

Frank Heidemann

KONSENS NUR IN DER VIELSTIMMIGKEIT

Eine südindische NGO und ihre Klientel im Rückblick

Einleitung

Wie jedes Jahr, so wollte ich auch im Frühjahr 2005 die Sozialarbeiter einer indischen NGO besuchen. Die Organisation, kurz Mandram genannt, hatte ihr Büro an einer Ausfallstraße von Kotagiri und ich kannte es als geschäftigen Ort, an dem landlose Tagelöhner Rat und Hilfe suchten. Doch die Türen ihres Bürogebäudes blieben versperrt. Ein schweres Schloss und eine dicke Eisenkette waren derart fest verankert, dass eine baldige Öffnung unwahrscheinlich erschien. Der Eindruck, der mir vermittelt wurde, beinhaltete neben der offenkundigen Gebäudesicherung zugleich die Botschaft einer endgültigen – oder zumindest längerfristigen – Schließung. An diesem Tag sollte ich erfahren, dass nach dem Tod eines charismatischen Gründungsmitgliedes die Organisation faktisch zusammengebrochen sei und wegen eines Disputs über die Besitzverhältnisse bis zum richterlichen Entscheid keiner der Konfliktpartner das Gebäude nutzen dürfe. Die meisten Mitarbeiter waren nach dem Ausbleiben der Gehaltszahlungen abgewandert, andere hatten sich als Ein-Mann-Gewerkschaften selbständig gemacht und boten nun der alten Klientel neue Dienste an. So unerwartet wie das Mandram seine Aktivitäten einst aufgenommen hatte, so plötzlich verschwand die Organisation aus dem öffentlichen Leben.

In den folgenden Tagen hörte ich viele Stimmen zur Schließung der Hilfsorganisation, zu ihren Projekten und zu ihrer Bedeutung für die Lokalgesellschaft. Die Vielfalt an Bewertungen und Interpretationen, die hier zum Ausdruck kam, hätte keinen Ethnologen auf der Suche nach Polyphonie und Multivokalität enttäuscht. Ich muss gestehen, dass mir dieser Aspekt bei der Forschung vor Ort keinesfalls bemerkenswert erschien, im Gegenteil. Warum sollte in meiner Gastgesellschaft nicht die gleiche Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten vorherrschen wie in meiner eigenen Gesellschaft? Bei jedem größeren Ritual, das ich in Südasien besuchte, wurde um die richtige Form gerungen. Auf den Ratsversammlungen in Dörfern lassen sich Meinungsverschiedenheiten oft auf eine Dichotomie von (idealisierter) Tradition und (pragmatischer) Moderne zurückführen. So gehört auch Umstrittenheit bei Entwicklungsprojekten zum Tagesgeschäft und zählt meist zu den notwendigen Voraussetzungen für ein erfolgreiches Unterfangen. Der oft an Ethnologen gerichtete Vor-

wurf, sie hätten in ihrer Monografie die lokale Vielstimmigkeit übersehen, geht (irrtümlicherweise?) von einem Leser aus, der eine systematisch beschriebene Wertorientierung als monolithische Handlungsgrundlage versteht und soziale Interaktion nicht situativ begreift.

Die erst spät, am Schreibtisch gewonnene Aufmerksamkeit für das breite Spektrum der Interpretationen mag an einer gewissen Vertrautheit liegen. Seit 1980 reise ich jedes Jahr in diese Region und führte dort von 1988 bis 1989, als das Mandram gegründet wurde, eine einjährige Feldforschung durch. Ich lebte mit meiner Frau und unserer ersten, damals einjährigen Tochter Lena, im direkt angrenzenden Haus und kannte einige der Aktivisten bereits aus meiner früheren Tätigkeit in einem Entwicklungsprojekt in Sri Lanka (Keller 1980). Genau genommen hatte mich die Solidarität mit der Klientel der NGO, den aus Sri Lanka ausgewiesenen Hochland-Tamilen, nicht nur in die Bergregion geführt, sondern zum Studium der Ethnologie gebracht. Diese Entwurzelten werden vor Ort dem offiziellen Sprachgebrauch folgend „Repatrianten“ genannt und sollen daher auch hier so bezeichnet werden. Bereits vor der Gründung des Mandrams hatte ich meine Dissertation über diese Tagelöhner verfasst und die Siedlungen, in denen geholfen werden sollte, in ihrer Entstehungsgeschichte beobachten können. Im Gründungsjahr verlagerte ich jedoch meinen Forschungsschwerpunkt und beschäftigte mich mit Badaga, den Bauern der Region, die von der Hilfsorganisation als Arbeitgeber und somit als Gegner verstanden wurden. In den 1990er Jahren sammelte ich weitere Daten für meine Habilitation über die Badaga und pflegte meine alten Kontakte zu den Repatrianten. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass ich bei Vermittlungsversuchen oft zwischen den Fronten stand. Unüberwindbare Barrieren, bedingt durch grundsätzlich verschiedene Weltansichten, gehören zum Alltag in der Kleinstadt Kotagiri, die in Indien keine Ausnahme unter den migrationsbedingt polyglotten Orten bildet.

Was heißt jedoch hier Vielstimmigkeit? Wenn die Sozialarbeiter darüber debattieren, ob eine Siedlung besser am Ort A oder Ort B gebaut werden soll, weil der kurzen Wegstecke zur nächsten Straße oder der besseren Wasserversorgung der Vorzug zu geben ist, so handelt es sich in beiden Fällen um lebenspraktische Aspekte, die einem gemeinsamen Ordnungsrahmen zuzuordnen sind. Wenn jedoch Wasserversorgung gegenüber Bildungsarbeit abzuwägen ist, so steht bereits das Selbstverständnis der Akteure zur Debatte. Die divergenten Zielorientierungen innerhalb der Erwachsenenbildung weisen ebenso in diametral unterschiedliche Richtungen. Mit der Förderung von formalen Fähigkeiten kann eine Integration in den Mainstream angestrebt werden, während politische Bewusstseinsarbeit oft antagonistische Interessen der Zielgruppen gegenüber dem Mittelstand und den Landbesitzern suggeriert. Die Aktivisten befinden sich in einem Gravitationsfeld von scheinbar widersprüchlichen ethischen Wertorientierungen, zu denen sowohl ein ritualisiertes Kastensystem, eine bäuerliche Pragmatik, eine korrupte Demokratie und ein westlich geprägtes Gewerkschaftsverständnis zählen.

Jenseits der Projektrealität eröffnet sich ein noch viel weiteres Spektrum an Wertvorstellungen, da der eher egalitären Ethik der Sozialarbeiter ein durchaus hierarchisches Weltverständnis der Landbesitzer gegenübersteht. Bei genauerer Betrachtung lässt sich diese Polarität jedoch nicht pauschal beiden Gruppen zuschreiben, sondern ist auch innerhalb der jeweiligen Sphären zu finden.

Ich möchte im Folgenden nachzeichnen, wie lokale Gruppen mit ökonomisch antagonistischen Interessen und interkulturellen Spannungen umgehen. Dabei soll das Augenmerk auf zwei Prozessen liegen: Erstens auf dem Siedlungsbau der Repatrianten, der die Sozialstruktur und das Erscheinungsbild der Region nachhaltig veränderte, und zweitens auf den Aktivitäten einer Hilfsorganisation, die fast zwei Jahrzehnte das öffentliche Leben in der Kleinstadt mitbestimmte. Beide Prozesse führten von einer diffusen Stimmenvielfalt zu einer geordneten Vielstimmigkeit, die ich als reflektierte Pluralität begreife.

Somit unterscheidet sich der hier gewählte Fokus und sein Resultat von der These Dirks' (2001), der das gegenwärtige indische Gesellschaftssystem als Kontinuität der britischen Kolonialherrschaft begreift. Nach Dirks hat die Fremdherrschaft das Kastensystem in seiner heutigen Form geschaffen, indem Volkszählungen, historische und kulturelle Forschung und die Veröffentlichung in Distrikthandbüchern aus den einst offenen und flexiblen Kategorien ein starres Kastengefüge geschaffen hat. Obwohl die beiden hier vorgestellten Gruppen überdeutlich in koloniale Kontexte verstrickt waren, erweist sich die jüngere Lokalgeschichte als Resultat eines Annäherungs- und Aushandlungsprozesses, in dem die eigene Gestaltungsmacht wirkmächtiger ist als die Ideen und Normen europäischen Ursprungs. Stattdessen unterstreicht die vorliegende Untersuchung die positive Wirkkraft dessen, was Shalini Randeria (2003) im Rahmen des indischen Rechtspluralismus beschrieben hat.

Die Vielstimmigkeit entstand vor Ort und kann nur prozessual beschrieben werden. Die eingewanderten Tagelöhner waren zwar entwurzelt und mittellos, verfügten jedoch über ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein als Arbeiter und entwickelten schnell Perspektiven für ihre eigene Zukunft. Zu dem Arbeiterethos fügte sich die politisierende Kraft des Mandrams; die Sozialarbeiter riefen zum Klassenkampf auf. Eine Vielzahl an Handlungsorientierungen eröffnete sich und die meistgenutzte Option war der Bau eigener Siedlungen.

Siedlungsgründungen: Stimmenvielfalt in den 1970er und 1980er Jahren

Als sich 1988 die Türen des heute verschlossenen Bürogebäudes erstmals für das Klientel öffneten, lebten über fünfzehntausend Repatrianten aus Sri Lanka im Kotagiri-Bezirk, im Osten des Nilgiris Distrikts. Ihre Vorfahren wurden unter britischer Kolonialregierung aus Südindien in die damalige Kronkolonie Ceylon zur Plantagenarbeit angeworben, lebten mehrere Generationen auf den Plantagen und wurden de facto nach der politischen Unabhängigkeit der Insel zu Staatenlosen. Im Rahmen der so genannten Repatriierungsabkommen (Ku-

Einer der wesentlichen Gründe für die erfolgreiche Etablierung des Man-

Die Gründung der Siedlungen war keinesfalls unproblematisch. Im Gegen-

zwar kein höheres Monatseinkommen, doch ein Stück Unabhängigkeit und das Leben mit Gleichgesinnten in den selbstgebauten Hütten bot eine Perspektive, für die es sich zu kämpfen lohnte. Die Repatrianten legten kleine Gärten an, hoben Brunnen aus, bauten kleine Tempel und schafften sich eine eigene Welt.

Die ersten Siedlungen wurden Anfang der 1970er Jahre vor den Toren der großen Teeplantagen als Übergangslösung errichtet, um eine strategisch gute Position als Anwärter auf einen festen Arbeitsplatz mit staatlich garantiertem Mindestlohn zu haben. In den späten 1970er Jahren entstanden im Kotagiri-Bezirk mehr als die Hälfte der über 20 *colonies*, in denen in den 1980er Jahren dann bis zu jeweils zweihundert Familien lebten (Heidemann 1989: 167-237). Selbsternannte Führer besetzten Land, von dem sie glaubten, es handele sich um freies *revenue land*, dessen Nutzung gegen eine als Steuer verstandene Gebühr geduldet wurde. Wer als Landloser viele Jahre diese Zahlungsbelege sammelt, hat eine faire Chance, das Land überschrieben zu bekommen. Heute sind viele Siedlungen mit Strom und fließendem Wasser versorgt und zahlreiche Siedler haben *patta*, Landtitel, über jeweils 80 qm, das übliche Maß bei staatlichen Hausprojekten für Landlose.

Die Meinungen zum Siedlungsbau waren unter den Repatrianten in der Gründungsphase durchaus gespalten. Eine keinesfalls kleine Fraktion, in der sich meist Migranten der ersten Stunde befanden, wollte nicht aus dem dauerhaften Arbeitsverhältnis austreten. Sie hatten sich eingelebt und schätzten die bodenständige und pragmatische Art der Badaga, denn sie hatten nach ihrer Ankunft in der tamilischen Ebene ein rigides Kastensystem und soziale Diskriminierung aufgrund von Reinheitskonzepten erfahren müssen. Die späteren Migranten zogen hingegen direkt in die Nilgiris und teilten diese Erfahrung nicht. Sie trafen mit kämpferischer Grundstimmung auf ihre „Landsleute“ und fühlten sich zu dem berufen, was James Scott (1985) als verdeckten Widerstand beschrieben hat. Sobald die Aufsicht fehlte, ruhten die Arbeiter und stärkten sich mit Orangen, die in den Teefeldern an kleinen Schattenbäumen wuchsen. Selbstredend kann zwischen den frühen und späten Migranten keine klare Trennlinie gezogen werden, die Meinungen divergierten auch innerhalb von Familien. Ein Stimmungswandel war während der 80er Jahre jedoch offensichtlich, der als Tendenz festgehalten werden kann: Die späten Migranten forcierten den Siedlungsbau und sagten den anderen Feigheit nach, während die frühen Migranten die Nachzügler als Unruhestifter titulierte. Nicht wenige suchten einen Ausweg darin, dass sie in den Arbeiterunterkünften blieben und zusätzlich eine Hütte in einer *colony* bauten.

Die Repatrianten waren nicht die einzigen Tagelöhner in der Region. Aus Kerala und Tamil Nadu kamen Dienstleister und Arbeitssuchende, einige wanderten bereits vor ein oder zwei Generationen in die Bergregion, aus Andhra Pradesh und Karnataka stammen viele spezialisierte Handwerker, und Plantagensellschaften rekrutierten aus allen vier südindischen Bundesstaaten. Es gab kaum klar markierte Gruppen, da die Kinder von Maurern Gemüse ernteten, Familienmitglieder der Plantagenarbeiter im Basar arbeiteten und fliegende Händler oder fahrende Eisverkäufer ohnehin keiner Örtlichkeit zuzuordnen

waren. Einige Harijans lebten zwar in Siedlungen, die vorangegangene Regierungen als Einlösung von Wahlversprechen (meist direkt vor der nächsten Wahl) errichtet hatten, doch neben den Dörfern der Badaga und den Weilern der demographisch kleinen Gruppen der Kota und Toda war keine feste Siedlungs- oder Sozialstruktur erkennbar. So vielfältig wie die Gruppen, so komplex waren ihre Meinungen über Repatrianten und den Siedlungsbau. Die Mehrheit empfand den Migrationsprozess als Ursache für Unruhe und offene Spannungen, andere lobten die schnell wachsende Ökonomie, denn ohne Repatrianten hätte die Teeindustrie keinesfalls ein so rapides Wachstum aufweisen können. Es dürfte wenig erstaunen, dass unter den Repatrianten die Meinung vertreten war, dass sie – im Gegensatz zu allen anderen – nicht nur ökonomischen Fortschritt, sondern auch das Gewerkschaftswesen, die Demokratie und somit Gleichheit und Fortschritt gefördert hatten. Die Aktivisten unter ihnen bezeichneten sich gerne als Entwicklungshelfer dieser rückständigen Bergregion, auf dessen Modernität andere besonders stolz waren.

Auf den ersten Blick schienen Badaga in direkter und offener Opposition zum Siedlungsbau zu stehen, da ihre öffentlichen Auftritte stets Ablehnung erkennen ließen. In der offiziellen Rhetorik wurde der illegale Akt der Landbesetzung angeklagt und besonders die Fälle betont, in denen sie selbst Rechtsansprüche auf die besetzten Flächen erhoben. Im kleineren Kreis galten besonders die hoch gelegenen Siedlungen als Ärgernis, da diese andere Wohnorte mit kontaminiertem Wasser oder mit dem Müll belästigten und zudem über einen höher gelegenen Tempel verfügten. Die wenigen Großbauern unter den Badaga befürchteten, was später eintrat, eine gewerkschaftliche Organisation des informellen Sektors. Die Politiker unter ihnen prophezeiten ebenfalls zu Recht, dass nun *vote banks* der Tagelöhner eine eingefahrene Ordnung aufbrechen könnten, in der Badaga die Hauptunterstützer der Congress-Partei und zugleich Wahlsieger waren.

Es gab auch andere Stimmen unter den Badaga, die jedoch wegen des öffentlichen Drucks der eigenen Gruppe kaum an die Öffentlichkeit drangen. Vertreter einer eher auf rituelle Reinheit bedachten Ordnung, die gelegentlich Dienste auch von Brahmanen in Anspruch nahmen, betrachteten die zunehmende Distanz zur Arbeiterschaft mit stiller Zufriedenheit. Teefabrikanten und Gemüsebauern mit saisonalem Arbeitskräftebedarf begrüßten stillschweigend eine wachsende Zahl von freien Tagelöhnern. Die Minderheit der Badaga-Politiker, die zu den Kommunisten oder zu den drawidischen Parteien zählten, hofften nun auf neu verteilte Karten am parteipolitischen Pokertisch. Individuelle Stimmen, die mir in den 1980er Jahren zu Ohren kamen, begrüßten, dass nun die Frauen der Badaga und der Repatrianten an unterschiedlichen Wasserstellen waschen und zeigten sich erleichtert, da nun zotige Kommentare in Gegenwart ihrer Frauen ausblieben. Doch all diese Stimmen blieben Privatmeinungen, da in der öffentlichen Rede mit dem Siedlungsbau stets eine Opposition zur Dominanz der Bauern verbunden wurde.

Meine eigene Rolle in diesem Konflikt war alles andere als erfreulich. Jeder Versuch, zwischen den Gruppen zu vermitteln, baute Distanz auf, die we-

der meiner Psyche noch meinem Forschungsprozess und erst recht meinen Versuchen des Ausgleichs dienlich waren. In Gesprächen mit den Badaga versuchte ich den Hintergrund der Repatrianten zu erklären, die aufgrund der indischen Regierung ihre Heimat verlassen mussten, die unverschuldet alles verloren hatten und nun mit den ihnen bekannten, gewerkschaftlichen Methoden eine Eingliederung als hart arbeitende Tagelöhner anstrebten. Schließlich wären die Repatrianten nur in den Kotagiri-Bezirk gekommen, weil Badaga sie zunehmend beschäftigen würden. In den Gesprächen mit den Repatrianten-Führern versuchte ich Verständnis für Badaga zu wecken, die ihre Tagelöhner meist generationenübergreifend beschäftigen und einen informellen Umgangston wählen. In den Ohren der Eingewanderten klang die Anrede mit *ni* (etwa „du“) respektlos, da sie in Arbeitsverhältnissen mit *ninge* (etwa „Sie“) gerufen werden wollten. Als ich in den ersten Jahren über die Migrationsbewegung arbeitete, bedeuteten mir die Badaga, dass ich ihre Position nicht verstehen könne, und als ich später über die Kultur der Landbesitzer forschte, wurde mir von einigen Repatrianten der Vorwurf gemacht, ich hätte nun die Seiten gewechselt. Aus meiner Sicht konnte man jedoch nicht von zwei Lagern im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit sprechen, da die interne Differenzierung eine enorme Spannbreite aufwies. Ich zählte mich zu den moderaten und vermittlungsbereiten Flügeln, die auf beiden Seiten existierten. Mein Vorteil war, dass ich die Interna der beiden Gruppen besser kannte als andere Außenseiter und diesen Umstand gelegentlich nutzen konnte. Ein Ereignis kann dies verdeutlichen:

Als ich eines Tages in einem Kopierladen einen Bekannten besuchte, reichte dieser mir ein Manuskript, dessen Autor sowie seine Gruppenzugehörigkeit hier nicht genannt werden sollen. Mein Bekannter deutete an, dass mich der Inhalt wohl interessieren dürfte. Es war eine Abhandlung zur Geschichte der eigenen Gruppe und ihrer kontemporären Positionierung in der Lokalgesellschaft. Der Text war aus meiner Sicht sachlich falsch, polemisch formuliert und zudem überdeutlich hetzerisch. Eine solche Brandbombe hätte im angespannten Klima der späten 80er Jahre zweifellos zur Eskalation der Spannungen geführt. Ich trug das Manuskript zu einem befreundeten Politiker, der der gleichen Gruppe wie der Autor angehörte und überzeugte ihn von meinen Bedenken. Sein Einfluss reichte zwar aus, den Verfasser von der Veröffentlichung abzuhalten, doch folgten weitere Schriftstücke aus der gleichen Quelle in den Folgejahren. Meine Vermittlungsversuche erstreckten sich über viele Jahre. Zum einen versuchte ich über die jeweils andere Gruppe zu informieren, zum anderen versuchte ich die ‚Falken‘ auf beiden Seiten zur Mäßigung zu bewegen. Ich kann nicht beurteilen, welche Wirkung meine Bemühungen auf den Konfliktverlauf hatten, sondern weiß nur, dass sie mich oft zermürbten. Es waren später nur gute Vertraute auf beiden Seiten, mit denen ich mich austauschen konnte und wollte.

Rückblickend erweisen sich die Themen, die den öffentlichen Konflikt am nachhaltigsten antrieben, als Eckpfeiler der jeweiligen Identifikationsprozesse. Löhne und Land bildeten dabei weniger Konfliktstoff als Ritual und Respekt.

So konnte man sich über die Höhe der Löhne meist einvernehmlich einigen, doch eine verspätete Lohnzahlung wurde als respektlos bewertet. Es begab sich an einem Samstagnachmittag, dass ein Badaga nach der Vergütung für seine Teeblattlieferungen mit der Barschaft nicht auf dem direkten Weg in sein Dorf zurückkehrte, da ihn Freunde zu einem ausgiebigen Umtrunk eingeladen hatten. Seine Ehefrau wollte die Tagelöhner vertrösten, doch diese kannten aus den staatlichen Teeplantagen in Sri Lanka nur ein Mittel, um ausbleibende Löhne einzufordern: eine lautstarke Demonstration mit möglichst vielen Beteiligten. Es dürfte wenig erstaunen, dass Badaga dies als ein Angriff auf ihre Integrität verstanden. Die Gegenreaktionen erwiesen sich als vehement, ein kollektiver Arbeitsboykott folgte und erst ein hochrangiges Schlichtungskomitee konnte nach Wochen die Normalität wieder herstellen.

Auch die Differenzierung in Arbeitszeit und Freizeit, die auf den sri-lankanischen Plantagen den Tag strukturierten, erwies sich als eine kulturelle Differenz, die nicht ohne Folgen blieb. Der Respekt, der einem Arbeitgeber entgegengebracht wird, beschränkt sich aus der Sicht der Repatrianten auf die Arbeitszeit (vgl. Heidemann 1997: 157). Folglich behandeln sie ihre Arbeitgeber nach Feierabend am Teestand und in Basaren mit einem deutlich egalitären Unterton und fordern für Gefälligkeiten eine zusätzliche Entlohnung. Dies irritierte die Landbesitzer ebenso wie der Kampf um Sitzplätze in öffentlichen Bussen, bei denen sie ihren Arbeitnehmern oft unterlagen. Für Repatrianten galt es hingegen als Affront, auf dem Rückweg ins Dorf für den Arbeitgeber einen Sack Reis schleppen zu sollen und im Bus zu stehen. Besonders heikel waren die Vorbereitungen für die rituell reinen und somit vegetarischen Jahresfeste, da hier von den Tagelöhnern konformes Verhalten, also Abstinenz von Fleisch und Alkohol, erwartet wurde.

In den Jahren vor der Eröffnung des Mandrams gab es also eine Vielzahl von Irritationen mit einem deutlichen Potential zu offenen Konflikten. Zu den schwerwiegenden Vorwürfen gegenüber den Repatrianten zählen Eigentumsdelikte und eine damit einhergehende Störung des öffentlichen Friedens, während den Badaga sexuelle Belästigungen der Arbeiterinnen vorgeworfen wurden. Diese gegenseitigen Unterstellungen blieben jedoch stets vage und entsprechen den Stereotypen, die Landbesitzern und Tagelöhnern auch jenseits der Nilgiris zugeschrieben werden. Sie führten nicht zum Ausbruch von offener Gewalt, obwohl eine solche Gefahr durchaus gegeben war. Als Beleg möchte ich eine an Lynchjustiz erinnernde Szene anführen, als einem in Kotagiri praktizierenden Arzt, einem eingewanderten Brahmanen, von einer Patientin nach ihrem Freitod in ihrem Abschiedsbrief sexuelle Übergriffe unterstellt wurden. Sein Haus wurde von aufgebracht Badaga umstellt und abgebrannt, wobei dem Arzt die Flucht durch die Hintertür gelang.

Wesentlich häufiger und nach meiner Einschätzung nachhaltiger wirkten subtile Formen des Alltäglichen. Ein häufig erwähntes interkulturelles Missverständnis soll abschließend erwähnt werden. Badaga tragen die schweren Arbeitsmesser zum Beschneiden der Teebüsche mit gestrecktem, nach unten gehaltenen Arm und der Schneide nach hinten. Repatrianten hingegen halten

ihr Messer stets mit angewinkeltem Arm und der Messerschneide nach vorne gerichtet, so dass das Gewicht des schweren Eisens zum Teil auf der Schulter ruht. Bei den häufigen Begegnungen auf den engen Pfaden in den Teefeldern führte dies bei den Arbeitgebern oft zu mulmigen Gefühlen bis zu Angstzuständen. Diese Tendenz wurde durch die Zuversicht der kürzlich eingewanderten Tagelöhner erhöht, dass sich zwei Personen durchaus aneinander vorbeischlängeln können und somit kein Anlass zum Warten besteht, um dem Arbeitgeber den Vortritt zu geben. Kulturelle Konzepte und habituelle Handlungsweisen trugen also zu einer spannungsgeladenen Grundstimmung in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren bei. Es war jedoch nicht allein die interkulturelle Deutungsvielfalt, sondern auch die Vielzahl der Orientierungen unter den Bauern und Tagelöhnern, die eine Pluralität individueller Interpretationen und Haltungen erzeugte. Vor der Gründung des Mandrams erfüllte somit eine beeindruckende Stimmenvielfalt den öffentlichen Raum an den Teeständen und in den Basaren, auf den Busbahnhöfen und den Wochenmärkten.

Vereinsgründung: Einstimmigkeit in den späten 1980er Jahren

Die Geschichte des Mandrams, offiziell „Malayaha Makkal Maruvahvu Mandram“, nach eigener Übersetzung „Hill Peoples' Rehabilitation Organisation“, beginnt – wie die der Repatrianten – in Sri Lanka. Die drei Gründungsmitglieder waren bereits im Nachbarstaat in soziale und politische Projekte involviert, die dem Wohl der Hochland-Tamilen gewidmet waren. Nach den landesweiten Unruhen in Sri Lanka im Sommer 1983 zogen sie nach Indien, um hier für die Repatrianten zu arbeiten. Keine der drei Personen kann mit einer einzigen Kategorie beschrieben werden, doch hatte jeder seine eigene feste Verankerung. Einer von ihnen war kirchlich organisiert und gefördert, der Zweite studierte Jura in Indien, war Analyst, Stratege und Politiker und den Dritten möchte ich als Kommunikator und Sozialarbeiter bezeichnen. Der Erste kümmerte sich um die finanzielle Förderung aus Europa, der Zweite pflegte die Kontakte zu indischen Politikern und der Dritte zur Basis vor Ort. Gemeinsam bildeten sie ein erfolgreiches Team, das zunächst den „Island Trust“ und später das Mandram gründete.

Die Bezeichnung „Island Trust“ ist ein Akronym und steht für „Indo-Sri Lankan Development Trust“ und wurde nach der Übersiedlung der drei genannten Herren in der tamilischen Ebene in Dindigul im Jahr 1984 als Rechtsform eingetragen. Nach ersten Untersuchungen zur Situation der Repatrianten eröffneten sie ein Büro in Kotagiri. Ein Jahr später entstand auf einem Workshop die Idee, die lokalen Aktivitäten von den überregionalen Belangen zu trennen. Daraufhin erfolgte die Gründung des Mandrams, das sich um den Kotagiri-Bezirk und nach Möglichkeit später um den ganzen Nilgiris Distrikt kümmern sollte. Unter einem Dach pflegte der Trust die Außenkontakte und warb Projektmittel ein, während die lokale Sozialarbeit von den Mitarbeitern

des Mandrams durchgeführt wurde. Ein dritter Pfeiler in der Organisation war das „Repatriates Rehabilitation Research and Information Centre“. Die Verflechtung dieser Institutionen sowie weitere kurzlebige Gründungen im Umkreis dieses Aktionsfeldes waren jedoch in der lokalen Öffentlichkeit nicht bekannt, wo man die Gesamtheit als „das Mandram“ bezeichnete. Nachdem zwei der Gründer die Region verlassen hatten und der dritte verstarb, entfachte der Streit darüber, ob der Trust oder das Mandram rechtmäßiger Eigentümer des Bürogebäudes sei.

Die Arbeit der Organisation wurde abhängig von den Perspektiven durchaus unterschiedlich beurteilt. Europäische Besucher, meist Repräsentanten von Hilfswerken, machten sich während der kurzen Aufenthalte ein uneingeschränkt positives Bild vom Wirken des Mandrams. Sie interessierten sich zunächst für Aspekte, die aus lokaler Sicht völlig belanglos waren, wie beispielsweise das Beziehungsgeflecht von Trust, Research Centre und Mandram, für die zahlreichen empirischen Untersuchungen zu Bildung, Gesundheit und Wohnsituation der Tagelöhner, für die Finanzbuchführung und für eine – zumindest theoretische – Erweiterung der Zielgruppen jenseits der Kategorie „Repatrianten“, um Klassensolidarität unter den Ausgebeuteten zu ermöglichen. Vor dem Hintergrund der zahlreichen Hilfsorganisationen, die sich in Südindien für das Wohl und die Rechte der Repatrianten einsetzten, beeindruckten Trust und Mandram durch ihre Professionalität und durch die auf die Geldgeber ausgerichtete Selbstrepräsentation. Bei den Ortsterminen konnte augenscheinlich genau das vorgeführt werden, was die empirischen Untersuchungen bereits statistisch belegten. Die aus Sri Lanka vertriebenen Teepflücker leben in erbärmlichen, selbstgebauten Hütten, ohne Wasser- und Stromversorgung, ohne Zugang zu Bildung und in völliger Abhängigkeit von Landbesitzern und – abgesehen von Trust und Mandram – ohne Fürsprecher. Kritische Fragen der Besucher konnten von den Aktivisten faktenbezogen und politisch korrekt beantwortet werden und so entstand bei den Besuchern ein Bild, das durchaus homogener war, als es innerhalb der Gruppen vor Ort vorherrschte.

Ich kann natürlich nicht beurteilen, was die europäischen Besucher tatsächlich dachten, sondern orientiere mich an dem, was sie mir vermittelten. Ohne Zweifel zeigten sie sich vom Schicksal der Repatrianten und von der Arbeit der NGO tief beeindruckt. Für eine gewisse Nachhaltigkeit der positiven Einschätzung von der geleisteten Hilfe sprechen auch die finanziellen Förderungen, die den Besuchen folgten. In der Tat realisierten die Mitarbeiter des Mandrams zahlreiche Projekte mit beachtlichem Erfolg, vor allem in den Bereichen Gesundheit, Bildung, Förderung von Frauenprojekten und Hausbaumaßnahmen und der Öffentlichkeitsarbeit. Nach meiner Einschätzung lief hier vieles sehr viel besser als in anderen Projekten und der gute Eindruck der Besucher entstand nicht zu Unrecht. Im Folgenden geht es mir jedoch nicht um eine Projektevaluierung, sondern um die Darlegung meiner Sicht als Ethnologe. Ziel ist ein kritischer Rückblick auf die Lokalgeschichte des letzten Vierteljahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der genannten NGOs. Somit

ist es wenig erstaunlich, dass sich meine Einschätzungen der Gesamtsituation von denen der Besucher unterscheiden.

Meine Kritik, die sicherlich auch in die folgende Beschreibung einfließt, kann mit zwei Punkten kurz zusammengefasst werden. Erstens nahmen die Vertreter des Mandrams die Aufbruchstimmung unter den Repatrianten, die vor der Vereinsgründung erfolgte, für sich in Anspruch und entmündigten ihre Klientel. Dabei wurde die Pluralität der Stimmen unterdrückt, da man – so die Logik – mit „einer Stimme“ sprechen muss, um erfolgreich zu sein. Zweitens übertrugen sie Methoden des Arbeitskampfes aus Sri Lanka, wo die Gegner staatliche Behörden waren, auf den Kotagiri-Bezirk, wo eine Bauerngemeinschaft als Opponent agierte. Eine Gemeinschaft identifiziert sich jedoch wesentlich stärker mit ihrem öffentlichen Bild als Vertreter staatlicher Behörden. Anschuldigungen und (symbolische) Angriffe rufen somit andere Reaktionen hervor. Die strategische Polarisierung, die beim Arbeitskampf im öffentlichen Sektor Erfolg versprach, verhinderte eine Integration in eine Lokalkultur und drohte zur Grundlage für offene Gewalt zu werden. Bekanntlich sind diese als *communal violence* bezeichneten Konflikte meist langjährig und führen auch dann nicht zu einvernehmlichen Lösungen, wenn die konkreten Anlässe beseitigt sind.

Auf Seminaren des Mandrams habe ich diese Bedenken mehrfach zum Ausdruck gebracht. Nach vorangegangener Projektarbeit in Sri Lanka gefiel ich mir selbst nicht in der Rolle des Bedenkenträgers und Zauderers. In öffentlichen Diskussionen mit den Leitern konnte ich vor ihrer Klientel dem charismatischen Aufruf zum Klassenkampf wenig entgegensetzen. Mehr Gehör fand ich in kleinen Runden, wo ich versucht habe, die Außensicht in der Lokalbevölkerung zu vermitteln. Meinem Argument, dass die eigenen Aktionen jeweils Gegenaktionen hervorrufen und so eine wachsende Konfrontation entsteht, wurde meist zugestimmt, doch darauf verwiesen, dass die andere Seite zuerst einlenken solle. Auf der „anderen Seite“, wo ich gleichermaßen vermittelnd tätig werden wollte, erfuhr ich die gleiche Zustimmung und die korrespondierenden Hinweise auf die jeweilige Gegenseite. Meine Bedenken richteten sich vor allem gegen eine verschärfte öffentliche Rhetorik.

Große Demonstrationen der Tagelöhner an Mahatma Gandhis Geburtstag, öffentlichkeitswirksam organisiert vom Mandram, riefen auf der Seite der Badaga Eigeninitiativen hervor. Die Landbesitzer fanden sich in einem Dachverband, der „Federation of Badaga Organisations“, zusammen und formierten sich ebenfalls öffentlich zu Demonstrationen. Es kann retrospektiv nicht beurteilt werden, ob Badaga oder Repatrianten öffentlich die Rückwanderung der Gegner zuerst gefordert haben. Badaga forderten die Tagelöhner auf, sich wieder in die tamilische Ebene, die Heimat ihrer Vorfahren, zurückzuziehen. Repatrianten beharrten darauf, dass der Nilgiri-Distrikt zu Tamil Nadu (Tamilisches Land) gehöre, und Badaga, deren Sprache mit dem Kannada verwandt ist und deren Vorfahren vor Jahrhunderten aus dem Norden einwanderten (Badaga heißt „die Nördlichen“), dorthin, in den heutigen Bundesstaat Karnataka, zurückgehen sollten. Repatrianten, die bereits aus Sri Lanka vertrieben

wurden, sahen sich ebenso in der Opferrolle wie Badaga, die aus ihrer Sicht die Heimatlosen zunächst wohlwollend aufgenommen hatten und nun als blutsaugende und profitgierige Landbesitzer titulierte wurden.

Ohne Zweifel gelang es dem Mandram durch öffentliche Veranstaltungen die Identität der Repatrianten als klassenbewusste und kämpferische Arbeiterschaft in der Öffentlichkeit zu verankern. Zugleich monopolisierte das Mandram die Selbstrepräsentation, die in ihren Schattierungen nicht von allen Betroffenen geteilt wurde. So gefiel es einigen Repatrianten nicht, dass ihre Gruppe kollektiv als Harijan bezeichnet wurde. Dies hatte zwar strategische Vorteile, da für die niedrigsten Kasten und für Stammesangehörige staatliche Förderungsmaßnahmen zur Verfügung standen, doch entsprach dies weder der tatsächlichen Kastenzugehörigkeit noch dem Selbstbild vieler Repatrianten. Sie wollten nicht als Unberührbare klassifiziert werden. Die öffentliche Wahrnehmung als kampfesmutige und konfliktfreudige Zeitgenossen führte dazu, dass tätlichen Auseinandersetzungen im kollektiven Gedächtnis ein besonderes Augenmerk geschenkt wurde. Als sich der ethnische Konflikt in Sri Lanka zuspitzte, wurden die Repatrianten mit den kämpfenden Einheiten der Separatistengruppe *Tamil Tigers* assoziiert. Gerüchte gingen dann so weit, im Bürogebäude des Mandrams Waffenlager und eine finanzielle Förderung aus illegalen Geschäften der *Tigers* zu vermuten. Gerüchte um Lagerbildung und machtvollle Allianzen betrafen selbstredend auch Badaga, denen ebenfalls unheilvolle Verbindungen zu korruptionsbedingten Missständen nachgesagt wurden.

Als Resultat dieser Identifikationsprozesse kann festgehalten werden, dass die Fremdwahrnehmung der beiden Gruppen jeweils stereotype Bilder schuf, die keinesfalls der internen Differenzierung gerecht wurden. Zugleich wurden die Interessen der beiden Gruppen als antagonistisch betrachtet, der jeweils Andere als kulturell Fremder beschrieben und als potentielle Gefahr dargestellt. Bei der Selbstwahrnehmung bewirkte die vermeintliche Homogenität eine die Lokalität übergreifende Solidarität. Ein Angriff auf die eigene Gruppe an einem fernen Ort wurde als Angriff auf sich selbst verstanden. Die Konfliktlinien, die anfangs zwischen den landbesitzenden Familien und ihren Tagelöhnern verlief, hatten sich durch den Siedlungsbau verlängert und trennten Dorf und *colony*. Nun standen sich *communities* gegenüber, die zunächst imaginiert und dennoch sehr real waren. Dieser Prozess soll am folgenden Fallbeispiel verdeutlicht werden, das über mehrere Jahre als Sinnbild für die Beziehung der beiden Gruppen stand.

Alakkorai: Stimmengewirr im März 1990

Alakkorai ist eine Ortsbezeichnung, die im umstrittenen Prozess um eine Siedlungsgründung zum Symbol des Konflikts selbst wurde. Der Konfliktverlauf ist schnell berichtet. Am 9. März 1990 errichteten 67 Familien in einer Blitzaktion Hütten auf einem etwa vier *acre* großen Brachland in der Annahme, es würde sich um *revenue land* handeln. Am nächsten Tag behauptete ein Bada-

ga-Führer, dass dieses Land sein Privateigentum sei und forderte die Räumung dieses Grundstücks. In den folgenden Tagen konnte der rechtliche Status der Eigentumsverhältnisse jedoch nicht geklärt werden. Am 21. März wurden mit Schlagstöcken und Ketten bewaffnete Badaga auf vier Lkws zum umstrittenen Ort gefahren und vertrieben die Siedler, wobei auch zwei oder drei Gewehrscüsse fielen. Am gleichen Tag wurde der Jeep eines Badaga beschädigt und eine Sammelstelle für Teeblätter ging in Flammen auf. Zwei Tage später, am 23. März 1990, kam der Polizeichef aus Coimbatore in die Region, rief die Konfliktparteien zu einem *peace talk* zusammen und ermahnte und warnte beide Konfliktparteien. Während des Gesprächs wurde unweit von Kotagiri nahe einer Repatrianten-Siedlung der Pkw eines prominenten, bisher unbeteiligten Badaga angehalten und angegriffen. Der Polizeichef ließ 40 Männer dieser Siedlung festnehmen. Am nächsten Tag erfolgten weitere Festnahmen von Badaga wegen der gewaltsamen Vertreibung der Siedler.

Im März 1990 war ich nicht in Kotagiri, doch sprach ich in den folgenden Jahren mit zahlreichen Personen, die am Konflikt beteiligt waren. Fünfzehn Jahre später lese ich anlässlich dieses Beitrags für Hermanns Festschrift meine Aufzeichnungen. Die Vehemenz, mit der die Vorfälle vor Ort erinnert wurden, nahm nur langsam im Laufe der Jahre ab. Auch in diesem Jahr kam in Gesprächen über die Schließung des Mandrams die Rede auf Alakkorai. Die ehemaligen Mitarbeiter und einige Repatrianten-Führer erinnern die Ereignisse als einen Höhepunkt aus der guten alten Zeit, wo für die eigene Sache gekämpft wurde. Repatrianten in den Siedlungen, Badaga in den nahe gelegenen Dörfern und die heutigen Führer der Badaga äußern sich hingegen mehrheitlich positiv zur friedvollen Entwicklung *nach* 1990. Damals wie heute zeugen die Interpretationen von unvereinbaren Blickwinkeln, doch ist beiden Seiten heute gemeinsam, dass sie dem Konflikt einen positiven Aspekt zuordnen: Nach dem Vorfall sei die jeweils andere Seite zur Vernunft gekommen. Doch zunächst der Reihe nach:

Die Darstellung der Mandram-Mitarbeiter entsprach dem, was Herr Sivalingam in dem 16 Seiten umfassenden, in kleiner Auflage gedruckten Heft zu den Vorfällen dargelegt hat. Es trägt den Titel *Alakkarai Atrocities. Outrages violations of human rights by Badaga Landlords in the Nilgiris district* und wurde veröffentlicht von „The DARES Centre“, einer seiner Organisationen, die mit einem Akronym bezeichnet werden. Nach meiner Erinnerung steht die Bezeichnung für „Dalit Action and Research Centre“. Den Badaga wird hier in drastischen Worten die Ausbeutung von Tagelöhnern vorgeworfen, von „slavery“ und einem „Little South Africa“ ist die Rede sowie von systematischer und organisierter Behinderung des Freiheitskampfes der Repatrianten. Der Polizei wird in diesem Bericht Parteilichkeit unterstellt (und nicht wie in öffentlichen Reden: Bestechlichkeit), da er im Gegensatz zur unrechtmäßigen Landbesetzung die gewaltsame Vertreibung nicht kritisiert habe. Die Repatrianten, die den Pkw des prominenten Badaga angegriffen haben, wären eine längere Zeit in Untersuchungshaft geblieben, während die inhaftierten Badaga am nächsten Tag nach Kautionszahlungen wieder auf freien Fuß gesetzt worden

seien. Sivalingam schreibt – analog zur öffentlichen Rhetorik – den Badaga die Täterrolle und den Repatrianten die Opferrolle zu und beklagt eine Allianz der Macht, die Badaga und den Staat vereinen.

Badaga unterstellten den Mandram-Führern, dass sie eine friedliche Lösung willentlich verhindert hätten. Der Badaga, der sich als Eigentümer des Landes bezeichnete, sei mehrfach mit entsprechenden Dokumenten in das Mandram-Büro gekommen und wäre nicht von den Verantwortlichen empfangen worden. Einige Stimmen werfen den Mandram-Führern vor, die Landbesetzer über die Besitzverhältnisse bewusst falsch informiert zu haben, um eine offene Konfrontation zu schaffen. Die Siedler wären nicht autorisiert worden, mit den Badaga über das von ihnen besetzte Land zu verhandeln. Badaga betonten, dass sie keine Einwände gegen den Bau von Siedlungen auf Staatsland hätten, doch ihr eigenes Land schützen müssten. Die Rollen von Täter und Opfer verkehren sich offensichtlich.

Die Vertreibung der Siedler wurde von den Badaga höchst unterschiedlich erfahren. Einige bestiegen die Lkws auf Zuruf ohne Kenntnis des Anlasses. Manche erinnern sich, gehört zu haben, dass ein Badaga-Dorf angegriffen wurde, und nahmen daher Gerätschaften zur Verteidigung mit. Andere hatten erfahren, dass der Konvoi die Siedler einschüchtern sollte, damit sie das besetzte Land räumen. Als sie dann bei der Ankunft mit Steinen beworfen wurden, hätten sich offene Kampfhandlungen angebahnt, zu denen es jedoch wegen der Flucht der Landbesetzer nach den ersten Gewehrschüssen erst gar nicht gekommen sei. Um eine weitere Eskalation zu vermeiden, hätte man kein Feuer gelegt, sondern die Baumaterialien der temporären Hütten auf den Lkws abtransportiert. Die ganze Siedlungsgründung, so der Vorwurf, sei eine Farce gewesen, da sie weder persönliche Dinge noch Kochutensilien vorgefunden hätten. Alles sei, so der Vorwurf, vom Mandram inszeniert worden. Die Mandram-Vertreter berichteten hingegen, dass bewegliches Gut bereits zuvor in Sicherheit gebracht und auch Frauen und Kinder evakuiert worden wären. In ihren Darstellungen war von Verletzungen die Rede, die den Besetzern von der Übermacht der Landbesitzer zugefügt worden seien.

Der Kampf um Alakkorai war nicht die erste Vertreibung von Siedlern. Ich erinnere mich an kleinere Siedlungen, die ohne öffentliches Aufsehen abgebrannt wurden und an große, mehrtägige Schlachten von Repatrianten gegen die lokalen Polizeieinheiten, nach denen sich ein *circle inspector* ins Krankenhaus begeben musste. Neu an Alakkorai war die durch das Mandram hergestellte Öffentlichkeit und die Komplexität der Gerüchte über die Motivationen für die Schachzüge der jeweils gegnerischen Parteien. Neu war auch, dass auf öffentlichen Plätzen oder an Straßenrändern mit überzeichneten Slogans zum Kampf gegen einzelne namentlich genannte Badaga aufgerufen wurde.

Es wird zwar für immer offen bleiben, ob die Mandram-Vertreter die Siedler bewusst auf Privatland geschickt hatten und ob der Polizeichef von den Badaga bestochen worden war, doch die Perspektiven der einzelnen Akteure erscheinen post factum logisch und konsistent. Die Eigentumsverhältnisse des Landes blieben wegen eines komplizierten Erbfalles strittig, doch ohne Zweifel

handelte es sich um Badaga-Land. Eine Frage blieb für mich jedoch ungeklärt. Warum erfolgte die Vertreibung spontan und ohne logistische Vorbereitung? Ich hatte den Badaga-Führer, der sich als Eigentümer des Landes sah und die Lkws auf den Weg geschickt hatte, als besonnenen Unternehmer und Politiker kennen gelernt. Seinem persönlichen Stil entsprachen langfristig und strategisch geschickte Planungen und keine chaotische und unkalkulierbare Vertreibung. Viele Jahre nach dem Vorfall stellte ich ihm diese Frage und erwähnte die Antwort, weil sie auf die Komplexität von Loyalitäten verweist, die oft übersehen wird. Er berichtete mir, dass er am Vormittag des 9. März einen Anruf erhielt, dass sein langjähriger Vorarbeiter aus Alakkorai, ein Tamile (jedoch kein Repatriant), angegriffen worden sei und nun im Krankenhaus liege. (Als Arbeitgeber komme er üblicherweise für die Behandlungskosten auf.) Mittags erhielt er die Nachricht, dass der Zustand des Vorarbeiters kritisch sei. Daraufhin habe er sich spontan zur Räumung der Siedlung entschlossen. Er habe dies jedoch in der Öffentlichkeit nicht als Anlass genannt, da es um die Sache der Badaga gehen sollte, um ihr Land, um ihre Zukunft. Was M. N. Srinivas zur Zeit der politischen Unabhängigkeit als vertikale Solidarität für indische Dörfer beschrieben hat, dient auch mehr als ein halbes Jahrhundert später in der kleinbäuerlichen Teeindustrie als Handlungsgrundlage. Die Repatrianten, die der hier zitierte Landbesitzer seit drei Jahrzehnten beschäftigt, sehen in ihm ihren Führer jenseits oberflächlicher Solidaritätsbekundungen. Selbst zu Zeiten des offenen Konflikts entsprach das in der öffentlichen Rhetorik vermittelte Bild einer absoluten Dichotomie von Repatrianten und Badaga nicht der sozialen Praxis.

Nach Alakkorai: Vielstimmigkeit in den 1990er Jahren

In den Jahren nach der Vertreibung aus Alakkorai wuchsen die einzelnen Repatrianten-Siedlungen und in ihnen entwickelten sich soziale und rituelle Formen. Die Bewohner standen in langjährigem Arbeitsverhältnis zu den Badaga der umliegenden Dörfer und erarbeiteten sich den Ruf von verlässlichen Tagelöhnern. Man gewöhnte sich an die kulturellen Formen der jeweils anderen: Repatrianten lebten mit dem „Du“ der Arbeitgeber und Badaga mit dem „erhobenen Arbeitsmesser“ der Arbeiter. Ein gutes Verhältnis von *colony* und Dorf zeichnete sich auch durch die Teilnahme an den Tempelfesten aus. Wie in Indien üblich, so kamen auch hier die Statushöheren zu den Übergangsritualen ihrer Partner und drückten mit finanziellen Zuwendungen das positive Verhältnis aus. In den *colonies* entstand Führerschaft, Tempel wurden errichtet und Jahresfeste organisiert, Lokalverbände von politischen Parteien gegründet. Es bildeten sich verbindliche Ordnungsmuster, denn die Siedler wollten nach außen repräsentiert werden und ihre internen Belange geklärt wissen: Wer schlichtet Nachbarschaftskonflikte, wo sollen die Verstorbenen begraben werden, wer führt das Ritual durch und wer ist für den Tempel zuständig?

Die Mandram-Mitarbeiter waren an einigen dieser positiven Entwicklungen beteiligt. Ihr Wirkungskreis umfasste jedoch keinesfalls alle Siedlungen und die Nähe zwischen Siedlungsführer und Mandram bestimmte das Maß der Einflussnahme. Von den drei Gründungsmitgliedern des Vereins zog einer nach Skandinavien, ein weiterer nach Coimbatore und der Dritte pendelte zwischen seiner Familie in der tamilischen Ebene und Kotagiri. Die großen Demonstrationen blieben aus und die Arbeit erfolgte als tägliche Routine. Die Sozialarbeiter führten ihre Programme in den *colonies* durch und ihre Bewohner kamen wegen Behördengängen oder ähnlichen Problemen zum Mandram-Büro. Die Organisation schlug leisere Töne an, wie es in einem internen Evaluierungsreport von G. J. Mukkath bereits ein Jahr vor Alakkorai angedeutet wurde. Nach einer Bestandsaufnahme in der bekannten polarisierenden Form kommt er zu den „animosities between the repatriate community and others“. Dazu schreibt er: „This may have intensified as a result of negative fall-out from mobilisation work“ (1989:41). Ob die verminderte Mobilisation mit der Abwanderung der Vereinsgründer oder eher mit einer veränderten Strategie zu tun hat, kann hier nicht abschließend gesagt werden. In jedem Fall wurde es ruhiger um das Mandram.

In den Vordergrund rückten die Identitäten der einzelnen Siedlungen und auch der Badaga-Dörfer, denen im Laufe der Jahre meist ein spezifischer Charakter zugeschrieben wurde. Ein solider Tempelbau deutete auf eine gefüllte Tempelkasse hin und diese verwies auf Prosperität und Solidarität. Nur eine geeinte Siedlergemeinschaft kann ein Tempelfest feiern. Den Charakter eines Dorfes oder einer Siedlung, so sagt man, kann man bereits aus einiger Distanz wahrnehmen, weil der Zustand der Häuser auf das Maß der Nachbarschaftshilfe schließen lässt und man laute Konflikte bis auf die andere Seite des Tals hören kann. Mit anderen Worten: In den 1990er Jahren nahm die Differenzierung der Fremdwahrnehmung deutlich zu.

Mit den Siedlungen und Dörfern wurden auch ihre Führer assoziiert – und umgekehrt.

Ein anerkannter Führer vermittelte gelegentlich in Konflikten jenseits seines Zuständigkeitsbereichs. Er garantierte die zweckgebundene Verwendung von Spenden an die Tempelkasse und konnte auch eine *vote bank* für sich in Anspruch nehmen. Ein guter Führer bedeutete zudem Rechtssicherheit, die sich mit Beginn der bis heute andauernden Teekrise von 1999 von besonderem Wert erwies. Nach dem drastischen Fall der Teepreise ergab sich die Notwendigkeit zum Umdenken, denn nach Abzug der Tageslöhner blieben den Bauern kaum oder keine Profite. Man einigte sich mit den Repatrianten auf neue Arbeitsverfassungen. Anstatt des Tageslohnes wurden Kilopreise bezahlt oder Repatrianten pachteten Teefelder monats- oder jahresweise. In den vergangenen fünf Jahren häuften sich die Fälle, in denen Badaga an Repatrianten für den halben Marktwert kleinere Teefelder verpfändeten. Sie übertragen damit die Nutzungsrechte, bis der Betrag zinslos zurückgezahlt wird. Die Tagelöhner werden so zu potentiellen Geschäftspartnern.

Auch in der Parteipolitik verschwanden die klaren Trennlinien zwischen den großen Gruppen. In den ersten Dekaden nach der politischen Unabhängigkeit wählte die überwiegende Mehrheit der Badaga die Congress-Partei und die der Tamilen eine der beiden drawidischen Parteien, die DMK oder die ADMK. Heute sind Badaga sowie Repatrianten und andere Tamilen in allen großen Parteien vertreten und finden sich zu Wahlkampfzeiten fahnenschwenkend auf den Ladeflächen der Lkws vereint und rufen die Slogans gemeinsam in Tamil und in Badaga. Zu diesem Szenario hat interessanterweise eine Forderung geführt, die die beiden Gruppen trennen sollte. Als die Badaga ihr Privileg verloren hatten, den Congress-Kandidaten zu stellen, forderten ihre Führer, dass man diejenige Partei wählen solle, die einen Badaga als Direktkandidaten nominiert. „Badaga First“ war der Slogan, mit dem man in allen Parteien vorstellig wurde, und schließlich eine Auffächerung auf das ganze Parteienspektrum bewirkte.

Die Mandram-Führer haben sich verdient gemacht, indem sie für die Aufnahme der Repatrianten in den Wählerlisten Sorge trugen. Zudem wurde Führerschaft als wichtige Basis einer umfassenden Entwicklung verstanden und vielerorts der Mut vermittelt, die eigenen Belange in den öffentlichen Diskurs zu bringen. Die Vermittlung von lokalem Wissen über die Wirkweisen der Administration der Lokalpolitik zählt ebenfalls zu den Pfeilern der selbstbestimmten Entwicklung. Die beschriebene Annäherung der beiden großen Gruppen, der Badaga und der Repatrianten, kann jedoch keinesfalls als Resultat der Mandram-Politik beschrieben werden. Ich halte vielmehr die Vielstimmigkeit, die mit der Abnahme der Projektarbeit zunahm, für entscheidend.

Heute können Repatrianten im Kotagiri-Bezirk kaum über einen Kamm geschert werden. Einige leben seit einer Generation in stabilen Arbeitsverhältnissen in den Unterkünften der Badaga, andere emigrierten mit Beginn der Teekrise und schicken ihren daheimgebliebenen Familienmitgliedern Geld, und einige schlugen aus der Krise Kapital, indem sie Teefelder nun selbständig bewirtschaften. Die Bewohner der *colonies* unterscheiden sich hinsichtlich ihrer politischen, sozialen und religiösen Orientierung. Das Spektrum reicht von einer Hinwendung zum brahmanischen Hinduismus einschließlich rigider Reinheitskonzepte bis zu normativ atheistischer Haltung mit Anbindung an kommunistische Parteien. Diese Differenzierungen werden durch Äußerlichkeiten zur Schau getragen und signalisieren höchst unterschiedliche Haltungen, die auch jenseits der eigenen Gruppe erkannt werden. So finden sich Badaga und Repatrianten nicht nur im Wahlkampf, sondern auch im Basar und auf Pilgerreisen im selben Kontext wieder. Die Sozialarbeiter und Gewerkschaftler nahe dem Busstand, die zuvor für das Mandram tätig waren, bilden nun eine der vielen Stimmen ihrer Gemeinschaft.

Die Vielstimmigkeit, mit der sich Badaga und Repatrianten in der Öffentlichkeit äußern, bedeutet einen entspannenden Kontrast zu den Identitäten, die in Indien durch Geburt, Religion, Sprache, berufliche Tätigkeit und Wohnort relativ fest verankert sind. Repatrianten und Badaga sind durch ihre Sprache sowie durch ihre Vorlieben für bestimmte Moden, Frisuren und andere Äußer-

lichkeiten in der Öffentlichkeit leicht zu erkennen. Badaga bilden endogame Einheiten und leben in ihren eigenen Dörfern. Eine Generation nach ihrer Einwanderung sind nun auch Repatrianten spezifischen Siedlungsschwerpunkten zuzuordnen. Die Identifikation in der Öffentlichkeit fällt der Lokalbevölkerung leicht und die Polarisierung durch die Interessenvertreter war keinesfalls notwendig, um Gruppengrenzen erkennbar zu machen. Die Kommunikation zwischen den Gruppen, die in den 1980er und frühen 1990er Jahren durch ihre Interessenvertreter erfolgte, zwang zur Einstimmigkeit, die keine Einigkeit, sondern Engstirnigkeit forderte und förderte. Das Aufbrechen der trennenden Kontexte und die situative Durchlässigkeit der Polarität brachten neue Handlungsfelder hervor, die zu einer differenzierten Fremdwahrnehmung führten.

Der Konsens, der sich derzeit im Kotagiri-Bezirk über Kooperation und Koexistenz der beiden Gruppen abzeichnet, ist der Vielstimmigkeit geschuldet, die innerhalb der eigenen Gruppe vorherrscht, und somit eine differenziertere Fremdwahrnehmung ermöglicht. In der Vielstimmigkeit können und müssen sich die Sprecher aufeinander beziehen, weil sie sich kennen und voneinander abgrenzen wollen. Sie ist ein geordnetes Ensemble und nicht mit der Stimmenvielfalt nach der Einwanderung der Repatrianten zu verwechseln. Anfänglich waren die Äußerungen eher leise und drangen von den Dörfern nur zu den Arbeiterunterkünften oder zu den Siedlungen und vice versa. Mit der Gründung des Mandrams wurden die Stimmen lauter und schallten von den zentralen Orten über das ganze Nilgiri-Plateau. Nach seiner Schließung dringen die Stimmen nun von der Peripherie in die Stadt und erfüllen den öffentlichen Raum. Die Zukunft bleibt, wie sie war, ungewiss. Das derzeitige Einvernehmen über den Zwang zum Zusammenleben erweist sich als Grundlage für eine gemeinsame Geschichte, in der vieles geteilt, in der aber auch über vieles gestritten wird. Der Rückblick auf die Projektarbeit illustriert den Konsens in der Vielstimmigkeit, weil an der großen Bedeutung dieser Organisation kein Zweifel besteht und die Wertung innerhalb jeder Gruppe umstritten bleibt. Der Dissens unterstreicht nicht die Grenzen der Lager, sondern zeigt mit der internen Meinungspluralität einen möglichen Weg aus der konfliktreichen Vergangenheit.

Wenn ich hier von Konsens spreche, so ist nicht der ideologische Konsens gemeint, von dem einst Michael Moffatt (1979) sprach, der damit geteilte Ontologien von Unberührbaren und Hochkastigen meinte. Er schloss von der Replikation von Ämtern und Institutionen sowie von religiösen Mustern in einer Harijan-Siedlung auf einen ideologischen Konsens und wurde dafür kritisiert. Der hier beschriebene Konsens erweist sich als pragmatische Haltung, mit der weltanschauliche Divergenzen überbrückt werden. Er beruht auf der Erfahrung von gelebter Koexistenz und von erlittenen Konflikten. Dieser Konsens entspricht eher der von Kertzer (1988:11) hervorgehobenen Multivokalität des Symbols, das somit auch solche vereint, die sich nicht einig sind. Ich möchte behaupten, dass im Gesellschaftsbild der Repatrianten und der Badaga der Imperativ der Kooperation vorherrscht und zudem jeweils Nischen für den kulturell Fremden bestehen. Viele Repatrianten distanzieren sich von der paternalistischen Grundhaltung der Badaga ebenso, wie diese den egalitären Un-

terten der Tagelöhner zurückweisen. Doch die ökonomische Kooperation erfährt eine höhere Priorität.

Somit erweist sich der Konsens als Prozess, an dem ich als teilnehmender Ethnologe nur marginal beteiligt war. Meine langjährigen Vermittlungsversuche haben sicherlich nicht zu dem hier beschriebenen Ergebnis geführt, auch wenn ich dies herbeigewünscht habe. Ich schätze die Möglichkeiten des Ethnologen, in ethnischen Konflikten zu vermitteln, als überschaubar ein. Das Grundproblem war, dass beide Konfliktparteien in kleineren oder auch größeren Gesprächsrunden offensichtlich ein größeres Bedürfnis zeigten, ihre eigenen Sichtweisen darzulegen, als den jeweils Anderen zu verstehen. Der Annäherungsprozess verlief über Jahre und basierte nach meinem Eindruck vornehmlich auf positiver (emotionaler) Erfahrung und weniger auf (kognitiven) Einsichten. Ähnliche Erfahrungen mache ich in meiner eigenen Gesellschaft. Gelegentlich erweist sich der Blick aus der Fremde als erhellend und schärft Konturen des Eigenen. In diesem Fall vermindert die Selbstwahrnehmung die Distanz zu den Anderen, die mir im Prozess des Schreibens zunächst fremder und dann doch wieder vertrauter wurden.

Literatur

- Dirks, Nicholas B. (2001): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, New Jersey.
- Heidemann, Frank (1989): *Die Hochland-Tamilen in Sri Lanka und ihre Repatriierung nach Indien*. Göttingen.
- Heidemann, Frank (1994): *Ethnische Alleinvertretungen. Probleme gesellschaftlicher Polarisierung und physischer Gewalt an einem Beispiel in Südindien*. In: Matthias Laubscher/Bertram Turner (Hg.), *Völkerkunde Tagung München 1991*. München, 115-129.
- Heidemann, Frank (1997): *Immigrant Labourers and Local Networks in the Nilgiris*. In: Paul Hockings (Hg.), *Blue Mountains Revisited*. Delhi, 148-163.
- Keller, Walter (1980): *Sri Lanka. Der Garten von Broke Bond und Liptons*. In: *Trickster* 6/7, 92-103.
- Kertzer, David I. 1988: *Ritual, Politics and Power*. New Haven.
- Kumar, Lalit (1977): *India and Sri Lanka. Sirimavo-Shastri Pact*. New Delhi.
- Moffatt, Michael (1979): *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*. Princeton.
- Mukkath, George J. (1989): *A Base-line Study of Island Trust* (ohne Ortsangabe, mime).
- Randeria, Shalini (2003): *(Post-)Koloniale Moderne: Kastensolidarität und Rechtspluralismus in Indien*. In: *Berliner Debatte Initial* 14, 4-17.
- Scott, James (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasants Resistance*. New Haven.

Sivalingam, S. S. (o. J.): *Alakkarai Atrocities. Outrageous Violations of Human Rights by Badaga Landlords in the Nilgiris District*. Coimbatore (The DARES Centre).