GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Zwischen Universalität und Differenz – Die gegenwärtige Debatte in der indischen Frauenbewegung

Schömbucher, Elisabeth

1999

https://doi.org/10.25595/4058

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schömbucher, Elisabeth: *Zwischen Universalität und Differenz – Die gegenwärtige Debatte in der indischen Frauenbewegung*, in: Freiburger FrauenStudien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung, Jg. 5 (1999) Nr: 2, 87–106. DOI: https://doi.org/10.25595/4058.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Elisabeth Schömbucher

Zwischen Universalität und Differenz – Die gegenwärtige Debatte in der indischen Frauenbewegung

Einleitung

Wenn man von Feminismus und Frauenbewegung in Indien spricht, bezieht man sich auf den Zeitraum der letzten dreißig Jahre, beginnend mit dem Ende der sechziger Jahre, als junge gebildete Frauen von ihrem Universitätsstudium aus Europa oder den USA nach Indien zurückkamen. Sie waren von der feministischen Bewegung an ihren Universitäten beeinflußt und begannen, gegen Gewalt gegen Frauen in Indien zu kämpfen. *Die* Frauenbewegung in Indien gibt es allerdings nicht, wie Nirmala Sathe aus Bombay sagt.[1] Sie besteht hingegen aus zahlreichen unterschiedlichen Frauengruppen, die gegen Gewalt und Unrecht an Frauen kämpfen. Die Frauenbewegungen in Indien lassen sich grob in drei Bereiche unterteilen:

1. Die Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen im familiären Bereich. Zu den Formen der ehelichen oder familiären Gewalt zählen exorbitante Mitgiftforderungen und Mitgiftmorde, pränatale Geschlechtsbestimmung und Abtreibung weiblicher Föten sowie *sati* (Witwenselbstverbrennung).
2. Der Kampf gegen Ausbeutung von Frauen im Arbeitssektor. Diese Form der Gewalt richtet sich hauptsächlich gegen Frauen im ländlichen Indien im Agrarsektor. Gewalt äußert sich hier in Ausbeutung durch extrem niedrige Löhne und in sexueller Aggression der landbesitzenden Kaste gegenüber armen Frauen.
3. Ökofeminismus. Der Kampf der Frauen gegen zunehmende Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts durch Abholzung der Wälder, Staudammprojekte und die sogenannte Grüne Revolution mit ihren Monokulturen.

Ich werde mich hier hauptsächlich mit den Bewegungen auseinandersetzen, die sich gegen eheliche beziehungsweise familiäre Gewalt gegen Frauen richten. Eheliche Gewalt gegen Frauen ist einerseits universal, sie steht im Zentrum der Aktivitäten aller Frauenbewegungen, andererseits zeigt sich am Beispiel Indiens, daß der Umgang mit diesem Problem nicht universal sein kann, sondern sich an kulturspezifischen Gegebenheiten orientieren muß. Universale

Lösungsvorschläge werden inzwischen vom indischen Feminismus als hegemoniale Aufoktroyierung westlicher Ideen und Standards abgelehnt.

Die Übernahme feministischer Theorien aus dem Westen entspricht der Situation, wie man sie heute in vielen Bereichen vorfindet: Es existiert ein wirtschaftliches und politisches Ungleichgewicht zwischen Westen und Osten, der Ideenfluß verläuft von West nach Ost, der Westen definiert, der Osten rezipiert.[2] Dasselbe gilt für den Feminismus: Die Themen, die Definitionen, die Terminologie der Debatten, die Institutionen, die Kampfstrategien werden vom Westen vorgegeben und sollen vom Osten aufgenommen werden. Was aber bedeutet das Recht auf reproduktive Selbstbestimmung oder das Recht auf Gleichbehandlung am Arbeitsplatz für Frauen beispielsweise im ländlichen Indien, die nie eine Schule besuchen können und deren Identitätszuschreibung zu einem beträchtlichen Teil über die Mutterschaft erfolgt? An den Beispielen der Kampagnen gegen Mitgiftforderungen und Mitgiftmorde, Abtreibung weiblicher Föten und *sati* möchte ich zeigen, wie sich die indische Frauenbewegung in den letzten dreißig Jahren verändert hat, welche Debatten geführt werden und wie sich der indische Feminismus in den letzten zehn Jahren vom westlichen Feminismus abgegrenzt hat. Die beiden anderen Bereiche, Ausbeutung von Frauen im Arbeitssektor und Ökofeminismus, sollen hier der Vollständigkeit halber nur kurz erwähnt werden.

Kampf gegen Ausbeutung im Arbeitssektor und gegen sexistische Repressionen im ländlichen Indien

Frauen in ländlichen Gebieten müssen einen doppelten Kampf führen gegen sexistische Gewalt. Zum einen gegen die Gewalt ihrer eigenen Männer (die durch Verarmung und Alkoholkonsum steigt), zum andern gegen die sexistische Gewalt und wirtschaftliche Ausbeutung von Männern der herrschenden Klasse. Sexuelle Repression, sexuelle Aggression von Männern aus landbesitzenden Kasten gegenüber armen Frauen, wie zum Beispiel Einzel- oder Gruppenvergewaltigung, wird von Maria Mies als Mittel gesehen, um die Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse über das Land und die Armen zu stabilisieren. Klassenherrschaft und sexistische Gewalt sind hier eng miteinander verknüpft.[3]

In den siebziger Jahren wurden die ersten *stri-sangams* (Frauen-Organisationen) gegründet, zunächst noch mit der Hilfe von internationalen Entwicklungsorganisationen. Die *stri-sangams* emanzipierten sich jedoch früh von der fremden Hilfe und verbreiteten sich sehr schnell.[4] Das vorrangige Ziel lag zunächst darin, die Landarbeiterinnen und Kleinbäuerinnen in ihrer Verhand-

lungsfähigkeit gegenüber den Behörden durch die Organisierung zu stärken, um zum Beispiel Kredite zu erhalten (Kleinkredite für den Erwerb eines Büffels, einer Ziege, das Errichten eines Gemüsestandes). Des weiteren boten die *stri-sangams* ein Diskussionsforum und eine Abendschule, also Zugang zu Wissen (zum Beispiel über Hygiene und Geburtenkontrolle).

Die Solidarität und Handlungsfähigkeit der Frauen wurde gestärkt. Sie kämpften erfolgreich für wirtschaftliche Selbständigkeit und gegen zu niedrige Löhne.[5] Streiks und Forderungen nach höheren Löhnen mitten in der Reisernte waren effektiv. Die Landbesitzer mußten bezahlen. Maria Mies und Christa Wichterich, beide in der deutschen Frauenbewegung aktiv, haben längere Zeit in Indien gelebt und hatten Kontakt zu verschiedenen Frauengruppen. Maria Mies hat unter anderem mitgeholfen, Frauengruppen im ländlichen Indien zu organisieren, und sie hat als Sozialwissenschaftlerin die Arbeit von einzelnen Frauengruppen beobachtet und dokumentiert. Sowohl Christa Wichterich als auch Maria Mies zeigten sich in den achtziger Jahren erstaunt darüber, mit welchem Selbstbewußtsein und mit welcher Energie die sogenannten armen, ungebildeten und unterdrückten Frauen gegen Hungerlöhne, Vergewaltigung durch Landbesitzer und Polizisten, gegen den Alkoholkonsum ihrer Männer sowie gegen Entwicklungsmodelle, die Frauen nur benachteiligen, protestierten und kämpften. Andere Beispiele von Frauengruppen im ländlichen Indien, wie die *mahila mandal* in Maharashtra zeigen, daß die Frauen, nachdem die dringendsten Probleme, wie häusliche Gewalt und Mitgiftmorde, bewältigt waren, sich anderen, eher strukturellen Themen zuwandten, wie der Einrichtung von Schulen und leicht erreichbarer medizinischer Versorgung sowie der Teilhabe an politischen Entscheidungsgremien.[6]

Ökofeminismus

Der Ökofeminismus und die heute berühmte *Chipko*-Bewegung[7] haben ihre Vorläufer im letzten Jahrhundert. Von der britischen Kolonialregierung wurden 1865, 1878 und 1927 die sogenannten Indischen Waldgesetze erlassen, die bestimmte Waldregionen zu Schutzgebieten erklärten und die faktisch den freien Zugang der Bevölkerung zum Wald reglementierten und deren Waldnutzungsrechte einschränkten. Nach dem Waldgesetz von 1927 fanden zahlreiche Wald-*satyagrahas*[8] statt, in denen die Dorfbewohner und -bewohnerinnen gegen ihre fortan eingeschränkten Waldnutzungsrechte protestierten.[9] Vor allem in der Himalaya-Region, in der das Überleben der Bewohner vom freien Zugang zum Wald und der Nutzung seiner Produkte abhing, gab es viele solcher Wald-*satyagrahas*. Die gewaltfreien Demonstrationen wurden systematisch unterdrückt, es gab Tote auf seiten der Demonstranten, aber die Nutzungsrechte für einige Waldprodukte konnten so immerhin wieder zurückgewonnen werden.[10]

In den vierziger Jahren zog Mira Behn, eine der engsten Mitarbeiterinnen Gandhis, in die Region Garhwal im Himalaya (U.P.), um dort ein Viehzucht-Zentrum zu gründen. Sie beschreibt auf drastische Art und Weise, wie sie Zeugin von großen Überschwemmungskatastrophen wurde und zeigt den Zusammenhang auf zwischen Entwaldung einerseits und Überschwemmungen, Erdrutschen und Dürren andererseits. Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen Mira Behns, die in der Unabhängigkeitsbewegung aktiv waren, organisierten zahlreiche Protestmärsche gegen kommerzielle Abholzung.

Vor allem zwei Frauen, Sarala Behn und Bimla Behn, waren herausragend bei diesen Protestaktionen. Sie organisierten ab Anfang der sechziger Jahre die Anti-Alkoholbewegung, die in direktem Zusammenhang mit der Abholzung stand. Die Männer der Region setzten das beim Bäumefällen verdiente Geld häufig in Alkohol um und wurden gewalttätig gegenüber ihren Frauen. Viele Familien mußten hungern. Die Anti-Alkoholbewegung bewirkte, daß in den betroffenen fünf Distrikten ein Prohibitionsgesetz erlassen wurde.[11] Die Organisationsbasis dieser Anti-Alkoholbewegung wurde 1972 von der *Chipko*-Bewegung direkt übernommen. Im März 1973 kam es zum ersten Mal zu dem inzwischen legendären Umarmen der Bäume durch Frauen, die so das Abholzen von 300 Eschen, die an eine Sportartikelfirma versteigert worden waren, verhindern konnten.[12]

Die *Chipko*-Bewegung war die erste ökologische Frauenbewegung in Indien. 1987 erhielten die *Chipko*-Frauen den Alternativen Nobelpreis für ihre ökologischen Perspektiven und Aktionen. Heute findet man in ganz Indien ökologisch-feministische Bewegungen. Vandana Shiva, die wichtigste Theoretikerin und Aktivistin des Ökofeminismus, lehnt die westlichen Entwicklungsmodelle und rohstoffintensiven Produktionsformen ab und tritt für die Rückbesinnung auf eine 'weibliche' Lebensweise ein, die die Natur achtet und bewahrt. Unter dem 'weiblichen Prinzip' versteht sie das Vermögen, Ressourcensysteme wie Flüsse, Wälder und Felder durch ökologische Bewirtschaftung der Wasservorräte, schonende Waldpflege und traditionelle Anbaumethoden zu regenerieren und dadurch langfristig zu schützen.[13] Die Kultur der Entwicklung ist dagegen für Shiva eine Kultur der Zerstörung von Ökosystemen und Wissenssystemen, ein Projekt des Patriarchats, das zu Lasten der Frauen und der armen ländlichen Bevölkerung geht, wobei sich die Gewalt gegen Frauen nicht nur in der Zerstörung der Lebensräume äußert, sondern auch in der Ausgrenzung und Diskriminierung der Frauen als Wissende und ihrer Wissenstraditionen, mit denen sie die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Mensch und Natur respektiert haben.[14]

Die Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen im familiären Bereich

Auch hier muß betont werden, daß der Kampf gegen Ausbeutung von Frauen und eheliche beziehungsweise familiäre Gewalt gegen Frauen in Indien sehr viel weiter zurückreicht, als dreißig Jahre. Schon im letzten Jahrhundert und Anfang dieses Jahrhunderts haben Frauen individuell oder als Mitglieder von sozialen Bewegungen gegen familiäre Gewalt gegen Frauen gekämpft. Wenige Beispiele müssen hier genügen. So haben zum Beispiel, neben anderen weniger bekannten Frauen wie Dr. Andandibai Joshee,[15] die beiden Sozialreformerinnen aus Maharashtra Tarabai Shinde und Pandita Ramabai in ihren 1882 veröffentlichten Texten explizit gegen Kinderheirat protestiert.[16] Auf drastische Weise wurde von ihnen diese Form von Gewalt gegen Frauen dargestellt. Mädchen wurden im Alter von sieben bis neun Jahren verheiratet. Die Ehe wurde direkt nach der ersten Menstruation vollzogen. Viele Mädchen gebaren im Alter von zwölf Jahren ihr erstes Kind, das in den dokumentierten Fällen nicht überlebte. Hohe Kindersterblichkeit, sowie der schlechte Gesundheitszustand und der frühe Tod der jungen Mütter wurde von den beiden Sozialreformerinnen in direkten Zusammenhang zur Kinderheirat gestellt. Diese Proteste, die von einer Reihe von männlichen Sozialreformern unterstützt wurden, führten schließlich 1891 zur Verabschiedung des *Age of Consent Act*, einem Gesetz, das das Mindestalter der Braut auf zwölf Jahre festlegte.[17]

Die ersten westlich orientierten indischen Feministinnen haben sich Ende der sechziger Jahre in den großen Städten Delhi und Bombay gegen eheliche Gewalt gewendet. Eine durch die Familien arrangierte Heirat und eine beträchtliche Mitgift für die Braut sind vor allem in Nordindien wichtige Bestandteile der Sozialstruktur. Anfang der siebziger Jahre kam es plötzlich zu zahlreichen sogenannten *dowry* (Mitgift)-Morden, die auch in den Medien dokumentiert wurden.[18] Eine arrangierte Heirat, häufig ohne Mitspracherecht der Frau, eine Mitgift, die die Familie der Frau in den Ruin trieb, und unter Umständen die Ermordung der Braut wegen nicht erfüllten Mitgiftforderungen galten als Ausdruck sexistischer Gewalt gegen Frauen und der Kampf gegen Mitgift (die als Ursache der Gewalt gegen Frauen gesehen wurde) erschien nur allzu plausibel und längst überfällig. Ein Überblick über die Geschichte der Anti-*dowry*-Kampagne zeigt, wie sich der indische Feminismus, der zunächst sehr stark vom westlichen Feminismus beeinflußt war, im Laufe der Jahre zu einer eigenständigen Bewegung entwickelte.

Dowry, die umfangreiche Mitgift, die die Frau in Form von Konsumgütern, Goldschmuck und Bargeld mit in die Ehe bringt, ist ursprünglich Teil der Heiratsverhandlungen der städtischen gebildeten Mittelklasse, diente aber in den letzten Jahrzehnten zunehmend als Modell für niedrige Kasten und für die

ländliche Bevölkerung. *Dowry* ist keine Mitgift mehr im üblichen Sinne, nicht Eigentum der Frau, das sie in die Ehe mitbringt, sondern eine Art Tribut an die Familie des Mannes, damit dieser die Frau überhaupt heiratet. Mit einer großzügigen Mitgift kann die Familie der Frau ihren sozialen Status erhöhen und ihre gesellschaftliche Stellung verbessern. Bestimmte Berufe, wie die des Ingenieurs, des höheren Polizeibeamten, des höheren Beamten im Staatsdienst, gelten als prestigereich und zukunftssicher und erzielen deshalb eine wesentlich höhere Mitgift als beispielsweise der Beruf des Lehrers oder eine Anstellung in der Privatwirtschaft.

Seit mehr als 100 Jahren fordern diverse Sozialreformer und -reformerinnen ein Verbot von *dowry*. Aus westlicher Sicht ist *dowry* beziehungsweise die exorbitante Mitgiftforderung, wie sie derzeit in der indischen Mittelklasse existiert, als soziale Praxis in mehrfacher Hinsicht untragbar. Der gesamte Komplex *dowry* gilt als Ausdruck patriarchaler Machtausübung und Demütigung der Frau und ihrer Familie. Darüber hinaus spiegelt er die Raffgier der an der westlichen Konsumgesellschaft orientierten indischen Mittelklasse wieder. Die These, daß in der *dowry* der Hauptgrund für Gewalt gegen Frauen zu sehen ist, wurde lange Zeit allgemein akzeptiert. Gewalt gegen Frauen äußert sich dabei nicht nur im Schlagen, Quälen und Schikanieren von Frauen bis hin zum Mord, in der strengen Kontrolle der Frau, was ihre Kontakte und die Verfügungsgewalt über ihr Geld und ihren Schmuck betrifft, sondern auch in ständigen Demütigungen in Form von abfälligen Bemerkungen über die Frau und ihre – statusniedrigere – Familie, und in der Verachtung die ihr und ihrer Familie entgegengebracht wird.[19] Höhepunkt der Schikane sind immer noch höhere nachträgliche *dowry*-Forderungen, die dann in extremen Fällen mit Mord an der Frau oder ihrem Selbstmord enden. *Dowry* macht Mädchen unerwünscht, zur wirtschaftlichen Last für ihre Eltern, was wiederum zu anderen Formen von Gewalt gegen Frauen führt. Diesmal ist die Gewalt gegen Töchter gerichtet, die als weibliche Föten abgetrieben werden oder denen mit anderen, subtileren Formen der Gewalt begegnet wird. *Dowry* gilt also schon lange als der soziale Mißstand schlechthin, gegen den die Frauenbewegung auf vielfache Weise vorging.[20]

Die Berichterstattung über *dowry*-Morde und die polizeilichen Ermittlungen waren zunächst ebenso Gegenstand der Frauenbewegung wie die Mitgiftmorde selbst. Gemäß den polizeilichen Ermittlungen und auch in den Medien galten *dowry*-Morde entweder als sogenannte Küchenunfälle, bei denen sich der Sari der Braut am Kerosin entzündete, oder als tragischer Selbstmord einer unglücklich verheirateten jungen Frau. Frauengruppen in Delhi, wie Ankur, Saheli und Manushi, führten eigene Untersuchungen durch, wenn über solche Unfälle oder Selbstmorde berichtet wurde, und kamen zu einem ganz anderen Ergebnis. So zum Beispiel im Fall Janak Kumaris, die 1980 gemäß dem *Dowry*

Prohibition Act (Anti-Mitgift-Gesetz) Anzeige gegen ihren Mann erstattete wegen Nötigung für immer noch mehr Mitgift.[21] Ihr Ehemann wollte sich daraufhin scheiden lassen und wurde vom Gericht verurteilt, Unterhalt an seine Frau zu zahlen. Er sah von der Scheidung ab und bat seine Frau, zu ihm zurückzukommen. Sie leistete seiner Bitte Folge, und drei Monate später kam es zur Selbstverbrennung. Das ergaben jedenfalls die polizeilichen Ermittlungen.

Die Ermittlungen der Frauengruppen ergaben indes ein anderes Bild. Janak Kumari wurde mit schweren Brandverletzungen in ein Krankenhaus eingeliefert und gab in den letzten Stunden ihres Lebens mehrere Erklärungen ab (unter anderem an einen Arzt und an ihren Bruder), in denen sie ihren Ehemann, ihre Schwiegermutter und ihre Schwägerin beschuldigte, sie angezündet zu haben. Alle drei Beschuldigten wurden jedoch freigesprochen, mit dem Argument, Janak Kumari hätte Selbstmord begangen und sich mit dieser Anschuldigung für die zugegebenermaßen nicht immer gute Behandlung in ihrer Schwiegerfamilie rächen wollen. Es gibt zahlreiche ähnlich geartete Fälle, gegen die Frauengruppen Protest-Demonstrationen organisiert haben; so haben sie zunächst einmal für Gegendarstellungen und Sensibilisierung der Öffentlichkeit gesorgt.

Darüber hinaus wurden Kampagnen und Demonstrationen gegen *dowry*-Hochzeiten organisiert, und es wurden von den Frauengruppen strengere Anti-*dowry*-Gesetze gefordert. Schließlich riefen die Frauengruppen zum Boykott von *dowry*-Hochzeiten auf.[22] Es fanden öffentliche Gelöbnisse mit Unterschriftensammlungen statt, in denen Frauen bekundeten, sie würden jegliche Hochzeit von Verwandten oder Freunden, in der *dowry* gegeben wurde, boykottieren. Im Lauf der Jahre zeigte sich, daß diese Kampagnen nicht die erhoffte Wirkung hatten. Der Aufruf zum Boykott von *dowry*-Hochzeiten zeigte wenig Resonanz. Auch die Aktivistinnen der Frauenbewegung nahmen an den *dowry*-Hochzeiten ihrer Verwandten und Freunde teil. In der städtischen Mittelschicht, die am ehesten von den Kampagnen der Frauenbewegung Kenntnis nahm und auch beeinflußt war, wurde nach wie vor *dowry* gefordert und gegeben. Die geforderten strengeren Anti-*dowry*-Gesetze existieren inzwischen, kommen aber (hauptsächlich wegen der Bestechlichkeit der indischen Polizei) nicht zur Anwendung.

Am meisten betroffen zeigte sich jedoch Madhu Kishwar, eine der Vordenkerinnen und Aktivistinnen der indischen Frauenbewegung, von der Tatsache, daß gerade junge Frauen auf *dowry* bestehen.[23] Diese Tatsachen führten in der Frauenbewegung zu einem Prozeß der selbstkritischen Reflexion. Es mußte darüber nachgedacht werden, warum junge Frauen selbst *dowry* möchten, die doch als Ausdruck patriarchaler Demütigung gilt. Madhu Kishwar kam zu der Einsicht, daß es nicht das fehlende feministische Bewußtsein ist, das Frauen

selbst *dowry* fordern läßt, sondern es sind die fehlenden Alternativen. Die Alternative zu *dowry* hieß bisher 'ohne *dowry*' (*dowryless wedding*) und war gleichbedeutend mit 'gar nichts'. Auf die Frage, was gewinnen Frauen, wenn sie auf *dowry* verzichten, lautete die Antwort, sie gewinnen nichts und verlieren noch dazu an Ansehen und Status. Beides könnten sie durch eine großzügige *dowry* bestätigen, wenn nicht gar erhöhen. Kommt die Frau jedoch ohne *dowry*, also mit leeren Händen, wird sie in der neuen Familie noch verletzlicher. Andererseits gilt ein Heiratsangebot ohne *dowry*-Forderungen von Seiten der Familie des Mannes (zum Beispiel in Heiratsanzeigen) als suspekt. Man vermutet irgendeinen körperlichen Defekt beim Bräutigam oder andere Defizite.

Dies führte Madhu Kishwar zu der Einsicht, daß die Alternative zu *dowry* nicht darin bestehen kann, nichts zu geben, sondern anders zu geben. Sie fordert, daß das Erbrecht so geändert werden müsse, daß Frauen per Gesetz gleichermaßen am elterlichen Erbe beteiligt werden.[24] Laut dem derzeitigen Hindu Erbrecht (*Hindu Succession Act*) haben Töchter kein garantiertes Erbrecht. Sie können testamentarisch berücksichtigt werden oder auch nicht. In der Regel erhalten Töchter eine *dowry*, während das Eigentum des Vaters an die Söhne vererbt wird. Die Frauenbewegung fordert, daß das Erbrecht dahingehend geändert wird, daß Frauen dieselben Eigentumsrechte an Land und Immobilien beanspruchen können wie ihre Brüder, daß Dokumente, in denen Frauen auf ihre Eigentumsansprüche verzichten, für ungültig erklärt werden, daß Frauen ihre Eigentumsansprüche aus ihrer Geburtsfamilie nicht an den Ehemann oder seine Verwandten abtreten dürfen, sondern daß diese Ansprüche direkt auf die Kinder der Frau übergehen beziehungsweise zurückfallen an die Geburtsfamilie. Diese Bestimmungen sollen dem Mißbrauch nominell existierender Gesetze vorbeugen. Der Slogan der Frauenbewegung „gebt keine *dowry*, nehmt keine *dowry*", muß ersetzt werden durch „gebt Töchtern Eigentumsrecht; Töchter, nehmt Euch das Eigentumsrecht".[25]

Die Ursache der Gewalt gegen Frauen sehen Feministinnen wie Madhu Kishwar nicht in der *dowry* per se, sondern vielmehr in der machtlosen Position der Frauen, bedingt durch die derzeitigen Familienstrukturen. Frauen haben keine Kontrolle über ihr Eigentum, sondern sind selbst Teil des Eigentums, als der sie bestimmte Funktionen erfüllen müssen, wie zum Beispiel männliche Erben produzieren und diverse Dienstleistungen erbringen. Die wirtschaftliche Macht und die Entscheidungsgewalt liegt in den Händen der Männer, so daß die Forderung von Madhu Kishwar lautet, die Machtstrukturen, die Familienstrukturen müssen verändert werden und ein neues Erbrecht muß geschaffen werden.

Im Moment gilt nach dem Hindu Erbrecht *dowry* als *stridhan*, als Eigentum der Frau, das von der Mutter auf die Tochter vererbt wird und das im Falle eines Scheiterns der Ehe an sie zurückgegeben werden muß. Aus diesem

Grunde wird *dowry* häufig als vorgezogenes Erbe betrachtet. Genaue Dokumentationen von *dowry*-Gaben zeigen jedoch, daß nur ein kleiner Teil (insbesondere ihr Goldschmuck) tatsächlich Eigentum der Frau ist, von dem aber erwartet wird, daß sie ihn bei Bedarf zum Wohle der Familie ihres Mannes verpfändet. Der größere Teil besteht ausdrücklich aus Gaben an den Ehemann und andere Mitglieder seiner Familie.[26]

Andererseits ist auch die umfangreichste *dowry* häufig nur ein Bruchteil des Erbteils, der den Brüdern einer Frau zusteht (sie umfaßt nicht Landbesitz, Immobilien, das väterliche Unternehmen). Diese Überlegungen führen Kishwar zu dem Schluß, daß sich die indische Frauenbewegung im Zusammenhang mit den Anti-*dowry*-Kampagnen ausschließlich auf die Rechte der Frauen als Ehefrauen konzentriert hat, und die Rechte der Frauen als Töchter nicht in Betracht zog. Es war lange Zeit die Schwiegerfamilie, die der Frau als Ehefrau Gewalt antat, jetzt steht die Geburtsfamilie im Zentrum der Anschuldigungen, die Rechte der Töchter zu mißachten (indem sie vom Erbe ausgeschlossen werden). Es kann keine Gleichheit zwischen den Ehepartnern geben, wenn Frauen als abhängige und enterbte Töchter in das Haus ihrer Schwiegereltern kommen. Frauen können keine starke Position einnehmen, wenn sie von den Eltern lebenslang als Last (auf Grund der *dowry*) gesehen werden. Nur ein gesicherter Anspruch auf ihren Anteil am Erbe läßt sie zur gleichberechtigten Partnerin werden. Ein Verzicht auf *dowry* beziehungsweise ein Verbot von *dowry* ohne die Sicherung der Erbrechte macht Frauen noch verletzlicher.[27]

Ein anderes Beispiel, das innerhalb der Frauenbewegung zur kritischen Reflexion geführt hat, und das zeigt, welche Komplexität die Arbeit indischer Frauenorganisationen aufweisen muß, ist das der jung verheirateten Roop Kanwar, die sich 1987 auf dem Scheiterhaufen ihres verstorbenen Ehemannes mitverbrennen ließ. *Sati*, Witwenselbstverbrennung, wurde im nördlichen Indien in den letzten Jahrhunderten von einer gewissen (immer kleinen) Anzahl von Frauen aus den höheren Gesellschaftsschichten praktiziert.[28] Seit der Kolonialzeit ist *sati* in Indien gesetzlich verboten.

In neuerer Zeit gab es immer wieder spektakuläre Einzelfälle von Witwenselbstverbrennung, der letzte Fall war der Roop Kanwars im Jahre 1987. Roop Kanwar war zum Zeitpunkt ihres Todes achtzehn Jahre alt und hatte einen College-Abschluß. Ihr Ehemann war nur wenige Tage krank und starb überraschend. Nach der Hindu-Tradition muß der Leichnam am selben Tag verbrannt werden. Laut Gesetz ist *sati* verboten. Eine Frau darf nicht gezwungen werden, *sati* zu begehen, sie muß darüber hinaus auch an einer freiwilligen *sati* gehindert werden. Wie konnte es dann trotzdem zur Selbstverbrennung Roop Kanwars kommen? Die Erklärungen der Verwandten bei den Ermittlungen erfolgten nach einem bestimmten Muster. Männliche Verwandte wurden plötzlich ohnmächtig, und konnten so die junge Frau nicht von ihrem Vorhaben

abbringen. Die Polizei wurde zwar benachrichtigt, kam aber zu spät, um das Geschehen zu verhindern.

Die Reaktion der Frauenorganisationen auf diesen Fall von *sati* entsprach zunächst der üblichen Vorgehensweise gegen soziale Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen. Es wurde eine verschärfte Anwendung der existierenden Gesetze gefordert sowie neue, noch strengere Gesetze und eine härtere Bestrafung derjenigen, die *sati* zulassen. Unter dem Druck der Frauenorganisationen wurde tatsächlich ein neues Anti-*sati*-Gesetz verabschiedet, das nicht nur die verantwortlichen Verwandten, sondern auch jegliche Zuschauer bestraft. Außerdem wurde die Errichtung des *sati-sthal*, des Tempels für die *sati*, verhindert.

Die strengeren Gesetze konnten der Praxis der Verehrung am Ort der *sati* jedoch keinen Einhalt gebieten. Die Feindseligkeit der ländlichen Bevölkerung (sowohl Männer wie Frauen) gegenüber den Vertreterinnen von Frauenorganisationen aus Delhi ließ diese über ihr Handeln reflektieren. Für die ländliche Bevölkerung ist Roop Kanwar eine Heilige, die über eine außerordentliche göttliche Kraft verfügt und ihrem Mann freiwillig in den Tod gefolgt ist. Durch Verehrung dieser Heiligen kann man von ihrer göttlichen Kraft profitieren. Somit handelt es sich um eine kulturelle Tradition. Sie zu verbieten, würde dem eingangs erwähnten kulturellen Hegemonialismus gleichkommen. Für Vertreterinnen der Frauenbewegung handelte Roop Kanwar hingegen unter dem Zwang ihrer Schwiegerfamilie, die sie als Witwe nicht unterhalten wollte, sondern von den Einnahmen aus dem *sati-sthal* wirtschaftlich profitieren wollte. Weiterhin handelte sie unter gesellschaftlichem Zwang und als Opfer patriarchaler Repression, denn das Dasein einer indischen Witwe ist keine tolerierbare Alternative. Aus dieser Perspektive handelt es sich hier um Kriminalität beziehungsweise um gesellschaftliche Repression, gegen die vorgegangen werden muß. Gesetze gegen *sati* existieren inzwischen, die kulturelle Tradition der Verehrung einer *sati* (die dann auch immer wieder vereinzelt zu Fällen von Witwenselbstverbrennung führen wird) kann nicht so einfach unterbunden werden. Hier muß die Frauenbewegung die sehr viel langwierigere Arbeit des gesellschaftlichen Dialogs beginnen, um herauszufinden, warum Frauen in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen denken, daß ihr Leben wertlos sei nach dem Tod ihres Mannes, daß der Wert nur darin bestehen kann, ihm im Tod nachzufolgen.[29]

Das dritte Beispiel von Gewalt gegen Frauen im familiären Bereich, das ich hier anführen möchte, ist die pränatale Geschlechtsbestimmung und die damit verbundene Abtreibung weiblicher Föten. Hier zeigen sich in besonderer Weise die Widersprüchlichkeiten des westlichen und des indischen Feminismus. Die

Frauenbewegungen in westlichen Industrienationen mußten sich lange das Recht auf straffreie Abtreibung erkämpfen.

Was im Westen als fundamentales Recht auf Selbstbestimmung gilt, mußte in Indien nicht mühsam erkämpft werden. Das Recht auf straffreie Abtreibung gehört zum Maßnahmenkatalog zur Geburtenkontrolle und wird in Indien (ohne das Zutun der Frauenbewegung) seit 1971 praktiziert.[30] Erst durch die selektive Abtreibung weiblicher Föten traten Widersprüchlichkeiten zutage bezüglich der Abtreibung als universalem Recht der Frauen, Kontrolle über ihren Körper auszuüben, und des Rechtes der Frau, selektiv weibliche Föten abzutreiben. Wie sollte das eine Recht gewährleistet bleiben ohne das andere Recht abzuschaffen? Noch provozierender formuliert es Menon, wenn sie fragt,

> wenn das Recht auf Abtreibung ein universales Recht über den eigenen Körper ist, wie wollen Feministinnen dann dieses Recht Frauen verweigern, wenn es sich um selektive Abtreibung weiblicher Föten handelt?[31]

Weiter fragt sie,

> wenn man von einer Hierarchie menschlicher Lebewesen ausgeht, wonach kranke, mißgebildete Föten abgetrieben werden dürfen, warum dürfen dann nicht auch weibliche, weil kulturell minderwertige Föten abgetrieben werden?[32]

Das Dilemma des indisches Feminismus zeigt Menon in aller Deutlichkeit, wenn sie schreibt:

> It is essential that feminists avoid being forced to counterpose the rights of (future) women to be born against the rights of (present) women to control over their bodies.[33]

Ultraschall-Diagnostik und Amniozentese ermöglichen in Indien seit den achtziger Jahren auch außerhalb der großen Städte die vorgeburtliche Geschlechtsbestimmung in großem Stile. Auch die nachfolgende Abtreibung weiblicher Föten scheint ohne allzu großes gesundheitliches Risiko für die Frauen von statten zu gehen.[34] Volkszählungen in Indien zeigen, daß das Geschlechterverhältnis in Nordindien schon seit langem nicht ausgeglichen ist. Im Zensus von 1901 kommen 972 Frauen auf 1000 Männer. Als Ursache hierfür gilt die Vernachlässigung und mangelnde medizinische Versorgung von Mädchen. 1991 waren es nur noch 929 Frauen pro 1000 Männer.[35] Der dramatische Höhepunkt dieser Entwicklung wird im Jahre 2001 erwartet. Dann dürfte sich die derzeitige Praxis pränataler Geschlechtsbestimmung noch negativer auf das Verhältnis Frauen – Männer ausgewirkt haben.[36]

In einer einzigen Privatklinik in Bombay wurden zwischen 1984 und 1985 ca. 16 000 weibliche Föten abgetrieben. Ein Arzt in New Delhi bekannte öffentlich in einem BBC-Interview, er habe ca. 60 000 Amniozentesen zur Bestimmung des Geschlechts durchgeführt. Mit Slogans wie „Bezahle 500 Rupien jetzt, und spare 500 000 später"[37] priesen Privatkliniken offen ihre Dienste an. Folgende Argumente für die pränatale Geschlechtsbestimmung werden in der Regel von behandelnden Ärzten angeführt: Die pränatale Geschlechtsbestimmung sei ein effektives Mittel zur Geburtenkontrolle. Da unerwünschte Töchter abgetrieben würden, würde daraus die ideale Familie resultieren, was die Zusammensetzung und Größe betrifft. Man muß also nicht viele unerwünschte Mädchen in Kauf nehmen, um den erwünschten Sohn zu erhalten. Wenn nach pränataler Geschlechtsbestimmung Töchter zur Welt kämen, dann seien diese erwünscht, was wiederum die Gewalt gegen Frauen reduziere und der gesellschaftlichen Abwertung von Frauen entgegenwirke. Bei dieser Argumentation werden Frauen zu Gütern, deren Wert dadurch steigt, daß sie rar sind.[38]

Als Reaktion auf die massenhafte Abtreibung weiblicher Föten forderten die Frauengruppen ein gesetzliches Verbot der Geschlechtsbestimmungstests. 1988 wurde in einer Reihe von Bundesstaaten (Maharashtra, Punjab, Haryana und Gujarat) der *Prenatal Diagnostic Techniques Act* eingeführt, ein Gesetz, das Tests zur pränatalen Geschlechtsbestimmung gesetzlich untersagt. 1994 trat dasselbe Gesetz auf gesamtindischer Ebene in Kraft. Nach diesem Gesetz darf eine Amniozentese nur bei medizinischer Indikation (mütterliches Alter, familiäre Häufung genetischer Erkrankungen, vermehrte Fehlgeburten) durchgeführt werden, das Geschlecht darf nicht mitgeteilt werden, weder durch Worte noch durch Zeichen noch auf irgendeine andere Art und Weise. Verstöße gegen dieses Gesetz werden mit Freiheitsstrafen bis zu drei Jahren oder 10 000 Rupien geahndet, im Falle einer Wiederholung bis zu fünf Jahren bzw. 50 000 Rupien.

Die Einführung dieses Gesetzes hatte jedoch eine andere als die erhoffte Wirkung. Pränatale Geschlechtsbestimmungstests werden weiterhin durchgeführt, es wurden nicht einmal weniger, lediglich die Werbung änderte sich,[39] und der Eingriff wurde wesentlich teurer, da er jetzt illegal ist. Während vor dem Inkrafttreten des Gesetzes ein Eingriff zwischen 100 und 600 Rupien kostete, kostet er heute 500 – 8000 Rupien. Ein Teil dieser Summe geht als Bestechungsgeld an die Polizei.[40] Es hat sich eine Art Untergrund-Medizin entwickelt, in der Ärzte mit tragbaren Ultraschallgeräten überall mobil praktizieren können. Es wurden jedoch auch legale Wege zur selektiven Abtreibung weiblicher Föten gefunden. 'Medizinische Gründe' schließen in der Argumentation mancher Ärzte die psychischen Traumata ein, die Frauen erleiden

würden, wenn sie ein Mädchen zur Welt bringen. Auf dieser Basis kann dann die Abtreibung legal erfolgen.[41]

Untersuchungen zur Praxis der pränatalen Diagnostik zeigen, daß diese hauptsächlich dann durchgeführt wurde, wenn es sich beim ersten Kind oder beim ersten *und* zweiten Kind, um ein Mädchen handelte. In zunehmendem Maße wird die Geschlechtsbestimmung inzwischen auch schon beim ersten Kind durchgeführt.

Sozialwissenschaftlerinnen, die diese Untersuchungen durchgeführt haben, stellten sich die Frage, ob und warum auch Frauen keine Töchter wollen und ob und warum sie sich dieser Prozedur ohne Widerstand unterziehen. Die Mehrzahl der befragten Frauen hat die herrschende Ideologie übernommen und ihre eigene Diskriminierung, sowie die ihrer Mütter internalisiert. Die Frauen sehen keine bessere Perspektive für ihre Töchter als für sich selbst. Sie sehen, daß ihr eigener Status in der Schwiegerfamilie mit jeder Tochter sinkt, während die wirtschaftliche Last in Form von *dowry* mit jeder Tochter steigt.[42] Nur wenige Frauen leisten Widerstand oder haben psychische oder medizinische Probleme nach einer Abtreibung im oder nach dem vierten Schwangerschaftsmonat. Es herrscht eher die Einstellung, die eine der befragten Frauen zum Ausdruck brachte, als sie sagte, als Frau müsse man auch ohne Abtreibung leiden, und das Leiden würde erst mit einem Sohn ein Ende nehmen, so daß sie dafür einiges in Kauf nehmen würde.[43]

Der Kampf der Frauenbewegung für strengere Gesetze, die eingeführt wurden, aber so wenig Wirkung zeigten, vor allem aber das Argument der Befürworter von pränataler Geschlechtsbestimmung, „wenn Frauen rar werden, werden sie wertvoller", ließ die Frauenbewegung über ihre Kampagne nachdenken. Öffentliche Proteste, Demonstrationen, Aufstellen von Streikposten vor den entsprechenden Privatkliniken gehören weiterhin zu den wichtigen Aufgaben der Frauenbewegung, aber statt der Forderung nach Gesetzen, die im Grunde unwirksam sind, muß ein wichtiges Ziel der Kampagne sein, zu erreichen, daß Töchter erwünscht werden. Kulturelle Normen bezüglich der Wertschätzung von Töchtern müssen verändert werden, und zwar im Dialog, nicht durch Zwang. Die Menschen müssen freiwillig und aus Überzeugung andere kulturelle Werte annehmen.

Der indische Feminismus

Die Beispiele *dowry*, pränatale Geschlechtsbestimmung und *sati* zeigen, daß die gesellschaftliche Situation in Indien von der gesellschaftlichen Situation im Westen so sehr verschieden ist, daß im Kampf gegen Gewalt gegen Frauen

andere Methoden und andere Denkansätze vonnöten sind. Sexistische Gewalt gegen Frauen ist zwar universal, manifestiert sich aber in verschiedenen Gesellschaften so unterschiedlich, daß die indische Frauenbewegung andere, eigene Methoden entwickeln muß, um gegen die Gewalt gegen Frauen in Indien anzukämpfen. Es sind aber nicht nur die empirischen Tatsachen, die zu solchen Überlegungen geführt haben, sondern seit Anfang der neunziger Jahre findet darüber hinaus eine theoretische Debatte statt, in der sich der indische Feminismus vom Feminismus westlicher Prägung distanziert.

Eine Institution, die in der westlichen Frauenbewegung zentral war, und daher als universales Muß im Kampf gegen Gewalt gegen Frauen gesehen wurde, ist das Frauenhaus. Madhu Kishwar beschreibt wie ihr in den siebziger und achtziger Jahren immer wieder von westlichen Feministinnen die Frage gestellt wurde, „Habt Ihr Frauenhäuser?" und ihr „Nein", beziehungsweise ihre ablehnende Haltung, als absolut rückständig und defizitär angesehen wurde.[44] Eine Frauenbewegung ohne Frauenhäuser war westlichen Feministinnen lange Zeit nicht vorstellbar.

Tatsächlich hat die indische Frauenbewegung diese Institution, die ja von so zentraler Bedeutung im Westen war, zunächst übernommen, und Frauenhäuser eingerichtet. Während in westlichen Gesellschaften Frauenhäuser hilfreich sind bei der Transformation der abhängigen Frau zur unabhängigen, selbstbestimmten Frau, haben sich Frauenhäuser in Indien als unpraktikabel und wenig hilfreich erwiesen. Während westliche Frauen durch ein soziales Netz mit Sozialhilfe, Arbeitslosengeld, staatliche Betreuung und Schulen für die Kinder, unterstützt werden, gibt es für eine indische Frau nur das familiäre Netz, das ihrer Geburtsfamilie, deren Unterstützung mit der Heirat im großen und ganzen endet, und das ihrer Schwiegerfamilie. Eine gescheiterte Ehe gilt als Schande für die Geburtsfamilie, die die Tochter nicht zurücknehmen möchte, sondern sie dazu überredet, zurück zum Ehemann zu gehen. Eine andere Beschäftigungs- und Ausbildungssituation in westlichen Gesellschaften ermöglicht Frauen ein gewisses Spektrum an bezahlter Arbeit, während für indische Mittelschichtsfrauen bestimmte Tätigkeiten (Haushaltshilfe oder Putzfrau) nicht ihrem Kastenstatus entsprechen und dadurch indiskutabel sind. (Diese Tätigkeiten sind überdies so schlecht bezahlt, daß eine unabhängige Existenz nicht möglich ist). Dazu kommt, daß viele indische Mittelschichtsfrauen zum Zeitpunkt ihrer Heirat lediglich einen Schulabschluß, aber keinerlei Berufsausbildung oder berufliche Praxis aufweisen können.

Somit ist die Voraussetzung für wirtschaftliche Unabhängigkeit nicht gegeben. Allein lebende Frauen im Westen sind gesellschaftlich akzeptiert, in Indien sind sie immer noch weitgehend stigmatisiert. So konnte im indischen Frauenhaus äußerst selten den Frauen zu einem selbstbestimmten Leben und einer unabhängigen Existenz verholfen werden. Vielmehr kam den Frauen-

gruppen eine Vermittlerfunktion zu. Sie ebneten für die Frauen den Weg zurück in die Schwiegerfamilie unter leicht verbesserten Bedingungen. Diese eher unbefriedigende Tätigkeit führte zu der grundlegenden Überlegung, was kann eine Frauenorganisation unter den entsprechenden gesellschaftlichen Bedingungen tun? Nur wenige Frauen können von der moralischen Unterstützung eines Frauenhauses profitieren. Lediglich Frauen, die über eine Berufsausbildung und die Unterstützung durch ihre Geburtsfamilie verfügen, kann vom Frauenhaus zu einem unabhängigen Leben verholfen werden. Die große Mehrheit der Frauen kann der ehelichen Gewalt nur temporär entfliehen. Enorme Probleme bezüglich Wohnen, Kinderbetreuung sowie die Feindseligkeit und die fehlende Unterstützung beider Familien zwingen sie letztendlich zur Rückkehr zu ihrem Ehemann.

Damit erwies sich das Frauenhaus als eine aus dem Westen importierte Lösung des Problems der ehelichen beziehungsweise familiären Gewalt gegen Frauen und für Indien unpraktikabel. Frauenorganisationen in Indien müssen auf andere Art und Weise kämpfen. Sie müssen erreichen, daß die Nachbarschaft und die dörflichen Organisationen (Ältestenrat, Dorfversammlung) dafür sorgen, daß eheliche Gewalt nicht toleriert wird, sondern daß mit sozialem Druck dagegen angegangen wird. Protestdemonstrationen der Frauenorganisationen gegen die Familie von *dowry*-Mördern sind wichtig, aber man darf nicht vergessen, daß sie lediglich temporär wirken. Die Frauenbewegung muß darüber hinaus bewirken, daß solche Morde von der Gesellschaft nicht vergessen werden, sondern daß *dowry*-Mörder von der Nachbarschaft und der Kaste sozial geächtet und boykottiert werden. Es ist zum Beispiel bekannt, daß *dowry*-Mörder trotz aller Protestdemonstrationen in der Regel ein zweites Mal heiraten.

Die Situation südasiatischer Immigrantinnen in den USA und in Großbritannien soll hier als weiteres Beispiel dafür dienen, daß der Umgang mit dem Problem Gewalt gegen Frauen kulturspezifisch sein muß, auch wenn es sich dabei um ein universales gesellschaftliches Problem handelt. *Manavi*, die erste indische Frauenorganisation in den USA wurde 1985 in New Jersey gegründet. Ihre hauptsächliche Aktivität besteht seither darin, indischen Frauen, die Opfer ehelicher Gewalt wurden (150 – 200 Frauen pro Jahr), zu helfen, in Form von Beratung, rechtlichem Beistand, Dolmetscherdiensten, zinslosen Darlehen und Hilfe bei der Arbeitssuche.

Shamita Das Dasgupta, eine der Gründerinnen von *Manavi*, schildert ganz eindrücklich, daß sie und andere zunächst in den Jahren von 1972 bis 1981 in der amerikanischen Frauenbewegung mitgearbeitet haben und daß viele der Themen der amerikanischen Feministinnen (zum Beispiel gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit, reproduktive Selbstbestimmung) nicht die der Immigrantinnen waren. Gewalt gegen Frauen hätte zwar ein gemeinsames Thema sein

können, der Umgang mit diesem Problem war jedoch ein völlig anderer, und die indischen Frauen hätten sich an den herrschenden feministischen Diskurs anpassen müssen.[45] Die Lösung des Problems für Immigrantinnen besteht nicht darin, Anzeige zu erstatten oder den Ehemann zu verlassen. Indische Frauen haben Angst, ihre Kinder zu verlieren, und Angst vor einer Scheidung, weil sie befürchten, daß es ihnen danach noch schlechter gehen würde. Die Mehrzahl der Frauen will nicht den Ehemann verlassen, sondern erwartet, daß *Manavi* eingreift und den Ehemann zur Besserung veranlaßt.

Der Umgang mit ehelicher Gewalt bei *Manavi* (und inzwischen zahllosen anderen indischen Frauenorganisationen in den USA) unterscheidet sich vom Umgang amerikanischer Frauengruppen dadurch, daß *Manavi* häufig in der Position der Schlichterin ist (die Frau möchte wieder zurück zu ihrem Ehemann unter besseren Bedingungen), und daß *Manavi* Druck auf die Gemeinschaft und deren Ehrbegriff ausübt, nicht auf das Individuum (die Gemeinschaft soll wiederum den Ehemann unter Druck setzen). Diese Haltung hat bei amerikanischen Feministinnen dazu geführt, daß indische Frauen als unterwürfig, stumm, rückständig und wenig emanzipiert betrachtet wurden. Indische Mitglieder der Frauenbewegung wurden immer wieder darauf angesprochen, und die arrangierte Heirat, *dowry* und der Sari galten als exotisches Symbol dieser Rückständigkeit und Unterwürfigkeit. Indische Frauen in den USA fühlten sich nicht nur gesamtgesellschaftlich, sondern auch innerhalb der amerikanischen Frauenbewegung diskriminiert und zum Exotikum abgestempelt. Sie fühlten sich nicht repräsentiert oder auch nur verstanden in ihren Problemen, sie hätten sich unterordnen müssen unter den dominanten Diskurs, der nicht ihrer war.[46]

Der derzeitige Stand der Debatte der indischen Frauenbewegung bezüglich Gewalt gegen Frauen in der Familie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die unkritische Übernahme von westlichen Wertvorstellungen und Institutionen (*dowry* muß abgeschafft werden, Frauenhäuser sind wichtig) hat zu kurzsichtigen Aktionen geführt.

2. Die Forderung nach strengen Gesetzen führt lediglich zu einer nominellen Verbesserung der Situation der Frau. Nichtsdestotrotz kommt es zu selektiven Abtreibungen weiblicher Föten oder zu Mitgift-Morden.

3. Frauenorganisationen kämpften bisher für die Rechte der Frauen als Ehefrauen, weil hier die Gewalt gegen Frauen besonders evident ist (und auch, weil dies dem Modell aus dem Westen entspricht). Diese Ausrichtung hat sich jedoch als zu eng erwiesen: die Frauenbewegung muß vermehrt für die Rechte der Frauen als Töchter, Schwestern und Mütter kämpfen, denn die Gewalt der Familie richtet sich auch gegen die eigene Tochter, nicht nur gegen die einheiratende Schwiegertochter.

Die Kritik aus nicht-westlichen feministischen Bewegungen, wie zum Beispiel des indisches Feminismus, hat auch zu selbstkritischen Reflexionen innerhalb des westlichen Feminismus geführt. Erst seit kurzem, so Chilla Bulbeck, können weiße Feministinnen eingestehen, daß sie lange Zeit, wenn sie von 'Frauen' redeten, lediglich sich selbst vor Augen hatten.[47] Aber selbst wenn weiße Feministinnen nun ihre Beschränktheit erkennen, ist dies noch keine Garantie dafür, daß sie sich angemessen über andere Frauen äußern. Die Betonung der Differenz wurde auch in der feministischen Forschung lange Zeit dazu benutzt, die Anderen als noch unterdrückter und rückständiger darzustellen, und um die Distanz zwischen den Anderen und sich selbst noch zu vergrößern.[48] Statt dessen, so Bulbeck, könnte das Wissen über die Anderen dazu benutzt werden, eigene kulturelle Praktiken mit dem Blick des Fremden zu sehen und entsprechend zu hinterfragen.[49]

Anmerkungen:

1 Christa Wichterich: *Stree Shakti. Frauen in Indien: Von der Stärke der Schwachen*, Bornheim-Merten 1986, S. 86.
2 Madhu Kishwar: „Why do I not Call Myself a Feminist", in: *Manushi*, 1990 (61), S. 2-8.
3 Maria Mies: „Wer das Land besitzt, besitzt die Frauen des Landes. Klassenkämpfe und Frauenkämpfe auf dem Land. Das Beispiel Indien", in: Claudia v. Werlhof, Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen (Hrsg.): *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 24.
4 Ebd., S. 29.
5 Ebd., S. 30.
6 Chilla Bulbeck: *Re-Orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge 1998, S. 202.
7 Von Hindi *chipakna*, 'sich an etwas festhalten, etwas umklammern'.
8 *satya graha*, wörtlich 'Festhalten an der Wahrheit'. Mahatma Gandhi hat diesen Begriff geprägt für den von ihm praktizierten gewaltlosen Widerstand.
9 Vandana Shiva: *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989, S. 79ff.
10 Ebd., S. 80.
11 Ebd., S. 87.
12 Ebd., S. 88.
13 Ebd., S. 37.
14 Siehe hierzu auch Maria Mies und Vandana Shiva: *Ecofeminism*, London and New Jersey 1993.
15 Meera Kosambi: „Child Brides and Child Mothers: The Age of Consent Controversy in Maharashtra as a Conflict of Perspectives on Women", in: Anne Feldhaus (Hrsg.): *Images of Women in Maharashtrian Society*, Albany 1998, S. 135.
16 Vidyut Bhagwat: „Pandita Ramabai's Stri-Dharma Niti and Tarabai Shinde's Stri Purus Tulana: The Inner Unity of the Texts", in: ebd., S. 201 ff.
17 Meera Kosambi: „Child Brides and Child Mothers: The Age of Consent Controversy in Maharashtra as a Conflict of Perspectives on Women", in: ebd., S. 156ff.
18 Der englische Begriff *dowry* für 'Mitgift, Aussteuer' wird in Indien häufig auch im alltäglichen Sprachgebrauch verwendet, neben dem Hindi-Wort *dahej*. Da es sich bei '*dowry*' im indischen Kontext nicht um eine Mitgift oder Aussteuer im üblichen Sinne handelt, sondern um eine spezielle Form des Tributes an die Familie des Ehemannes, wird hier der in Indien gebräuchliche Begriff '*dowry*' unübersetzt verwendet werden.
19 Madhu Kishwar: „Rethinking Dowry Boycott" in: *Manushi*, 1988 (48), S. 12.
20 Allerdings darf *dowry* auch nicht ganz undifferenziert als grundsätzlich schlecht betrachtet werden. Während in wohlhabenden Familien *dowry* als Transfer von Wohlstand betrachtet werden muß, bei dem die Frau reich beschenkt wird und ihre Familie mit einer großzügigen *dowry* ihr Prestige beträchtlich erhöhen kann, wird *dowry* für ärmere Familien mit vielleicht sogar mehreren Töchtern zum Alptraum. Um *dowry*-Forderungen erfüllen zu können, müssen sich solche Familien oft hoch verschulden.
21 Manushi: „Is it Normal for Women to Commit Suicide?" in: *Manushi*, 1985 (27), S. 13-20.
22 Madhu Kishwar: „Rethinking Dowry Boycott", in: *Manushi*, 1988 (48), S. 10-13.
23 Ebd., S. 10.
24 Dies.: „*Dowry* – To Ensure Her Happiness Or To Disinherit Her?", in: *Manushi*, 1986 (34), S. 2-13.
25 Dies.: „Rethinking Dowry Boycott", in: *Manushi*, 1988 (48), S. 13.
26 Dies.: „Dowry – To Ensure Her Happiness Or To Disinherit Her?", in: *Manushi*, 1986 (34), S. 6.
27 Dies.: „*Dowry* Calculations. Daughter's Rights in Her Parental Family", in: *Manushi*, 1993 (78), S. 8-17.

28 *Sati* wird abgeleitet vom Sanskrit *sat*, 'Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Stärke'. Der Begriff bezieht sich einerseits auf die Göttin *Sati*, die sich als Ehefrau Shivas selbst verbrannte, um dagegen zu protestieren, daß Shiva von ihrem Vater von einer wichtigen Opferzeremonie ausgeschlossen wurde. Andererseits wird mit diesem Begriff nicht nur die Ehefrau bezeichnet, die sich auf dem Scheiterhaufen ihres Ehemannes mitverbrennen läßt, sondern *sati* bezeichnet auch die tugendhafte, sittsame verheiratete Frau.

29 Madhu Kishwar and Ruth Vanita: „The Burning of Roop Kanwar", in: *Manushi*, 1987 (42/43), S. 15-25.

30 Nivedita Menon: „The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion", in: *Contributions to Indian Sociology (n. s.)*, 1995 (29), S. 375.

31 Ebd., S. 380.

32 Ebd., S. 382.

33 Ebd., 1995 (29), S. 374.

34 Diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls, wenn man die enormen Zahlen betrachtet (Sunil K. Khanna: „Prenatal Sex Determination. A New Family-Building Strategy", in: *Manushi*, 1995 (86), S. 23-29; Madhu Kishwar: „When Daughters Are Unwanted. Sex Determination Tests in India", in: *Manushi*, 1995 (86), S. 15-29).

35 Interessant sind die geographischen und sozialen Unterschiede in den Zensi. Während bei landbesitzenden Kasten in Nordindien der Anteil der Frauen am niedrigsten ist, ist das Geschlechterverhältnis bei landlosen Armen überall in Indien und bei landbesitzenden Gruppen in Süd- und Nordwestindien relativ ausgeglichen.

36 Madhu Kishwar: „When Daughters Are Unwanted. Sex Determination Tests in India", in: *Manushi*, 1995 (86), S. 15-29.

37 Gemeint sind hier 500 000 Rupien für die *dowry* (Ebd., S. 16).

38 Ebd., S. 17-18.

39 Während früher mit der Einsparung der Kosten für die *dowry* geworben wurde, wird jetzt mit einem 'gesunden Baby' geworben.

40 Ebd., S. 17.

41 Nivedita Menon: „The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion", in: *Contributions to Indian Sociology* (n. s.), 1995 (29), S. 379.

42 Sunil K. Khanna: „Prenatal Sex Determination. A New Family-Building Strategy", in: *Manushi*, 1995 (86), S. 23-29.

43 Sunil K. Khanna: „Prenatal Sex Determination. A New Family-Building Strategy", in: *Manushi*, 1995 (86), S. 28.

44 Madhu Kishwar: „Why I do not Call Myself a Feminist", in: *Manushi*, 1990 (61), S. 5-8.

45 Paige Passano: „Taking Care of One's Own. A Conversation with Shamita Das Dasgupta", in: *Manushi*, 1995 (89), S. 17-26.

46 Zwar haben Immigrantinnen spezifische Probleme, die die Einwanderungsgesetze betreffen (vor allem in Großbritannien gab es restriktive und sexistische Gesetze gegen Immigrantinnen). Es zeigte sich aber, daß auch das gemeinsame Problem, Gewalt in der Ehe, nicht entsprechend universaler Vorstellungen angegangen werden konnte.

47 Chilla Bulbeck: *Re-Orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge 1998, S. 220.

48 Ebd., S. 221.

49 Ebd., S. 221.

Literatur:

Bhagwat, Vidyut: „Pandita Ramabai's Stri-Dharma Niti and Tarabai Shinde's Stri Purus Tulana: The Inner Unity of the Texts", in: Anne Feldhaus (Hrsg.): *Images of Women in Maharashtrian Society*, New York 1998, S. 192-214.

Bulbeck, Chilla: *Re-Orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge 1998.

Khanna, Sunil K.: „Prenatal Sex Determination. A New Family-Building Strategy", in: *Manushi* 1995 (86), S. 23-29.

Kishwar, Madhu: „Dowry – To Ensure Her Happiness Or To Disinherit Her?" in: *Manushi* 1986 (34), S. 2-13.

– „Rethinking Dowry Boycott." in: *Manushi* 1988 (48), S. 10-13.

– „Why I do not Call Myself a Feminist." in: Manushi 1990 (61), S. 2-8.

– „Dowry Calculations. Daughter's Rights in Her Parental Family." in: *Manushi* 1993 (78), S. 8-17.

– „When Daughters Are Unwanted. Sex Determination Tests in India." in: *Manushi* 1995 (86), S. 15-29.

– /Ruth Vanita: „The Burning of Roop Kanwar." in: *Manushi* 1987 (42/43), S. 15-25.

Kosambi, Meera: „Child Brides and Child Mothers: The Age of Consent Controversy in Maharashtra as a Conflict of Perspectives on Women", in: Anne Feldhaus (Hrsg.): *Images of Women in Maharashtrian Society*, New York 1998, S. 135-162.

Manushi: „Is it Normal for Women to Commit Suicide?" in: *Manushi* 1985 (27), S. 13-20.

Menon, Nivedita: „The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion", in: *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 1995 (29), S. 369-392.

Mies, Maria: „Wer das Land besitzt, besitzt die Frauen des Landes. Klassenkämpfe und Frauenkämpfe auf dem Land. Das Beispiel Indien", in: Claudia v. Werlhof, Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen (Hrsg.): *Frauen, die letzte Kolonie*,. Hamburg 1988.

– /**Vandana Shiva:** *Ecofeminism. London and New Jersey*, 1993.

Passano, Paige: „Taking Care of One's Own. A Conversation with Shamita Das Dasgupta." in: *Manushi* 1995 (89), S. 17-26.

Shiva, Vandana: *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.