

# Hindunationalistische Sozialarbeit und individuelle Selbstverwirklichung

## Kontextspezifische Modelle von Handlungsmacht im Alltag junger Männer in Nordindien

---

*Nikolaus Gerold*

### Einleitung

Eine der zentralen Zielsetzungen der Ethnologie ist, kulturelle Bedeutungszuschreibungen zu analysieren und somit die emische Sichtweise von Menschen zu verstehen. Grundlegend für einen solchen Verstehensprozess ist die Anerkennung dessen, dass Forscher\*innen und Forschungsteilnehmer\*innen<sup>1</sup> in der Deutung sozialer Wirklichkeit auf unterschiedliche Sinnsysteme zurückgreifen, die für das Gegenüber nicht von selbst verständlich sind. In der ethnologischen Analyse von Handlungsmacht ist daher das Zurückstellen des eigenen Deutungshorizontes die Bedingung für das Gelingen einer verstehenden Annäherung an emische Konzeptualisierungen des Forschungsgegenstands. Zentral ist daher für diesen Beitrag die Auseinandersetzung mit der Frage, auf welchen Vorverständnissen und Vorurteilen zum Begriff der Handlungsmacht Forschungsprojekte gründen (Ahearn 2000).

Der vorliegende Beitrag ist demnach weniger daran interessiert, die Alltagspraktiken junger Männer in einer nordindischen Kleinstadt nach vorgefassten analytischen Kriterien für Handlungsmacht zu untersuchen, sondern geht der Frage nach, welche Vorstellungen von Handlungsmacht diese jun-

---

<sup>1</sup> Ich verwende das Gender-Sternchen als Verweis auf die Vielfalt der im Text angesprochenen Gender-Identitäten. Fehlt das Gender-Sternchen im Text, verweise ich explizit auf eine bestimmte Geschlechtsidentität (z.B. ›Forschungsteilnehmer‹ als Hinweis auf ausschließlich männliche Identitäten im Forschungskontext).

gen Männer in verschiedenen Alltagskontexten artikulierten.<sup>2</sup> Mit dem ethnographischen Fokus auf hindunationalistischen Aktivismus im Rahmen ihrer Mitgliedschaft in der rechtsextremen Studierendenvereinigung *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (ABVP)*<sup>3</sup> sowie auf Praktiken der Selbstverwirklichung im Kontext neoliberaler Diskurse über ein unternehmerisches Selbst (Bröckling 2016; Gooptu 2013) lautet mein Argument: Manche dieser jungen Männer ordneten ihre Alltagshandlungen je nach Kontext unterschiedlichen Modellen von Handlungsmacht zu, durch die sie sie nicht nur zu legitimieren versuchten, sondern auch differente Räume schufen für Erfahrungen von Wirksamkeit und Handlungsfreiheit in einem neoliberalen Indien, das geprägt ist von Fantasien über schnellen individuellen und nationalen Aufstieg und Erfolg. Wo ein flüchtiger Blick wohl vor allem handlungsmächtige Individuen erblicken würde, die in autonomer Weise ihre Ziele verfolgen, stellt ein ethnologischer Blick die mannigfaltigen Handlungsmachtmodelle in den Vordergrund, auf die soziale Akteur\*innen in ihrem Handeln Bezug nehmen.

Der Beitrag ist wie folgt gegliedert: Der zweite Abschnitt verortet meine Studie in der Forschungsliteratur und stellt drei theoretische Ansätze vor, die

---

2 Mein Beitrag bezieht sich auf einen Teilbereich meiner Dissertation zu sozialem und politischem Alltagsaktivismus von Jugendlichen in einer Kleinstadt im nordindischen Himalaya und basiert auf 12 Monaten Feldforschung (Januar 2019 bis Januar 2020). Da der ethnographische Fokus auf Studierenden sowie Jugendlichen mit Hochschulabschluss lag, waren alle Forschungsteilnehmer\*innen mindestens 18 Jahre alt. Die methodische Festlegung der Altersobergrenze nahm Bezug auf die kulturelle Bedeutungsvielfalt und -flexibilität des Begriffs der Jugend (Durham 2008; für Südasien: Jeffrey 2010) und lag bei 35 Jahren. Alle in diesem Beitrag diskutierten Jugendlichen waren zwischen 18 und 25 Jahre alt und positionierten sich selbst als Jugendliche.

3 Der >Gesamtindische Studierendenrat< ist ein 1949 gegründeter politischer Ableger der rechtsextremen, von manchen als faschistisch bezeichneten (Basu et al. 1993: 34) Organisation *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (>Nationaler Freiwilligenbund<; Abk.: RSS) und ist zentraler Bestandteil des *Sangh Parivar* (>Familie des RSS<), einem Kollektiv aus hindunationalistischen Organisationen, die dem RSS angegliedert sind. Eines der Hauptanliegen des ABVP ist, die indische Hochschullandschaft und ihre Einrichtungen vor >anti-nationalen< Elementen – z.B. linke, liberale und säkulare Positionen – zu bewahren und gemäß hindunationalistischen Prinzipien zu >rekonstruieren< – etwa durch Schwerpunkte auf einen religiös-nationalen Patriotismus oder eine Indigenisierung des Lehrplans (ABVP o.J.; Beckerlegge 2004: 121). Der ABVP ist seit Anfang 2000 rapiert gewachsen und hat vor allem seit 2014, dem Machtantritt der *Bharatiya Janata Party* (>Indische Volkspartei<; Abk.: BJP) – der parteipolitischen Front des RSS –, signifikant an Einfluss gewonnen. Eigenen Angaben zufolge hat der ABVP derzeit über 5 Millionen Mitglieder und ist die weltgrößte Studierendenorganisation (Mishra 2023).

für ein ethnologisches Verständnis von kulturellen Konstruktionen von Handlungsmacht durch junge Männer in einer nordindischen Kleinstadt hilfreich sind. Im dritten Abschnitt erläutere ich das ethnographische Setting und die methodische Herangehensweise. Im vierten und fünften Abschnitt beschreibe ich zwei zentrale Handlungskontexte mancher Jugendlicher, die Einsicht in die Situationsgebundenheit von Modellen von Handlungsmacht geben. Zum einen diskutiere ich jene alltäglichen Aktivitäten junger Männer im Kontext hindunationalistischer Aktion, die diese als ›Soziale Arbeit‹ (*samajik karyakram*, auf Hindi) bezeichneten und damit den Anspruch erhoben, soziale Dienste und Fürsorgeleistungen zu erbringen. Ich argumentiere, dass die meisten meiner Forschungsteilnehmer in diesem Zusammenhang dazu tendierten, Handlungsmacht als ein »transindividuelles« (Feldman 1991) Wirkvermögen darzustellen, das durch das aktivistische Kollektiv erzeugt wurde. Einzelne Personen galten demnach nicht als Ursprung von Handlungsmacht, sondern vielmehr als Medien und Exekutivkräfte einer übergeordneten, hierarchisch gegliederten Gemeinschaft. Zum anderen kontrastiere ich diesen Handlungskontext mit individualisierten Ambitionen und Lebensentwürfen mancher jungen Männer, die auf neoliberalen Diskurse über das unternehmerische Selbst zurückgriffen und in teils expliziter Distanzierung von hindunationalistischen Ideologemen Handlungsmacht in einem autonomen Individuum verorteten, das Entscheidungen trifft, Verantwortung übernimmt und sein authentisches Selbst verwirklicht. Der sechste Teil dient einer zusammenfassenden Schlussbetrachtung der Forschungsergebnisse.

## **Handlungsmacht jenseits von Freiheit, Widerstand und Individuum**

Der Begriff der Handlungsmacht birgt im vorherrschenden Diskurs einige konzeptuelle Fallstricke, die die Analyse von emischen Sichtweisen auf *agency* erschweren. Wie einige Sozialwissenschaftler\*innen deutlich kritisiert haben, fließen in die wissenschaftliche Begriffsbildung teilweise ethnozentrische Vorstellungen ein, die im Globalen Norden zwar einflussreich, aber für eine Beschreibung von lokalen Machtpraktiken auf globaler Ebene nicht hilfreich sind: Handlungsmacht wird mit Widerstand gleichgesetzt, im menschlichen Subjekt verortet und in Handlungen identifiziert, die die Realisierung von spezifisch liberal-progressiven Zielen wie Selbstermächtigung und Gleichheit betreffen (Comaroff/Comaroff 1992; Cornwall 2007; Raby 2005). In Abgrenzung zu diesem simplifizierenden Diskurs hat rezente

Forschungsliteratur einen wertvollen Beitrag geleistet, um unausgesprochene Vorannahmen in der Theoriebildung sichtbar zu machen und zu hinterfragen, und um den analytischen Raum für eine größere Bandbreite an Modellen und Erfahrungsweisen von Handlungsmacht zu öffnen. Wegweisend für meine Studie zu jungen Männern in einer nordindischen Kleinstadt sind vor allem drei innovative Theorieansätze, die ich im Folgenden kurz erläutern werde.

Erstens, Studien haben sich für die Notwendigkeit eines methodologischen Relativismus eingesetzt, der die normativen und ethischen Überzeugungen der Forschenden sowie ihren Einfluss auf stillschweigende Annahmen über Ziele und Wünsche der Forschungsteilnehmer\*innen offenlegt. Dadurch wird der Begriff der Handlungsmacht anschlussfähig für die Analyse von kulturellen Praktiken, die nicht auf die Realisierung eines liberal-progressiven Wertekanons rund um Freiheit, Gleichheit und Selbstermächtigung abzielen (Kaplan 2016: 39, 48; Laidlaw 2010; Mahmood 2005). Dieser methodologische Ansatz scheint für meine Studie insofern vielversprechend, da hierdurch soziale Akteur\*innen ins Blickfeld geraten, die in der Forschung zu Handlungsmacht in Südasien bis dato vernachlässigt wurden. Das vorherrschende analytische Interesse gilt insbesondere der Handlungsmacht von marginalisierten und von Diskriminierung betroffenen Personen sowie der Frage, inwiefern diese innerhalb eines Gefüges sozialer Ungleichheit liberal-progressive Ziele erreichen und damit der »egalo-normativen Haltung« (Piliavsky 2021: 11; Übersetzung d. Verf.) der Forschenden entsprechen. Im Gegensatz dazu scheinen all jene Akteur\*innen an den Rand des ethnographischen Blickfelds zu geraten, die als »repugnant cultural others« (Harding 1991) die Empathiefähigkeit von Ethnolog\*innen auf eine harte Probe stellen, da sie sich mit illiberalen und menschenverachtenden Positionen identifizieren – zum Beispiel Islamo- und Xenophobie, Rassismus, Misogynie oder Gewalt als politisches Instrument. Doch, so behaupte ich, auch die Erforschung handlungsmächtiger Praktiken jener, die aktiv und vorsätzlich an der Diskriminierung, Ausgrenzung und Unterdrückung von anderen mitwirken, wie zum Beispiel die relativ privilegierten jungen Männer aus dominanten Kasten, die sich während meines Forschungsaufenthalts in Gopeshwar in rechtsextremen hindunationalistischen Organisationen stark engagierten, trägt zu einem besseren Verständnis der Vielfalt an lokalen Konzepten von *agency* und deren komplexen Ineinandergreifen bei (vgl. Eckert 2003).

Zweitens haben Forscher\*innen die Annahme hinterfragt, dass sich Handlungsmacht essenziell im Widerstand gegen vorherrschende Strukturen zeige. Solchen im euro-amerikanischen Raum populären Denkmustern, die

den Moment der Befreiung und Autonomisierung des Subjekts von gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen und Normen in den Vordergrund rücken, wird auf globaler Ebene nicht zuletzt durch neoliberalen Aufforderungen des Subjekts zu mehr Selbstverantwortung und Wahlfreiheit weiter Vorschub geleistet (Rose 1998). Im Rahmen dieses entwicklungspolitischen Diskurses werden auch Kinder und Jugendliche im Globalen Süden tendenziell als Opfer lokaler Herrschaftsstrukturen und globaler Politik porträtiert und damit Interventionen durch den Staat, NGOs und Unternehmen legitimiert, die auf das »Empowerment« von Jugendlichen abzielen (Maithreyi et al. 2022). Rezente Studien haben diese analytischen Tendenzen vor allem dadurch relativiert, indem sie andere Modelle von Macht – wie zum Beispiel reformistische Handlungsmacht – beleuchteten. So zeigen Jane Dyson und Craig Jeffrey in ihrer ethnographischen Studie zu jungen Frauen im ländlichen Nordindien, dass diese ihre Handlungsmacht vorwiegend als eine strategische und langfristige Selbstpositionierung innerhalb dominanter Strukturen verstehen, durch die sie kontinuierlich und »von innen heraus« vorherrschende Normen und Wertvorstellungen inkrementell zu transformieren und so ihre eigenen Ziele Schritt für Schritt zu erreichen versuchen (Dyson/Jeffrey 2022). Dieser Ansatz einer begrifflichen Trennung von *agency* und Widerstand hilft mir, ein Modell von Handlungsmacht sichtbar zu machen, das auf einer Selbsteinbettung junger Männer in eine als gesellschaftlich übermäßig imaginierte hindunationalistische Bewegung beruht und auf eine Verfestigung von bereits etablierten Normen und Strukturen verweist.

Drittens, neuere Studien haben auch dadurch zu einem erweiterten Verständnis von Handlungsmacht beigetragen, dass sie deren Verortung in Subjekten in Frage stellen und stattdessen eine relationale Perspektive auf die Produktion von *agency* vorschlagen (Esser et al. 2016; Maithreyi et al. 2022). Demnach ist Handlungsmacht keine verdinglichte Eigenschaft, die sozialen Akteur\*innen innewohnt und je nach erreichtem Selbstermächtigungsgrad kleiner oder größer bemessen ist, sondern im Wesentlichen ein Effekt, der durch die kontinuierliche Auseinandersetzung von Menschen mit ihrer Umwelt hervorgeht (Laidlaw 2010; Threadgold et al. 2021). Neuere Ansätze zu Subjektivität (Ortner 2005) und Handlungsmacht (Coffey/Farrugia 2014) heben hervor, wie Menschen multiple und oft widersprüchliche Selbstkonstruktionen schaffen, die aus kontextgebundenen Verflechtungen von soziokulturellen Kategorien wie Klasse, Gender, Sexualität, Religion, Kaste oder Region hervorgehen (Desjarlais 1997; Hill/Zepeda 1992; McCollum 2002; Strathern 1988; Strauss 2007). So beschreibt zum Beispiel Aitemad Muhanna,

wie palästinensische Frauen, um das Überleben ihrer Familien in Gaza zu sichern, maskuline Formen von Handlungsmacht situativ einzusetzen und damit den Status Quo an Gendernormen untergraben, wohingegen sie in anderen Kontexten auf etablierte feminine Machtpрактиken setzten, um destabilisierte patriarchale Strukturen zu stärken (Muhanna 2016).

Dieses Set an theoretischen Ansätzen konzeptualisiert Handlungsmacht als ein vielförmiges und immer schon kontextspezifisches soziales Konstrukt: sei es als Widerstand gegen etablierte soziale Strukturen oder in Konformität mit diesen, als auf liberal-progressive oder autoritäre und ungleichheitsfördernde Zielsetzungen ausgerichtet, oder als Potenzial, das einem Individuum oder aber einem Kollektiv aus diversen sozialen Akteur\*innen zugeschrieben wird. Durch diese erweiterte analytische Perspektive lassen sich, so mein Argument, die Konstruktionen von Selbst und Handlungsmacht meiner Forschungsteilnehmer als »matter of relations« (Laidlaw 2010) fassen, mit deren Produktion und Transformation sie kontinuierlich befasst sind, und dadurch auch ein vertieftes Verständnis von Anhänger\*innen extremistischer Bewegungen erzielen. Denn oft richten Forscher\*innen ihr Hauptaugenmerk auf die Analyse von gruppeninternen Mechanismen und Dynamiken, durch die Mitglieder rekrutiert, integriert und mobilisiert werden (Blee 2007). So beschreiben Forschungsarbeiten, wie Protestmärsche und Trainingscamps ideologische Inhalte transportieren (Menon 2010; Sehgal 2007), emotionale Kollektive schaffen und damit die Gruppenzugehörigkeit festigen (Virchow 2007), oder untersuchen Ideologien und Ambitionen, die Menschen im Rahmen ihrer Mitgliedschaft in extremistischen Organisationen artikulieren (Cook 2019; Sen 2007; Tyagi 2023). Astha Tyagi hat zum Beispiel in ihrer Dissertation zum ABVP luzide herausgearbeitet, dass Mitglieder oft danach streben, durch ihre politische Arbeit materielle und symbolische Privilegien zu erlangen und hierfür die zutiefst vertikalen Strukturen des RSS zu schätzen und zu navigieren lernen (Tyagi 2023: 36ff.). Ein solcher analytischer Fokus verrät uns sehr viel über Formen von Handlungsmacht, die innerhalb einer Bewegung zum Tragen kommen, jedoch werden oft diejenigen Alltagskontexte der Akteur\*innen vernachlässigt, die jenseits des Aktionsradius extremistischer Organisationen existieren. Bevor ich im ethnographischen Teil solche Handlungskontexte junger ABVP-Mitglieder in meine Analyse von Handlungsmacht integriere, stelle ich im folgenden Abschnitt das ethnographische Setting und die methodische Herangehensweise vor.

## Gopeshwar – Eine periphere Kleinstadt im nordindischen Himalaya zwischen Regionalentwicklung und Landflucht

Gopeshwar, eine Kleinstadt (21.447 Bewohner\*innen im Jahr 2011) im nordindischen Himalaya, liegt 1.550 Meter über dem Meeresspiegel und mehr als 200 Kilometer von der nächsten Eisenbahnstation entfernt. Sie ist der Verwaltungssitz von Chamoli, einem an Tibet angrenzenden Bezirk in Uttarakhards Gebirgsregion, dessen Bevölkerung zu großen Teilen (74 %) im ländlichen Raum lebt und wo kleinbäuerliche Landwirtschaft einen festen Bestandteil im Leben vieler Menschen darstellt. Die indische Regierung klassifizierte Chamoli 2006 als einen von Indiens 250 »most backward districts« und gewährte dem Bezirk Entwicklungszuschüsse durch den *Backward Regions Trust Fund*, um lokale Infrastruktur auszubauen (Mathur 2016: xviii). In diesem Kontext entwickelte sich Gopeshwar während den letzten 20 Jahren im Rahmen einer »emergent remote urbanization« (van Duijne/Nijman 2019) in Indien rapide und fungiert gegenwärtig vor allem als Bezirkszentrum für Verwaltung, Dienstleistungen, Handel, Finanzen, Gesundheit und Bildung. Nichtsdestotrotz war Gopeshwar aber auch im Jahr 2019 nur schwach mit Indiens großstädtischen Zentren vernetzt, primär auf das ländliche Hinterland ausgerichtet, und Arbeitslosigkeit, Armut und eine mangelhafte öffentliche Versorgung waren auch weiterhin regelmäßig Gesprächsthema in der Lokalbevölkerung.

Diese griff in Standortbeschreibungen oft auf ein Narrativ der Abgeschiedenheit zurück, wodurch sie unter anderem Kritik an empfundenen Missständen in der staatlichen Entwicklungsarbeit in der Region zum Ausdruck brachte (siehe auch Mathur 2016; Moller 2000). So interpretierten viele Einwohner\*innen Gopeshwars die Vernachlässigung von infrastrukturellen Instandsetzungs- und Ausbaumaßnahmen in Bezug auf Straßen oder öffentliche Gebäude sowie einen chronischen Mangel an personellen und materiellen Investitionen im Gesundheits- und Bildungssektor als Ausdruck einer Gleichgültigkeit der Staatsregierung gegenüber dem Leben und den Zukunftsperspektiven der Bevölkerung in Uttarakhards Bergregionen. Darüber hinaus schrieben sie aber auch regelmäßig der einheimischen Bevölkerung einen Mangel an Lokalpatriotismus zu, deren Ambitionen und Zukunftspläne demnach oft auf indische Großstädte sowie den dortigen Vorzügen und Annehmlichkeiten eines urbanen Lebens im Tiefland (*niche*, auf Hindi) ausgerichtet seien. So beklagten nicht nur ältere Generationen, dass vor allem Gopeshwars Jugend wie das Wasser des heiligen Flusses Ganges sei: Sie würde

aus Uttarakhards Bergregionen in die nordindische Ebene ›abfließen‹ und nicht wieder zurückkehren (siehe auch Kumar 2000).

Im Rahmen dieses einflussreichen Narrativs über Abgeschiedenheit, Ver nachlässigung und Verlust kultivierten einige junge Männer in Gopeshwar ein öffentliches Image als Schrittmacher einer Solidargemeinschaft (siehe auch Koskimaki 2017, 2019), wenngleich manche von ihnen diese normativen Ziel setzungen nur in Bezug auf bestimmte religiöse, ethnische und Kasteniden titäten formulierten. Dies traf vor allem auf selbsternannte ›Sozialarbeiter‹ (*samajik karyakarta*, auf Hindi) aus der rechtsextremen hindunationalistischen Szene zu, die ihren gemeinschaftsorientierten Dienst vor allem dem Wohl der Hindus widmeten.<sup>4</sup> Sie knüpften dabei an einen in politischen, kulturellen und religiösen Handlungsfeldern populären Diskurs in Indien an, der Soziale Arbeit als selbstloses und einer bestimmten politischen oder ethischen Sache verschriebenes Unterfangen definiert (Hansen 2022).<sup>5</sup> Dieses sozialarbeiterische Selbst junger Männer aus den Reihen des ABVP versprach, überall dort aktiv zu werden, wo Krisen, Konflikte und Bedürfnisse der lokalen Hindubevölkerung durch die mangelhaften Versorgungs- und Wohlfahrtsleistungen des Staats sowie nichtstaatlicher Organisationen unbeantwortet blieben.

Ihre sozialarbeiterische Agenda umfasste ein breites Spektrum: Auf räumarbeiten, Verteilung von Hilfsgütern sowie psychosoziale Betreuung während Überschwemmungen, Erdrutschen und anderen Naturkatastrophen; beratende und betreuende Unterstützung von sozio-ökonomisch und bildungsbenachteiligten Personen, ob in Form von Bürokratiehilfe bei Behördengängen oder in Form von psychosozialer Betreuung während des

4 Obwohl Vertreter\*innen des *Sangh Parivar* oft betonen, dass ihre Arbeit dem Interesse aller Hindus gelte, haben etliche Studien und journalistische Recherchen dokumentiert, dass der RSS und seine Ableger vor allem die Sicherung hochkastiger Privilegien in einem sich rasch transformierenden Indien verfolgen (Kancha 2009; Meghwanshi 2020).

5 Wenn ich im Folgenden von jungen Männern aus der rechtsextremen Szene als ›Sozialarbeiter‹ spreche, bzw. von ihrer ›Sozialarbeit‹, dann nehme ich hierbei Bezug auf ihre Selbstzuschreibungen und -kultivierungen und nicht auf professionelle und disziplinäre Begriffsdefinitionen von Sozialer Arbeit. Wie Studien überzeugend dargelegt haben, sehen hindunationalistische Organisationen Sozialarbeit und die Kultivierung eines selbstlosen und gemeinschaftsorientierten ›Dienstes‹ (*seva*, auf Hindi) in enger Verbindung mit ihren politischen Zielen des *Nation-Building* und setzen *seva* u.a. strategisch als Mittel der Mobilisierung und Ideogearbeit ein (Beckerlegge 2004: 106; Hansen 2001: 54). Zur Instrumentalisierung des Bereichs und Begriffs der Sozialen Arbeit durch die extreme Rechte im deutschsprachigen Raum, siehe Gille et al. 2022.

Aufenthalts in Gopeshwars staatlichem Bezirkskrankenhaus; Organisation von Bildungsangeboten für Kinder und Jugendliche, ob als allmorgendlicher physischer und ideologischer Drill in Gopeshwars RSS-Zweigstelle (*shakha*, auf Hindi) oder als öffentlichkeitswirksame Müllsammelaktionen und ›Saubерkeitskampagnen‹ (*safai abhiyan*, auf Hindi) zur Stärkung des Umweltbewusstseins; Konfliktmediation zwischen Jugendlichen am Campus und außerhalb; Aufbau und Koordination eines zivilgesellschaftlichen Blutspende-Netzwerks; Programme zur Beratung, Bildung und sozialen Aktivierung von arbeitslosen, von Armut betroffenen und drogenkonsumierenden Personen.

Ob im Kontext einer Naturkatastrophe oder im Alltag, die jungen *karyakartas* betonten regelmäßig, dass sie mit ihrer Sozialarbeit nicht nur einmalige materielle und psychosoziale Soforthilfe anstrebten. Vielmehr würden sie das langfristige politisch-pädagogische Ziel verfolgen, die gesellschaftlichen Bedingungen zu verbessern durch die Beseitigung eines zentralen system-immanenten Konflikts: den wachsenden Einfluss ›westlicher‹ liberaler und individualistischer Werte auf die ›traditionelle Kultur‹ (*sanskar*, auf Hindi). Dieser würde egoistischen und hedonistischen Tendenzen Vorschub leisten und dadurch den Zusammenhalt der Hindus schwächen und die sozioökonomische Entwicklung der Region gefährden. Dieser Entwicklung setzten sie eine ›Rekonstruktion‹ von nationalistisch-kommunitaristischen Wertvorstellungen entgegen sowie die pädagogische Förderung individueller Kompetenzen und Haltungen der Selbsthilfe und Resilienz.

Dies alles erfuhr ich schon bald nach meiner Ankunft in Gopeshwar. Zum einen, weil diese jungen ABVP *karyakartas* das Feld gemeinschaftsorientierten Dienstes in Gopeshwar zu beherrschen schienen, sowohl mit Blick auf die öffentliche Sichtbarkeit als auch auf den Umfang und die Häufigkeit ihrer Aktivitäten. Zum anderen, da einige dieser Jugendlichen regelmäßig das Gespräch mit mir suchten. Ihnen schien sehr daran gelegen zu sein, mich über ihren sozialen und politischen Aktivismus zu informieren und ideologische Überzeugungsarbeit zu leisten, gleichzeitig aber auch meine politischen Anschauungen auf den Prüfstand zu stellen. Denn manche von ihnen äußerten zu Beginn ein deutliches Misstrauen gegenüber meiner Person als ›weißer‹ (*gora*, auf Hindi) Forscher aus dem ›Westen‹, das sich unter anderem in dem Verdacht krisallisierte, ich wäre ein CIA-Agent, der Geheimnisse der indischen Armee in diesem Grenzgebiet zu Tibet ausspioniere.<sup>6</sup> Dieses Misstrauen traf mich aber

---

6 Die Ideologie des RSS beinhaltet ein relativ klar formuliertes und stabiles Feindbild. Der Generalverdacht, die Hindu-Nation untergraben oder sogar vernichten zu wollen,

nicht nur durch verbale Äußerungen und argwöhnische Blicke von der Seite. In den ersten sechs Wochen meines Feldaufenthalts besuchten mich mehrmals fünf bis sieben junge Männer des ABVP unangekündigt in meiner Wohnung, inspizierten selbstsicher und entschlossen meine persönlichen Habseligkeiten wie Bücher, Laptops, Kamera und Notizbücher und stellten mir mit ernster Miene Fragen zu deren Inhalt und Verwendungszweck.<sup>7</sup>

Sowohl Skepsis als auch Ideogearbeit gegenüber Forschenden ist keine Seltenheit innerhalb rechtsextremer Organisationen (Crowley 2007; Esseveld/Eyerman 1992; Simi/Futrell 2010). Die methodologische Schwierigkeit des Zugangs zum Feld und die Selbstpositionierung der Forscher\*innen ist daher vermehrt zum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Diskussion geworden (Tosciano 2019; Tyagi 2020). Für mich stellte sich insbesondere die Frage, inwiefern »close-range research« (Tosciano 2019: 3) mit rechtsextremen Jugendlichen in einem Kontext von Misstrauen, Überwachung und Versuchen politischer Verennahmung möglich sei. Die Option, mich als *activist scholar* zu positionieren (Gillan/Pickerill 2012) und offen meine Kritik und Entrüstung über hindunationalistische Rhetorik und Politik auszudrücken, verwarf ich in der politisch erhitzen Atmosphäre im Jahr 2019 gänzlich, da ich nur schwer abschätzen konnte, inwiefern eine solche Offenheit die persönliche Sicherheit von mir sowie meiner ebenfalls in Gopeshwar anwesenden Ehefrau gefährden könnte.<sup>8</sup>

---

trifft sowohl Muslim\*innen und Christ\*innen, aber auch all diejenigen, die liberale und säkulare Werte vertreten. So werden nicht nur Journalist\*innen, sondern auch Intellektuelle und Wissenschaftler\*innen, die sich kritisch über die hindunationalistische Bewegung äußern, immer wieder Opfer von Beschimpfungen, Einschüchterungsversuchen und physischer Gewalt bis hin zu Mordanschlägen. Darüber hinaus wird ›dem Westen‹ insgesamt, aber auch neuerdings der Volksrepublik China, vorgeworfen, den wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Aufstieg der Hindu-Nation sabotieren zu wollen. In diesem Zusammenhang schien auch die Verdachtsäußerung zu stehen, beim Doktoranden aus Deutschland könne es sich um einen CIA-Agenten handeln.

7 In ähnlicher Weise beschreibt die Ethnologin Aastha Tyagi ihre Feldforschung in einem hindunationalistischen Trainingscamp für junge Frauen als geprägt durch Misstrauen gegenüber ihr als Doktorandin an einer ›linksgerichteten‹ Universität, das sich u.a. in ständiger Überwachung durch die Organisatorinnen manifestierte (Tyagi 2020).

8 Im Frühjahr 2019 verübte ein Selbstmordattentäter einen Bombenanschlag auf indische Sicherheitskräfte in Pulwama, einem Bezirk im ehemaligen indischen Bundesstaat Jammu und Kashmir. Zu diesem Anschlag, bei dem 41 Personen getötet wurden, bekannte sich die islamistische Organisation *Jaish-e-Mohammed* aus Pakistan. In Folge kam es zu militärischen Auseinandersetzungen zwischen Indien und Pakistan, welche der amtierende Premierminister Narendra Modi – ein ehemaliger Funktionär des RSS

Aber auch die von manchen Sozialwissenschaftler\*innen befürwortete Strategie, Konflikte mit rechtsextremen Forschungsteilnehmer\*innen durch Täuschungsmanöver zu umgehen – zum Beispiel in Form von gespielter Akzeptanz oder Sympathiebekundung hinsichtlich rechtsextremer Ideologien und Narrative (Simi/Futrell 2010: 129f.) – erschien mir ebenfalls ethisch unverantwortbar.<sup>9</sup>

Alternativ zu diesen methodologischen Extrempolen versuchte ich, mich als politisch distanzierten Forscher zu positionieren (siehe auch Koskimaki 2011: 239f.). Zum einen verwies ich diskret auf meine Visaauflagen, die jegliche Einmischung in politische Angelegenheiten untersagen würden, zum anderen betonte ich immer wieder, dass ich ausschließlich an Jugendkultur interessiert sei und deshalb nur über rudimentäre Kenntnisse zum politischen System Indiens verfügen würde. Mithilfe dieser Kombination aus selbststattemtem Unwissen und einer rigorosen Auslegung der Visabestimmungen konnte ich die meisten Aufforderungen zu einem politischen Bekenntnis parieren und zugleich viele – durchaus auch kritische – Fragen zur hindunationalistischen Politik stellen, ohne dass meine Gesprächspartner Anlass sahen, mich als ›anti-national‹ einzustufen. In Gesprächen legte ich jedoch großen Wert auf eine nicht-konfrontative Gesprächsführung, die auf Kampfbegriffe wie Faschismus, Rassismus oder *Hate Speech* verzichtete (Wiewiora 2019: 18).

Bei der Aushandlung meiner sozialen Rollen spielte auch mein großes Interesse an der Regionalsprache Garhwali und an kulturellen Formationen in Uttarakhunds Gebirgsgesellschaft sowie meine rege Teilnahme am Stadtleben eine wichtige Rolle. Meine regelmäßige Mitwirkung an populären Veranstaltungen und gesellschaftlichen Ereignissen in Gopeshwar – zum

---

– sowie seine Regierungspartei BJP strategisch für den Wahlkampf im Rahmen der indischen Parlamentswahlen im Frühsommer 2019 instrumentalisierte. Jegliche Kritik an der BJP und ihrer nationalistischen Rhetorik wurde sowohl in vielen Medien als auch von Hindunationalist\*innen in Gopeshwar und anderswo mit dem Vorwurf des Landesverrats und der Staatsgefährdung gleichgesetzt, sowie scharf als ›anti-national‹ verurteilt.

9 U.a. wären die Folgen einer vorgetäuschten Akzeptanz ihrer Ideologien sowohl während als auch nach meiner Feldforschung in vielerlei Hinsicht unabsehbar gewesen. So hätte ich weder abschätzen können, welchen Einfluss dieses Täuschungsmanöver auf Handlungentscheidungen oder gesellschaftliche Mobilisierungserfolge rechtsextremer Forschungsteilnehmer haben könnte, noch ob durch ein ›Auffliegen‹ meinerseits meine engen Bekannten und Freund\*innen in Gopeshwar sowie zukünftige Forschungsprojekte in der Gegend gefährdet worden wären.

Beispiel studentische Cricket-Turniere, Theateraufführungen, religiöse Feiern und Prozessionen, die Einweihung einer Grundschule oder universitäre Feierlichkeiten – wurde allgemein als vorbildliches zivilgesellschaftliches Engagement ausgelegt und wirkte sich auch positiv auf die Etablierung eines grundlegenden Vertrauensverhältnisses zu vielen jungen Männern aus der hindunationalistischen Szene aus. Für 15 von ihnen schienen darüber hinaus vor allem meine freundschaftlichen Beziehungen zu Menschen aus ihrem Familien-, Freund\*innen- und Bekanntenkreis als soziale Anknüpfungspunkte zu dienen, um mich über einen Zeitraum von ungefähr zehn Monaten an diversen Kontexten ihres Alltagslebens teilhaben zu lassen. Sie luden mich zum Beispiel zu Treffen und Ausflügen mit Freund\*innen und Familie ein, zu Geburtstags- und Familienfeiern, kulturellen sowie religiösen Veranstaltungen und ich durfte sie an den Campus und zu Coaching Instituten begleiten, zu regelmäßigen Treffen im RSS *shakha* sowie zum Blutspenden, Müllsammeln und anderen Aktionen. Neben meiner teilnehmenden Beobachtung führte ich mit diesen Forschungsteilnehmern jeweils zwei längere semistrukturierte Interviews sowie etliche unstrukturierte und in verschiedene Alltagskontexte eingebundene Diskussionen und Gespräche. Dass die Mehrheit dieser Forschungsteilnehmer mein Interesse an ihrem Leben, ihren Träumen, Plänen und Problemen mit relativ großer Offenheit bezüglich ihrer persönlichen Angelegenheiten, Konflikte und Lebensentwürfe erwiderte, mag zudem auch an meiner steten Betonung der eigenen Wertneutralität als Forscher und seiner ethischen Verpflichtung zur Wahrung größtmöglicher Anonymität gelegen haben. Darüber hinaus schienen spezifische Aspekte meiner Biografie von vielen meiner Gesprächspartner als Hinweis darauf gedeutet worden zu sein, dass ich trotz allen Interesses an der einheimischen Lebensweise immer auch Repräsentant einer ›westlichen‹, ›individualistischen‹ Orientierung sei, mit dem man eigene individualisierte Lebensentwürfe teilen und diskutieren könne.<sup>10</sup> Diese Offenheit ermöglichte es mir auch, bei einigen feine aber auch teilweise gravierende Unterschiede und Widersprüche in ihren kontextspezifischen Artikulationen von Handlungsmacht deutlich zu erkennen.

Manche der jungen Männer nahmen in Einzelinterviews sowie in privaten Alltagssituationen Selbst- und Fremdzuschreibungen sowie Beurteilungen

---

<sup>10</sup> So thematisierten meine Gesprächspartner des Öfteren, dass ich als Doktorand ohne berufliche Festanstellung bereits verheiratet war und kurz vor der Familiengründung stand, sowie mit meiner Ehefrau fernab unserer Eltern und unserer Verwandtschaft lebte, und verglichen meine Lebenssituation mit ihren Zukunftsplänen.

von Sachverhalten vor, die von anderen Mitgliedern der hindunationalistischen Szene Gopeshwars als Verrat oder Ehrverletzung interpretiert werden könnten und wahrscheinlich negative Auswirkungen auf die Betroffenen nach sich ziehen würden (siehe auch Fangen 2021: 247; Humphreys/Watson 2009: 49). Aufgrund meiner vorrangigen Verantwortung als Ethnologe gegenüber meinen Forschungsteilnehmer\*innen (AAA 1971) ist daher die bestmögliche Wahrung ihrer Anonymität methodisch zu gewährleisten, vor allem, da es sich nur um einen relativ kleinen Personenkreis handelt (Ellen 1984). Zu diesem Zweck verwende ich im ethnographischen Teil die Methode des *composite character narrative* (Arjomand 2022). Dabei handelt es sich um eine Form der ethnographischen Repräsentation, bei der auf mehrere Personen bezogene Feldforschungsdaten zu einem fiktiven Charakter verdichtet werden. Voraussetzung hierfür ist, dass sich diese Personen mit Bezug auf die zugrundeliegende Fragestellung derart ähneln, dass sie sich ohne Verzerrung oder Auslassung beziehungsweise *cherrypicking* von Forschungsergebnissen zu einer einzigen Figur komprimieren lassen (Fassin 2014; Willis 2018). Mit anderen Worten: Dieser Charakter muss realistisch, nicht aber real sein.

Für die ethnographische Beschreibung zweier zentraler Modelle von Handlungsmacht führe ich den fiktiven Charakter namens *Prakash Bisht* ein. Dieser setzt sich aus sieben jungen Männern zusammen, die beide Modelle von Handlungsmacht klar und in sehr ähnlicher Weise artikulierten. Denn während fast alle 15 jungen Männer ein Modell kollektiver Handlungsmacht im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit deutlich zum Ausdruck brachten, artikulierten in anderen Alltagskontexten wie Freizeit, Familie und persönlicher Lebensplanung nur sieben von ihnen ein individualistisches Verständnis von Handlungsmacht auf umfangreiche Art und Weise.<sup>11</sup>

Die Konstruktion des agierenden und sprechenden Prakash Bisht basiert auf von mir dokumentierten Aussagen und Handlungen dieser sieben jungen Männer. Diese wurden von mir in einer Weise miteinander kombiniert, dass eine realistische und greifbare Erzählung entsteht, deren Details jedoch keine Rückschlüsse auf einzelne Personen zulassen. So bestehen zum Beispiel manche Zitate aus Aussagen mehrerer Personen, und diejenigen Informationen in

---

<sup>11</sup> Als eine umfangreiche Artikulation eines Handlungsmachtmodells verstehe ich eine regelmäßige und dadurch häufig stattfindende Konstruktion sozialen Sinns, die in mehreren sozialen Kontexten zutage tritt (z.B. Interviews, Alltagskommunikation, Freundschaft, Freizeit etc.) und sich zudem in multimodaler Weise (z.B. visuell, auditiv, sprachlich, emotional oder räumlich) manifestiert.

Zitate, Paraphrasen und Beschreibungen von Handlungen, die auf bestimmte Personen verweisen, wurden von mir in einer Weise abgeändert, dass sie mit den erhobenen Feldforschungsdaten sinnverwandt sind (siehe auch Willis 2018).<sup>12</sup>

## Prakash

Prakash, ein ambitionierter junger Mann aus Gopeshwar, trat kurz nach dem Beginn seines BBA-Studiums am *Post Graduate College* dem ABVP bei und engagierte sich, wie ungefähr 20 andere männliche Studierende im Alter von ca. 18–25 Jahren, sehr stark in der alltäglichen Parteiarbeit. Er war, wie die allermeisten von ihnen, Angehöriger der dominanten Kasten – Brahmanen und Kshatriyas – und betonte regelmäßig, sich für die Schaffung einer ›Hindu-Nation‹ (*Hindu Rashtra*, auf Hindi) einzusetzen. Im Gegensatz zu Studien über junge Männer im hindunationalistischen Milieu, die vor allem deren Bereitschaft zu Gewalt und *moral policing* im Kontext islamo- und xenophober Ge- sinnung betonen (Cook 2019), schien dies für Prakash nur einen geringen Stellenwert in seinem Alltagsaktivismus darzustellen. Zwar rechtfertigte und be- fürwortete er die gewalttätige Aktion gegen Andersdenkende, doch stellte er immer wieder heraus, dass in Uttarakhads Gebirgsregion das Hauptproblem eine gleichgültige Hindugemeinschaft wäre. Diese wäge sich aufgrund ihrer großen Bevölkerungsmehrheit in Sicherheit vor Minderheiten und sähe fern- ab indischer Großstädte auch keinen Grund dazu, sich gegen eine voranschreitende Verwestlichung der indischen Gesellschaft zu wehren. Als Hauptanliegen seines politischen Engagements begriff er daher, durch sozialarbeiterische Interventionen den Zusammenhalt der Hindugemeinschaft zu stärken, um sie dadurch resilenter gegen ›zersetzende‹ Kräfte von innen und außen zu ma- chen. Wie ich im folgenden Abschnitt zeigen werde, artikulierte Prakash ge- rade im Rahmen dieser sozialarbeiterischen Tätigkeiten ein Modell kollektiver Handlungsmacht in Wort und Tat.

---

<sup>12</sup> Zum Beispiel würde die Äußerung des Wunsches, dem Vorbild des erfolgreichen Bruders zu folgen und in Mumbai VWL zu studieren umgeändert in den Wunsch, nach dem Vorbild des erfolgreichen Cousins in Bangalore IT zu studieren.

**»Wenn wir etwas geschafft haben, dann sagen wir bewusst, dass wir diesen Meilenstein gemeinsam erreicht haben, um ein Gefühl des familiären Zusammenhalts zu fördern« – Hindunationalistische Sozialarbeit als Erfahrungsraum für kollektive Handlungsmacht**

Einflussreiche Studien haben argumentiert, dass sich junge Männer gewalt-affinen hindunationalistischen Organisationen anschließen, da die Partizipation an gewalttätigen Aktionen Erlebnisse von Machtausübung, Kontrolle, Handlungsfreiheit und männlicher Kameradschaft begünstigt (Cook 2019; Eckert 2003; Ghassem-Fachandi 2012; Hansen 2021). In diesem Abschnitt möchte ich auf diese Erkenntnisse aufbauen und zeigen, dass sozialarbeiterische Aktionen auf einige junge Männer des ABVP in Gopeshwar eine ähnliche Wirkung hatten (siehe auch Bhattacharjee 2019: 85). Genauer gesagt wurden Erfahrungen von Wirksamkeit, Handlungsfreiheit und Kameradschaft gerade dadurch begünstigt, dass diese Jugendlichen ein Modell kollektiver oder »transindividueller« (Feldman 1991) Handlungsmacht konstruierten.<sup>13</sup>

Wenn Prakash als *samajik karyakarta* in Aktion trat, dann tat er dies selten auf eigene Faust. Meist führte er zusammen mit einer Kerngruppe von zehn bis zwanzig anderen jungen Männern kleinere sozialarbeiterische Projekte durch, wie zum Beispiel Pflanzungen von Baumsetzlingen und ayurvedischen Heilkräutern im öffentlichen Grünraum oder die Verteilung von Studienmaterialien und motivierenden Ratschlägen an Kinder und Studierende aus niedrigkastigen, sozial benachteiligten Verhältnissen. Auch bei plötzlich eintretenden Notfällen wie einem akuten Mangel an Blutkonserven in Gopeshwars staatlichem Bezirkskrankenhaus war Prakash mit seiner Einsatzgruppe unverzüglich vor Ort, um Blut zu spenden oder startete mit ihr eine Online-Kampagne

---

13 Mit diesem Fokus auf Soziale Arbeit möchte ich in keiner Weise Gopeshwars Ableger der rechtsextreten Studierendenorganisation ABVP in seiner politischen Ausrichtung beschönigen oder seine menschenverachtende und ungleichheits- und gewaltverherrlichende Gesinnung relativieren. Ein Hass auf Muslim\*innen, Christ\*innen, Ausländer\*innen und Andersdenkende waren im Alltagshandeln meiner Forschungsteilnehmer ebenso wiederzufinden wie die Befürwortung und Verherrlichung von politisch motivierter Gewalt gegen alle vermeintlichen Gegner\*innen einer Hindu-Nation. Jedoch schienen Gopeshwars ABVP-Mitglieder diese Aspekte hindunationalistischer Ideologie vorwiegend auf andere Orte und Regionen mehr oder weniger fernab von Gopeshwar zu projizieren und sie schienen in alltäglichen Interventionen größtenteils eine nachgeordnete Rolle zu spielen (siehe auch Koskimaki 2011: 240f.).

in den sozialen Medien, um möglichst schnell eine\*n Spender\*in mit der passenden Blutgruppe zu finden. Zu besonderen Anlässen organisierte er mit diesem harten Kern der Szene auch großangelegte Sauberkeitskampagnen, für die sie Hunderte von Studierenden und Schüler\*innen mobilisierten, um kollektiv Abfall auf Straßen und öffentlichen Plätzen im Großraum Gopeshwar zu sammeln. Jedoch bildeten solche Massenaktionen die Ausnahme und er beschränkte sich generell auf kleinere Interventionen, die in den städtischen Alltag eingebunden waren. Dazu gehörte auch die Verteilung von Tee und Snacks an Patient\*innen im Bezirkskrankenhaus, bei der ich Prakash und neun andere junge Männer des ABVP und des RSS an einem kalten Dezembermorgen im Jahr 2019 begleitete.

Auf dem Weg zum Krankenhaus stellte ich Prakash beiläufig die Frage, wer diese Initiative gestartet hatte. Er schien einen Moment nachzudenken und antwortete mir dann, dass es keine große Rolle spielt, wer ursprünglich die Idee hatte. Auch wenn es in diesem Fall in der Tat er gewesen wäre, der diesen Vorschlag eingebracht habe, so wäre der Beschluss letztendlich nur durch die kollektive Abstimmung im Kreis seiner Parteifreunde sowie durch die Einwilligung seiner Vorgesetzten – dem Bezirkskoordinator des RSS sowie dem Sekretär der ABVP-Regionalabteilung – gefasst worden. Zudem sei die Entstehung dieser Idee nicht allein ihm selbst zu verdanken, sondern diese wäre in ihm nur deswegen herangereift, weil er über Monate hinweg jede freie Minute im Kreis seiner Parteifreund\*innen verbracht und den Reden und Vorträgen von RSS-Ideologen beigewohnt habe. Wenn überhaupt, dann könne man die Idee als ein Produkt des ABVP und des RSS insgesamt bezeichnen, da er deren Lehrer und ehrenamtliche Funktionäre (*pracharak*, auf Hindi) als seine Idole betrachte und ihren Idealen folge.

Solche Argumentationsmuster und Redewendungen waren typisch für meine Gesprächspartner im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit. Indem sie den Ursprung von Ideen und Aktivitäten in einer größeren, hierarchisch strukturierten Einheit von sozialen Akteur\*innen und ideologischen Leitlinien verorteten, relativierten sie ihre individuelle Handlungsmacht und Verantwortung. Dieser Logik zufolge materialisierten sich Ideen zwar durch die Handlungen einzelner Personen, jedoch entstand die Macht und Freiheit zum Handeln im Akt der Vergemeinschaftung des Einzelnen mit der Organisation.<sup>14</sup> Diese Herabsetzung von Ideen autonomen Handelns und

---

<sup>14</sup> Zur Subsumierung individueller Verantwortung unter die hindunationalistische Gemeinschaft des RSS im Rahmen gewalttätiger Aktion, siehe Chaturvedi 2011.

Entscheidens bezog sich vor allem auf die unteren Ränge der *karyakartas*, und nicht so sehr auf die höheren Ränge sowie die Führungsspitze des RSS, welchen durchaus autonome Handlungsmacht zugesprochen wurde. Diese Zurückweisung individueller Handlungsmacht wurde nicht zuletzt auch daran ersichtlich, dass meine Gesprächspartner in der Beschreibung ihrer Ziele und Aktivitäten im Kontext hindunationalistischer Aktion eine relativ formelhafte Sprache benutzten und manchmal den Anschein erweckten, sie würden auswendig gelerntes Gedankengut rezitieren, anstatt ihren eigenen Deutungen Raum zu geben.<sup>15</sup>

Darüber hinaus betonte Prakash die positiv konnotierte Empfindung eines Aufgehens des Einzelnen im Kollektiv. Hier beschrieb er vor allem seine Entwicklung von einem individualistischen hin zu einem auf die Gemeinschaft bedachten Selbst, die durch seine ABVP-Mitgliedschaft gefördert wurde. So wie bereits andere Studien über den *Sangh Parivar* zeigten (Andersen/Damle 2019; Bacchetta 2004; Basu et al. 1993), hob auch Prakash die hohe Intensität gruppeninterner Interaktionen, die kameradschaftliche Solidarität sowie Gesten der Gleichstellung aller Mitglieder hervor:

»Meine Freunde aus dem ABVP sorgen dafür, dass ich auf dem richtigen Weg bleibe. Würden sie mich nicht ständig motivieren und mir Ratschläge geben, so würde ich mich sicherlich in eine negative Richtung entwickeln. Bevor ich auf den ABVP aufmerksam wurde, war ich sehr egoistisch. Ich habe Müll einfach auf die Straße geschmissen, mir war die Welt egal. Meine Einstellung war: Jeder schmeißt Müll auf die Straße, was kann ich als Einzelner schon daran ändern? Doch der ABVP hat mich verändert, ich habe nun eine ganz andere Mentalität. Ich fühle mich als Teil einer großen Familie, in der sich alle um einen kümmern. Ich bekomme von anderen ABVP-Mitgliedern mit Sicherheit 30–50 Handyanrufe pro Tag, und das, obwohl ich schon mindestens den halben Tag mit den Jungs verbringe. Manchmal muss ich die Uni schwänzen und komme erst um Mitternacht nach Hause. Wenn wir etwas geschafft haben, dann sagen wir bewusst, dass wir diesen Meilenstein gemeinsam erreicht haben, um ein Gefühl

---

<sup>15</sup> Diese Unterordnung des individuellen Willens und Handelns hat eine lange Geschichte innerhalb des *Sangh Parivar*. Zum Beispiel M.S. Golwalkar, der zweite *Sarsanghchalak* des RSS (1940–1973), drückte dies folgendermaßen aus: »If we say that we are part of the organization and accept its discipline then selectiveness (*chunna*) has no place in life. Do what is told« (Golwalkar 1978: 32, zitiert nach Mahadeva 2022: 21; zum ›Wiederkäuen‹ von offizieller Doktrin unter RSS *karyakartas*, siehe Dhooria 1969: 16; Jha 2022: 38; Mathur 2008: 97f.).

des familiären Zusammenhalts zu fördern. Der RSS sagt, dass alle Hindus gleich sind. Wir nennen uns nicht beim Namen unserer Kaste, sondern bei unserem Vornamen.« (Zusammengesetzt aus Zitaten von zwei Interviewpartnern)

Erfahrungen von Kameradschaft und kollektiver Wirksamkeit griff Prakash auch in seinen Erfolgsstories über die Studierendenorganisation auf, indem er regelmäßig Bezug auf das populäre Narrativ nahm, dass der ABVP die größte Studierendenvereinigung Indiens sei. Er betonte, dass der ABVP nur durch das Zusammenwirken ihrer schätzungsweise 3,2 Millionen Mitglieder ihre soziale und politische Strahlkraft in Indien entfalten könne.<sup>16</sup> In Beiträgen auf seinem Facebook-Account, dem er den Profilnamen »Prakash Bisht ABVP« gegeben hatte, repräsentierte er den ABVP und den RSS regelmäßig mit Bildmaterial, das sie als einheitliche Massenbewegungen zeigte. So teilte er kurze Videos von Massenaufmärschen des RSS in indischen Großstädten, in denen alle Teilnehmer in RSS-Uniform – Khaki Shorts und weiße Hemden – im Gleichschritt marschierten, sowie Fotos der großangelegten indienweiten Jahrestskonferenz des ABVP und versah diese mit kurzen Texten oder Sinsprüchen wie zum Beispiel »Das Licht der Einheit ist so mächtig, dass es die ganze Erde erhellen kann.«<sup>17</sup>

In den Beschreibungen der Organisation stellte Prakash immer wieder heraus, dass sie trotz ihrer Größe höchst dynamisch auf Ereignisse reagiere. Gerade ihrer streng hierarchischen Struktur, dem großen kameradschaftlichen Zusammenhalt und der intimen Vertrautheit unter den *karyakartas* wäre es zu verdanken, dass zum Beispiel in allerkürzester Zeit ein großes Aufgebot an Parteimitgliedern aus ganz Indien in den südindischen Bundesstaat Kerala entsandt werden konnte, um dort nach politisch motivierten Gewalttaten an ABVP-Funktionär\*innen erfolgreich ›aufzuräumen‹. Eine Art Wesensgleichheit unter den Aktivist\*innen zeigte sich für ihn unter anderem darin, dass sich die einander fremden Parteimitglieder trotzdem in allerkürzester Zeit

<sup>16</sup> Neuesten eigenen Angaben zufolge hat der ABVP inzwischen über 5 Millionen Mitglieder (siehe Fußnote 3).

<sup>17</sup> Das Originalzitat lautet »So powerful is the light of unity that it can illuminate the whole earth« und wird Bahā’ullāh, dem iranischen Religionsstifter des Bahai-tums zugeschrieben. Allerdings schien dieses Zitat im Kontext hindunationalistischer Rhetorik ungeachtet seines Ursprungs Verwendung zu finden und mein Gegenüber nahm höchstwahrscheinlich keine Notiz von der Herkunft des Sinspruchs.

miteinander verständigen und koordinieren konnten, sodass alles fast so zu funktionieren schien, als wäre das Kollektiv ein einziges handelndes Subjekt.

Dasselbe Maß an Agilität, Einsatzbereitschaft und einheitlichem Funktionieren schrieb Prakash dem ABVP auch hinsichtlich sozialarbeiterischer Tätigkeiten in Gopeshwar zu. Neben dem eingangs schon aufgeführten Verweis auf den Ursprung von Ideen im Kollektiv betonte er vor allem eine Form von Synergie, die durch die Zusammenarbeit mehrerer Personen im Rahmen eines bestimmten Projekts zustande käme. Als er mir zum Beispiel erzählte, wie er zusammen mit anderen jungen Männern des ABVP eine Müllsammelaktion von Studierenden und Schüler\*innen in Gopeshwar organisierte, beschrieb er seine anfängliche Zurückhaltung und Hemmnis bezüglich des konkreten Ansprechens und Mobilisierens von Jugendlichen, da er in der Vergangenheit mehrmals die Erfahrung gemacht hatte, dass ihm im Rahmen seines sozialen Engagements als Einzelperson von Gleichaltrigen kein Gehör, sondern Kritik, Hohn und der Verdacht auf eigennütziges Handeln entgegengebracht wurde. Im Gegensatz dazu sei aber durch die Müllsammelaktion des ABVP nach kurzer Zeit eine Dynamik zwischen den *karyakartas* entstanden, die seine Selbstwahrnehmung als Einzelner in den Hintergrund treten ließ und er sich vornehmlich als untrennbarer Teil einer Gemeinschaft empfunden habe. Prakash beschrieb in dieser Erzählung die ABVP als einen »Sturm«, der durch Gopeshwar fegte und Jugendliche mit sich riss sowie als das »Herz von Gopeshwar«, das durch die Einheit in Überzeugung und Tat aller Parteimitglieder die Stadt mit Leben erfüllte. Seine Gefühle von Stolz und Erfahrungen der Wirksamkeit hinsichtlich einer angeblich voranschreitenden ›Rekonstruktion‹ einer Hindunationalismusordnung ordnete er dabei weniger dem eigenen Handeln zu, sondern vielmehr einer als untrennbar beschriebenen Zugehörigkeit zu jener Massenbewegung, die er für gewöhnlich als übermächtige und omnipräsente Einheit darstellte, welche überall in Indien simultan am Werk sei.<sup>18</sup>

Die Konstruktion einer kollektiven Handlungsmacht durch junge Männer des ABVP bezog sich aber nicht nur auf eine imaginäre Gemeinschaft aus menschlichen Akteur\*innen, sondern schloss auch hinduistische Gottheiten mit ein. In diesem Zusammenhang hat Sherry B. Ortner – zusammen

---

18 Ähnliche Konstruktionen eines Aufgehens in der Massen-Gemeinschaft haben nicht zuletzt Faschismusstudien immer wieder hervorgehoben. So definiert zum Beispiel Klaus Theweleit als Ziel der faschistischen Sozialisierung die Konstruktion einer »Ganzheitsmaschine«, als dessen verkörperte Komponente der einzelne Faschist zu seiner Identität findet (Theweleit 1989: 154).

mit anderen Ethnolog\*innen, ANT-Theoretiker\*innen und indigenen *activist scholars* – argumentiert, dass Handlungsmacht als ein Wirkvermögen verstanden werden sollte, das dem ganzen Spektrum an menschlichen und nichtmenschlichen Akteur\*innen zugeschrieben werden kann – ob Tieren (Govindrajan 2018), Steinen (Rautio 2013) oder Gottheiten (Ortner 1997; Sax 2009). Das Mitwirken von Gottheiten brachte Prakash vor allem in Momenten der Selbstlegitimierung zur Sprache, wenn er seine Autorität als Repräsentant einer imaginierten Hindunation beziehungsweise der nahenden irdischen Herrschaft des Hindugottes Ram (*Ram Rajya*, auf Hindi) geltend machen wollte.<sup>19</sup> Ein prägnantes Beispiel hierfür war Prakashs Bezugnahme auf die Teilnahme eines *karyakartas* am alljährlichen *Ramlila*-Schauspiel als Darsteller der Gottheit Hanuman.<sup>20</sup> Im Zuge seiner performativen Tätigkeiten kam es laut Prakash mehrmals zu Momenten der Besessenheit durch die Gottheit Hanuman, indem der *karyakarta* seinen »reinen« Körper Hanuman als Medium anvertraute. In den Wochen nach der *Ramlila*-Aufführung brachte Prakash in sozialarbeiterischen Kontexten immer wieder zur Sprache, dass er und seine Mitstreiter im Interesse von Ram tätig waren und verwies dabei auf den direkten Einfluss Hanumans auf ihr Wirken durch das Medium in ihrer Mitte. Durch diese Inklusion einer Gottheit in das handelnde Kollektiv weitete er das Spektrum an handlungsmächtigen Akteur\*innen auf nichtmenschliche Subjekte aus und artikulierte dies gleichzeitig als einen Zugewinn an Handlungsfreiheit für die Gemeinschaft der *samajik karyakartas*.

Einige Sozialwissenschaftler\*innen haben argumentiert, dass in Süd-Asien das Handeln einzelner Personen für gewöhnlich in enger Relation zu

19 Der Begriff *Ram Rajya* ist begründet im indischen Nationalepos *Ramayana* und wurde u.a. von Gandhi regelmäßig in seinen politischen Reden als Referenz benutzt für eine zukünftige gewaltfreie demokratische Gesellschaftsordnung. In den letzten Dekaden wurde der Begriff erfolgreich von Hindunationalist\*innen als eine Entsprechung eines idealen ethnonationalen Hindu-Gemeinwesens etabliert, die einer säkularen Staatsform, wie sie in der indischen Verfassung definiert ist, gegenübergestellt wird (Mehta 2017).

20 *Ramlila* bezeichnet eine Art rituelles Theater, das auf dem *Ramcharitamanasa* beruht, einer zentralen hinduistischen Schrift, welche in Nordindien u.a. als unterhaltsames Lehrstück für idealen Lebenswandel gilt (Kapur 1990). Der Affengott Hanuman tritt hier als Rams treuer und zölibatärer Diener und Beschützer sowie als viriler Bekämpfer von Dämonen auf und wurde im postliberalisierten Indien im Rahmen hindunationalistischer Rhetorik oft als muskelbepackter und aggressiv-militanter Verteidiger der Hindunation porträtiert (Lutgendorf 2007).

ihrer Gruppenzugehörigkeit bewertet wird und nicht so sehr als isolierte Handlungen eines autonomen Individuums (Mandelbaum 1988: 21). In diesem Zusammenhang haben manche Studien argumentiert, dass indische Personenkonzepte inkompatibel mit westlichem Individualismus seien und vielmehr auf der Vorstellung eines ‚Dividuum‘ basierten, das sich aus fluiden und instabilen Substanzen zusammensetzt, welche wiederum durch das Ein-gehen von mannigfaltigen Beziehungen und Transaktionen mit der sozialen Umwelt zustande kommen (Marriott/Inden 1977). So hat der Ethnologe McKim Marriott die Beschäftigung mit individualistischer Handlungsmacht im ländlichen Indien als unangemessenes und irriges Unterfangen bezeichnet, da die Forschenden eine den Beforschten fremde Ontologie und Epistemologie einführen würden (Marriott 1990: 2). Ich erachte es dagegen als sinnvoller, eine prozessuale Perspektive einzunehmen und die emische Zuschreibung von spezifischen Personenkonzepten immer bestimmten Handlungskontexten zuzuordnen, anstatt Personen als eindeutig individuelle oder dividuelle Wesen festzulegen (Chua 2015). Gerade in Zeiten einer voranschreitenden Popularisierung neoliberaler Diskurse rund um das unternehmerische Selbst und individuelle Selbstverwirklichung (Bröckling 2016; Gooptu 2013), welche sowohl in Form von Regierungsprogrammen (National Knowledge Commission 2008) als auch durch digitale Medien (Manekkar 2011) jenseits der Metropolen Fuß fassen, sollten wir der Frage nachgehen, inwiefern Menschen vermehrt ein »gespaltenes Selbst« (Srivastava 2022) ausbilden, das gleichzeitig mit verschiedenen Vorstellungen von Person und Handlungsmacht experimentiert.

Im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit, so meine Behauptung, wurde der Zusammenhang zwischen Handlungen einzelner Personen und einer imaginierten hindunationalistischen Gemeinschaft überbetont, indem junge Männer auf ein Modell kollektiver Handlungsmacht zurückgriffen. Wie ich im nächsten Abschnitt aufzeigen werde, kam es in anderen Alltagskontexten bei manchen Jugendlichen aber gerade zu einer Konstruktion von Handlungsmacht, die in einem als autonom gedachten Individuum verortet wurde.

## »Move on from your past life and make your future alone« – Das autonome Individuum als handlungsmächtiger Akteur

In diesem Abschnitt stelle ich dem Modell kollektiver Handlungsmacht, auf das Prakash vor allem im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit zurückgriff, ein Modell individualisierter Handlungsmacht gegenüber, das für ihn vorwiegend im Kontext der eigenen Lebensplanung jenseits seines Engagements in der Bewegung eine Rolle zu spielen schien.

Als ich eines Nachmittags das kleine, unter Studierenden beliebte Café *Yummies* im Zentrum Gopeshwars betrat, das sich im ersten Stock eines Hauses an der Marktstraße befand, schraken die zwei einzigen anderen Gäste auf und schienen zugleich erleichtert zu sein, als sie mich erkannten. Prakash und seine Freundin Manisha saßen im hintersten Eck an einem kleinen runden Tisch, tranken Nescafé und studierten auf ihren Smartphones die Anzeigen von Coaching Instituten für Studierende in Uttarakhans Hauptstadt Dehradun. Sie luden mich ein, an ihrem Tisch Platz zu nehmen, und Prakash teilte mir mit einem Grinsen mit, dass sie für einen kurzen Augenblick dachten, man hätte sie erwischt. Mein Stirnrunzeln bemerkend fügte er hinzu, dass die anderen ABVP-Mitglieder es nicht gerne sähen, wenn er etwas allein mit seiner Freundin unternehme, vor allem, wenn er mit ihr auf ein Date in ein Café ginge. Solche Aktivitäten stünden laut den Leitlinien der Bewegung im Gegensatz zur ›traditionellen Hindu-Kultur‹ (*sanskar*, auf Hindi), die auf die Gemeinschaft und nicht das Individuum ausgerichtet seien. Aus diesem Grund hätte er vor einigen Wochen abends seinen Geburtstag mit Manisha in diesem Café heimlich nach ›westlicher‹ Manier gefeiert – durch das Ausblasen der Kerzen auf dem Geburtstagskuchen –, nachdem er ihn tagsüber mit seinen Freunden aus dem ABVP nach ›traditioneller‹ Art begangen habe – dem Anzünden einer Kerze als Zeichen des Respekts für seine Lehrer und der anschließenden Pflanzung einiger Tulsipflänzchen auf einer Wiese. Dass er sich heute heimlich mit Manisha untertags mitten in Gopeshwar treffe, war ihm zufolge seinem kürzlich gefassten Entschluss geschuldet, sich über die an ihn gerichteten gesellschaftlichen Erwartungen hinwegzusetzen:

»Ich habe festgestellt, dass die Leute in Gopeshwar mit ihren Erwartungen und Vorschriften meine Träume und Zukunftspläne lange Zeit bestimmt haben. Hier setzen mir die Leute alle möglichen Grenzen: ›Hör auf, Jeans zu tragen, hör auf rumzuflirten, schneide Dir Deine Haare kurz, runter mit der Baseballkappe, werde ja nicht zu modern [fashionable], Du sollst

nicht ausgehen und dich herumtreiben, hör auf zu rauchen etc.« Ich bin es echt leid. Ich muss mich endlich von der Vergangenheit losreißen und meine Träume selbst träumen!« (Reales Zitat eines Interviewpartners)

Prakash war an diesem Nachmittag dabei, in dem kleinen Café seine individuellen Träume in konkrete Pläne umzusetzen und beschrieb mir detailreich sein zukünftiges Leben in der Großstadt Dehradun, das in seinen Augen in vielem den vorherrschenden Normen des *Sangh Parivar* diametral gegenüberzustehen schien: eine gemeinsame Wohnung mit Manisha, jeden Tag Hand in Hand spazieren gehen und in Cafés auf der Terrasse – für alle sichtbar – Eis-kaffee trinken, sich einen Job suchen und nebenbei die eigene Persönlichkeit und die Fähigkeiten entwickeln, die ihn seinem Traum vom Leben im Ausland näherbrachten.

Die Selbstzuschreibungen und Darstellungen von Handlungsmacht, die sich in diesen kontextspezifischen Äußerungen und Alltagspraktiken von Prakash manifestierten, verweisen, so mein Argument, vorrangig auf eine im Individuum verortete Wirkkraft, die sich in vielerlei Hinsicht von dem Modell einer kollektiven Handlungsmacht im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit unterschied. So verortete Prakash den Ursprung seiner Träume und Ambitionen durchweg in seinem »inneren Selbst« (*meri andar ki insaan*, auf Hindi) und kontrastierte diese mit den an ihn herangetragenen gesellschaftlichen Erwartungshaltungen. Populäre Diskurse über Persönlichkeitsentwicklung und Selbstverwirklichung aufgreifend, beschrieb er seine Suche nach seinem authentischen Selbst als relativ unbeeinflusst von Idolen und Gurus. Prakash erklärte mir in einem Einzelgespräch in meiner Wohnung, dass er keinen Sinn darin sehe, die Lebensweise von im hindunationalistischen Milieu einflussreichen Persönlichkeiten zu imitieren, sondern dass er versuche, alleine herauszufinden, was er selbst wolle und welche spezifischen Bedürfnisse er habe, und dies in der nahen Zukunft auch gegen Kritik von Familie, Lehrern und anderen Autoritätspersonen umzusetzen versuche.

Im Rahmen seiner Darstellungspraktiken einer im Individuum angesiedelten, autonomen Handlungsmacht schuf Prakash sich spezifische Räume beziehungsweise Situationen, die von Kontexten normativer Wertvorstellungen wie zum Beispiel Familie, Bildung oder hindunationalistischer Politik distanziert waren. Diese Orte, an denen sich Vorstellungen von individueller Handlungsmacht manifestierten, waren unter anderem schwer einsehbare Cafés in Gopeshwar zu Zeiten niedriger Besucher\*innendichte, Hotelzimmer in Gopeshwar, die er durch befreundete Hotelbesitzer heimlich benutzen

durfte, Autos von Freunden, die er sich für Spritztouren mit seiner Freundin in abgelegene Bergtäler außerhalb Gopeshwars auslieh, Kurztrips in Großstädte wie Dehradun oder Delhi sowie sein privates Instagram-Profil, auf dem er nur diejenigen Follower-Anfragen akzeptierte, die seiner Ansicht nach von Gleichgesinnten kamen.<sup>21</sup> Die kulturelle Konstruktion individualisierter Handlungsmacht manifestierte sich ebenso auf der Ebene sozialer Ästhetik. Im Gegensatz zum Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit, der sich durch einfache ›Arbeitskleidung‹ – ausgewaschene Baumwollshirts und alte Jeans – und das Auftreten als Kollektiv auszeichnete, kommunizierte Prakash Selbstbilder eines handlungsmächtigen Individuums vorwiegend durch die Vereinzelung und Singularisierung<sup>22</sup> seiner Person auf Fotos und Videos in seinem Instagram-Account. Meist war Prakash in neuer und teurer ›westlicher‹ Mode zu sehen – modische Jeans und T-Shirts oder Kapuzensweater, Baseball-Cap und Sonnenbrille – sowie solitär im Bildzentrum. Zum Teil verdeutlichte er die visuelle Botschaft mit Slogans in englischer Sprache, die seine Individualität, Autonomie und Selbstverantwortung betonten: »Move on from your past life and make your future alone«, »Learn the value of aloneness«, »Escape the Ordinary«, »Done with all kinds of attachments. Enjoying my own company now«.

Aber auch kurze Momente inmitten hindunationalistischer Aktivitäten, wie zum Beispiel die heimliche Benutzung seines Smartphones während eines Trainings-Camps des RSS, boten ihm Anlässe, Erfahrungsräume individueller Handlungsmacht zu schaffen. Indem er nachts während des Trainings-Camps heimlich mit Manisha auf Whatsapp kommunizierte und flirtete, grenzte Prakash diese Selbstdarstellungen als handlungsmächtiges Individuum nicht nur raumzeitlich von seinen Aktivitäten in der hindunationalistischen Szene ab,

---

21 Prakash war sich durchaus bewusst, dass die Veröffentlichung von kontroversen Statements und Fotos auf Instagram ein signifikantes Risiko barg, ›entdeckt‹ zu werden, zumal er nicht kontrollieren konnte, wer eventuell seine Posts durch Screenshots vervielfältigte und mit Dritten teilte. Nichtsdestotrotz nahm er dieses Risiko der eigenen Selbstdarstellung wegen in Kauf und versuchte es teilweise zu reduzieren durch ein penibles Management seiner Online-Präsenz – Löschen von problematischen Inhalten kurz nach ihrer Veröffentlichung, temporäre Posts als Instagram-Stories und die Erstellung mehrerer Instagram-Accounts für unterschiedliche Zielgruppen (zu ähnlichen Strategien indischer Jugendlicher, siehe Banaji 2017: 128, 141).

22 Zum Konzept der Singularisierung bzw. Singularitäten, das einen permanenten gesellschaftlichen Produktions- und Rezeptionsprozess von Einzigartigkeiten und Authentizität bezeichnet, siehe Reckwitz 2017.

sondern auch explizit von den Normen des RSS. Wie Prakash mir später mitteilte, war es für ihn eine Selbstermächtigungserfahrung, sich über die konstante Reglementierung und ideologische Formung durch die Vorgesetzten und seine Peer Group innerhalb der hindunationalistischen Szene hinwegzusetzen. Inmitten eines streng durchstrukturierten Trainingsplans während des einwöchigen Camps, der einen starken Akzent auf gemeinschaftsbildende und uniformierende Übungen und die ideologische Gleichschaltung aller Teilnehmer setzte, schuf Prakash Momente, in denen er sich durch die Kultivierung eines handlungsmächtigen Ichs davon distanzierte. Als er mir Wochen später in meiner Wohnung von seinem spätnächtlichen WhatsApp-Gespräch mit Manisha erzählte, zeigte er mir zum Beispiel seine Nachricht an Manisha, dass er auf potenzielle Kritik und Schelte von Vorgesetzten und Peers mit Hinblick auf seine Zukunftspläne mit der Haltung »Fahr zur Hölle!« (*Bhad me jao!*, auf Hindi) reagieren werde und hob sein Versprechen hervor, dass er zukünftig mit seinen ABVP-Kollegen nur noch auf professioneller Ebene kommunizieren und sie aus seinem Privatleben ausschließen werde.

Im Kontext individueller Lebensplanung betonte er auch stärker seine eigene Handlungsmacht im Rahmen hindunationalistischer Aktion. Prakash beschwerte sich in einem Gespräch mit mir und zwei gemeinsamen Freunden über eine generelle Erwartungshaltung von ABVP-Mitgliedern, dass andere die Arbeit erledigen sollen, man die Resultate aber als gemeinsame Leistung verbuche. Während er im Handlungskontext hindunationalistischer Sozialarbeit stets die kollektive Schaffenskraft betonte und dem gemeinsamen Handeln einen Synergieeffekt zuschrieb, betonte er nun, dass es in Wahrheit oft er allein gewesen sei, der neue Ideen eingebracht und realisiert hätte. Diesen kompetitiven Aspekt von Prakashs Selbstkonstruktion projizierte er nicht zuletzt auch auf seine eigene Zukunft, wenn er bemerkte, dass er eines Tages nach Gopeshwar zurückkehren und als »rich, big man« genügend Einfluss haben werde, um Initiativen zur Regionalentwicklung auf eigene Faust durchzusetzen.

Wie ich in diesem Abschnitt aufgezeigt habe, artikulierte Prakash im Rahmen individualisierter Lebensentwürfe vorrangig ein Modell von Handlungsmacht, in dessen Zentrum ein autonomes Individuum stand, das im Widerstand gegen gesellschaftliche Zwänge und Strukturen, welche sich nicht zuletzt in der Hierarchie und Konformität fördernden Gouvernementalität des *Sangh* manifestierten, die eigene Authentizität und Einzigartigkeit zu realisieren versuchte.

## Schlussbetrachtung

Dieser Beitrag hat rezente theoretische Interventionen zum Begriff der Handlungsmacht aufgegriffen, um emische *agency*-Modelle junger Männer aus der hindunationalistischen Bewegung in einer nordindischen Kleinstadt zu analysieren. Von zentraler Relevanz hierfür war eine Begriffsbestimmung, die über in den Sozialwissenschaften weitverbreitete Annahmen hinausweist und Handlungsmacht auch jenseits von Freiheit, Widerstand und Individuum verortet. Die Macht zu handeln ist demnach weder darauf beschränkt, liberal-progressive Ideale der Selbstermächtigung und Gleichheit zu verfolgen noch im Widerstand gegen soziale Strukturen zu agieren, und muss darüber hinaus auch nicht zwingend als ein Wirkvermögen innerhalb eines Individuums gedacht werden. Die vorliegende ethnographische Studie beschreibt ein Modell von Handlungsmacht, das im Kontext eines illiberalen und rechtsextremen politischen Aktivismus auf die Reproduktion und Stärkung etablierter Machtverhältnisse ausgerichtet ist und von den Akteuren vorrangig einem Kollektiv zugeschrieben wurde. Wie ich mithilfe des fiktiven Charakters Prakash Bisht gezeigt habe, tendierten junge Männer im Kontext hindunationalistischer Sozialarbeit dazu, Handlungsmacht in einer hierarchisch strukturierten, Menschen und Gottheiten umfassenden Einheit zu verorten und individuelle Autonomie und Verantwortung in Frage zu stellen. Gleichzeitig stützt dieser Beitrag Forschungsliteratur, die kulturelle Konstruktionen von Handlungsmacht immer schon als situationsspezifisch begreift (Desjarlais 1997; Muhamna 2016; Strauss 2007). Dies zeigt sich auch im Rahmen meiner Forschung: Manche der jungen Männer artikulierten je nach Kontext verschiedene und zum Teil widersprüchliche Modelle von Handlungsmacht. Durch meine teilnehmende Beobachtung in ihrem privaten Umfeld wurde bei einigen ein Modell individueller Handlungsmacht sichtbar, das diese von ihrer Mitgliedschaft in rechtsextremen Organisationen dezidiert abgrenzten. Im Kontext neoliberaler Selbstverwirklichung betonten sie voluntaristische Ideen von freier Wahl, Selbsthilfe und kompetitiven Individualismus und verorteten die Verantwortlichkeit für Handlungen im Subjekt selbst.

Diese Aneignung von unterschiedlichen Handlungsmachtmodellen durch manche Forschungsteilnehmer können, so schlage ich vor, mit Sanjay Srivastavas Begriff des »gespaltenen Selbst« und seiner »relationalen Flexibilität« (Srivastava 2022) verstanden werden: Diese jungen Männer, deren Lebenswelt durch widersprüchliche Diskurse über Deprivation, Regionalentwicklung und nationaler Rekonstruktion einerseits sowie Landflucht, individuali-

sierte soziale Mobilität und Selbstverwirklichung andererseits geprägt war, unternahmen strategische Manöver, um differente Ambitionen und Lebensentwürfe zu artikulieren – auf der einen Seite hindunationalistische Sozialarbeit als Dienst an der Nation, auf der anderen Seite individualisierte Zukunftspläne und die Verwirklichung eines authentischen Selbst. Diese Handlungskontexte unterschieden sich nicht nur aufgrund unterschiedlicher Modelle von Handlungsmacht, sondern auch hinsichtlich der räumlichen Einbettung: Die hindunationalistische Aktion war vorwiegend im öffentlichen Raum Gopeshwars angesiedelt, wohingegen mit individualisierter Lebensgestaltung in marginalen und versteckten Orten wie zum Beispiel kleinen Cafés, spätnächtlichen WhatsApp-Chats oder abgelegenen Bergtälern außerhalb Gopeshwars experimentiert wurde. Nichtsdestotrotz hatten beide Alltagskontakte gemeinsam, dass junge Männer in ihnen Erfahrungen von Wirksamkeit und Handlungsfreiheit konstruieren konnten.

## Zitierte Literatur

ABVP (o.J.): »Introduction: Hum ABVP Hain«, in: Artikel Website ABVP, siehe [www.abvp.org/abvp/hum-abvp-hain](http://www.abvp.org/abvp/hum-abvp-hain), Aufruf am 01.07.2024.

Ahearn, Laura M. (2000): »True Traces: Love Letters and Social Transformation in Nepal«, in: David Barton/Nigel Hall (Hg.), *Letter Writing as a Social Practice*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, S. 199–207.

American Anthropological Association (1971): *Principles of Professional Responsibility*, siehe <https://americananthro.org/about/past-statements-on-ethics/>, Aufruf am 01.07.2024.

Andersen, Walter/Damle, Shridhar (2019): *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Gurugram: Penguin Random House India.

Arjomand, Noah A. (2022): »Empirical Fiction: Composite Character Narratives in Analytical Sociology«, in: *The American Sociologist*, S. 1–37.

Bacchetta, Paola (2004): *Gender in the Hindu Nation: RSS Women as Ideologues*, New Delhi: Kali for Women.

Banaji, Shakuntala (2017): *Children and Media in India: Narratives of Class, Agency and Social Change*, London/New York: Routledge.

Basu, Tapan/Datta, Pradip/Sarkar, Sumit/Sarkar, Tanika/Sen, Sambuddha (1993): *Khaki Shorts, Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*, New Delhi: Orient Longman.

Beckerlegge, Gwilym (2004): »The Rashtriya Swayamsevak Sangh's 'Tradition of Selfless Service'«, in: John Zavos/Andrew Wyatt/Vernon Hewitt (Hg.), *The Politics of Cultural Mobilization in India*, Delhi: Oxford University Press, S. 105–135.

Bhattacharjee, Malini (2019): *Disaster Relief and the RSS: Resurrecting 'Religion' Through Humanitarianism*, New Delhi: Sage Publications.

Blee, Kathleen (2007): »Ethnographies of the Far Right«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 36(2), S. 119–128.

Bröckling, Ulrich (2016): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Chaturvedi, Ruchi (2011): »Somehow it Happened: Violence, Culpability, and the Hindu Nationalist Community«, in: *Cultural Anthropology* 26(3), S. 340–362.

Chua, Liana (2015): »Horizontal and Vertical Relations: Interrogating 'Individualism' among Christian Bidayuhs«, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(1), S. 339–359.

Coffey, Julia/Farrugia, David (2014): »Unpacking the Black Box: The Problem of Agency in the Sociology of Youth«, in: *Journal of Youth Studies* 17(4), S. 461–474.

Comaroff, John/Comaroff, Jean (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, CO: Westview Press.

Cook, Ian M. (2019): »Immoral Times: Vigilantism in a South Indian City«, in: Angana P. Chatterji/Thomas B. Hansen/Christophe Jaffrelot (Hg.), *Majoritarian state: How Hindu Nationalism Is Changing India*, London: C. Hurst & Co., S. 69–83.

Cornwall, Andrea (2007): »Myths to Live by? Female Solidarity and Female Autonomy Reconsidered«, in: *Development and Change* 38(1), S. 149–168.

Crowley, Jocelyn E. (2007): »Friend or Foe? Self-expansion, Stigmatized Groups, and the Researcher-Participant Relationship«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 36(6), S. 603–630.

Desjarlais, Robert (1997): *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Dhooria, Ram Lall (1969): *I was a Swayamsevak: An Inside View of the RSS*, New Delhi: Sampradaya Virodhi Committee.

Durham, Deborah (2008): »Apathy and Agency: The Romance of Agency and Youth in Botswana«, in: Jennifer Cole/Deborah Durham (Hg.), *Figuring the Future: Globalisation and the Temporalities of Children and Youth*, Santa Fe: School for Advanced Research Press, S. 151–178.

Dyson, Jane/Jeffrey, Craig (2022): »Reformist Agency: Young Women, Gender, and Change in India«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28(4), S. 1234–1251.

Eckert, Julia (2003): *The Charisma of Direct Action: Power, Politics, and the Shiv Sena*, Delhi/Oxford: Oxford University Press.

Ellen, Roy (1984): *Ethnographic Research: A Guide to General conduct*, London: Academic Press.

Esser, Florian/Baader, Meike S./Betz, Tanja/Hungerland, Beatrice (Hg.) (2016): *Reconceptualising Agency and Childhood: New Perspectives in Childhood Studies*, London: Routledge.

Esseveld, Johanna/Eyerman, Ron (1992): »Which Side are You on? Reflections on Methodological Issues in the Study of ›Distasteful Social Movements‹«, in: Mario Diani/Ron Eyerman (Hg.), *Studying Collective Action*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, S. 217–237.

Fangen, Katrine (2020): »An Observational Study of the Norwegian Far Right. Some Reflections«, in: Stephen D. Ashe/Joel Busher/Graham Macklin/Aaron Winter (Hg.), *Researching the Far Right: Theory, Method and Practice*, London: Routledge, S. 241–253.

Fassin, Didier (2014): »True Life, Real Lives: Revisiting the Boundaries Between Ethnography and Fiction«, in: *American Ethnologist* 41(1), S. 40–55.

Feldman, Allen (1991): *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago: University of Chicago Press.

Ghassem-Fachandi, Parvis (2012): *Pogrom in Gujarat: Hindu Nationalism and Anti-Muslim Violence in India*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gillan, Kevin/Pickerill, Jenny (2012): »The Difficult and Hopeful Ethics of Research on, and with, Social Movements«, in: *Social Movement Studies* 11(2), S. 133–143.

Gille, Christoph/Jagusch, Birgit/Chehata, Yasmine (Hg.) (2022): *Die extreme Rechte in der Sozialen Arbeit. Grundlagen – Arbeitsfelder – Handlungsmöglichkeiten*, Weinheim: Beltz Juventa.

Golwalkar, Madhav Sadashivrao (1978): *Shri Guruji Samagar Darshan*, Nagpur: Bhartiya Vichar Sadhna.

Gooptu, Nandini (Hg.) (2013): *Enterprise Culture in Neoliberal India: Studies in Youth, Class, Work and Media*, London: Routledge.

Govindrajan, Radhika (2018): *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Hansen, Thomas B. (2001): *Wages of Violence: Naming and Identity in Post-colonial Bombay*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hansen, Thomas B. (2021): *The Law of Force: The Violent Heart of Indian Politics*, New Delhi: Aleph Book Company.

Hansen, Thomas B. (2022): »The Political Activist«, in: Ravinder Kaur/Nayanika Mathur (Hg.), *The People of India: New Indian Politics in the 21st Century*, Gurugram: Penguin Random House India.

Harding, Susan (1991): »Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other«, in: *Social Research* 58(2), S. 373–393.

Hill, Jane H./Zepeda, Ofelia (1992): »Mrs. Patricio's Trouble: The Distribution of Responsibility in an Account of Personal Experience«, in: Jane H. Hill/Judith T. Irvine (Hg.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 197–225.

Humphreys, Michael/Watson, Tony (2009): »Ethnographic Practices: From ›Writing up Ethnographic Research‹ to ›Writing Ethnography‹«, in: Sierk Ybema/Dvora Yanow/Harry Wels/Frans H. Kamsteeg (Hg.), *Organizational Ethnography: Studying the Complexity of Everyday Life*, Thousand Oaks, CA: Sage, S. 40–55.

Jeffrey, Craig (2010): *Timepass: Youth, Class and the Politics of Waiting*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Jha, Dhirendra K. (2022): »Bhagwat Eclipsed. In Modi's Shadow, the Sangh Leader is no Longer Supreme«, in: *Caravan* 11/2022, S. 30–49.

Kancha, Ilaiah (2009): *Why I am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta: Samya.

Kaplan, Jeffrey (2016): *Radical Religion and Violence: Theory and Case Studies*, London/New York: Routledge.

Kapur, Anuradha (1990): *Actors, Pilgrims, Kings and Gods: the Ramlila at Ramnagar*, Calcutta: Seagull Books.

Koskimaki, Leah (2011): *Youth Publics and Embodied Politics: Genealogies of Development Aspiration in North Indian Hill Towns*. Unveröffentlichte Dissertation, Washington.

Koskimaki, Leah (2017): »Youth Futures and a Masculine Development Ethos in the Regional Story of Uttarakhand«, in: *Journal of South Asian Development* 12(2), S. 136–154.

Koskimaki, Leah (2019): »Regional Charisma: The Making of a Student Leader in a Himalayan Hill Town«, in: *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 22.

Kumar, Pradeep (2000): *The Uttarakhand Movement: Construction of a Regional Identity*, New Delhi: Kanishka Publishers.

Laidlaw, James (2010): »Agency and Responsibility: Perhaps You Can Have Too Much of a Good Thing«, in: Michael J. Lambek (Hg.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, New York: Fordham University Press, S. 143–164.

Lutgendorf, Philip (2007): *Hanuman's Tale: The Message of a Divine Monkey*, Oxford: Oxford University Press.

Mahadeva, Devanura (2022): *RSS. The Long and Short of It*, Chennai: eka.

Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Maithreyi, R./Pujar, Ashwini/Ramanaik, Satyanarayana/H.L., Mohan (2022): »Beyond ›Rescue‹ or ›Responsibilisation‹ within Girls' Empowerment Programmes: Notes on Recovering Agency from the Global South«, in: *Childhood* 29(3), S. 406–422.

Mandelbaum, David (1988): *Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*, Tucson: University of Arizona Press.

Mankekar, Purnima (2011): »Becoming Entrepreneurial Subjects: Neoliberalism and Media«, in: Akhil Gupta/Kalyanakrishnan Sivaramakrishnan (Hg.), *The State in India after Liberalization: Interdisciplinary Perspectives*, London: Routledge, S. 213–231.

Marriott, McKim (1990): »Constructing an Indian Epistemology«, in: McKim Marriott (Hg.), *India through Hindu Categories*, New Delhi: Sage, S. 1–39.

Marriott, McKim/Inden, Ronald B. (1977): »Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems«, in: Kenneth H. David (Hg.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, The Hague: Mouton, S. 109–142.

Mathur, Nayanika (2016): *Paper Tiger: Law, Bureaucracy and the Developmental State in Himalayan India*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mathur, Shubh (2008): *The Everyday Life of Hindu Nationalism: An Ethnographic Account*, Gurgaon: Three Essays Collective.

McCollum, Chris (2002): »Relatedness and Self-definition: Two Dominant Themes in Middle-class Americans' Life Stories«, in: *Ethos* 30(1-2), S. 113–139.

Meghwanshi, Bhanwar (2020): *I Could Not be Hindu: The Story of a Dalit in the RSS*, New Delhi: Navayana.

Mehta, Mona G. (2017): »From Gandhi to Gurus: The Rise of the ›Guru-sphere‹«, in: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 40(3), S. 500–516.

Menon, Kalyani (2010): *Everyday Nationalism: Women of the Hindu Right in India*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mishra, Ravi (2023): »ABVP's 69th National Conference: Bridging Minds and Synergising Youth Power«, in: Artikel Website Organiser – Voice of the Nation, siehe <https://organiser.org/2023/12/18/211493/bharat/69th-abvp-convention-symbolised-unity-essence-and-the-celebration-of-bharat/>, Aufruf am 01.07.2024.

Moller, Joanne (2000): »Anti-reservation Protests and the Uttarakhand Pro-autonomy Movement: Caste and Regional Identities in the Indian Himalayas«, in: *South Asia Research* 20(2), S. 147–169.

Muhanna, Aitemad (2016): *Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity and Family during the Second Intifada*, London/New York: Routledge.

National Knowledge Commission (2008): *Entrepreneurship in India: A Study* by National Knowledge Commission, New Delhi: Government of India.

Ortner, Sherry B. (1997): »Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering«, in: *Representations* 59, S. 135–162.

Ortner, Sherry B. (2005): »Subjectivity and Cultural Critique«, in: *Anthropological Theory* 5(1), 31–52.

Piliavsky, Anastasia (2021): *Nobody's People. Hierarchy as Hope in a Society of Thieves*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Raby, Rebecca (2006): »What Is Resistance?«, in: *Journal of Youth Studies* 8(2), S. 151–171.

Rautio, Pauliina (2013): »Children Who Carry Stones in Their Pockets: On Autotelic Material Practices in Everyday Life«, in: *Children's Geographies* 11(4), S. 394–408.

Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.

Rose, Nikolas (1998): *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sax, William S. (2009): *God of Justice: Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*, Oxford: Oxford University Press.

Sehgal, Meera (2007): »Manufacturing a Feminized Siege Mentality: Hindu Nationalist Paramilitary Camps for Women in India«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 36(2), S. 165–183.

Sen, Atreyee (2007): *Shiv Sena Women: Violence and Communalism in a Bombay Slum*, Bloomington: Indiana University Press.

Simi, Pete/Futrell, Robert (2010): *American Swastika. Inside the White Power Movement's Hidden Spaces of Hate*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Srivastava, Sanjay (2022): »Relational Flexibility: Skills, ›Personality Development,‹ and the Limits of Theorizing Neoliberal Selfhood in India«, in: *American Ethnologist* 49(4), S. 478–490.

Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, CA: University of California Press.

Strauss, Claudia (2007): »Blaming for Columbine: Conceptions of Agency in the Contemporary United States«, in: *Current Anthropology* 48(6), S. 807–832.

Theweleit, Klaus (1989): »Male Fantasies«, in: Klaus Theweleit (Hg.), *Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror*, Vol. 2, Cambridge: Polity Press.

Threadgold, Steve/Farrugia, David/Coffey, Julia (2021): »Challenging the Structure/Agency Binary: Youthful Culture, Labour and Embodiments«, in: Magda Nico/Ana Caetano (Hg.), *Structure and Agency in Young People's Lives: Theory, Methods and Agendas*, London: Routledge, S. 15–30.

Toscano, Emanuele (2019): »Researching Far-right Movements: An Introduction«, in: Emanuele Toscano (Hg.), *Researching Far-right Movements: Ethics, Methodologies, and Qualitative Inquiries*, London/New York: Routledge, S. 1–12.

Tyagi, Aastha (2020): »Field, Ethics and Self: Negotiating Methodology in a Hindu Right Wing Camp«, in: Monique Marks/Julten Abdelhalim (Hg.), *Identity, Agency and Fieldwork Methodologies in Risky Environments*, London/New York: Routledge, S. 19–32.

Tyagi, Aastha (2023): *Hindutva Self-fashioning: Young Hindu Nationalists of India*. Unveröffentlichte Dissertation, Göttingen.

van Duijne, Robbin J./Nijman, Jan (2019): »India's Emergent Urban Formations«, in: *Annals of the American Association of Geographers* 109(6), S. 1979–1998.

Virchow, Fabian (2007): »Performance, Emotion, and Ideology: On the Creation of ›Collectives of Emotion‹ and Worldview in the Contemporary German Far Right«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 36(2), S. 147–164.

Wiewiora, Michel (2019): »The Specificities of Researching Evil: Ethics, Methodologies, and Qualitative Inquiries«, in: Emanuele Toscano (Hg.), *Researching Far-right Movements: Ethics, Methodologies, and Qualitative Inquiries*, London/New York: Routledge, S. 13–22.

Willis, Rebecca (2019): »The Use of Composite Narratives to Present Interview Findings«, in: *Qualitative Research* 19(4), S. 471–480.