unfulfilled, that even Dalit Buddhist practices fall short of the rationalism that Ambedkar saw in the teaching of the historical Buddha.

Buddhism as rational and scientific religion was a construction which was eagerly taken up by Ambedkar. The Kanpur Buddhist Dalits perceive their religion as on par with modern world views and social progressiveness, while Hinduism is perceived as backward and superstitious. However, the mystic or esoteric conceptions of Sant Dharm, the Upanishadic notion of the identity of the divine and the human soul, the merging of the divine essence with the individual soul remained somehow in the background of Dalit Buddhists religious practices, although it contradicts the worldly cast of Ambedkar’s Navayana Buddhism.

This rational, scrutinising and critical attitude is also applied to all questions concerning life reform and vegetarianism. Although most of the practicing Buddhists in Kanpur are vegetarians, vegetarianism is not enforced. It is largely perceived as individual choice and not an emulative strategy. Intoxicants, especially alcohol are refuted by strict Buddhists. The *panchshil* (the five precepts for laymen) are interpreted

¹²¹ B.R. Ambedkar, “The Buddha and his Dhamma”, in: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Bd. 11 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992): 93.

¹²² Ibid., 225.

¹²³ Ibid., 131.

¹²⁴ I paraphrase Eleanor Zelliott’s title of her book on the Ambedkar movement in Maharashtra from 1970 till 1987 (Zelliot, *From Untouchable to Dalit*).

as a rather strict personal moral code: no killing, no stealing, no lies, no adultery, and no intoxicants.

To the core of the Dalit Buddhist belief belongs the rejection of superstition, the rationality of insights and the internalisation of beliefs. The most frequently quoted line from Ambedkar is: "In his [Buddha's] opinion, nothing was infallible and nothing could be final. Everything must be open to re-examination and reconsideration whenever grounds for re-examination and reconsideration arise".¹²⁵ Only believe in those doctrines which you have scrutinised and of which you are totally convinced. It is not important, what Buddha preaches, but it is important that whatever you follow you have to be convinced of.

There is a great awareness of the danger of the Hindu appropriation and much of the political discourse centres round the question whether Buddhism is a part of Hinduism or not. This is vehemently rejected and any effort of the appropriation of Navayana Buddhism by Hinduism stirs up high emotions. The conversion to Buddhism is interpreted as a total rejection of Hinduism and the caste system. Through conversion, ex-Hindus have lost their caste specific identity and turn not only into Buddhists, but into Dalit Buddhists – ex-untouchables and Buddhists. In social reality however, caste behavioural pattern persist, particularly when it comes to marriage behaviour.

As much as Buddhists refute the Hindu appropriation, as lenient are they towards their own less enlightened Dalit brethren for their very specific idiosyncratic religiosity. But they are full of blame for the highly educated, for the IAS (Indian Administrative Service) and IPS (Indian Provincial Service) officers who consider themselves as Hindu. They are ridiculed for their elaborate ritualism, for their compliance towards the *savarna*, for their treason of the Dalit course and they are brandished as "class".

Sant Dharm in all its manifestations is generally perceived as being very much akin to Dalit Buddhism and the veneration for Shiv Narayan, Kabir or Sant Ravidas is seen as compatible with Dalit Buddhism. To the same extent as Ravidas was recast as refuting the Vedas, in the same line Swami Shiv Narayan has been appropriated by the present day Dalit discourse for refuting the caste system.

The social message of Navayana Buddhism is fully implemented with a new institutionalisation, ritual and public representations. The *vihara* at Juhi with Bhante Dipankar has become a community centre with regular prayer meetings, a governing body of lay persons who function as patrons and who give liberally to the Buddhist course. The

¹²⁵ Ambedkar, "The Buddha and his Dhamma", 89.

religious is fully merged with the political and social. Mass conversions in 1995 and 2001 served political ends and were a clear signal against Hindu appropriation and a claim for justice, equality and brotherhood. Mass weddings with usually eleven couples are meant for the poor and less enlightened. Rich patrons sponsor the household goods. Communal meals on each function usually feed the rich and poor alike.

Private and public rituals streamline life and the yearly cycle. Four important annual Buddhist rituals are organized by the ‘Bharatiya Buddh Mahasabha’. They are the Ambedkar *jayanti*, the birthday celebration on the 14th of April, the Buddh *jayanti* at the end of April, the *diksha divas*, conversion day on the end of October (the date varies according to the moon calendar) and *parinirvan divas*, death anniversary on the 6th of December. The most spectacular is the Ambedkar *jayanti* with the central celebration in Nana Rao Park under the Ambedkar statue. It is a blend of *mela* (fair), *satsang* (congregational meeting of believers) and *langar* (communal kitchen). It begins early in the morning with a prayer meeting at the Ambedkar statue. The prayers in Pali are recited by monks and laymen alike. Women are dressed in white Saris to show their Buddhist laywomen status. Next the statue is garlanded. Nana Rao Park is full of booths of different congregations, organizations and political parties. At midday there is a communal meal, meant to feed at least 10.000 people. The afternoon is meant for families, for food and festivity. It has become the most important public arena activity with a *julus* through the whole of Kanpur.¹²⁶

11 Governance and Public Representation

The merging of Ambedkar veneration with Buddhism reached its apotheosis in the 1990s. Small little Buddha statues were erected in Dalit *mohallas* and the Ravidas statues of the 1960s were renovated and redone. Mayawati (born 1960), the young and energetic president of the BSP who became Prime Minister in Uttar Pradesh in 1995, 1997, 2002/2003 and 2007 implied a strategy of installing Ambedkar statues, Buddha Parks and Ravidas’ Ghats in the public space on an unprecedented scale. Symbols and heroes of the Dalit movement are more present than ever before.

¹²⁶ Nicholas Jaoul, “Dalit Processions Street Politics and Democratisation in India”, in: Donald Cruise O’Brien und Julia Strauss (Hgg.), *Staging Politics in Asia* (London: IB und Tauris, 2006): 173-93.

The grandness and monumentality of the memorials is very much at par with the representational modes of seven star hotels and office buildings. What is more interesting is to what extend Mayawati changed the iconographic conventions and what kind of imaginary she employed. In Benares, she constructed a Ravidas Gate near to the Govardhanpur Temple which is remarkable basically because it is bigger than the gateway to Benares Hindu University. In 1996 she began with a Ravidas Ghat in Benares for which only the grounds were laid and during her rule. It was completed after her first reign because the then Governor of Uttar Pradesh, Suraj Bhan, a Dalit from Punjab, was himself a devotee of Ravidas. What is most remarkable about that Ravidas statue is that it is modelled after Buddha, depicting Ravidas sitting crossed legged, his right hand lifted in the teaching position.

In independent India, Lucknow became the capital of Uttar Pradesh. A colossal bronze statue of Ambedkar was put up by Mayawati at the main crossing at Hazratganj. The material and imaginary of that statue is a decisive shift from the prevalent naive representation: in blue suit, red tie, glasses on his nose and preferably with the Constitution of India under his arm. Now, cast in bronze, he is elevated on the level of international statesmanship. A very similar statue of Ambedkar has been put up in Kanpur at the crossing in front of the Agricultural College.

The most spectacular construction is the Ambedkar Park in Lucknow, which was started during Mayawati's first period as chief minister in 1995. During her third term in office it eventually got inaugurated on 14th of October 2002, the conversion day of Ambedkar to Buddhism. The whole monument was designed by a leading artist and architect, Satish Gujral and constructed under the close scrutiny of Mayawati. An obelisk explains the concepts and objectives of the park.¹²⁷

"The root cause of social and economic discrimination in India is the caste system which is a distorted form of *varnayavastha* (caste system) and *manuvad* (the belief in the teachings of Manu, i.e. the caste system). It is the base of our civilization. *Manuvad* established a society based on inequalities which benefited a handful of dominant castes who constituted only about 15 per cent of the total population of the country but proved detrimental to the welfare of the vast majority of 85 per cent of the people comprising the weaker sections and the backwards, in other words the 'Bahujan Samaj'. From time to time innu-

¹²⁷ Visit to Ambedkar Park on 14.12.2003. As Mayawati had resigned from her post as chief minister of Uttar Pradesh, the park had been stripped of its recreational facilities. There was no water in the canals, so boating was not any longer possible. It was visited by a few Muslims and Dalits.

merable saints, gurus and great men struggled against discrimination in the manner they could. Prominent among them were Saint Kabir, Saint Ravidas, Gautama Buddha, Mahatma Jyotiba Phule, Chhatrapati Sahuji Maharaj, Baba Saheb Dr. Bhimrao Ambedkar, Periyar Ramaswami, Narayan Guru.”

The main monument is a huge dome which stands in the middle of the park. The four entrances to the dome are guarded by four elephants, oversize symbols of the Bahujan Samaj Party. A huge bronze statue of Ambedkar has been installed in the middle of the hall. Ambedkar is seated in a chair, the arm holds are Greek columns on which his arms rest.

What Mayawati does not explain on the obelisk is that this representation of Dr. Ambedkar is the replica of the Lincoln statue at the National Mall in Washington DC.¹²⁸ Abraham Lincoln (1809-1865) was of humble origin, as was Ambedkar. He became a lawyer, politician and finally president of the United States (1860-1865) during American Civil War. Under his leadership, slavery was abolished, the nation unified and democracy restored. Ambedkar is seated on Abraham Lincoln’s chair and in his pose, representing freedom, governance and democracy. This representation replaces the earlier indigenous representation as well as his representation as the father of the Indian constitution. The new posture implies global imaginaries of Greek origin and democratic understanding, changing through the times but retaining its global trust and universal value, mitigated through the ordeal of war, crisis and liberation movement.

12 Conclusion

Bhakti not only “re-emerged in the twentieth century essentially as a religious practice of the untouchables”,¹²⁹ but it became the religious expression of the nouveau rich, the Shiv Narayans first, the Kabir Panthis next and under the stimulating and inspiring influence of Swami Achutanand’s Adi Hindu movement in Uttar Pradesh the veneration for Sant Ravidas was meant to serve as a religion. Bhakti changed its

¹²⁸ The Lincoln Memorial is a copy of a Greek temple. It is part of the National Mall at Washington DC which was constructed to commemorate the first president of the United States, George Washington, the third Thomas Jefferson, the 16th Abraham Lincoln and the 32nd Franklin Delano Roosevelt. It also includes the Vietnam Veteran Memorial and the Korean Veteran Memorial.

¹²⁹ Gooptu, “Caste and Labour”, 284.

form and content. An inwardly veneration became and outward demonstration. I could show how iconoclast Sant Ravidas who belongs to the *nirguna* was housed in small temples and venerated as statue. Religious practice became “hinduised”. The iconoclast Sant Ravidas became an idol himself.

His statue was put into temples first, and then it was paraded through the streets. His procession became the first public ritual of the Dalits. It was a mix of political demonstration and temple ritual. Under the inspiring influence of Mahatma Ramcharan Kuril, the veneration for Sant Ravidas was transformed into a religion with community temples, a holy book, *bhajans* and a ritual, private and public. It marked the advent of the Dalits in civil society, as claimants first but increasingly becoming more assertive in the route of their processions as well as in the universalization of the message. Since the 1980s, Sant Ravidas' *julus* became the manifestation of an *andolan* (movement) with clear political overtones.

However, it did not remain a counter discourse but was appropriated by Jagjivan Ram who was originally a Shiv Narayani. He was put up by the Congress to curb the independent Dalit movement, headed by Ambedkar. In independent India after the death of Ambedkar he became the leading Dalit politician.

Although Ravidas *dharma* was conceptualized as open to all other Dalit congregations, the boundaries between the different *sampradayas* were maintained. The Shiv Narayanis and Kabir Panthis were unsuccessfully copying the route from inside to outside. Neither public temples nor public rituals could compete with the transformation of Sant Ravidas into a movement. Their teaching, social practice and identity construction could not comply with that public demonstration; it was too far removed from their understanding of devotionalism, salvation and interior religion. The higher Sant Ravidas rose, the more they disappeared in public perception. Bhakti among Dalits in the 20th century had a very different fate: The Kabir Panth lost its members and patrons. It does not mean that Kabir is forgotten. His sayings are particularly popular among an agnostic upper middle class which has infuriated Dalit intellectuals. The Shiv Narayanis have the worst fate: formerly supported by the Jaiswara mill workers, they lost their members after the mills closed. And the few educated among the Shiv Narayanis have gone over to Navayana Buddhism, although they still take part on the main festivals of the *sampradaya* together with their poor brethren.

The most volatile concept is the construction of Sant Dharm. Acharya Ishwardatt Medharthi's conception of Sant Dharm became im-

portant as encompassing Buddhism and Buddhism encompassing Sant Dharm. Especially Chandrika Prasad Jigyasu in the 1950s with his publications from the Bahujan Kalyan Prakashan amalgamated Bodhanand, Ambedkar, Swami with Buddhism and Jainism. Besides, it is conceptualized as the religion of the Adi Hindus, suggesting that Bhakti, Buddhism and Jainism are of pre-Aryan origin. It might be attributed to Swami Achutanand although we know very little about his thinking, apart from the idea that the Dalits were the Adi Hindus, the noble, civilized and peace loving original inhabitants of India who were enslaved through the Aryan conquest. I could show how thinkers like Acharya Ishwardatt Medharthi in 1939 equated Sant Dharm with Buddhism. Chandrika Prasad Jigyasu in 1960 reworked the Adi Hindu notion, the Mulaivasi concept, Bodhanand's Buddhism, Bhakti and *sanatana dharma* as the original religion of the Adi Hindus. Sant Dharm as used by these thinkers and understood by Dalit activists, intellectuals and devotees bridged the gap between Bhakti devotionalism and Buddhism as conceptualized through Bodhanand or Ambedkar. And it was seen in the mould of the original religion of the Adi Hindus.

It took a long time until Kanpur's Dalits understood that Sant Dharm in north India only developed in the 14th century long after Buddhism had disappeared from India – usually this is attributed to the year 1000. I could show how the correction of time frames was accompanied by a change of argument. Not any longer Sant Ravidas was the overarching godhead, but Babasaheb Dr. Ambedkar and his understanding of Buddhism became the apotheosis of Dalit religion, although very few Dalits formally converted to Navayana Buddhism. Mass conversions to Navayana Buddhism are a recent phenomenon and they only happened in the new millennium. However, it took a while until Navayana Buddhism got fully institutionalized. Only with the erection of a Buddh *vihara* at Juhi in 1988 and with rich patrons from the Government employee bracket Navayana Buddhism became a religion equal to Hinduism. The veneration for Sant Ravidas receded into the background although the Ravidas *julus* is still celebrated – with a banner showing Ambedkar, Buddha, Sant Ravidas and Guru Nanak on the same level. However, the most important festivals nowadays are the Ambedkar *jayanti*, the birthday celebration on the 14th of April, the Buddh *jayanti* at the end of April, the *diksha divas*, conversion day on the end of October (the date varies according to the moon calendar) and *parinirvan divas*, death anniversary on the 6th of December. They are organized by the 'Buddhist Society of India' and buddhist monks preside over these festivities.

The Ambedkar and Buddha cult developed similarly to Ravidas' public representation. Ambedkar and Buddha moved out of Dalit

wards into the public at large, first on prominent crossroads or into central parks. Then, through Mayawati's creative iconography and under global auspices, Ambedkar got equated with Abraham Lincoln in Lucknow's Ambedkar Park.

Kanpur's practicing Dalit Buddhists on the other hand appear to turn from the very social and outwardly oriented Navayana Buddhism to internalizing concepts of salvation. Their focus on Vipassana meditation, which Ambedkar rejected as esoteric and unnecessary religious practice, is interpreted as an interior purification, which enables them to act in the world with compassion, detachment, righteousness and truthfulness.

Veröffentlichungen von Maren Bellwinkel-Schempp

- Bellwinkel, Maren. „Rajasthani Contract Labour in Delhi. A Case Study of the Relationship between Company, Middleman and Worker“. *Sociological Bulletin* 22 (1973): 78-97.
- . „Kaste und Klasse in Kanpur, Uttar Pradesh“. In: Heinz Ahrens und Kerrin Gräfin Schwerin (Hgg.), *Aspekte sozialer Ungleichheit in Südasien*. Beiträge zur Südasien-Forschung. Bd. 17. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975: 158-180.
- . „Objective Appreciation through Subjective Involvement. A Slum in Kanpur“. In: M.N. Srinivas, A.M. Shah und E.A. Ramaswamy (Hgg.), *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Delhi: Oxford University Press, 1979: 141-151.
- . *Die Kasten-Klassenproblematik im städtisch-industriellen Bereich. Historisch-empirische Fallstudie über die Industriestadt Kanpur in Uttar Pradesh, Indien*. Beiträge zur Südasien-Forschung. Bd. 64. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Bellwinkel-Schempp, Maren. „Kanpur 1830-1973. Eine koloniale Industriestadt und ihre Arbeiterschaft“. In: Hermann Kulke, Hans Christoph Rieger und Lothar Lutze (Hgg.), *Städte in Südasien. Geschichte, Gesellschaft, Gestalt*. Beiträge zur Südasienforschung. Bd. 60. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982: 133-158.
- . „On the Trail of the Bristle King of Kanpur“. *BROSSA-Press* 70 (1996): 694-700.
- . „Leipzig als Zentrum des Borstenhandels“. *BROSSA-Press* 72 (1998): 66-74.
- . „The Khatik of Kanpur and the Bristle Trade. Towards an Anthropology of Man and Beast“. *Sociological Bulletin* 47 (1998): 187-206.
- . „Die Helden als säkulares Modell religiöser Identifikation. Captain Lakshmi Swaminadhan des ‘Rani von Jhansi Regiments’“. In: Ulrike Krasberg (Hg.), *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten*. Marburg: Workshop Currupira, 1999: 139-177.
- . „Kabir-Panthis in Kanpur. From Sampradaya to Dalit Identity“. In: Monika Horstmann (Hg.), *Images of Kabir*. New Delhi: Manohar, 2002: 215-232.

- . „Borstenvieh und Schweinedreck. Vom Nutzen des Schweins in der Industriestadt Kanpur“. *Internationales Asienforum* 34 (2003): 27-59.
- . „Ambedkar Studies at Heidelberg“. *SAI Report* 4 (2003): 3-4.
- . „Globaler Handel und lokaler Vertrieb. Zum Borsten- und Bürstenhandel in Indien und Europa“. In: Bernhard Streck (Hg.), *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*. Mitteilungen des SFB Differenz und Integration 6. Orientwissenschaftliche Hefte. Bd. 14. Halle: Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2004: 123-155.
- . „Roots of Ambedkar Buddhism in Kanpur“. In: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004: 245-266.
- . „Pigs and Power. Urban Space and Urban Decay“. In: Evelyn Hust und Michael Mann (Hgg.), *Urbanization and Governance in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2005: 201-228.
- . „Globale Produktion und globale Verantwortung. Indische und deutsche Leder- und Schuhindustrie“. *Südasien* 25, 1 (2005): 5-10.
- . „Social Practice of Bhakti in the Siv Narayan Sampradaya“. In: Monika Horstmann (Hg.), *Bhakti in Current Research, 2001-2003. Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages, Heidelberg, 23-26 July 2003*. South Asian Studies 44. New Delhi: Manohar, 2006: 15-32.
- . „From Bhakti to Buddhism. Ravidas and Ambedkar“. *Economic and Political Weekly* 42 (2007): 2177-2183.
- . „Religiosität der Dalits als gesellschaftlicher Gegenentwurf. Bhakti und Buddhismus“. *Südasien* 27, 2 (2007): 32-35.
- . „Begehbarer Geschichte. 1857 und der zivilgesellschaftliche Diskurs um Freiheit und Gleichheit in Kanpur“. *Südasien* 27, 3 (2007): 36-38.
- . „Religion und Identität. Hinduismus, Menschenrechte und die Dalits“. In: Maren Bellwinkel-Schempp und Heinz Werner Wessler (Hgg.), *Dalits. Religion und Menschenrechte der ehemaligen 'Unberührbaren' in Indien*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk, 2009: 18-29.
- . „Vedische Religion statt Hinduismus. Der Arya Samaj und der Aufstieg der Dalits“. In: Maren Bellwinkel-Schempp und Heinz Werner Wessler (Hgg.), *Dalits. Religion und Menschenrechte der*

- ehemaligen ‘Unberührbaren’ in Indien.* Hamburg: Evangelisches Missionswerk, 2009: 93-105.
- . „Ambedkar in Bonn. Der erste westlich gebildete Dalit“.*Südasien* 30, 3 (2010): 62-65.
- . *Ishvardatt Medharthi. Life and Message.* New Delhi: Critical Quest, 2010.
- . „Livelihoods and Cultural Codes: Pork and Pigs in Indian Culture“. In: Frédérique Apffel-Marglin, Sanjay Kumar und Arvind Mishra (Hgg.), *Interrogating Development. Insights from the Margins.* New Delhi: Oxford University Press, 2010: 83-110.
- . „Bhagwan Das 1927-2010. Ambedkarianer, Buddhist und Kämpfer für die Rechter der Dalits“.*Südasien* 30,4/31,1 (2010/2011): 38-40.

Literaturverzeichnis

- Aherwar, Gauri Shankar. *Origin of the Chamar Caste and their Development*. Kanpur: Chandrakant Publisher, 1986.
- Ahir, D.C. *Heritage of Buddhism*. Delhi: B.R. Publication Company, 1989.
- Ahmad, Imtiaz (Hg.). *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*. New Delhi: South Asia Books, 1977.
- Aloysius, Gnana. *Religion as Emancipatory Identity. A Buddhist Movement among the Tamils under Colonialism*. New Delhi u.a.: New Age International Publishers, 1998.
- Ambedkar, B.R. „In the Free India We Will be a Ruling Class. Speech Delivered in the Conference held by the All India Scheduled Caste Federation at Kanpur, U.P. on the 29th January 1944“. In: Bhagwan Das (Hg.), *Thus spoke Ambedkar. Selected Speeches*. Bd. 2. Jullundur: Bheem Patrika Publications, 1969: 78-79.
- . „The Great Conversion. Speech Delivered on the Eve of the Great Conversion held on the 15th Oct. 1956“. In: Bhagwan Das (Hg.), *Thus Spoke Ambedkar. Selected Speeches*. Bd. 2. Jullundhar: Bheem Patrika Publications, 1969: 140-168.
- . „Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi's Speech Prepared for the 1936 Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore but not Delivered“. In: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 1. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1979: 36-96.
- . „Note to the Indian Franchise Committee (Lothian Committee) on the Depressed Classes Submitted on 1st May 1932“. In: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 2. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1982.
- . „The Untouchables. Who were they, and why they became Untouchables?“. In: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 7. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990.
- . „Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society?“. In: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 7. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990.

- . „The Buddha and his Dhamma“. In: Vasant Moon (Hg.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Bd. 11. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: London University of Minneapolis Press, 1996.
- Arora, Narayan Prasad. *Kanpur ka Itihas* [History of Kanpur]. Kanpur: Prakashan, 1954.
- Awasthi, Rajendra Kumar. *Urban Development and Metropolitics in India*. Allahabad: Chugh Publications, 1985.
- Bakshi, S.R. *Jagjivan Ram. Struggle for Freedom*. New Delhi: Anmol Publications, 1991.
- Banerjee, Nirmala und Millie Nihila. „Business Organization in the Leather Industries of Calcutta und Chennai“. In: Amiya Kumar Bagchi (Hg.), *Economy and Organization. Indian Institutions under the Neoliberal Regime*. New Delhi: Sage Publication, 1999: 147-187.
- Bansal, Mohan Singh. *Sri 108 Swami Achutanand ki Jivani* [Life Sketch of late Sri 108 Swami Achutanand]. Kanpur: Sri 108 Swami Achutanand Smarak Samiti, 1976.
- Baumann, Martin. *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verlag, 1995.
- Bayley, Susan. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bechert, Heinz und Richard Gombrich (Hgg.). *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck Verlag, 1995.
- Beltz, Johannes. *Mahar, Buddhist and Dalit. Religious Conversion and Socio-Political Emancipation*. New Delhi: Manohar, 2005.
- Bergunder, Michael. „Umkämpfte Vergangenheit. Anti-brahmanische und hindu-nationalistische Rekonstruktionen der frühen indischen Religionsgeschichte“. In: Michael Bergunder und Rahul Peter Das (Hgg.), ‘Arier’ und ‘Draviden’. *Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen*. Neue Hallesche Berichte 2. Halle: Verlag der Frankschen Stiftung, 2002: 135-180.
- Bertaux, D. (Hg.). *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. London: Sage Publications, 1981.
- Bhadant Bodhanand Mahasthvir. *Mul Bharatvasi aur Arya* [Original Inhabitants of India and the Aryans]. Aligarh: Anand Sahitya Sadan, 2005 [1930].

- Bhadant Bodhanand Mahasthvir und Chandrika Prasad Jigyasu. *Bhagwan Gautam Buddh* [Lord Gautama Buddha]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1962.
- Bhadant Bodhanand Mahasthvir. „Baudh Chayarya Padhti“ [Buddhist Rituals]. Digital Library of India (<a href="http://www.new.dli.ernet.in/cgi-bin/advsearch_db_noregex.cgi?perPage=20&listStart=580&title1=&author1=B&subject1=&year1=&year2=&language1=&search=Search, 20. Juni 2011).</p>

Bharti, Kanwal. *Sant Raidass. Ek Vishleshan* [Sant Ravidas. An Analysis]. Rampur: Boddhisatva Prakashan, 2000 [1985].

Bhatnagar, P.P. „Special Report on Kanpur City“. *Census of India 1961; 39, 2.* New Delhi: Government of India Press, 1965.

Brass, Paul R. *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Brass, Paul R. und Marcus F. Franda (Hgg.). *Radical Politics in South Asia*. Cambridge: MIT Press, 1997.

Briggs, George Weston. *The Chamars*. Calcutta: Associated Press, 1920.

Burghard, Richard. „The Founding of the Ramanandi Sect“. *Ethnohistory* 25 (1978): 121-139.

Callewaert, Winand M. und Peter G. Friedlander. *The Life and Works of Ravidas*. Delhi: Manohar, 1992.

Census of India 1961. Uttar Pradesh District Handbook. Kanpur No. 27. Lucknow: Superintendent of Printing and Stationary, 1965.

Census of India 1971. District Census Handbook. Town and Village Directory. District Kanpur. Lucknow: Superintendent of Printing and Stationary, 1972.

Census of India 1981; VIII B. Primary Census Abstracts. District Kanpur. Lucknow: Superintendent of Printing and Stationary, 1985.

Census of India 1991. Mahelwasi, Sri: „Kanpur Nagar“. Kanpur, 1992.

Chandchreek, K.L. *Jagjivan Ram. A Select Biography 1908-1975*. Delhi: Chand & Co, 1975.

Charsley, Simon. „Untouchable, what is in a Name?“. *Journal of the Anthropological Institute* 2 (1996): 1-23.

Coburn, Thomas B. „Devi. The Great Goddess“. In: John S. Hawley und Donna M. Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1996: 31-48.

Cohn, Bernhard S. *An Anthropologist among the Historians*. Delhi: Oxford University Press, 1987.

Council for Leather Exports (Hg.). *Facts and Figures of Export of Leather and Leather Products during 1999-2000*. Chennai: Leather Centre, 2001.

- Covington, Anthony D. *Tanning Chemistry. The Science of Leather.* Cambridge: RSC Publishing, 2009.
- Crooke, William. *The North Western Provinces of India. Their History, Ethnology and Administration.* Karachi u.a.: Oxford University Press, 1972 [1897].
- Dadu. *Lieder.* Eingeleitet und übersetzt von Monika Thiel-Horstmann. Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut Universität Heidelberg, Bd. 138. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- Das, Bhagwan. *Thus Spoke Ambedkar. Selected Speeches.* Bd. 2. Jullundur: Bheem Patrika Publication, 1969.
- . *Revival of Buddhism in India and Role of Baba Saheb B.R. Ambedkar.* Lucknow: Dalit Today Prakashan, 1998.
- Deliège, Robert. *The Untouchables of India.* Oxford und New York: Berg, 1999.
- Deshpande, G.P. *Selected Writings of Jotirao Phule.* New Delhi: Left World, 2002.
- Dinkar, D.S. *Svatantrata Sangram men Achuton ka Yogdan* [Contribution of the Untouchables to the Freedom Fight]. Lucknow: Bodhisatva Prakashan, 1990.
- Dirks, Nicholas B. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India.* New Delhi: Permanent Black, 2003.
- Doniger, Wendy. *The Laws of Manu.* New Delhi: Viking, 1991.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* Hammonorth: Penguin, 1966.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Engineer, Ashgar Ali: „Kanpur Riots, a Wake-Up Call“. In: *The Hindu*, online edition <http://www.Hinduonnet.com/2001/04/18/stories/05182524.htm> (20.06.2011).
- Erndl, Kathleen M. „Seranvalli. The Mother who Possesses“. In: John S. Hawley und Donna M. Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India.* Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1996: 173-194.
- Fay, Peter W. *The Forgotten Army. India's Armed Struggle for Independence 1942-1945.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- Fischer-Tiné, Harald. *Der Gurukul-Kangri oder die Erziehung der Arya-Nation. Kolonialismus, Hindureform und ‚nationale Bildung‘ in Britisch-Indien (1897-1922).* Würzburg: Ergon-Verlag, 2003.
- Fiske, Adele und Christoph Emmrich. „The Use of Buddhist Scriptures in B.R. Ambedkar's The Buddha and His Dhamma“. In: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World.*

- B.R. Ambedkar and Buddhism in India. New Delhi: Oxford University Press, 2004: 97-119.
- Fitzgerald, Timothy. „Analysing Sects, Minorities, and Social Movements in India. The Case of Ambedkar Buddhism and Dalit(s)“. In: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004: 267-282.
- Forbes, Geraldine. „Introduction“. In: Lakshmi Sahgal, *A Revolutionary Life. Memoirs of a Political Activist*. New Delhi: Kali for Women, 1997: XIII- XXXIII.
- Freitag, Sandria B. *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- . „The Realm of the Visual. Agency and Modern Civil Society“. *Contributions to Indian Sociology*, N.S. 36 (2002): 365-397.
- Fremantle, S.H. *Report on the Supply of Labour in the United Provinces and Bengal*. Lucknow, 1906.
- Froystad, Kathinka. *Blended Boundaries. Caste, Class and Shifting Faces of Hinduness in a North Indian City*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Fuchs, Martin. *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- . „A Religion for Civil Society? Ambedkar's Buddhism, the Dalit Issue and the Imagination of Emergent Possibilities“. In: Vasudha Dalmia, Angelika Malinar und Martin Christof (Hgg.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*. New Delhi: Oxford University Press, 2001: 250-273.
- Galanter, Marc. *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Geeta, V. und S.V. Rajadurai. *Towards a Non-Brahmin Millenium. From Iyothee Thass to Periyar*. Calcutta: Samya, 1998.
- Gombrich, Richard. „Einleitung: Der Buddhismus als Weltreligion“. In: Heinz Bechert und Richard Gombrich (Hgg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck Verlag, 1995: 10-15.
- Gooptu, Nandini. „Caste and Labour: Untouchable Social Movements in Urban Uttar Pradesh in the Early Twentieth Century“. In: Peter Robb (Hg.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*. Delhi: Oxford University Press, 1993: 277-298.
- . *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Gordon, Leonard A. *Brothers against the Raj. A Biography of Sarat and Subhash Chandra Bose*. London: Viking Publications, 1990.
- Guha, Ranajit. „Colonialism in South Asia. A Dominance without Hegemony and its Historiography“. In: Ranajit Guha (Hg.), *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997: 1-99.
- Halbfass, Wilhelm. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel und Stuttgart: Schwabe Verlag, 1981.
- Hardtmann, Eva Maria. *Our Fury is Burning. Local Practice and Global Connections in the Dalit Movement*. Stockholm Studies in Social Anthropology 54. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 2003.
- Harris, Marvin. *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture*. New York: Touchstone, 1988.
- Hartog, Rudolf. *Im Zeichen des Tigers. Die indische Legion auf deutscher Seite 1941-1945*. Herford: Busse-Sewald Verlag, 1991.
- Hassan, Zoya. *Quest for Power. Oppositional Movements and Post-Congress Politics in Uttar Pradesh*. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Hawley, John Stratton. *Songs of the Saints of India*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Hawley, John S. und Donna M Wulff (Hgg.). *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India*. Boston: Beacon Press, 1982.
- . *Devi. Goddesses of India*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Hecker, Hellmuth. *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*. Bd. 1: *Die Gründer*. Konstanz: Universität Konstanz, 1996.
- . *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*. Bd. 2: *Die Nachfolger*. Konstanz: Universität Konstanz, 1997.
- Holmström, M. *South Indian Factory Workers. Their Life and their World*. Cambridge South Asian Studies 20. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Horstmann, Monika (Hg.). *Images of Kabir*. South Asian Studies, South Asia Institute, New Delhi Branch, Heidelberg University 50. New Delhi: Manohar, 2002.
- Indian Factory Commission (Hg.). „Evidence“. *Report of the Indian Factory Commission*; 2. Simla: Government of India Press, 1908.
- Indrani. *Dekhi, Suni, Biti Baten* [Events which I Saw, Listened to and Experienced Myself]. New Delhi: Jagjivan Bhavan, 1994.

- Jacobson, Doranne und Susan S. Wadley. *Women in India. Two Perspectives*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977.
- Jaffrelot, Christophe. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s*. New Delhi: Penguin Books, 1999.
- . *Dr. Ambedkar and Untouchability. Analysing and Fighting Caste*. London: Hurst, 2000.
- . *India's Silent Revolution. The Rise of the Low Castes in Indian Politics*. New Delhi: Permanent Black, 2003.
- Jain-Neubauer, Jutta. *Feet and Footwear in Indian Culture*. Ahmedabad: Mapin Publishing, 2000.
- Jaoul, Nicholas. „Dalit Processions: Street Politics and Democratisation in India“. In: Donald Cruise O'Brien und Julia Strauss (Hgg.), *Staging Politics in Asia*. London: IB und Tauris, 2006: 173-193.
- Jigyasu, Chandrika Prasad. *Sant Pravar Ravidas Sahib* [The Chief Saint Ravidas]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1956.
- . „Bhadant Bodhanand Mahasthvir“. In: Chedi Lal Sathi (Hg.), *Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Jivan aur Karye* [Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Life and Work]. Lucknow: Buddh Vihara, 1961: 1-16.
- . *Bharatiya Charmakaron va Maharon ki Utpatti, Sthiti, aur Janasamkhya tatha unke Sambandh mein Babasaheb Dr. Ambedkar ke Vichara* [The Origin, Present State of Indian Chamars and Mahars and the Thoughts of Babasaheb Dr. Ambedkar Concerning them]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1965.
- . *Bharat ke Adi Nivasiyon ki Sabhyata* [The Culture of the Original Inhabitants of India]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1967.
- . *Sri 108 Swami Achutanandji Harihar. Adi Hindu Andolan ke Prawartak* [Swami Achutanand. Founder of the Movement of the Original Hindus]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, 1968.
- . „Shree 108 Swami Achhutanandji ,Harihar“. In: Badri Narayan und A.R. Misra (Hgg.), *Multiple Marginalities. An Anthology of Identified Dalit Writings*. New Delhi: Manohar, 2004 [1960]: 101-130.
- . *Bharat ke Adi Nivasi* [Original Inhabitants of India]. Lucknow: Bahujan Kalyan Prakashan, o.J.
- Jondhale, Surendra und Johannes Beltz (Hgg.). *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Jones, Gavin. „The Rise and Progress of Cawnpore (about 1906)“. In: Somerset Playne, *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India. Their History, People, Commerce, and Industrial Resources*. London, 1917: 495-499.

- Joshi, Chitra. „Hope and Despair. Textile Workers in Kanpur in 1937-38 and the 1990s“. In: Jonathan P. Parry, Jan Breman und Karin Kapadia (Hgg.), *The Worlds of Indian Industrial Labour. Contributions to Indian Sociology*, Occasional Studies 9. New Delhi: Sage Publications, 1999: 171-204.
- . *Lost Worlds. Indian Labour and its Forgotten Histories*. New Delhi: Permanent Black, 2003.
- Juergensmeyer, Marc. *Religion as Social Vision. The Movement Against Untouchability in 20th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Kalelkar, Kakar. *Report of the Backward Class Commission*, 1, Simla: Government of India Press, 1955.
- Kantowsky, Detlef. *Buddhismus*. Braunschweig: Aurum Verlag, 1994.
- Keer, Dhananjay. *Dr. Ambedkar. Life and Mission*. Bombay: Popular Prakashan, 1990 [1954].
- Khan, M.E. *Family Planning among Muslims in India. A Study of the Reproductive Behaviour of Muslims in an Urban Setting*. New Delhi: Manohar, 1979.
- Khare, R.S. *The Untouchable as Himself. Ideology, Identity and Pragmatism among Lucknow Chamars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- King, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London und New York: Routledge, 1999.
- Knorringa, Peter. *Economics of Collaboration. Indian Shoemakers between Market and Hierarchy*. New Delhi: Sage, 1996.
- Kohli, Martin. „Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente“. *Kölner Zeitschrift für Sozialpsychologie* 37 (1985): 1-29.
- Kshirsagar, R.K. *Dalit Movements in India and its Leaders 1857-1956*. New Delhi: M.D. Publications, 1994.
- Kulke, Hermann und Dietmar Rothermund. *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*. München: Beck Verlag, 1998.
- Kuril, Ramcharan. *Bhagwan Ravidas ki Satya Katha* [The True Story of Lord Ravidas]. Kanpur: Krishna Press, 2007 [1941].
- Lall, Ganga Charana. „Life and Work of Venerable Bodhananda Mahathera“. In: Chedi Lal Sathi, *Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Jivan aur Karye* [Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Life and Work]. Lucknow: Buddh Vihara, 1961: 36-40.
- Lavigne, Jean Claude und Isabelle Milbert. *La réhabilitation des bidonvilles de Kanpur (U.P. Inde)*. Lyon: Économie et humanisme, 1983.

- Lebra-Chapman, Joyce. *The Rani of Jhansi. A Study in Female Heroism*. Honolulu: University of Hawai Press, 1986.
- Lehmann, Johannes. *Buddha: Leben, Lehre, Wirkung. Der östliche Weg zur Selbsterlösung*. München: Orbis Verlag, 2001.
- Lensch, Jan. *Problems and Prospects of Cattle and Buffalo Husbandry in India with Special Reference to the Concept of the 'Sacred Cow'*. Hamburg: Seagull Publishers, 1987.
- Lochtefeld, James G. „The Saintly Chamar. Perspectives on the Life of Ravidas“. In: Eleanor Zelliot und Rohini Mokashi-Punekar (Hgg.), *Untouchable Saints. An Indian Phenomenon*. New Delhi: Manohar, 2005: 201-29.
- Lokanatha. *Buddhism will make you free*. Panadura, Ceylon: The Harijan Publishing Society, 1936.
- Lorenzen, David N. (Hg.). *Bhakti Religion in North India. Community, Identity and Political Action*. New Delhi: Manohar, 1996.
- Lynch, Owen. *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India*. New York: Columbia University Press, 1969.
- . „Dr. B.R. Ambedkar – Myth and Charisma“. In: John Mahar (Hg.), *The Untouchables in Contemporary India*. Tucson: University of Arizona Press, 1978: 97-112.
- . „Ambedkar Jayanti: Dalit Deritualization in Agra“. *Eastern Anthropologist* 55 (2002): 115-132.
- Mahar, John (Hg.). *The Untouchables in Contemporary India*. Tucson: University of Arizona Press, 1978.
- Majumdar, D.N. *Social Contours of an Industrial City. Social Survey of Kanpur 1954-1956*. Bombay: Asia Publishing House, 1960.
- McKean, Lisa. „Bharat Mata. Mother India and her Militant Matriots“. In: John S. Hawley und Donna M. Wulff (Hgg.), *Devi. Goddesses of India*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1996: 250-280.
- McLeod, W.H. *The Evolution of the Sikh Community*. New Delhi: Oxford University Press, 1976.
- Medharthi, Ishwardatt. *Varna Vyavastha ka Bhandaphor. Varn Vyavastha Vidhvans* [The Caste System Exposed. Demolition of the Caste System]. Cawnpore: Sri Dayanand Bharatiya Vidyalaya, 1933.
- . *Bharat ke Adivasi-Purvanjan aur Sant Dharm* [The Primitives and Ancestors of India and the Sant Religion]. Buddhpuuri, Cawnpore: Bharatiya Ved Vidyalaya, 1939.
- Mendelsohn, Oliver und Marika Vicziany. *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Michaels, Axel. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart.* München: Beck, 1998.
- Molund, Stefan. „First We Are People...“.*The Kori of Kanpur between Caste and Class.* Stockholm Studies in Social Anthropology 20. Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1988.
- Morris, Morris D. *The Emergence of an Industrial Labour Force in India. A Study of the Bombay Cotton Mills 1854-1947.* Berkeley: University of California Press, 1965.
- Mukherjee, Rudrangshu. *Spectre of Violence. The Kanpur Massacres.* New Delhi: Viking Penguin India, 1998.
- Mukherji, Anand Bandhu. *The Chamars of Uttar Pradesh. A Study in Social Geography.* Delhi: Inter-India Publications, 1980.
- Narayan, A.K. und D.C. Ahir (Hgg.). *Buddhism and Social Change.* Delhi: B.R. Publishing, 1994.
- Neumann, Erich. *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten.* Olten und Freiburg: Walter Verlag, 1974.
- Nevill, H.R. „Cawnpore: A Gazetteer“. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh 24.* Allahabad: Government Press, 1909.
- Niehoff, Arthur. *Factory Workers in India.* Publications in Anthropology 5. Milwaukee: Board of Trustees, University of Wisconsin Press, 1959.
- Nigam, Munishwar. „A City Stitched in Leather Dreams by English“. In: *Times of India*, 5th Sept. 1997.
- Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition.* Delhi: Oxford University Press, 1995.
- Öry, Ferenc Gyula. *Strategies and Methods to promote Occupational Health in Low-Income Countries. Industrial Counselling in India.* Mauritius: Frontline Publishers, 1997.
- Oldenberg, Hermann. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* Stuttgart und Berlin: Cotta'sche Buchhandlung, 1906.
- Omvedt, Gail. *Dalits and the Democratic Revolution. Baba Saheb Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India.* New Delhi: Sage Publications, 1994.
- . *Dalit Visions. The Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity.* New Delhi: Orient Longman, 1995.
- . *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste.* New Delhi: Sage Publications, 2003.

- . *Ambedkar. Towards an Enlightened India.* New Delhi: Viking, 2004.
- Overstreet, Gene D. und Marshall Windmiller. *Communism in India.* Berkeley: University of California Press, 1959.
- Pai, Sudha. *Dalit Assertion and the Unfinished Democratic Revolution. The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh.* New Delhi: Sage Publications, 2002.
- Pandey, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India.* Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Pandey, S.M. *As Labour Organizes. A Study of Unionism in the Kanpur Cotton Textile Industry.* New Delhi: Sri Ram Centre for Industrial Relations, 1970.
- Playne, Somerset. *Bombay, the United Provinces, Punjab, Kashmir, Sind, Rajputana and Central India. Their History, People, Commerce, and Industrial Resources.* London, 1917.
- Prasad, Durga. *Baudha dharm se prerit Sant Ravidas* [Sant Ravidas was inspired by Buddhism]. Kanpur: Bharatiya Baudh Mahasabha, 1984.
- Prashad, Vijay. *Untouchable Freedom. A Social History of a Dalit Community.* New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Queen, Christopher S. „Ambedkar's Dhamma“. In: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India.* New Delhi: Oxford University Press, 2004: 132-150.
- Rai, Vibhuti Narain. *Combating Communal Conflicts. Perception of Police Neutrality during Hindu-Muslim Riots in India.* Allahabad: Anamika Prakashan, 1999.
- Ram, Jagjivan. *Caste Challenge in India.* New Delhi: Vision Books, 1980.
- Ram, Nandu. *The Mobile Scheduled Castes. Rise of a New Middle Class.* Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1988.
- . *Beyond Ambedkar. Essays on Dalits in India.* Delhi: Har Anand Publications, 1995.
- Rawat, Ramnarayan Singh. „Partition Politics and Achhut Identity. A Study of the Scheduled Castes Federation and Dalit Politics in U.P. 1946-48“. In: Sudhir Kaul (Hg.), *The Partitions of Memory. The Afterlife of the Partition of India.* Delhi: Permanent Black, 2001.
- . „Making Claims for Power. A New Agenda in Dalit Politics of Uttar Pradesh, 1946-1948“. *Modern Asian Studies* 37, 3 (2003): 585-612.
- Rivariya, Man Chand. *Khatik Samaj ka Itihas* [History of the Khatik Community]. New Delhi: Rivariya Sahitya Prakashan, 2000.

- Roy, Manisha. *Bengali Women*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Roy, Tirthankar. *Traditional Industry in the Economy of Colonial India*. Cambridge Studies in Indian History and Society 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Sahgal, Lakshmi. *A Revolutionary Life. Memoirs of a Political Activist*. With an Introduction by Geraldine Forbes. New Delhi: Kali for Women, 1997.
- Sahgal, Lakshmi und Prem K. Sahgal. *Subhash Chandra Bose*. New Delhi: Children's Book Trust, 1993.
- Sahukar, Chandra Shekar. *Piggery India Year Book 2000*. New Delhi: Scientific Publishers and Distributors, 2000.
- Sathi, Chedi Lal (Hg.). *Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Jivan aur Karye* [Bhadant Bodhanand Mahasthvir. Life and Work]. Lucknow: Buddh Vihara, 1961.
- Sathi, Chedi Lal. *How can India's Masses be Freed from Oppression and Obtain their Rights?* Lucknow: Bahujan Kalyan Press, 2000.
- Schneider, David M. und Kathleen Gough (Hgg.). *Matrilineal Kinship*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Schomer, Karine. „The Sant Tradition in Perspective“. In: Karine Schomer und W.H. McLeod (Hgg.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1997: 1-17.
- Searle-Chatterjee, Mary. *Reversible Sex Roles. The Special Case of Benaras Sweepers*. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- Sharma, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement. A Study in the History of Ideas*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987.
- Simon Commission (Indian Statutory Commission) (Hg.). *Selections from Memoranda and Oral Evidence by Non Officials; 16, 1*. London: Her Majesty's Stationery Office, 1930.
- Singh, K.S. *The Scheduled Castes. People of India*. National Series, Anthropological Survey of India 2. Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Singh, S.N. *Planning and Development of an Industrial Town. A Study of Kanpur*, New Delhi: Mittal Publications, 1990.
- Singh, Yashpal. „Status of Pollution Control in Tanneries of Uttar Pradesh“. <http://www.wealthywaste.com/status-of-pollution-control-in-tanneries-of-uttar-pradesh> (20.03.2011).
- Srinivas, M.N. *Social Change in Modern India*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Srinivas, M.N. (Hg.). *Caste, its Twentieth Century Avatar*. New Delhi: Viking 1996.

- Srivastava, R. „Uttar Pradesh, Sectional Politics in an Urban Constituency. Generalganj, Kanpur“. *Economic and Political Weekly* 31, 2/3 (1996): 111-120.
- Stark, Ulrike. *An Empire of Books. The Nawal Kishor Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India 1858-1895*. New Delhi: Permanent Black, 2007.
- Stavrellis, John. *Chandrika Prasad Jigyasu and Bhikkhu Bodhananda. Buddhism and the Evolution of the Dalit Public Sphere*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts (Languages and Cultures of India) at the University of Wisconsin, Madison: Manuscript, 2005.
- Tartakov, Gary Michael. „Art and Identity. The Rise of a New Buddhist Imagery“. In: A.K. Narain und D.C. Ahir (Hgg.), *Buddhism and Social Change*. Delhi: B.R. Publishing, 1994: 175-209.
- . „The Navayana Creation of the Buddha Image“. In: Surendra Jondhale und Johannes Beltz (Hgg.), *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2004: 151-186.
- Thukral, Umar. „The Avatar Doctrine in the Kabir Panth“. In: David N. Lorenzen (Hg.), *Bhakti Religion in North India. Community, Identity and Political Action*. New York: State of New York Press, 1995: 221-230.
- Trevelyan, George. *The Competition Wallah*. New Delhi: Harper Collins, 1992.
- van der Veer, Peter. *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Verma, R.I. *Leather Footwear Industry in Uttar Pradesh with Special Study at Kanpur*. Census of India 1961; 15, Uttar Pradesh VII A, Handicrafts Survey Monography 2. Lucknow: The Uttar Pradesh Civil Service, 1964.
- Voigt, Johannes H. „Hitler und Indien“. *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 1 (1971): 53-65.
- . *Indien im Zweiten Weltkrieg*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1978.
- Ward, Andrew. *Our Bones are Shattered. The Cawnpore Massacres and the Indian Mutiny of 1857*. London: John Murray, 1996.
- Washbrook, David. „Land and Labour in Late Eighteenth-Century South India: The Golden Age of the Pariah?“. In: Peter Robb (Hg.), *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*. Delhi: Oxford University Press, 1993: 68-76.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen: Paul Siebeck, 1972.

- Wenig, Otto (Hg.). *150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968. Verzeichnis von Professoren und Dozenten.* Bonn: Röhrscheid Verlag, 1977.
- Werth, Alexander. *Der Tiger Indiens. Subhash Chandra Bose. Ein Leben für die Freiheit des Subkontinents.* München und Esslingen: Bechtle Verlag, 1971.
- Westcott, George Herbert. *Kabir and the Kabir Panth.* Calcutta: Susil Gupta, 1907.
- Wilkerson, Sarah Beth. *Hindi Dalit Literature and the Politics of Representation.* Thesis for the Doctor of Philosophy, University of Cambridge, Trinity Hall: Manuscript, 2006.
- Yalland, Zoe. *Traders and Nabobs. The British in Cawnpore 1765-1857.* Salisbury: Michael Russell Publishing, 1987.
- . *Boxwallahs. The British in Cawnpore 1857-1901.* Wilby: Michael Russell Publishing, 1994.
- Zelliot, Eleanor. *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement.* Delhi: Manohar, 1996.
- . *Ambedkar's Conversion.* New Delhi: Critical Quest, 2005.
- Zelliot, Eleanor und Rohini Mokashi-Punekar (Hgg.). *Untouchable Saints. An Indian Phenomenon.* New Delhi: Manohar, 2005.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Statue von Sant Ravidas im Ravidastempel im Harbans Mohalla, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel- Schempp, 1977).	15
Abb. 2: Bharatiya Ved Vidyalay (Indische Vedesche Schule), Buddhpuri, Kidwainagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).	17
Abb. 3: Sant Ravidas mit Bild von Ambedkar im Ravidas- tempel von Adi-Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).	18
Abb. 4: Grabmal von Bhagat Girdhari Lal im Garten von Sant Lal in Arya Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel- Schempp, 1998).	19
Abb. 5: Triptychon von Sant Lal in Arya Nagar, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).	19
Abb. 6: Teil des Triptychons von Sant Lal (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1999).	20
Abb. 7: Büste von Ambedkar bei einer Feier in einer Arbeiterwohnung in Chunniganj, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1977).	21
Abb. 8: Ambedkar Statue im Stadtpark von Kanpur (Nana Rao Park) (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).	22
Abb. 9: Ambedkar Büste vor dem Sukkar Mill Kalwar in Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).	22
Abb. 10: Ambedkar Statue auf der Kreuzung vor dem Agricultural College, Kanpur (Foto von Maren Bellwinkel- Schempp, 1998).	23
Abb. 11: Statue von Sant Ravidas im Ravidas Tempel am Raj Ghat von Benares (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 1998).	23
Abb. 12–15: Die vier Türme des Ravidastempels von Jagjivan Ram in Benares. Sie stellen in der Reihenfolge den Islam (Abb.12), das Christentum (Abb.13), den Jinismus (Abb. 14) und den Sikhismus (Abb. 15) dar (Foto von Maren Bellwinkel- Schempp, 1998).	24
Abb. 16: Der Seer Govardhanpur Tempel (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).	25

Abb. 17: Das Innere des Seer Govardhanpur Tempels mit der Statue von Guru Ravidas (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).	25
Abb. 18: Ravidas Ghat in Benares (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).	26
Abb. 19: Ravidas Statue im Ravidas Ghat (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2001).	27
Abb. 20: Ambedkar Denkmal im Ambedkar-Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	28
Abb. 21: Elefanten bewachen die Eingänge des Ambedkar Denkmals (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	28
Abb. 22: Durchblick auf die Ambedkar Statue im Ambedkar Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	28
Abb. 23: Ambedkar Statue als Nachbildung der Abraham Lincoln Statue (1922) im Lincoln Memorial auf der National Mall, Washington D.C., USA. Die Darstellung soll nahe legen, dass Ambedkar die Dalits befreit hat, so wie Lincoln die Sklaven befreite. Ambedkar Park in Lucknow (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	29
Abb. 24: Gemälde: Ambedkar erhält eine Auszeichnung vom Maharaja von Kolhapur (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	30
Abb. 25: Gemälde: Ambedkar beim Mahad Satyagraha (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	30
Abb. 26: Gemälde: Ambedkar und der Kampf um die Öffnung des Kala Mata Tempels (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	31
Abb. 27: Gemälde: Ambedkar bei der Unterzeichnung des Poona Pakts (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	32
Abb. 28: Immatrikulationsgesuch Ambedkars an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	62/63
Abb. 29: Empfehlungsschreiben Edwin R. Seligmans (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	64
Abb. 30: Exmatrikulationsurkunde Ambedkars vom 12.01.1922 (Foto von Maren Bellwinkel-Schempp, 2003).	65

Verzeichnis der Interviews (chronologisch)

Interview mit Makund Lal am 10.09.1993	111
Interview mit Satish Chaudhari am 18.2.1996	118
Interview mit Dr. Adarsh am 15.10.1998	127
Interview mit Rajendranath Aherwar am 21.10.1998	125
Interview mit Nawal Kishor am 23.10.1998	133
Interview mit <i>bhikshu</i> Dipankar am 24.10.1998	125
Interview mit Rumi Sonkar am 25.10.1998	134
Interview mit Tilok Chand Sonkar am 26.10.1998	130
Interview mit Satish Chaudhari am 31.10.1998	133
Interview mit Suresh Chand und Sunit Chand, Söhne von Ram Lal Sonkar, am 3.11.1998	118
Interview mit Rakesh Saxena am 4.11.1998	130
Interview mit Suresh Saxena am 22.11.1998	175
Interview mit R.D. Sonkar am 5.2.1999 und am 13.10.1999	133
Interview mit Sunder Lal Sonkar, Vorsitzender der ,Kanpur Khatik Mahasabha‘, am 16.3.1999	174
Interview mit Rajendra Kumar am 28.3.1999	217
Interview mit Mahendra Rohatgi, Sohn von Dr. Jawarharlal, am 5.4.1999	109
Interview mit K.K. Verma und R.K. Verma am 10.4.1999	122
Interview mit Mahesh Chand Sonkar am 11.4.1999	127
Interview mit Jhanki Prasad, Neffe Tilok Chand Kurils, am 20.4.1999	119
Interview mit G.D. Sonkar am 25.4.1999	133
Interview mit Munni Devi, Tochter von Prem Das, am 5.5.1999	121
Interview mit Rajendranath Aherwar am 8.10.1999	210
Interview mit Bhoj Dev Mudit am 8.10.1999	123
Interview mit Dharm Sen am 8.10.1999	210
Interview mit Harbans Lal Rajora am 19.10.1999	128
Interview mit Guru Prasad Sonkar am 22.10.1999	122
Interview mit Rahulan Ambawadekar am 30.10.1999	126
Interview mit Jatindra Sonkar am 12.11.1999	133
Interview mit Visarjan Lal Sonkar am 14.11.1999	119
Interview mit Nawal Kishor am am 15.11.1999	118
Interview mit Nazar Mohammed am 17.11.1999	173

Interview mit Gayatri Devi und Vedvati Devi, Töchter von Jham Lal Aherwar, am 14.12.1999.	108
Interview mit Dr. Girdhani am 9.2.2000.	134
Interview mit Prof. Anganelal, Ex-Vizekanzler der Universität Faizabad, am 16.2.2000.	203
Interview mit Tej Saxena am 20.2.2000.	171
Interview mit Chunnu Baccha alias Chunnu Bhaiya, jüngerer Bruder von Kala Baccha, am 27.2.2000 und 29.2.2000.	133
Interview mit Guru Prasad Sonkar am 29.2.2000.	110
Interview mit Suraj Bhan, Sohn von Jham Lal Aherwar, am 8.1.2001.	108
Interview mit Dr. Gyan Mitra Kuril, Sohn von Ramcharan Kuril, am 26.1.2001.	195
Interview mit Ram Avatar am 1.2.2001.	176
Interview mit Suman Gautam, jüngerer Bruder von Madan Mohan Chaudhary, am 15.08.2001.	160
Interview mit Irshad Mirza am 18.03.2003.	160
Interview mit Chedi Lal Sathi am 21.3.2003.	223
Interview mit Suresh Sharma am 5.11.2004.	156

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Historia Religionum

Series Inaugurata a CARL-MARTIN EDSMAN ET GEO WIDENGREN,

Continuata a JAN BERGMAN, ANDERS HULTGÅRD et PETER SCHALK

Editor-in-Chief: PETER SCHALK

1. HARALDS BIEZAIS, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. 1961.
2. CARL GUSTAV DIEHL, *Church and Shrine*. 1965.
3. JAN BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisretalogien*. 1968.
4. JAN BERGMAN, *Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27, 4–5*. 1970.
5. HARALDS BIEZAIS, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. 1972.
6. ANDERS HULTGÅRD, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. 1. Interprétations des textes*. 1977.
7. ANDERS HULTGÅRD, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. 2. Composition de l'ouvrage, textes et traductions*. 1982.
8. GUDMAR ANEER, *Imām Rūhullāh Khumainī, Šāh Mužammad Rizā Pahlavī and the Religious Tradition of Iran*. 1985.
9. GÖSTA LINDESSKOG, *Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoke*. 1986.
10. JARL ULRICHSEN, *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*. 1991.
11. ERIC SEGELBERG, *Gnostica – Mandaica – Liturgica*. 1990.
12. HAKAN RYDING, *The End of Drum-Time. Religious Change among Lule Saami, 1670s-1740s*. 1993. 2nd rev ed. 1995. 3rd ed. 2004.
13. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. *A Buddhist Woman's Path to Enlightenment. Proceedings of a Workshop on the Tamil Narrative Maṇimēkalai*, Uppsala University, May 25–29, 1995. 1996.
14. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. Michael Stausberg, Co-Editor. “*Being Religious and Living through the Eyes*”. *Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman*. 1998.
15. KLEMENS KARLSSON, *Face to Face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art*. 2000.
16. GABRIELLA GUSTAFSSON, *Evocatio Deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. 2000.
17. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine, Co-Editors. *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. 2001.
18. ERIKA MEYER-DIETRICH, *Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionsökologischer Sicht*. 2001.
19. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Ilam*. Part 1. Prologue. The Pre-Pallava and the Pallava Period. 2002.

20. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. *Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Ilam*. Part 2. The Period of the Imperial Cōlār. 2002.
21. OLOF SUNDQVIST, *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea society*. 2002.
22. PETER SCHALK, Editor-in-Chief. *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. 2003.
23. PETER SCHALK, *God as a Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Ilam Tamil Refugees in Stockholm, Sweden*. 2004.
24. PETER SCHALK, Vädi into Vanniyalāttō. *Transformation of Images of the Lankān Väddō*. 2004.
25. PETER SCHALK, Editor-in-Chief, & Astrid von Nahl, Co-Editor, *īlam < sīhala? An Assessment of an Argument*. 2004.
26. PETER SCHALK, Editor-in-Chief, & Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid von Nahl, Co-Editors, *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*. 2005.
27. HÅKAN RYDING, Editor, *Al-Tabarī's History. Interpretations and Challenges*. 2007.
28. PETER SCHALK, Herausgeber, *Die Lehre der Befreiungstiger Tamililams von der Selbstvernichtung durch göttliche Askese*. 2007. (Endast som e-bok.)
29. BIRGITTA FARELIUS, *Origins of Kingship Traditions and Symbolism in the Great Lakes Region of Africa*. 2008.
30. PETER SCHALK, Editor-in-Chief, & Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl, Co-Editors. *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte* 2010.
31. MAREN BELLWINKEL-SCHEMPP, *Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf. Zur Identitätskonstruktion der Dalits in Kanpur, Indien*. 2011.