



## Ravidassia – Weder Sikh noch Hindu? Aushandlung und Festigung von Identität innerhalb einer global vernetzten (religiösen) Gemeinschaft

DHANYA FEE KOSCHORRECK  
[dhanya.koschorreck@gmail.com](mailto:dhanya.koschorreck@gmail.com)

### Einleitung

30. Januar 2010 – die religiöse Organisation Dera Sachkhand Ballan gibt im indischen Varanasi die Gründung einer neuen Religion bekannt – die Gründung der Ravidassia-Religion (vgl. Singh 2013: 184).<sup>1</sup> Auf den ersten Blick scheint dieses Ereignis lediglich das Resultat des Begehrens einer Gruppe nach religiöser Autonomie zu sein. Acht Monate zuvor gab ein anderes Ereignis in Wien erste Hinweise darauf, dass es sich bei der Gründung der Ravidassia-Religion um mehr als eine rein religiöse Abgrenzung handelt.

Am 25. Mai 2009 wies eine Schlagzeile der Onlineedition der Zeitung *Die Welt* auf einen weiteren Aspekt hin: „Attentat im Wiener Tempel – Der Hass der Kasten spaltet die Sikh-Gemeinde“.<sup>2</sup> Der zugehörige Artikel fasst die Vorkommnisse vom 24. Mai zusammen. Die Gruppe der Ravidassias war zu diesem Zeitpunkt noch eine Untergruppe innerhalb der Sikh-Religion. Sant Ramanand, ein religiöser Führer des Dera Sachkhand Ballan, wurde an jenem Tag von Sikhs einer anderen Glaubensströmung ermordet. In diesem Artikel und bei Singh heißt es, die Attentäter hätten in bestimmten Bräuchen der Ravidassias die Grundprinzipien des Sikhismus verletzt gesehen, zum Beispiel in der Anbetung noch lebender Gurus (Singh 2013: 183). Doch warum nennt Henckel kastenbasierte Differenzen im Kontext einer Sikh-Gemeinde außerhalb Indiens, obwohl die Lehren der Sikh-Religion auf einem egalitären Wertesystem basieren und die Sikhs in Wien in einer Gesellschaft leben, in der „Kastenunterschiede“ als ein Prinzip sozialer Stratifikation nicht sichtbar sind?



Anhand der Mitgliederstruktur und anhand des sozio-kulturellen Hintergrundes von Ravidass, dem Namensgeber der Ravidassia-Religion, zeichnet sich der Bezug zu kastenbasierten Differenzen in den Abgrenzungsbestrebungen der Ravidassias bereits in Ansätzen ab. Obwohl die Mitglieder bzw. Anhänger heute in vielen Regionen der Welt leben,<sup>3</sup> stammen die meisten von ihnen oder ihre Vorfahren aus dem Panjab. Fast alle scheinen der Jati<sup>4</sup> der Chamar (Lederarbeiter) anzugehören. Obwohl die Chamar durch andere Gruppen in vielen Regionen Südasiens als „unberührbar“ gebrandmarkt wurden, scheinen sich viele Ravidassias heute weitgehend mit dieser Kategorie zu identifizieren (Studienergebnisse Ghuman 2011). Gleichzeitig stellen die Ravidassias einen Poeten und Sozialreformer aus dem 14. bzw. 15. Jahrhundert ins Zentrum ihrer Religion, welcher der gleichen Jati der Chamar angehört haben soll. Er durchlebte ebenso soziale Stigmatisierung und verarbeitete diese Erfahrungen in seinen Werken (Jodhka 2009: 82-3).<sup>5</sup>

Einige Autoren und Autorinnen haben in den vergangenen Jahren bereits nachgewiesen, dass diese Art sozialer Stigmatisierung auch außerhalb Indiens existiert (Kumar 2004; Dhanda 2009; Nesbitt 2009; Ghuman 2011; Waughray und Weickgenannt Thiara 2013).<sup>6</sup> Die Studien beziehen sich insbesondere auf bestimmte Regionen Großbritanniens, in denen besonders viele Personen südasiatischen Ursprungs leben. Neben dem Diskriminierungsaspekt thematisieren die genannten Studien auch Prozesse der Aushandlung persönlicher Identität, die Bildung von sozialen Netzwerken im Kontext „kastenbasierter“ Differenzen und rechtliche Aspekte. Prozesse der Aushandlung von Gruppenidentität sowie die Ravidassia-Gemeinschaft an sich spielen in diesen Forschungen eher eine untergeordnete Rolle. Forschungen zur Ravidassia-Gemeinschaft (u.a. Jodhka 2009; Singh 2013) sind eher deskriptiv. Sie beziehen keine theoretischen Konzepte mit ein, die auf die Konstruktion von Gemeinschaften verweisen und gleichzeitig die Komplexität der Identitätsaushandlung in transnational vernetzten Gemeinschaften greifbar machen. Lediglich Singh (2013) bettet die Ravidassia-Gemeinschaft in das Transnationalismuskonzept ein, jedoch nur, um Finanzflüsse zwischen Ravidassias außerhalb und innerhalb Indiens zu verdeutlichen.

Da die Faktoren und Prozesse, die die Abgrenzungsbestrebungen der Ravidassia-Gemeinschaft bestimmten und letztlich zu der Bekanntgabe einer eigenen Religion führten, sehr vielfältig zu sein scheinen und sich gegenseitig bedingen, stellt sich folgende Frage: Welche Faktoren und Prozesse bestimmten und bestimmen die Aushandlung und



Festigung von Gruppenidentität innerhalb der transnational vernetzten Ravidassia-Gemeinschaft und wie wird dabei Gruppenzusammenhalt über territoriale Grenzen hinweg geschaffen?

Insbesondere Andersons Konzept der Imagined Community, welches Mechanismen zur Konstruktion von Gruppenidentitäten erläutert (Anderson 1998), und Appadurais Konzept der Interaktion von fünf Dimensionen von Flüssen zur Darstellung der zunehmenden Komplexität von Vernetzungen im Zeitalter der Globalisierung (Appadurai 2002) untermauern die Argumentation theoretisch. Innerhalb dieser Untersuchungen bleibt eine Reflexion der Konstruktion von Kastengrenzen aus. Auch wenn Kastenunterschiede die Lebensrealitäten vieler Gruppen prägen, handelt es sich bei Kasten nicht automatisch um festgesetzte Entitäten. Vielmehr sind diese Begriffe machtvolle diskursive Konstrukte, geprägt von einer Vielzahl von Interessensgruppen. Diese Problematik ist in dem vorliegenden Beitrag zentral, um die Reproduktion problematischer Wissensdiskurse zu vermeiden und das Entstehen von Gemeinschaftsbewusstsein innerhalb der Ravidassia-Gemeinschaft zu erklären.

In den letzten Jahrzehnten wurde im Rahmen postkolonialer Debatten die Problematik von Kasten und dem Kastensystem betont. In diesem Kontext beschreibt Appadurai (1986: 745) die „westliche“ Wissensproduktion zu Kasten und zum Kastensystem als orientalistischen Wissensdiskurs im Sinne von Said (1996), welcher auf der Vorstellung der fundamentalen Differenz zwischen der indischen und der eigenen Gesellschaft beruhe. Bei der Wissensproduktion zum Kastensystem wird das System gesellschaftlicher Stratifikation an sich und die damit verbundene Assoziation von „Hierarchie“ und Geschlossenheit als grundlegendes Merkmal der indischen Gesellschaft essentialisiert und als Gegensatz zu den als „egalitär“ und offen vorgestellten Gesellschaftssystemen der Kolonialmächte konstruiert.

Wie genau und zu welchem Zweck das Kastensystem zu einem machtvollen diskursiven Konstrukt und Objekt der Differenz wurde, führen Dirks (2001) und Mann (2004) näher aus. Zwar würden Kastenunterschiede die soziale Realität der indischen Gesellschaft bis heute bestimmen, dennoch sei die Vorstellung, dass Kasten und das Kastensystem zentrale Merkmale der indischen Gesellschaft seien, insbesondere durch das Bestreben der Kolonialbeamten, Missionare, Anthropologen und Orientalisten geprägt, die Bevölkerung Südasiens kategorisieren zu wollen. Die Hervorhebung kastenbasierter Differenzen zwischen einzelnen Gesellschaftsgruppen habe gleichzeitig der



Legitimation der Herrschaft durch die Kolonialmächte gedient (Dirks 2001: 5, 19-42; Mann 2004: 22-3). Da sich die Kolonialbeamten zum Verständnis der Gesellschaftsstruktur vorrangig auf brahmanische Informanten und Überlieferungen stützten (vgl. Dirks 2001: 34-5; Mann 2004: 22), reproduzierten sie primär die Sichtweise einer einflussreichen Gruppe auf die Gesellschaft. Die britischen Kolonialbeamten verallgemeinerten folglich bestimmte Gefüge und eine bestimmte Art der Hierarchie zwischen den einzelnen Gesellschaftsgruppen, obwohl diese Gefüge regional sehr unterschiedlich ausgeprägt sein und von anderen Gruppen der Gesellschaft anders verstanden werden können.

Diese Art der Verallgemeinerung lebe in der Wissensproduktion zum Kastensystem bis heute fort, wie einige Autoren (u.a. Appadurai 1986: 751; Michael 1999: 21) kritisieren. Die Auseinandersetzung von Ravidass mit seinen Erfahrungen der sozialen Stigmatisierung als Chamar im 14. bzw. 15. Jahrhundert ist ein Indiz dafür, dass bereits vor der Kolonialzeit derartige Strukturen und darauf basierende Arten der Diskriminierung die Lebensrealitäten der Bevölkerung Südasiens prägten und die zugrunde liegende Hierarchie innerhalb der Bevölkerung in Frage gestellt wurde. Es wäre folglich problematisch, die sozio-religiösen Strukturen, die dem Konstrukt des Kastensystems zugrunde liegen, als reine Imagination bestimmter Interessensgruppen zu verstehen.

Die diskursive Konstruktion von Kastengrenzen muss als Aushandlungsprozess verstanden werden, der von verschiedenen Seiten und Interessengruppen bestimmt wurde und noch immer bestimmt wird. Vertreter der Brahmanen und britische Kolonialbeamte konnten als langfristig einflussreiche Kräfte entscheidend zu dem heute vorherrschenden Verständnis von Kasten beitragen. Es muss dennoch berücksichtigt werden, dass auch für andere soziale Gruppen bis heute die Vorstellung von Kastengrenzen essentiell für die Artikulation eigener Gruppenidentitäten ist und auch diese Gruppen diesen Aushandlungsprozess mitbestimmen haben.

Im Kontext der Identitätsartikulation innerhalb der Dalit-Bewegungen<sup>7</sup> hat die Betonung dieser Grenzen eine extreme Bedeutungsverschiebung erfahren. Kastenbasierte sozio-religiöse Strukturen werden innerhalb der Dalit-Bewegungen nicht als Idealbild der Gesellschaft betrachtet, sondern, wie Dirks erläutert (Dirks 2001: 7), als entscheidendes Werkzeug der rituellen, politischen und ökonomischen Vorherrschaft und Unterdrückung. Diese tiefgreifende Kritik äußert sich



bereits in der Bedeutung des Hindiwortes Dalit, welches mit „unterdrückt“ bzw. „ausgebeutet“ übersetzt werden kann (Gatzlaff-Hälsig 2002: 622) und innerhalb der Dalit-Bewegungen bis heute als Eigenbezeichnung verwendet wird. Die Identifikation mit dem Begriff Dalit zeigt, dass die gemeinsame Erfahrung erblich bedingter Unterdrückung innerhalb dieser Bewegungen als Identität gebendes Merkmal dient. Dirks betont den Stellenwert von Kastengrenzen für die Artikulation unterschiedlichster Gruppenidentitäten mit den Worten: „Caste [...] is still the primary form of local identity and, in certain contexts, from Dalits to Brahmans, translates the local into recognizably subcontinental idioms of association far more powerful than any other single category of community.“ (Dirks 2001: 7).

Debatten um Kasten und das Kastensystem werden folglich auf Basis unterschiedlichster Ideologien ausgefochten und dienen als Merkmal unterschiedlichster sozio-religiöser Gruppen, um Gemeinschaft zu begründen. Im Kontext der Ravidassia-Gemeinschaft geschieht dies sogar über nationale Grenzen hinweg. Die Mitglieder der Ravidassia-Gemeinschaft identifizieren sich weitgehend mit der ehemals als „unberührbar“ eingestuften Jati der Chamar (Studienergebnisse Ghuman 2011) und stellen Ravidass, der ebenso der Jati der Chamar angehört haben soll, ins Zentrum ihrer 2010 gegründeten Religion. Die Aushandlung von Gruppenidentität im Kontext der Ravidassia scheint diesen Anzeichen nach nicht von Debatten um Kasten und kastenbedingter Diskriminierung zu trennen zu sein.

Offensichtlich handelt es sich bei den Forschungsfeldern zu kastenbasierten Differenzen um stark ideologisch und politisch aufgeladene Themenfelder. Einerseits ist die Essentialisierung von Kastengrenzen und kastenbasierten Konflikten problematisch, da durch eine solche Vorgehensweise orientalistische Vorstellungen der Andersartigkeit der indischen Gesellschaft reproduziert werden würden. Andererseits prägt die Stigmatisierung auf Basis von kastenbedingter Diskriminierung insbesondere die Lebensrealitäten der Dalits in und außerhalb Indiens, unabhängig welcher Religion sie angehören.<sup>8</sup>

Zudem scheint die Kategorie Chamar ein essentielles Identifikationsmerkmal der Ravidassia-Gemeinschaft zu sein. Die völlige Ignoranz kastenbasierter Differenzen wäre folglich ebenfalls unangebracht. Dennoch tendieren auch Dalit-Bewegungen dazu, kastenbasierte Diskriminierung zu essentialisieren, da sie, wie mit Bezug auf Dirks (2001) bereits erläutert, die Diskriminierung „niederer“ Gruppen auf dieser



Basis als zentrales Mittel der Vorherrschaft und Unterdrückung durch höhergestellte Gruppen sehen. Wie später näher ausgeführt wird, waren es nicht nur Vertreter der Brahmanen, die mit den britischen Kolonialbeamten Debatten über Kastenhierarchien führten, sondern mit dem Aufkommen einer gebildeten Dalit-Elite in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Zelliot 2001 [1992]: 34-6; Lal 2010: 64-144) unter anderen auch die Vertreter der Dalit-Bewegungen.

Weder ergibt es Sinn, Kastengrenzen und kastenbedingte Diskriminierung zu essentialisieren noch sie vollkommen zu ignorieren. Dieser Artikel thematisiert kastenbasierte Konflikte, versteht aber Kastenlinien nicht als festgesetzte Grenzen. Dennoch sind die Vorstellung dieser Grenzen und die gemeinsame Erfahrung von sozio-religiösen Ausschlüssen bei dem Aushandlungsprozess einer gemeinschaftlichen Ravidassia-Identität zentral. Wenn der Begriff „Kaste“ verwendet wird, dann nur weil die Personen, auf die sich der Artikel bezieht, diesen Begriff verwenden. Wie zuvor ausgeführt, ist der Begriff selbst ein diskursives Konstrukt. Anstatt die Art und Weise kastenbedingter Diskriminierung der Ravidassia-Gemeinschaft in den Vordergrund zu stellen, wird im Folgenden der Frage nachgegangen, wie gemeinschaftliche Identität innerhalb der transnational vernetzten Ravidassia-Gemeinschaft ausgehandelt und gefestigt wird und welche Akteure, Faktoren und Prozesse über territoriale Grenzen hinweg Gruppenzusammenhalt schaffen.

### **Aushandlung von Identität in der Ravidassia-Gemeinschaft: Vorgestellte Gemeinschaften, Aushandlung von Gruppenidentität und Transnationalismus**

Wie die Konstruktion von Kastengrenzen, muss auch die Vorstellung von einer gemeinschaftlichen Ravidassia-Identität als ein Aushandlungsprozess verstanden werden, der von verschiedenen Akteuren, Faktoren und Prozessen bestimmt wird. Zum Verständnis dieser These und für die Analyse der Art und Weise wie Gemeinschaftsgefühl in der Ravidassia-Gemeinschaft über territoriale Grenzen hinweg ausgehandelt und gefestigt wird, bieten Andersons und Appadurais Konzepte den notwendigen theoretischen Rahmen.

Anderson stellte die These auf, dass Nationen keine gegebenen Einheiten sind, sondern imaginierte politische Gemeinschaften mit genau definierten Grenzen, die als souverän vorgestellt werden und auf der imaginierten Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder basieren (Anderson 1998: 14-5). Nationalbewusstsein entstehe durch ein zufälliges



Zusammenspiel von Kapitalismus als Motor zur Erschließung neuer Märkte, einer Kommunikationstechnologie, einer Vielzahl von Muttersprachen und der schriftlichen Fixierung einer gemeinsamen Historie. Am Beispiel der Entstehung von Nationen in Europa nennt Anderson konkret die Entwicklung des Buchdruckes, die damit zusammenhängende Entwicklung kapitalistischen Unternehmertums, die Verlegung von Volksliteratur in Landessprachen im Zuge der Reformation und die Durchsetzung einer bestimmten Landessprache bzw. Herrschaftssprache (Ebd.: 39-45). Zwar bezieht sich Anderson auf die Nation, dennoch betont er, dass alle Gemeinschaften, die über die dörfliche Ebene, auf der sich jeder persönlich kennt, hinausgehen, vorgestellte Gemeinschaften seien (Ebd.: 15).

Diesem Verständnis nach würde auch die Ravidassia-Gemeinschaft als vorgestellte Gemeinschaft gelten. Wie anhand von Beispielen in den folgenden Abschnitten erläutert wird, lassen sich auf die Aushandlung von Identität in der transnational vernetzten Ravidassia-Gemeinschaft insbesondere die folgenden Annahmen übertragen: Erstens: Die Gemeinschaft basiert auf den Vorstellungen der Mitglieder von Gemeinsamkeit und einer Abgrenzung nach außen. Zweitens: Gemeinschaftsgefühl bzw. Gemeinschaftsbewusstsein wird durch ein zufälliges Zusammenspiel verschiedener Faktoren und Prozesse geschaffen und gefestigt. Dennoch ist Andersons theoretischer Rahmen, der an territorialen Grenzen orientiert ist, allein nicht ausreichend, um die grenzüberschreitende Aushandlung von Identität innerhalb der Ravidassia-Gemeinschaft zu erklären.

Appadurais Konzept hingegen, welches die Komplexität von Vernetzungen und Identitätsräumen im Zeitalter der Globalisierung beleuchtet, bietet die Möglichkeit, die Interaktion der von Anderson genannten Faktoren und Prozesse zur Entstehung von Gemeinschaftsgefühl in einen transnationalen Kontext sichtbar zu machen. Appadurai beschreibt hierzu die Interaktion fünf verschiedener Dimensionen globaler Flüsse). Er bezeichnet diese fünf Dimensionen als Ethnoscapes, Technoscapes, Financescapes, Mediascapes und Ideoscapes.

Unter Ethnoscapes versteht er Landschaften von räumlich mobilen Gruppen und Individuen, unter Technoscapes sich wandelnde globale Konfigurationen von Technologien und unter Financescapes die Disposition von globalem Kapital. Mediascapes würden sowohl die globale Verteilung von technischen Möglichkeiten zur Produktion von Informationen als auch die Bilder, die von Medien geschaffen werden, umschreiben. Ideoscapes seien ebenso Verkettungen von Bildern, die im





Zusammenhang mit Ideologien stehen. Da die globalen Flüsse, die diesen Dimensionen zugrunde liegen, immer stärker ungleichförmigen Wegen folgen würden, sei die Form dieser Scapes nicht genau bestimmbar. Im Zusammenhang mit der Erklärung des Suffix „-scape“ führt Appadurai diese Annahme näher aus (Appadurai 2002: 157-67).

The suffix -scape allows us to point to the fluid, irregular shapes of these landscapes, shapes that characterize international capital as deeply as they do international clothing styles. These terms with the common suffix -scape also indicate that these are not objectively given relations that look the same from every angle of vision but, rather, that they are deeply perspectival constructs, inflected by the historical, linguistic, and political situatedness of different sorts of actors: nation-states, multinationals, diasporic communities, as well as subnational groupings and movements (whether religious, political, or economic), and even intimate face-to-face groups such as villages, neighborhoods, and families. [...] these landscapes are eventually navigated by agents who both experience and constitute larger formations, in part from their own sense of what these landscapes offer. (Ebd.: 158)

Appadurais „Scapes“ sind perspektivische Konstrukte, abhängig von den Vorstellungen verschiedenster Akteure. Im Gegensatz zu Andersons Konzept der Nation als vorgestellte Gemeinschaft haben diese „Scapes“ keine klaren Grenzen, sind unregelmäßig und die Beziehung zueinander ist nicht festgelegt, sondern verändert sich stetig durch innere und äußere Einflüsse bzw. Dynamiken.

207

Konkret zeigt diese Argumentation, dass nicht alle Personen, die innerhalb einer Nation leben oder auf den ersten Blick einer bestimmten vorgestellten Gemeinschaft angehören, auch das gleiche Verständnis von dieser Gemeinschaft haben und sich mit dieser in gleicher Art und Weise identifizieren. Oder wie es Appadurai treffend formuliert: „One man’s imagined community is another man’s political prison“ (Ebd.: 157). Appadurai erweitert Andersons Konzept der Nation als vorgestellte Gemeinschaft, welches daran scheitert, die Komplexität und Vielfalt von Vorstellungs- und Identifikationsmöglichkeiten im Globalzeitalter sichtbar zu machen. Diese Erweiterung fasst Appadurai unter dem Begriff Imagined Worlds. Zum Zusammenhang zwischen „Scapes“ und „Imagined Worlds“ erläutert er:

These landscapes are the building blocks of what (extending Benedict Anderson) I would like to call imagined worlds, that is, the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe [...]. An important fact of the world we live in today is that





many persons on the globe live in such imagined worlds (and not just in imagined communities) and thus are able to contest and sometimes even subvert the imagined worlds of the official mind and of the entrepreneurial mentality that surrounds them. (Appadurai 2002: 158)

Auf die Ravidassia-Gemeinschaft übertragen bedeutet dies, dass die Gemeinschaft nicht nur auf der vorgestellten Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder beruht, sondern dass diese vorgestellten Gemeinsamkeiten einem ständigen Prozess der Aushandlung zwischen den heterogenen Vorstellungen der Mitglieder unterliegen. Eine Vielzahl von Dimensionen globaler Flüsse bestimmt die Vorstellungen dieser Mitglieder und folglich auch den Aushandlungsprozess um gemeinsame Identität an sich. Darüber hinaus können sich die einzelnen Mitglieder der Ravidassia-Gemeinschaft auch zu anderen Gruppen zugehörig fühlen, abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext.

Wie Ghuman erklärt, würde sich beispielsweise eine Studentin, die in Großbritannien aufgewachsen ist aber indische Eltern hat, in einer Gruppe von Personen unterschiedlicher Ethnien wahrscheinlich als Inderin verstehen, bei einem Besuch in Indien als Britin oder in einer Gruppe mit vielen Männern als Frau (Ghuman 2011: 79). Wenn man also von Ravidassia-Identität spricht, sollte man beachten, dass sich die Mitglieder auch gleichzeitig mit anderen Gemeinschaften/Gruppen identifizieren können und diese anderen Identifikationsmöglichkeiten die Vorstellungen der einzelnen Mitglieder von gemeinsamer Ravidassia-Identität mitbestimmen.

Zusammengefasst sind die folgenden Annahmen wichtig für den Analyseteil dieses Artikels: Erstens: Die Gemeinschaften beruhen auf der vorgestellten Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder. Zweitens: Gemeinschaftsbewusstsein wird durch bestimmte Faktoren und Prozesse geschaffen und gefestigt. Drittens: Gemeinschaftsgefühl kann territoriale Grenzen überschreiten. Viertens: Ständige Verschiebungen und Dynamiken schaffen neue Identifikationsmöglichkeiten und machen die klare Abgrenzung von Gruppenidentitäten immer schwieriger. Fünftens: Nicht alle Mitglieder einer vorgestellten Gemeinschaft haben die gleichen Vorstellungen von dieser Gemeinschaft, weshalb Gemeinschaften nicht nur vorgestellt sind, sondern diese Vorstellungen auch einem Prozess der Aushandlung unterliegen. Der Aushandlungsprozess, der 2010 zur Gründung der Ravidassia-Religion führte, ist von langfristigen sozialen, politischen, religiösen, ökonomischen und medialen bzw. kommunikativen Prozessen und Faktoren bestimmt, die in den folgenden Abschnitten erläutert werden.



## Dalit-Bewegungen in Indien

Wie sich bereits abgezeichnet hat, war die Gründung der Ravidassia-Religion im Januar 2010 nicht lediglich das Resultat des Begehrens einer Gruppe nach religiöser Autonomie. Vielmehr steht dieses Ereignis in enger Verbindung mit der Identitätsartikulation einer Gruppe, für welche die Erfahrung von gesellschaftlichen Ausschlüssen als einendes Merkmal essentiell zu sein scheint. Die Ursprünge für diese Art der Identitätsartikulation sind bereits in den Bestrebungen der Dalit-Bewegungen der letzten Jahrhunderte zu verorten und teilweise sogar bereits zuvor in den mittelalterlichen Bhakti-Bewegungen.

Die Bhakti-Bewegungen, die sich zwischen dem 12. und dem 18. Jahrhundert in verschiedenen Teilen Indiens formierten, waren religiöse und in Ansätzen sozialkritische Reformbewegungen, die auf egalitären Vorstellungen beruhten und neben religiösen Prinzipien auch brahmanische Vorstellungen einer hierarchischen Sozialordnung in Frage stellten. Prinzipiell konnte jeder an den Bewegungen teilnehmen, unabhängig von Religion und sozialem Status (Ghuman 2011: 13-5; Omvedt 2011: 16-22; Zelliott 1992: 8-10), und Ansehen als Gelehrte erlangen (Omvedt 2011: 16-22; Zelliott 1992: 8-10). In der Region des heutigen Nordindiens erreichte dies, wie Omvedt herausstellt, im 14. bzw. 15. Jahrhundert auch der Chamar Ravidass, die zentrale Identifikationsfigur der heutigen Ravidassias. Bis heute sei der Poet und Sozialreformer Ravidass vor allem für seine Dichtung *Begumpura* (Die Stadt ohne Sorgen/ Schmerz) bekannt, in welcher er seine Vision einer idealen Gesellschaftsordnung vorstellt, in der alle Menschen gleich sind und ohne Sorgen (Ebd.: 21). Trotz der egalitären Visionen und Prinzipien der Bhakti-Bewegungen haben sich die Hierarchieverhältnisse innerhalb der Gesellschaft nicht geändert.

Mit dem Niedergang der Bhakti-Bewegungen im 18. Jahrhundert waren die Lebensrealitäten der Dalits und dementsprechend auch die Lebensrealitäten der Chamar nach wie vor durch das Stigma der „Unberührbarkeit“ geprägt. Diese Stigmatisierung beinhaltete unter anderem: Ausschlüsse von Bildungseinrichtungen, Pilgerorten und Tempeln, der Zwang sich in separaten Dalit-Siedlungen außerhalb der Dörfer aufzuhalten, Diskriminierung auf Reisen und bestimmte Ausschlüsse vom Handel (Zelliott 1992: 38-9; Lal 2010: 9, 50-4). Wie Lal betont, seien die Chamar zu dieser Zeit größtenteils in ihrer Rolle als Dorfbedienstete gefangen gewesen (Lal 2010: 34). Die gemeinsame Erfahrung von gesellschaftlichen Ausschlüssen als einendes Merkmal



reichte allein nicht aus, um sich gemeinsam gegen das Unrecht zu formieren.

Seit dem 19. Jahrhundert erleichterten langfristige administrative, politische und soziale Veränderungen nach und nach die Formierung verschiedener Dalit-Bewegungen und verstärkten die Handlungsmacht dieser Gruppen. Die Etablierung der britischen Administration ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ermöglichte zumindest einem kleinen Teil der Dalits den Zugang zu Bildung sowie neue berufliche Perspektiven (Zelliot 1992: 34-6; Lal 2010: 333). Neben anderen Institutionen eröffnete auch die Hindu-Reformorganisation Arya Samaj nach der Gründung 1875 Bildungseinrichtungen, die allen gesellschaftlichen Gruppen offen standen (Lal 2010: 54-5; Ghuman 2011: 19).<sup>9</sup> Durch den Zugang zu Bildung und neuen beruflichen Perspektiven konnten einige Dalits ökonomische Unabhängigkeit erlangen und sich neue Bildungseliten innerhalb der Dalit-Gemeinschaften herausbilden. Einige wurden zu führenden Akteuren innerhalb der Dalit-Bewegungen und verschafften sich Zugang zu machtvollen staatlichen Institutionen, wie zum Beispiel Jyotirao Phule (1827-90) und Dr. B. R. Ambedkar (1891-956) (Zelliot 1992: 34-6; Lal 2010: 64-144).

Auch Personen aus externen indigenen Eliten, wie der Gründer des Arya Samaj Swami Dayanand Saraswati oder Mahatma Gandhi, trugen ab Ende des 19. Jahrhunderts dazu bei, die Debatten um die Stigmatisierung der Dalits auf eine nationale Ebene zu bringen, wenn auch teilweise mit anderen Vorstellungen und Interessen verbunden (Zelliot 1992: 103-5, 150-78; Lal 2010: 54-5).<sup>10</sup> Ebenso war die Interaktion zwischen den führenden Akteuren der Dalit-Bewegungen und externen Eliten wichtig, um die Durchsetzung ihrer Anliegen voranzubringen.

Um ihren sozialen Status in der Gesellschaft zu verbessern, verfolgten die Dalit-Bewegungen unterschiedliche Strategien. Eine Strategie war die „Selbstreform“ bzw. Sanskritisierung, die darauf abzielte, der Stigmatisierung durch andere Gesellschaftsgruppen zu entfliehen und soziale Mobilität zu ermöglichen. Bei dieser Selbstreform sollten Verhaltensweisen und Merkmale abgelegt werden, die die entsprechenden Gruppen als „unberührbar“ bzw. „unrein“ markierten und Verhaltensweisen der „höhergestellten“ sozialen Gruppen angenommen werden. Hierzu gehörten im Kontext der Chamar insbesondere der Verzicht auf Fleisch und Alkohol und die Verweigerung der Ausführung von traditionellen Aufgaben wie die Verarbeitung und Entsorgung von Kadavern. Die Verweigerung traditioneller Aufgaben konnte jedoch auch gewaltvolle Gegenmaßnahmen der mächtigeren gesellschaft-



lichen Gruppen nach sich ziehen (Lal: 82, 157, 160-1). In der Hoffnung, der Stigmatisierung auf einem einfacheren Weg zu entgehen, konvertierten viele zum Islam, Christentum oder zur Sikh-Religion.

Bei den heutigen Mitgliedern der Ravidassia-Gemeinschaft fand dies in den meisten Fällen zunächst über die Konvertierung ihrer Vorfahren im Panjab zur Sikh-Religion statt. Obwohl die Lehren der Sikh-Gurus eng mit den egalitären Wertevorstellungen der Bhakti-Bewegungen verknüpft sind und bestimmte Bräuche, wie das gemeinsame Essen in religiösen Stätten oder das Ersetzen aller Nachnamen durch Kaur für Frauen und Singh für Männer, kastenbasierte Differenzen unterbinden sollen, wurden die Chamar im Panjab auch nach der Konvertierung durch „höhergestellte“ Sikhs als „unberührbare“ Sikhs markiert. Da durch die Konvertierung die sozio-religiöse Ausgrenzung nicht überwunden werden konnte, blieb dieser Gruppe, wie Singh betont, nur die Strategie, sich selbst zu achten und einen eigenen religiösen Identitätsraum zu schaffen (Singh: 186-7, 195).

An diese zweite Strategie knüpfte die Ad-Dharm-Bewegung im Panjab ab den 1920er Jahren an, die als eine Vorgänger-Bewegung den Weg für die heutige Ravidassia-Gemeinschaft ebnete. Die politische und religiöse Ad-Dharm-Bewegung, die Dalits neben Hindus, Muslimen und Sikhs als separate religiöse Gemeinschaft vorstellte, forderte von den Kolonialherrschern, als diese neben den anderen Religionen gleichberechtigt behandelt zu werden. Hierfür bedienten sie sich des kolonialen Wissensdiskurses zum Kastensystem, ähnlich wie bereits zuvor in Bezug auf Dalit-Bewegungen erläutert. Sie begründeten ihr Streben nach Autonomie anhand eines möglichen Erklärungsversuches zur Entstehung von Kasten. Demnach hätten die Arier als Eroberer ein Kastensystem eingeführt, um die „indigene“ Bevölkerung Südasiens zu beherrschen und zu unterdrücken. Diesem Erklärungsversuch nach hätten sie schon immer als separate Gemeinschaft existiert, da sie selbst Teil der „indigenen“ Bevölkerung Südasiens gewesen seien (Jodhka 2009: 80; Ghuman 2011: 22-3)

Wie Kaur Takhar weiter ausführt, hätten diese Ansätze besondere Zustimmung unter der Chamar-Bevölkerung im Panjab gefunden, was darauf rückzuführen sei, dass der Gründer Mangoo Ram selbst aus einer wohlhabenden Chamar-Familie aus dem Panjab stammte. Mangoo Ram erhielt durch den Arya Samaj Zugang zu Schulbildung. Sein Vater schickte ihn nach Kalifornien, um das Familienunternehmen im Lederhandel zu erweitern. Als Mangoo Ram 1925 in den Panjab



zurückkehrte, eröffnete er mit Hilfe des Arya Samaj eine eigene Schule und rief gemeinsam mit anderen eine neue Identitätsbewegung unter den lokalen Dalits ins Leben und versuchte, eine eigene Religion zu gründen (Ghuman 2011: 23; Jodhka 2009: 80-1).<sup>11</sup>

Die Verbindung zur heutigen Ravidassia-Gemeinschaft wird nicht nur daran deutlich, dass die Gründer und der Großteil der Mitglieder der Ad-Dharm-Bewegung Chamar aus dem Panjab waren und religiöse Autonomie anstrebten, sondern auch daran, dass sie ebenso vordergründig Ravidass ins Zentrum der Ad-Dharm-Bewegung stellten. Ghuman vertritt die Meinung, die Lehren von Ravidass und anderen Poeten und Denkern der Bhakti-Bewegungen seien aufgegriffen worden, um der Bewegung eine tiefere religiöse Dimension zu verleihen und um die Vorstellung von gemeinsamen historischen Wurzeln zu betonen (Ghuman 2011: 24). Denn die Prinzipien der Ad-Dharm-Bewegung wie Gleichheit, Glaube an die Kraft von Wissen und Bildung sowie die Entsagung von Rauschmitteln (Ebd.: 23), glichen vielen anderen Dalit-Bewegungen, die nicht wie die Ad-Dharm-Bewegung die Absicht hatten, eine eigene Religion zu gründen.

Obwohl die Ad-Dharmis in der Volkszählung ab 1931 als separate Gruppe aufgelistet wurden, etablierten sie sich nicht als völlig autonome Religionsgemeinschaft. Jodhka begründet dies damit, dass ihnen mit dem Government of India Act 1935 plötzlich reservierte Sitze im Landesparlament zugesichert wurden, aber nur als hinduistische Gemeinschaft, nicht als separate Religionsgemeinschaft. Die Zustimmung zu dieser Einordnung ermöglichte den Anführern der Bewegung den Zugang zur Politik. Außerdem verfügte die Bewegung weder über einen gemeinsamen Schriftkanon, noch über gemeinsame Rituale, Wallfahrtsorte oder Symbole.

Darüber hinaus fehlten der Ad-Dharm-Bewegung die notwendigen Ressourcen, um sich als autonome Religionsgemeinschaft behaupten zu können. Auch wenn die Ad-Dharmis zur offiziellen Einteilung zu einer „Hindu-Caste-Group“ geworden seien, so hätten sie dennoch damit begonnen, ihre eigene religiöse Identität zu entwickeln. Nach der Unabhängigkeit Indiens hätte sich die Institution der Ad-Dharmis schließlich in Ravi Das Mandal umbenannt und ein eigenes religiöses System etabliert. Für dieses System wählten sie eine kastenbasierte religiöse Identität. Ad-Dharmi wurde immer stärker gleichgesetzt mit Chamar und Ravidassi (Singh 2013: 195; Jodhka 2009: 80-1).

Dennoch kann die Ad-Dharm-Bewegung nicht direkt als Vorläuferbewegung der heutigen Ravidassia-Bewegung gesehen werden. Nach



Jodhka hätten bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Ravidassia-Zentren im Panjab existiert, wie der Dera Sachkhand Ballan, der heute die führende Organisation der Ravidassia-Gemeinschaft ist. Mangoo Ram stand dennoch mit diesen Zentren im Austausch (Jodhka.: 82-3), weshalb die Ursprünge der sozialen Agenda der heutigen Ravidassia-Bewegung im Austausch zwischen den frühen Ravidassia-Zentren und der Ad-Dharm-Bewegung gesehen werden müssen. Allerdings muss auch daran erinnert werden, dass die Ravidassias vor der Gründung der Religion 2010 eine Untergruppe innerhalb der Sikh-Religion waren und die religiösen Prinzipien und Riten der Ravidassia-Gemeinschaft noch immer mit der Sikh-Religion Ähnlichkeiten aufweisen, wie in dem Abschnitt „Ravidassia-Identität heute – Weder Sikh noch Hindu?“ näher erläutert wird.

Zusammenfassend geben die Erläuterungen in diesem Abschnitt Hinweise darauf, dass die Aushandlung von gemeinschaftlicher Ravidassia-Identität mit den Anliegen der Dalit-Bewegungen, insbesondere mit der Ad-Dharm-Bewegung im Panjab in Verbindung steht. In Bezug auf Andersons Konzept der vorgestellten Gemeinschaft wurde deutlich, dass in diesem Aushandlungsprozess nach und nach Grenzen dadurch nach außen klar definiert wurden, dass die Vorstellung von einer Ravidassia-Identität immer stärker mit der Kastenkategorie Chamar verbunden wurde. Auch wenn die Ravidassia-Gemeinschaft zuvor eine Untergruppe innerhalb der Sikh-Religion war und die Ad-Dharmis, der offiziellen Einordnung nach, als hinduistische Untergruppe galten, gibt es Überschneidungen zwischen den Gruppenidentitäten Ravidassia und Ad-Dharmi.

Die ideologischen Grenzen scheinen hier also fließend ineinander überzugehen, wie es Appadurai in seinem „Scapes-Konzept“ beschreibt. Anderson nennt eine gemeinsame Geschichte als Grundvoraussetzung für die Entstehung von Gemeinschaftsbewusstsein. Im Kontext der Ravidassia-Gemeinschaft wurden eine gemeinsame Geschichte der Unterdrückung und ein gemeinsamer religiöser Identitätsraum konstruiert. Ravidass dient dabei als gemeinschaftliche historische Identifikationsfigur und seine Lehren verleihen der Gemeinschaft eine religiöse Grundlage und eine sozio-politische Agenda.

Während der Ad-Dharmi-Bewegung in den 1920er und 1930er Jahren die notwendigen Ressourcen fehlten, um sich als autonome religiöse Gemeinschaft dauerhaft durchsetzen zu können, trugen langfristige ökonomische, sozio-religiöse und mediale Prozesse und Faktoren in den vergangenen Jahrzehnten insbesondere in den indischen



Übersee-Gemeinschaften dazu bei, die Vorstellung von einer gemeinsamen Ravidassia-Identität über territoriale Grenzen hinweg zu festigen. Doch warum spielten dabei Dalits außerhalb Indiens eine entscheidende Rolle, obwohl sie mittlerweile in Gesellschaften lebten, in denen kastenbedingte Diskriminierung dem Anschein nach keine Rolle spielt?

### **Im Migrationsland – Diskriminierung, neue Ressourcen und Autonomie**

Nach der Unabhängigkeit Indiens migrierten einige Inder insbesondere nach Europa und nach Nordamerika, darunter auch einige nun finanziell besser gestellte Dalits (Kumar 2004: 114). Sie erhofften sich von der Auswanderung, die kastenbedingte Diskriminierung hinter sich lassen zu können, die sie trotz ihres ökonomischen Aufstiegs in Süd-asien weiterhin durchlebten (Ghuman 2011: 3-5). Inwieweit diese Hoffnung in den Migrationsländern erfüllt wurde, ist bis auf Großbritannien, wohin der Großteil migrierte, weitgehend unerforscht und folglich unbekannt.

Wie die aktuellen Debatten in Großbritannien um die Verankerung kastenbasierter Diskriminierung im britischen Grundgesetz zeigen, war diese Hoffnung zumindest für die Dalits in Großbritannien eine Illusion. 2009 veröffentlichte die Anti Caste Discrimination Alliance (ACDA), ein Zusammenschluss verschiedener Dalit-Organisationen und Wissenschaftler, eine Studie, die nachwies, dass 58 Prozent der befragten Dalits bereits kastenbasierte Diskriminierung in Großbritannien erfahren hatten. Diese Art der Diskriminierung erfolge im sozialen Umfeld, im Bildungssystem, am Arbeitsplatz, in der medizinischen Versorgung und an Orten der Religionsausübung.<sup>12</sup> Die Debatten waren derart stark, dass „caste“ zunächst als Auslegungsart von „race“ in den britischen Equality Act 2010 aufgenommen wurde (Waghay und Weickgenannt Thiara 2013: 120). Da die von der britischen Regierung in Auftrag gegebene Studie von Metcalf und Rolfe dargelegte, dass der Equality Act 2010 nicht alle Arten kastenbasierter Diskriminierung abdeckte,<sup>13</sup> halten die Debatten um die gesetzliche Implementierung noch immer an.<sup>14</sup>

Ghuman weist anhand seiner empirischen Studie zu kastenbedingter Diskriminierung im britischen Bildungssystem nach, dass sich kastenbedingte Differenzen in Großbritannien in den letzten Jahrzehnten verstärkt hätten. Während der 1950er und 1960er Jahre habe zunächst ein relativ starker Zusammenhalt unter den Eingewanderten





aus Südasien geherrscht. In den darauffolgenden Dekaden sei es dann aber durch die Kettenmigration von Verwandten zur Bildung von „Enklaven“ gekommen, beispielsweise in London und Birmingham (Ghuman 2011: 55, 97).

Den Studienergebnissen folgend, verstärkte sich mit dieser Enklavenbildung ein Kastenbewusstsein innerhalb der Bevölkerung südasiatischen Ursprungs. Auch die Dalit-Sikhs erlebten unter anderem in den neu gegründeten Gurudvārās, also in den Sikh-Gemeinde-häusern, durch die höhergestellten „Nicht-Dalit-Sikhs“<sup>15</sup> vermehrt den Ausschluss von bestimmten Riten und Entscheidungsorganen innerhalb der Gemeinden (Jodhka 2009: 84; Ghuman 2011: 68, 97). Da auch durch die Migration die sozio-religiöse Ausgrenzung nicht überwunden werden konnte, blieb dieser Gruppe weiterhin nur die Strategie, einen eigenen religiösen Identitätsraum zu schaffen. Der ehemalige Präsident der Ravidass-Gemeinde in Birmingham verdeutlichte dies in einem Interview mit Ghuman wie folgt:

I would say that we all contributed to build new gurdwaras in the 1960s in good faith but were disappointed that we were treated as second class citizens. [...] Nobody from our community was on management committees and there were other incidents of discrimination and insults, so we decided to go our own way. (n.n. zit. n. Ghuman 2011: 59)

Um diesen eigenen Weg gehen zu können, waren finanzielle Ressourcen notwendig. Diese konnten schließlich durch die neuen Arbeitsmöglichkeiten innerhalb der britischen Gesellschaft angesammelt werden. Viele Dalits waren plötzlich wohlhabender als Angehörige „höherkastiger“ Gruppen oder wurden sogar zu deren Vorgesetzten (Jodhka 2009: 84; Ghuman 2011: 68). Diese neuen finanziellen Mittel waren entscheidend, um neue Ravidassia-Gemeinden zu gründen, den Austausch zwischen dem Dera Sachkhand Ballan im Panjab und den Gemeinden im Ausland zu ermöglichen und die Arbeit des Dera Sachkhand Ballan zu fördern (Jodhka 2009: 84; Singh 2013: 189).

Durch die neuen finanziellen Ressourcen konnte der Dera Sachkhand Ballan beispielsweise zwischen den 1972 und 1994 eine Erinnerungsstätte an dem angenommenen Geburtsort von Ravidass in Varanasi errichten, die heute als zentraler Pilgerort der Ravidassia-Gemeinschaft gilt. Wie Singh ausführt, sei die Errichtung dieses Tempels und die Anerkennung als zentraler Pilgerort ein wichtiger Akt religiöser Abgrenzung von der Sikh-Religion gewesen, da hierdurch der goldene Tempel von Amritsar, der wichtigste Pilgerort der Sikhs, durch ein eigenes spirituelles Zentrum abgelöst worden sei. Der Dera Sach-



khand Ballan rief schließlich 2010 genau an diesem Ort zu dem angeblichen 633. Geburtstag von Ravidass die Ravidassia-Religion aus (Singh 2013: 184, 192).<sup>16</sup>

Zu Andersons Ansätzen gibt es in diesem Abschnitt erneut Parallelen. Anderson beschreibt Kapitalismus als Motor zur Erschließung neuer Märkte und Grundvoraussetzung zur Entstehung von Nationalbewusstsein. Auf die Ravidassia-Gemeinschaft kann man diesen Ansatz insofern übertragen, als dass hier ebenso die steigende Ansammlung des Privatkapitals der Mitglieder besondere Bedeutung hat. Durch die Investition in die Projekte der Gemeinschaft dienen diese finanziellen Ressourcen als Antrieb für die Erschaffung eigener spiritueller Orte und für die Durchsetzung von Autonomiebestrebungen. Da diese Ansammlung von finanziellen Ressourcen und die Investitionen territoriale Grenzen überschreiten, macht es in Anlehnung an Appadurais „Scapes-Konzept“ Sinn, von Veränderungen in globalen Finanzflüssen als eine Grundvoraussetzung für die wachsenden Autonomiebestrebungen der Ravidassia-Gemeinschaft zu sprechen.

Die neue Ansammlung von finanziellen Ressourcen sicherte zwar den institutionellen Rahmen für eine autonome Ravidassia-Gemeinschaft und ermöglichte gemeinsame spirituelle Orte, muss aber in der Interaktion mit weiteren Faktoren und Prozessen betrachtet werden, um die Festigung des Gruppenzusammenhalts unter den Ravidassias erklären zu können. Dem Konzept Andersons folgend, braucht es für die Entstehung und Festigung von Gemeinschaftsbewusstsein neben Kapitalismus auch eine gemeinsame Sprache und mindestens eine Kommunikationstechnologie. Wie genau diese beiden Faktoren und weitere Faktoren mit den zuvor genannten Faktoren interagieren, um Gemeinschaftsbewusstsein über territoriale Grenzen hinweg zu schaffen und die Gemeinschaft zu vernetzen, zeigt der nächste Abschnitt.

### **Zusammenhalt und Vernetzung im transnationalen Kontext**

Wie bereits Zelliott und Lal anhand verschiedener Dalit-Bewegungen in Indien erläuterten, sind Kommunikationsmittel für eine transregionale Vernetzung und Organisation als Gruppe notwendig. Im Kontext der Dalit-Bewegungen in Indien betonen die Autoren insbesondere den Stellenwert von Community-Zeitungen und -Journalen als Austauschplattform und zur Mobilisierung der Mitglieder (Zelliott 1992: 272; Lal 2010: 343-9). Auch die Community-Medien der Ravidassias erfüllen diesen Zweck. Sie sind gleichzeitig auch ein zentraler Raum zur Aushandlung von gemeinschaftlicher Identität und zur Intensivierung von



Gemeinschaftsgefühl. Die medialen Netzwerke der Ravidassia-Gemeinschaft überschreiten territoriale Grenzen und sind bestimmt von einer Medienvielfalt und Medienkonvergenzen. Insbesondere wird dies ermöglicht durch die Verfügbarkeit neuer Informations- und Kommunikationstechnologien seit den letzten Dekaden. Die Informationsflüsse, die diesen medialen Netzwerken zugrunde liegen, sind mehrseitig. Es findet ein stetiger Austausch zwischen den weltweit verteilten Ravidassia-Gemeinden in und außerhalb Indiens statt.

Die Überschreitung territorialer Grenzen ist medienübergreifend sichtbar. Die Zeitung *Begumpura Shaheer*<sup>17</sup> wird beispielsweise seit 1991 wöchentlich durch den Dera Sachkhand Ballan als Printversion herausgegeben. Inhaltlich fokussiert die Zeitung vor allem auf spirituelle Lehren und auf Ereignisse, die für die Gemeinschaft relevant sind.<sup>18</sup> Da die Zeitung mittlerweile auch als Onlineversion verfügbar ist, erreicht sie nicht nur die regionale Bevölkerung im Panjab, sondern auch die Gemeinden im Rest der Welt. Der Dera Sachkhand Ballan verfügt darüber hinaus über ein eigenes Fernsehstudio, über welches wöchentlich in Kooperation mit der Panjabi-Version des staatlichen indischen TV-Senders *Doordarshan* eine eigene TV-Sendung namens *Amrit Bani Shri Guru Ravidass Ji* ausgestrahlt werde (Jodhka 2009: 84).<sup>19</sup>

217

Insbesondere die Ravidassias in Großbritannien sind bei der Gründung eigener Medien besonders aktiv. Im englischen West Bromwich wurde 2011 von der gemeinnützigen Organisation Shri Guru Ravidass Mission International ein eigener Community-TV-Sender namens *Kanshi-TV* gegründet, der sich selbst auf der Website als „United Voice of the Ravidassia Community“<sup>20</sup> beschreibt. Der Sender verbreitet die religiösen Lehren von Ravidass und berichtet über die vorgestellten gemeinsamen historischen Ursprünge und aktuelle Ereignisse. *Kanshi TV* verfügt zwar über keine eigene Sendefrequenz, nutzt aber den TV-Sender *Venus TV*, der sich auf Programme für Zuschauer südasiatischen Ursprungs spezialisiert hat, um morgens und abends eine Show im britischen Fernsehen auszustrahlen.<sup>21</sup>

Der Senderadius ist aber nicht nur auf Großbritannien begrenzt, da auf der Website von *Kanshi-TV* alle Shows auch online verfügbar sind. Wie man auf der Website des Senders anhand des Sendungsarchivs nachvollziehen kann, wird die Show teilweise auch aus anderen Ravidassia-Gemeinden innerhalb Großbritanniens und auch außerhalb, wie zum Beispiel aus Italien oder Griechenland übertragen.<sup>22</sup> Zudem ist *Kanshi TV* auf Twitter und Facebook vertreten und verfügt über einen



eigenen YouTube-Kanal. Über Facebook-Gruppen der Ravidassia-Gemeinschaft (z.B. *Ravidassia Society* und *Ravidassia - not Sikh! not Hindu!!*)<sup>23</sup> werden die TV-Beiträge diskutiert und weiter verbreitet.

Das Community-Radio *Kanshi Radio* mit Sitz in Wolverhampton sendet seit 2008 über Sky digital und über das Internet 24 Stunden am Tag. Die Inhalte haben eine weite Bandbreite von religiösen und politischen Diskussionen über Ratgebersendungen bis hin zu Musik, besonders Musik, die von Ravidassias oder anderen Dalitgruppen produziert wurde (Kanshi Radio 2014, o.S.).<sup>24</sup> Diese „Ravidassia-Musik“ scheint eine besondere Bedeutung für die Aushandlung von gemeinschaftlicher Identität und für die Intensivierung von Gemeinschaftsgefühl zu haben. Insbesondere seit dem Attentat auf Ramanand 2009 werden immer mehr Lieder durch Mitglieder veröffentlicht, die den Stolz auf die eigene Chamar- oder Ravidassia-Identität betonen und innerhalb der Ravidassia-Gemeinschaft transnational Ansehen erlangen.<sup>25</sup> Dies wird bereits anhand der Titel deutlich, wie zum Beispiel *Putt Ravidass Guru De* (Die Söhne/ Nachkommen von Guru Ravidass) von dem bekannten Panjabi-Sänger Kanth Kaler<sup>26</sup> oder *Ankhi Putt Chamara De* (Die stolzen Söhne/ Nachkommen der Chamar) von einem weiteren Panjabi-Sänger S.S. Azad.<sup>27</sup> Ihre Lieder und Musikvideos werden über YouTube und über die genannten Facebook-Gruppen der Ravidassia-Gemeinschaft transnational beworben.

Die Verwendung von Medien als Werkzeug um Gruppenzusammenhalt zu stärken, ergibt nur dann Sinn, wenn die Sprache, in der kommuniziert wird, auch jeder innerhalb der Gemeinschaft versteht. Als gemeinsame Sprache der Ravidassias hat sich Panjabi etabliert, was wiederum die Vorstellung einer gemeinsamen Vergangenheit betont. Dem dient auch der Sprachunterricht an Sonntagsschulen (Ghuman 2011: 60). Die Verwendung von Panjabi zeigt sich nicht nur anhand der Musikproduktionen der Ravidassias, sondern auch in den zuvor genannten anderen Medien. Bei einer Analyse dieser Medien lässt sich feststellen, dass deren Inhalte sich aus Panjabi-, Hindi- und Englischanteilen zusammensetzen. Die Inhalte auf Panjabi überwiegen jedoch. So sind beispielsweise in der *Begumpura Shaher* ausgewählte Seiten auch auf Englisch und Hindi verfügbar. In den zuvor genannten Facebook-Gruppen wechseln sich die Sprachen ab oder vermischen sich komplett bei einigen Bloggern. Auch wenn Panjabi nicht eine exklusive Sprache der Ravidassias ist, hilft sie dennoch dabei, die gemeinsamen Wurzeln zu betonen. Sie ist gleichzeitig auch die Sprache der zentralen heiligen Schrift der Ravidassias, der *Amritbani Satguru Ravidass Maharaj Ji*.



Dieses Werk hebt gleichzeitig die religiöse Abgrenzung und Artikulation einer autonomen Ravidassia-Identität hervor. Mit der Gründung der Religion und der Abspaltung vom Sikhismus wurde die zentrale Schrift der Sikhs, der *Guru Granth Sahib*, offiziell durch den *Amritbani Satguru Ravidass Maharaj Ji* ersetzt. Auch im *Guru Granth Sahib* der Sikhs waren die Lehren von Ravidass neben den Lehren anderer Gelehrter enthalten, jedoch wurde ihm nicht der Status eines Gurus zugesprochen. Der *Amritbani Guru Ravidass Ji* enthält lediglich die Lehren von Ravidass (Singh 2013: 184; Ghuman 2011: 29). Mit der Gründung der Ravidassia-Religion wurden neben einer eigenen zentralen Schrift auch ein eigenes religiöses Symbol und eine eigene Flagge zur Identifikation kreiert (Singh 2013: 184).

Weitere Faktoren für den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft sind das Zelebrieren gemeinsamer Gedenktage, wie insbesondere der Geburtstag von Ravidass und der Jahrestag des Attentats von 2009, sowie das Fortleben endogam geschlossener Ehen. Den weiterhin hohen Stellenwert dieser Art von Eheschließungen für junge Ravidassias, innerhalb als auch außerhalb Indiens, belegen die Studienergebnisse von Dhanda (Dhanda 2009) oder auch die Präsenz eigener transnationaler Heiratsmarktbörsen im Internet, wie zum Beispiel [www.ravidasiamatrimony.com](http://www.ravidasiamatrimony.com).

219

Die Parallelen zu Andersons Annahmen lassen sich abschließend wie folgt zusammenfassen: Die Ravidassia-Gemeinschaft basiert auf den Vorstellungen der Mitglieder von Gemeinsamkeit und einer Abgrenzung nach außen, die sich insbesondere durch den Prozess der religiösen Abgrenzung und Rekonstruktion eines gemeinsamen historischen Identifikationsraumes auszeichnet. Die Assoziation von Ravidassia mit der Jati der Chamar sowie das Fortleben endogam geschlossener Ehen innerhalb dieser Gruppe verstärken diese Abgrenzung nach außen. Andersons Annahmen zur Entstehung von Gemeinschaftsbewusstsein folgend, ist auch im Kontext der Ravidassia-Gemeinschaft ein zufälliges Zusammenspiel verschiedener Faktoren und Prozesse für die Stärkung von Gemeinschaftsgefühl verantwortlich. Im Detail ermöglichten dies die folgenden Faktoren und Prozesse:

Erstens: Die steigenden Kapitalansammlungen vieler Mitglieder, ermöglicht durch neue Verdienstmöglichkeiten, wurden zunehmend in die Projekte der Gemeinschaft investiert und dienten daher als Antrieb für die Autonomiebestrebungen der Gemeinschaft. Zweitens: Die Verfügbarkeit neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, wie das Internet, förderte in besonderer Weise die grenzüberschreitende



Vernetzung der Mitglieder. Ein Zusammenspiel verschiedenster Medien dient der Gemeinschaft als Raum zur Aushandlung von gemeinsamer Identität. Drittens: Panjabi wurde als Gemeinschaftssprache festgelegt. Viertens: Eine gemeinsame Historie der Unterdrückung wurde fixiert bzw. rekonstruiert. Bei der Rückbesinnung auf die vorgestellten gemeinsamen Wurzeln spielen besonders Guru Ravidass als gemeinsames Idol und Held, die Erschaffung einer gemeinsamen Erinnerungskultur und eigene Symbole eine besondere Rolle.

Wie bereits erläutert, verweist Appadurai mit seinem „Scapes-Konzept“ darauf, dass ständige Verschiebungen in unterschiedlichsten globalen Flüssen immerzu neue Identifikationsmöglichkeiten hervorrufen und dies eine klare Abgrenzung von Gruppenidentitäten immer schwieriger macht. Die Vorstellungen der Mitglieder einer vorgestellten Gemeinschaft sind von dieser Identifikationsvielfalt und eigenen Erfahrungen bestimmt, weshalb sie unterschiedliche Vorstellungen von dieser Gemeinschaft haben können. Gemeinschaften sind somit nicht nur vorgestellt, sondern unterliegen einem Prozess der Aushandlung zwischen verschiedensten Vorstellungen innerhalb der Gemeinschaft. Was bedeutet dies nun für das Selbstverständnis der Mitglieder? Kann man tatsächlich davon ausgehen, dass alle Mitglieder der Ravidassia-Religion unter dieser tatsächlich eine komplett autonome religiöse Gemeinschaft verstehen, losgelöst von Sikh- oder Hinduidentitäten?

### **Ravidassia-Identität heute – Weder Sikh noch Hindu?**

Trotz des Bestrebens des Dera Sachkhand Ballan, die Vorstellungen einer gemeinsamen Ravidassia-Identität unter einer autonomen religiösen Identität zu homogenisieren, die eng mit der Kategorie Chamar verknüpft ist, gibt es unter den Mitgliedern und Ravidassia-Gemeinden sehr unterschiedliche Meinungen. Zwei Zitate aus Ghumans Studie, die vor der Gründung der Ravidassia-Religion durchgeführt wurde, zeigen, dass unter den Ravidassias in Großbritannien unterschiedliche Ansichten dazu herrschen, ob der Begriff Chamar als zentrale Identifikationskategorie dienen sollte oder nicht. So betonte ein Interviewpartner Ghumans die Identifikation mit dem Begriff Chamar mit den Worten: „I say I am a Chamar and proud of it. Our ancestor used to work with leather – making shoes and so on. But, now in this country we do the same jobs as other caste people.“ (n.n. zit. in Ghuman 2011: 68). Im Gegensatz dazu entgegnete der Schatzmeister einer Ravidass-Gemeinde: „We do not tell our children that



they are Chamars, as we do not want to burden them with extra problems. [...] My son did ask me once and I said we are Sikhs. A religion in which everyone is equal." (n.n. ebd.). Zwar kann nicht nachgeprüft werden, ob sich der zweite Interviewpartner nach der Gründung der Religion noch immer als Sikh versteht, aber diese Beispiele verdeutlichen, dass unterschiedliche Vorstellungen von Ravidassia-Identität unter den Mitgliedern existieren.

Auch in den Entwicklungen nach der Gründung der Ravidassia-Religion zeigt sich diese Ambivalenz. So wurde zwar mit der Gründung der Religion der *Amritbani Satguru Ravidass Maharaj Ji* zur offiziellen heiligen Schrift der Ravidassias erklärt, dennoch geben aktuelle Beiträge in der Facebook-Gruppe *Ravidassia Society* Hinweise darauf, dass einige Ravidassia-Gemeinden noch immer den *Guru Granth Sahib* der Sikhs als religiöse Quelle verwenden. Hierzu schrieb Sanj Chauhan zum Beispiel noch am 28. März 2014: „[...] when will Amrit Bani come in our Bhawans across uk?“<sup>28</sup>

Wie bereits erwähnt wurde, scheint es auch zwischen den Gruppenidentitäten Ravidassia und Ad-Dharmi Überschneidungen zu geben, obwohl die Ravidassia-Gemeinschaft zuvor eine Untergruppe innerhalb der Sikh-Religion war und die Ad-Dharmis, der offiziellen Einordnung nach, als hinduistische Untergruppe galten. Die ideologischen Grenzen scheinen hier also fließend ineinander überzugehen, wie es Appadurai in seinem „Scapes-Konzept“ beschreibt. Wie genau die Gruppenidentitäten von Ad-Dharmis und Ravidassias heute verknüpft sind, lässt sich schwer ermitteln.

Ein Indiz für die Verbindung bietet die indische Volkszählung. Nach Jodhka würden sich viele Ravidassias in der Volkszählung unter der Kastengruppe nicht als Chamar, sondern als Ad-Dharmis auflisten lassen (Jodhka 2009: 85). Anhand der Daten der indischen Volkszählung von 2011 zeichnet sich diese Verbindung ebenso ab. Insbesondere in den Regionen des Panjabs, die sowohl im Einflussbereich des Dera Sackkand Ballan als auch der Ad-Dharm-Bewegung stehen, ist der Anteil der Ad-Dharmis an der Bevölkerung besonders hoch, während die Anzahl der Chamar im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt im Panjab besonders gering ausfällt.<sup>29</sup> Um diese Zusammenhänge zwischen Ad-Dharm-, Ravidassia- und Chamar-Identität genauer zu erschließen, bedarf es jedoch weiteren Untersuchungen, die über den Rahmen dieses Artikels hinausgehen.

Die Überschneidungen der Vorstellungen von Ravidassia-Identität mit anderen religiösen Identitäten legen nahe, dass innerhalb der





Abgrenzungsbestrebungen der Ravidassias nicht die religiöse Identitätsartikulation im Vordergrund steht, sondern, dass die religiösen Abgrenzungsbestrebungen vielmehr vor dem Hintergrund eines Bestrebens nach sozio-kultureller Unabhängigkeit stehen. Diese Annahme verdeutlicht sich beispielsweise auch an dem Informationstext zur Facebook-Gruppe *Ravidassia - not Sikh! not Hindu!!*. Dort heißt es: „Our Identity is Ravidassia, and our greeting is Jai Gurdev. Believe in Sikhism, Buddhism, Christianity, Rhada Soami, Ad Dharmi, Valmik, Nirankari or any other religion, but accept your identity as a Ravidassia.“<sup>30</sup>

Der Titel der Facebook-Gruppe ist jedoch irreführend. Aufgrund der Vielfalt der Vorstellungen von einer Ravidassia-Identität unter den einzelnen Mitgliedern und dem zugrundeliegenden Aushandlungsprozess sollte dieser Titel vielmehr als Frage formuliert werden. Bedeutet Ravidassia weder Sikh noch Hindu zu sein? Auf diese Frage gibt es keine klare Antwort. Angenommen man versteht Sikhismus und Hinduismus nicht allein als religiöse Lehren, sondern als Systeme, in welchen die Ravidassias in der Vergangenheit kastenbasierte Ausgrenzung erfahren haben und die Begriffe Sikh und Hindu mit der Tätigkeit der Ausgrenzung in Verbindung bringen, dann würde die Frage wahrscheinlich von vielen Mitgliedern bejaht werden.

222

Wichtig ist, die Vorstellungen der einzelnen Mitglieder nicht mit dem Bestreben des Dera Sachkhand Ballan, die Vorstellungen einer gemeinsamen Ravidassia-Identität unter einer autonomen religiösen Identität homogenisieren zu wollen, gleichzusetzen. Da sich die Vorstellung von einer Ravidassia-Identität nicht klar von anderen Identifikationsmöglichkeiten abgrenzen lässt, ergibt es Sinn, von der Ravidassia-Identität im Sinne Appadurais als „Ideoscape“ zu sprechen, als eine Verkettung ideologischer Begriffe, Bilder und Narrative, die durch Veränderungen in globalen Flüssen und anderen „Scapes“ bestimmt sind und einem ewigen Prozess der Aushandlung unterliegen, der nicht vorherbestimmbar ist.

### **Fazit**

Die Gründung der Ravidassia-Religion 2010 kann nicht nur als Resultat eines Begehrens nach religiöser Abgrenzung verstanden werden. Vielmehr steht dieses Ereignis in enger Verbindung mit der sozio-kulturellen Identitätsartikulation einer Gruppe, für welche die Erfahrung von gesellschaftlichen Ausschlüssen als einendes Merkmal essentiell zu sein scheint. Da die Ravidassias bzw. ihre Vorfahren trotz ver-



schiedener Strategien, wie Konvertierung oder Migration, der sozialen Stigmatisierung als ehemals „unberührbar“ markierte Gruppe nicht entfliehen konnten, versuchten sie langfristig ihren eigenen sozio-religiösen Identitätsraum zu erschaffen, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Dieses Bestreben war bestimmt durch langfristige soziale, politische, religiöse, ökonomische und mediale bzw. kommunikative Prozesse und Faktoren, welche die Handlungsmacht dieser Gruppe nach und nach stärkten und zudem das Gemeinschaftsbewusstsein festigten.

Historisch gesehen ebneten bereits neue Bildungs- und Berufsperspektiven ab Ende des 19. Jahrhunderts den Weg für diverse Dalit-Bewegungen und für erste Autonomiebestrebungen. Steigende Kapitalansammlungen der heutigen Ravidassias gaben den Autonomiebestrebungen langfristig den notwendigen Antrieb und ließen den Dera Sachkhand Ballan zu einer zentralen Organisation der Ravidassias heranwachsen. Neue Kommunikationstechnologien und Panjabi als gemeinsame Sprache förderten die transnationale Vernetzung der Mitglieder. Insbesondere Community-Medien der Ravidassias, aber auch Gemeindezentren dienen als Raum zur Aushandlung von gemeinschaftlicher Identität und zur Festigung von Gemeinschaftsbewusstsein. Basierend auf Ravidass als Idol und Helden, gemeinsamen Symbolen und einer gemeinsamen Erinnerungskultur wurde eine gemeinsame Historie der Unterdrückung rekonstruiert.

Obwohl im Jahr 2010 eine separate Ravidassia-Religion ausgerufen wurde und die Vorstellung von einer Ravidassia-Identität immer stärker mit der Kastenkategorie Chamar verbunden wurde, gibt es noch immer Überschneidungen mit anderen Gruppenidentitäten bzw. religiösen Identitäten. Aufgrund dieser Überschneidungen sind die Grenzen dieser Gemeinschaft nicht klar nach außen bestimmbar. Die Vorstellung von einer gemeinsamen Ravidassia-Identität unterliegt einem unvorhersehbaren Prozess der Aushandlung, basierend auf den unterschiedlichen und sich verändernden Vorstellungen der Mitglieder. Diese persönlichen Vorstellungen sind wiederum bestimmt von persönlichen Identitäten und Erfahrungen, von der Vielfalt an anderen globalen Identifikationsmöglichkeiten und, im Sinne von Appadurais „Scapes-Konzept“, von Veränderungen innerhalb unterschiedlichster globaler Flüsse.

Der bisherige Forschungsstand zur Ravidassia-Gemeinschaft bezieht sich hauptsächlich auf die Ereignisse vor der Gründung der Religion, ist auf die Panjab-Region und auf Großbritannien begrenzt und schenkt



darüber hinaus transnationalen Aushandlungsprozessen von Identität nur wenig Beachtung. Folglich besteht hier ein erhebliches Forschungsdesiderat. Weitere Forschungen zur Ravidassia-Gemeinschaft könnten folgenden Fragen nachgehen:

Erstens: In welcher Art und Weise werden über bestimmte Community-Medien die Vorstellung einer gemeinsamen Ravidassia-Identität vermittelt und wie werden diese Inhalte von den einzelnen Mitgliedern wahrgenommen?

Zweitens: Gibt es Unterschiede hinsichtlich der Vorstellungen von Ravidassia-Identität und erlebter Diskriminierung zwischen Ravidassia-Gemeinden in Großbritannien oder Indien und Gemeinden in anderen Ländern, zum Beispiel im deutschsprachigen Raum?

Drittens: In welcher Weise haben sich die Vorstellungen von gemeinsamer Ravidassia-Identität seit der Gründung der Religion verändert?

Die Beantwortung dieser Fragen könnte nicht nur die Sicht auf den Forschungsgegenstand der Ravidassia-Gemeinschaft erweitern, sondern auch dazu beitragen, Aushandlungsprozesse von Gruppenidentität in anderen transnational vernetzten Gemeinschaften greifbarer zu machen.

---

## Endnoten

<sup>1</sup> Chaudhry, Amrita. 2010. Religion, or a Prayer for Identity. *The Indian Express*, 3. Februar, <http://archive.indianexpress.com/news/religion-or-a-prayer-for-identity/574754/0> [letzter Zugriff 24.03.2013].

<sup>2</sup> Henckel, Elisalex. 2009. Attentat im Wiener Tempel. Der Hass der Kasten spaltet die Sikh-Gemeinde. *Die Welt*, 25. Mai, <http://www.welt.de/vermischtes/article3800683/Der-Hass-der-Kasten-spaltet-die-Sikh-Gemeinde.html> [letzter Zugriff 28.03.2014].

<sup>3</sup> Für mehr Information zur weltweiten Verteilung der Ravidassia-Gemeinden siehe: <http://www.gururavidassguruji.com/ravidassias-worldwide>

<sup>4</sup> Das Wort *Jati* beschreibt erblich bedingte und meist endogame Gruppen, die oft mit bestimmten traditionellen Berufsgruppen in Verbindung stehen. Jatis sind nicht prinzipiell Untergruppen der vier *Varnas* (*Brahmanen*, *Kshatriyas*, *Vaishyas* und *Shudras*), da die hierarchische Einordnung abhängig von Region und Religion ist und Jatis auch unter den als „unberührbar“ markierten Gruppen existieren, die innerhalb der Hindu-Sozialordnung unterhalb der vier *Varnas* angeordnet werden. Im Kontext der Muslime Südasiens wird der Begriff *Biraderi* für diese Art von Gruppen verwendet. Wie auch Metcalfe und Rolfe betonen, sind Jatis eher ein soziokulturelle als religiöse Konstrukte. (vgl. Metcalf, Hilary und Heather Rolfe. 2010. *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, S.16, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/85522/caste-discrimination.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/85522/caste-discrimination.pdf) [letzter Zugriff 22.06.2014].)

<sup>5</sup> Dera Sachkhand Ballan. 2010. *Life Sketch of Guru Ravidass Ji*,



[http://sachkhandballan.net/main.php?page=Life\\_Sketch\\_of\\_Guru\\_Ravidass\\_Ji](http://sachkhandballan.net/main.php?page=Life_Sketch_of_Guru_Ravidass_Ji) [letzter Zugriff 28.05.2014].

<sup>6</sup> Kaur Takhar, Opinderjit. 2008. *Issues of Identity among the Valmiki and Ravidasis in Britain. Egalitarian Hermeneutics from the Guru Granth Sahib*, <http://theprg.files.wordpress.com/2009/07/opinderjit-kaur-takhar.pdf> [letzter Zugriff 22.06.14]; Lum, Kathryn. 2009. *A Minority within a Minority. The Ravidassia Sikhs*, [http://www.sikhs-in-europe.org/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=49&tmpl=component&format=raw&Itemid=60](http://www.sikhs-in-europe.org/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=49&tmpl=component&format=raw&Itemid=60) [letzter Zugriff 24.04.2013]; Metcalf, Hilary & Rolfe, Heather. 2010. *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/85522/caste-discrimination.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/85522/caste-discrimination.pdf) [letzter Zugriff 22.06.2014].

<sup>7</sup> Mit dem Begriff Dalit-Bewegungen werden sozialen Bewegungen der ehemals als „unberührbar“ markierten sozio-religiösen Gruppen umschrieben. Ich spreche von Dalit-Bewegungen in der Mehrzahl, da sich unterschiedliche Bewegungen in verschiedenen Regionen bildeten, die zwar ähnliche Ziele verfolgten, aber auf verschiedenen Überzeugungen basierten und teilweise untereinander um soziale Vorherrschaft rivalisierten. (vgl. Lal 2010: 19, 46-7, 333).

<sup>8</sup> Kurup, Stalin. 2007. *India Untouched. Stories of a People Apart*, [Video], <http://stalink.wordpress.com/documentaries/india-untouched/> [letzter Zugriff 15.07.2014]. und Metcalf, Hilary & Rolfe, Heather. 2010. *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/85522/caste-discrimination.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/85522/caste-discrimination.pdf) [letzter Zugriff: 22.06.2014].

<sup>9</sup> Kaur Takhar, Opinderjit. 2008. *Issues of Identity among the Valmiki and Ravidasis in Britain. Egalitarian Hermeneutics from the Guru Granth Sahib*, S. 6, <http://theprg.files.wordpress.com/2009/07/opinderjit-kaur-takhar.pdf> [letzter Zugriff 22.06.2014].

<sup>10</sup> Ebd.: 6.

<sup>11</sup> Ebd.: 4-6.

<sup>12</sup> Anti Caste Discrimination Alliance. 2009. *Hidden Apartheid -Voice of the Community. Caste and Caste Discrimination in the UK*, S. 2-4, [http://idsn.org/fileadmin/user\\_folder/pdf/New\\_files/Other\\_documents/Hidden\\_Apartheid\\_-\\_Voice\\_of\\_the\\_Community\\_-\\_ACDA\\_Report.pdf](http://idsn.org/fileadmin/user_folder/pdf/New_files/Other_documents/Hidden_Apartheid_-_Voice_of_the_Community_-_ACDA_Report.pdf) [letzter Zugriff 24.05.2013].

<sup>13</sup> Metcalf, Hilary & Rolfe, Heather. 2010. *Caste Discrimination and Harassment in Great Britain*, S. vi, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/85522/caste-discrimination.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/85522/caste-discrimination.pdf) [letzter Zugriff 22.06.2014].

<sup>14</sup> Vgl. Mander, Paul. 2014. *Tribunal decides caste is covered by race discrimination*, <http://www.cipd.co.uk/pm/peoplemanagement/b/weblog/archive/2014/02/03/tribunal-decides-caste-is-covered-by-race-discrimination.aspx> [letzter Zugriff 22.06.2014].

<sup>15</sup> In den Sikh-Gemeinden wurde in erster Linie zwischen „Nicht-Dalit-Sikhs“, die meist zuvor der Gruppe der Landbesitzer im Panjab angehörten, und den „Dalit-Sikhs“ unterschieden.

<sup>16</sup> Chaudhry, Amrita. 2010. Religion, or a Prayer for Identity. *The Indian Express*, 3. Februar, <http://archive.indianexpress.com/news/religion-or-a-prayer-for-identity/574754/0> [letzter Zugriff 24.03.2013].

<sup>17</sup> *Begumpura Shehar* bedeutet wörtlich übersetzt „die Stadt Begumpura“. In Anlehnung an die bereits beschriebene Utopie von Ravidass verweist dieser Titel auf einem Ort, wo alle gleich behandelt werden und niemand leiden muss. Weitere Informationen zur Zeitung sind verfügbar unter: <http://begumpurashaher.net> [letzter Zugriff 24.06.2014].



- <sup>18</sup> Begumpura Shaher. o.J. *About Begumpura Panjabi Newspaper*, [http://begumpurashaher.net/about\\_begumpura\\_shaher\\_Panjabi\\_newspaper.php](http://begumpurashaher.net/about_begumpura_shaher_Panjabi_newspaper.php) [letzter Zugriff 22.06.2014].
- <sup>19</sup> n.n. 2013. *Telecast of Television Programme 'Amrit Bani Shri Guru Ravidass Ji'*, <http://www.gururavidassguruji.com/t-v-amritbani-s-g-r-m> [letzter Zugriff 23.06.2014].
- <sup>20</sup> Kanshi TV. 2014. *Kanshi TV. The united voice of the Ravidassia Community*, <http://www.kanshitv.co.uk/> [letzter Zugriff 23.06.2014].
- <sup>21</sup> Venus TV. 2012. *Schedule*, <http://www.venustv.tv/> [letzter Zugriff 22.06.2014].
- <sup>22</sup> Kanshi TV. 2014. *Kanshi TV. The united voice of the Ravidassia Community*, <http://www.kanshitv.co.uk/> [letzter Zugriff 23.06.2014].
- <sup>23</sup> *Ravidassia Society*, <https://www.facebook.com/groups/RavidassiaSociety/> [letzter Zugriff 11.07.2014] und *Ravidassia – not Sikh! Not Hindu!!*, <https://www.facebook.com/groups/14999883330/> [letzter Zugriff 11.07.2014].
- <sup>24</sup> Kanshi Radio. 2014. *Shows*, <http://www.kanshiradio.com/shows/> [letzter Zugriff 23.06.2014].
- <sup>25</sup> S Saroya. 2010. *Documentary by NDTV on Chamar Community Part-1* [Video], Min. 6:55-10:30, <http://www.youtube.com/watch?v=bZiEYiXje-E> [letzter Zugriff 01.07.2014].
- <sup>26</sup> Amar Audio. 2014. *Kanth Kaler | Putt Ravidass Guru De | Full HD Brand New Panjabi Song 2014*, <http://www.youtube.com/watch?v=gCeztNEzGks> [letzter Zugriff 01.07.2014].
- <sup>27</sup> Ankhi Chamar. 2013. *PANGA Album Ankhi Putt Chamara De 2* [Video], <http://www.youtube.com/watch?v=OvdSs5ECVYg> [letzter Zugriff 01.07.2014].
- <sup>28</sup> Sanj Chauhan. 28.03.2013 11:15 Uhr. *I feel the Birmingham Guru Ravidass Bhawan are doing great work, but when will Amrit Bani come in our Bhawans across uk?*, <https://www.facebook.com/groups/RavidassiaSociety/> [letzter Zugriff 28.03.2014].
- <sup>29</sup> Government of India. 2011. *A-10 Individual Scheduled Caste Primary Census Abstract Data and its Appendix*, <http://www.censusindia.gov.in/2011census/PCA/SC.html> [letzter Zugriff 12.06.14].
- <sup>30</sup> n.n. o. J. *Ravidassia – not Sikh! Not Hindu!!*, <https://www.facebook.com/groups/14999883330/> [letzter Zugriff 11.07.2014].

## Bibliografie

- Anderson, Benedict. 1998. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Berlin: Propyläen Taschenbuch.
- Appadurai, Arjun. 2002. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Susanne Schech & Jane Haggis, (Hg.). *Culture and Development*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, S. 157-67.
- \_\_\_\_\_. 1986. Is Homo Hierarchicus?. *American Ethnologist*, 13 (4), S. 745-61.
- Dhanda, Meena. 2009. Panjabi Dalit Youth. Social Dynamics of Transitions in Identity. *Contemporary South Asia*, 17 (1), S. 47-64.
- Dirks, Nicholas. 2001. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.



- Gatzlaff-Hälsig, Margot. 2002. *Handwörterbuch Hindi – Deutsch*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Ghuman, Paul. 2011. *British Untouchables. A Study of Dalit Identity and Education*. Farnham: Ashgate Publishing Company.
- Jodhka, Surinder. 2009. The Ravi Dasis of Panjab. Global Contours of Caste and Religious Strife. *Economic and Political Weekly*, 44 (24), S. 79-85.
- Kumar, Vivek. 2004. Understanding Dalit Diaspora. *Economic and Political Weekly*, 39 (1), S. 114-6.
- Lal, Shyam. 2010. *Studies of Social Protest*. Jaipur: Rawat Publications.
- Mann, Michael. 2004. 'Torchbearers Upon the Path of Progress': Britain's Ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. An Introductory Essay. In: Harald Fischer-Tiné & Michael Mann, (Hg.). *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 1–26.
- Michael, S.M. 1999. Introduction. In: S. M. Michael, (Hg.). *Dalits in Modern India. Vision and Values*. New Delhi: Vistaar Publications, S. 13-47.
- Nesbitt, Eleanor. 2009. Research Report. Studying the Religious Socialization of Sikh and 'Mixed-Faith' Youth in Britain. Contexts and Issues. *Journal of Religion in Europe*, 2 (1), S. 37-57.
- Omvedt, Gail. 2011. *Understanding Caste. From Buddha to Ambedkar and Beyond*. New Delhi: Orient Black Swan.
- Said, Edward. 1996. From Orientalism, In: Padmini Mongia, (Hg.). *Contemporary Postcolonial Theory*. Pennsylvania: A Hodder Arnold Publication, S. 20-35.
- Singh, Gurharpal. 2013. Religious Transnationalism, Development and the Construction of Religious Boundaries. The Case of the Dera Sachkhand Ballan and the Ravidass Dharm. *Global Network*, 13 (2), S. 183–99.
- Waughray, Annapurna & Weickgenannt Thiara, Nicole. 2013. Challenging Caste Discrimination in Britain with Literature and Law. An Interdisciplinary Study of British Dalit writing. *Contemporary South Asia*, 21 (2), S. 116-32.
- Zelliot, Eleanor. [1992] 2001. *From Untouchable to Dalit*. New Delhi: Manohar Publishers and Distributers.