

Nº023

Nalini

Malani

& Arjun

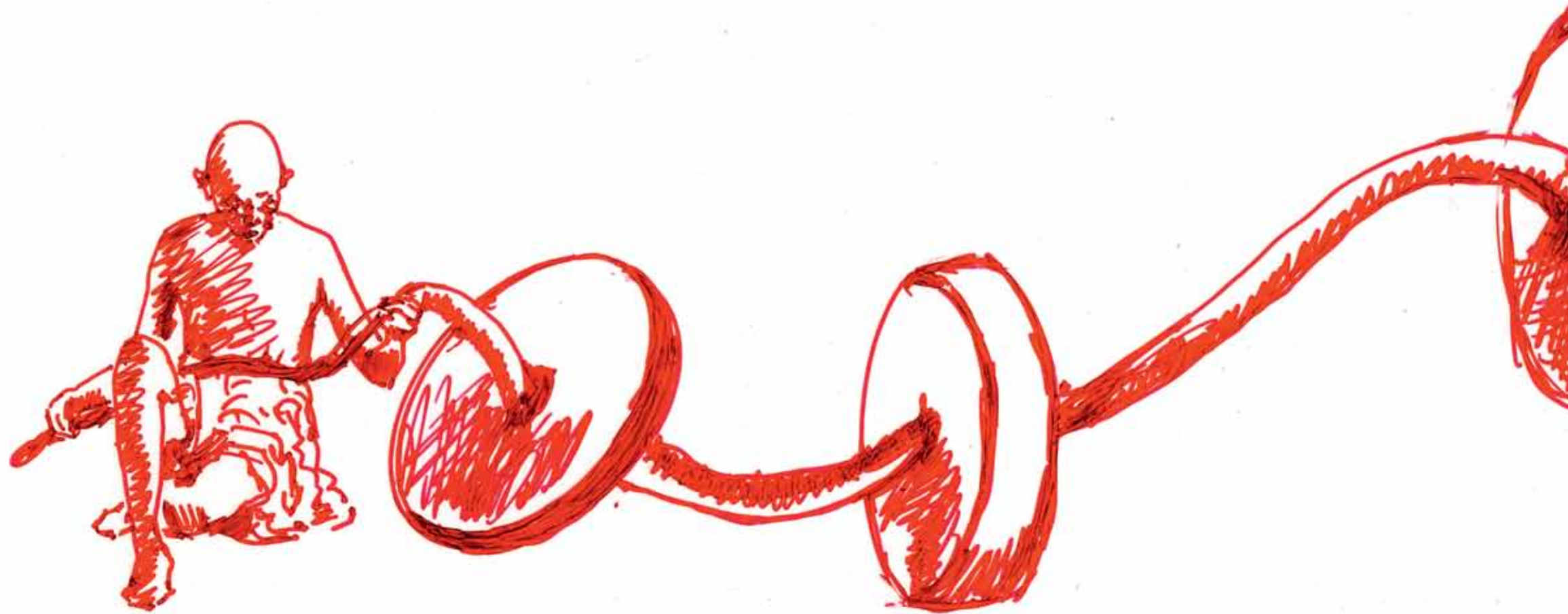
Appadurai

100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken | N°023

Nalini Malani & Arjun Appadurai
The Morality of Refusal /
Die Moral der Verweigerung

DOCUMENTA (13)

HATJE
CANTZ



Arjun Appadurai *The Morality of Refusal*

I. The Double Genealogy of Non-Violence in India

This paper begins and ends with reflection on India, and on the place of Gandhian ideas about non-violence as a form of political action. The literature on Gandhi and on his place in the study of non-violence is voluminous. One among the many questions that remain open about Gandhian thought and action is the way in which violence and non-violence are connected in his politics. The argument developed in this paper is that Gandhian ideas about and practices of non-violence have a double genealogy. One genealogy is connected to Indic ideas about asceticism, avoidance, and abstinence; in common with other ascetic traditions, it relies on the moral virtues and special powers associated with the restraint of bodily appetites. The other genealogy has a different relationship to the world of the senses, of sexuality, and of power and draws on Indic ideas about kingship, sacrifice, and martial prowess. This latter tradition is not especially anxious about doing harm to sentient life and draws its ethics from the militant logics of sacrifice and warfare in Indic thought. These two genealogies themselves become blurred in the traditions of warrior asceticism in India; hence this paper also explores warrior asceticism as a living source for the politics of militant religiosity in India today.

II. Non-Violence as a Form of Action

Hannah Arendt's reflections (Arendt 1958) on the difference between action and behavior may provide us a good beginning in thinking about the double genealogy of Gandhian non-violence. For human beings, whom Arendt

thought of as uniquely capable of action, action meant *starting* something new in the world. Action for Arendt was the distinctive feature of human activity and was essentially public and political, since it required engagement with other human beings and not just with nature or with machinery.

So let us ask whether non-violence is a way of acting. And if so, what does it inaugurate in the world? This reflection also allows us to consider whether violence and non-violence are in fact activities of the same type, and are thus in some way always related to each other reciprocally or by opposition. Or are they best regarded independently, and related only by their common link to some third activity or situation, such as the production of order or the maintenance of peace? In the conclusion to this essay, I will suggest that the second alternative offers us a richer way to grasp the relationship between violence and non-violence.

III. Non-Violence and Abstention

Non-violence can be viewed as a form of action because it is a form of abstention, and indeed of abstinence. While the Gandhian version of the doctrine of *ahimsa* is frequently tied up with the active project of truthful force, active tolerance, and political love, non-violence is also directly linked with Gandhi's general interest in avoidance, abstention, and abstinence (Alter 2000; Appadurai 1978; Erikson 1969; Rothermund 1963). It is thus a special form of worldly asceticism. It is worth pausing over abstention as a form of action, because it is action of a unique sort, which is marked by the avoidance of other possible forms of action.

To understand the relation between abstention and action, it is worth pondering again the familiar teachings of the *Bhagavad Gita* about action, renunciation, and attachment. Without conducting a full exegesis of the ideas of the *Gita* about action, renunciation, and attachment, we need to note that Krishna's main advice to Arjuna is to act in the spirit of abstention. And the action in question is violent action. In this instance, it appears that Krishna did not advocate abstention from violent action. But even here, on closer examination, it is abstemious action that Krishna recommends to Arjuna, and the abstention in question is described in the language of detachment from the fruits (*phala*) of action or, as more commonly translated, from the results or consequences of action. In fact, Krishna's advice to Arjuna is premised on a philosophy of action that distinguishes effects, results, consequences, and rewards. This special ethics of abstention underpins Krishna's advice to Arjuna and is worthy of some attention for the light that it casts on Gandhi's understanding of political abstention and detachment.

The common understanding of the doctrine of detachment in the *Gita* is based on translations from the original language of the text, which tend to conflate effects, results, and rewards into a general concept of consequences. It may be more useful to distinguish these semantic elements and take Krishna's message about violent action to be a doctrine of effects and, in this sense, a pragmatic rather than a moral doctrine. Krishna urges Arjuna to view his duties (as a warrior) as superseding his compunctions as a kinsman, because the salient effect that is desired is victory. Detachment from the effects of his

success (the death of his kinsmen) requires commitment to the results, namely victory in war, the dharmic task of the warrior. Gandhi was, from this point of view, committed to the results of his non-violent tactics (to which we shall soon return), the principle one of which was to make it impossible for the British to impose their rule (both as authority and as coercive power) over Indians in India. For this result to be achieved, Gandhi summoned the virtues of bodily detachment and abstention, among whose ascetic virtues was the capacity to withstand the corporeal pain of British armed force. Pain in this ethic is an effect of resistance, but moral victory over the British is the result. Consequences thus divide themselves into two sets, one desired and the other to be ignored or transcended. This division is further facilitated by another feature of the ontology of the *Gita*, which is its doctrine of appearance, *maya*.

This special feature of the philosophy of action is generally important to the Hindu doctrine of *dharma* or of dharmic action, since it represents action as both consequential and compulsory, as well as transitory and inconsequential as a result of its being strictly confined to the world of appearance. Here it is important to note that the popular tendency to equate *maya* with “illusion” or “nothingness,” in their common English meanings, is misleading. *Maya* may better be understood as “the structure of appearance,” that is, as an ordering principle with its own rules of shadow and substance, reality and truth, being and representation.¹

So one genealogical strand, which informs at least some aspects of the Gandhian sense of non-violence as an activity (rather than simply a norm or value), is the idea that abstention from action is itself a form of action, even if both forms of action are equally constrained by being part of the world of appearance. But what exactly makes such abstention best viewed as a form of activity. In Arendt’s sense, what does abstention *start* anew in the world?

Here we need to look more closely at abstention in relation to abstinence and avoidance, as a family of actions that together form the moral core of many kinds of askesis, notably the askesis of the early Indic world. The standard view of *ahimsa* is that the object of avoidance in *ahimsa* is violent action—specifically, action that causes harm to other living creatures—and that is not an incorrect understanding. But it is an inadequate understanding. The Indic understanding of abstention, as the avoidance of harm to other living creatures, is a part of a wider family of disciplines designed to limit attachment, understood as an excessive engagement with sensory results, fruits, and consequences. But abstention is also seen as being a technology with powerful effects.

So now we have the beginnings of an answer to the question of what non-violence as action brings anew into the world. It brings into being the possibility of worldly detachment, or detachment from the world in the world. In this view, non-violence in the Indic tradition takes its meaning not only from a specific philosophy of means and ends, and a particular ontology of appearance, but also from a complex set of practices that surrounds the work of the ascetic, and of the many forms that asceticism takes in other forms of *dharma*, such as the caste *dharma* of Brahmins. Abstention is the active space for maintaining the tension between being *in* the world and *of* the world, as Max Weber famously characterized the ethos of dharmic Hinduism (Weber 1958).

Viewed another way, if we are right in seeing non-violent action as connected in the Indic context with a more general philosophy of abstention, which pertains not just to violence but to a variety of other forms of submersion in the affairs of the world, it opens up another interesting paradox about non-violence, which is its relationship to sacrifice.

1 | I owe this insight to the oral classroom remarks (in the early 1970s) of the late Prof. A. K. Ramanujan of the University of Chicago, who was greatly influenced by the structural linguistics of the 1960s and used the idea of structure to show that the concept of *maya* was not a low-level form of Eastern mysticism, but a rather sophisticated and consistent ontology of appearance.

IV. Non-Violence and Sacrifice

On the face of it, non-violence stands opposed to sacrifice, since sacrifice is usually seen as requiring some form—however derivative or symbolic—of violence. In the Indic world, the direct violence that characterized the classical sacrifice gradually gave way, as a consequence of the Hinduistic doctrine of *ahimsa*, to an elaborate doctrine of substitution in Hindu ritual, designed to assure that sentient life was not subtracted or violated in sacrifice (Smith 1987). There remains, however, considerable ambivalence about the importance of animal offerings in major Vedic sacrifices in contemporary India (Lubin 2001).

Yet this oppositional relationship of non-violence to sacrifice cannot be taken too literally if non-violence is connected to the wider Indic world of abstention and asceticism. Sacrifice, in most theoretical accounts, operates in a space of tension constituted by two poles: one involves the violent cost of the offer; the other is the double communion of the gift, the communion of the givers and the communion between giver, receiver, and victim (Girard 1977). In Indic logic, sacrifice was the exemplary performative act of kingship, as expressed in the elaborate grammar of the *rajasuya* (Heesterman 1957). This is where Indic sacrifice enters a specific constellation of meaning that is not part of the universal logic of sacrifice.

This royal context is worth recalling because it brings back a question we have not discussed much since the 1970s, when Louis Dumont forced a new consideration of the relationship between renunciation and hierarchy, and between the royal and Brahminical order of things (Dumont 1967; 1970). Less remembered about Dumont’s argument is the triangular tension that Dumont exposed between Brahmin, ascetic, and king, one that was especially brilliantly elaborated by the late Richard Burghart in the context of Nepal (Burghart 1978). Dumont’s original insight was to suggest that the Indian ascetic was the primordial archetype of the individual in a society otherwise defined by collectivity, community, and what later came to be defined as caste, in Hindu India. Burghart used this insight, which opposed Hindu ascetics both to kings and to Brahmins, by later showing that in Nepal, until recent times, there were multiple social hierarchies organized around kings, Brahmins, and ascetics, with none reducible to the others. This contribution is a major internal complication for Dumont’s ideas about a single hierarchy (founded on a unique principle of purity and pollution) as the very basis of Hindu society. The diversity of these hierarchies is part of what continues to make available to groups marginalized in one hierarchy the moral authority of alternative hierarchical logics.

Among the untouchable intellectuals of modern Lucknow, for example, the history of Indian asceticism is consciously deployed against the moral authority of the Brahminic social order (Khare 1984). In each of these instances, one marked feature that links ascetics and warriors is their capacity to seek, capture, and deploy force and to undertake militant actions celebrated in Hindu religious texts and mythological histories. In contrast stands the world of the Brahmin, and of mature Hinduism, in which abstinence becomes tied to vegetarianism, regulated social exchange, and a social contract premised on mutuality of gift exchange rather than the collective public drama of the royal sacrifice.

I refer to these debates in the history of the anthropology of India in order to point out that there is a deep and not fully grasped relationship between royalty, warfare, violence, and asceticism in Indian history. This relationship has its roots in the early Indic paradigm, which created an inner bond between ascetics and kings, in common opposition, both masters of the violent sacrifice, as opposed to the Brahmin, defined mostly by being the apical point in the logic of the gift. We might say, as a simplification, that while *yagna* is the paradigm of the king, *dana* is the paradigm of the Brahmin, though of course these moral orders are deeply reciprocal. The ascetic is the obscure figure here, and there is a rich tradition of thought, especially in the twentieth century, that focuses on the *sadhu* (Dumont 1970; Ghurye 1964). But the discussion of the inner affinity between kings and ascetics has not been fully explored.

The strong tradition of warrior asceticism has been discussed by several scholars (Bayly 1983; Lorenzen 1978; van der Veer 1988). The most thorough exploration of the relationship between religious orders, ascetic groupings, warfare, and politics has been conducted by William Pinch (Pinch 1996, 2006). This body of work testifies to the deep history of a subtradition that remains alive well into the present, forming an important component of the Hindu nationalism of the past two decades. These studies also disclose a distinct sociological paradox about the collective organization of Hindu ascetics, who have also been considered to be exemplars of the logic of individualism in a collectively organized society, by virtue of their freedom from established social categories and locations. This is not the place for any effort to address this well-worn paradox. What is important here is that warrior ascetics are a strong reminder of the inner affinity between ascetic practices and the public conduct of collective violence, in the form of organized warfare. Today, the rebirth of the *trisul* (the trident modeled on a fierce icon of Siva), as a public expression of militant street Hinduism, owes itself to the blurring of the roles of king and ascetic in Indic history. While the royal sacrifice is a public performance designed to secure sacred and cosmic order, prosperity and polity, ascetic militance is more dangerous and disorderly because it lies simultaneously within and outside the social order. Peter van der Veer's pathbreaking study of the sectarian orders in Ayodhya, especially the Ramanandis (van der Veer 1988), is still the most comprehensive account of the ways in which military organization, commercial aspirations, celibacy, and asceticism come together to inform the ethos of religious life in North India. The fact that these blurrings between warrior and monastic ethics characterize the great pilgrimage centers of North India, in this case of Ayodhya (the mythic birthplace of Rama), throws more than a little light on the proletarian capture of the practices of militant asceticism in India, at least since the rise of the Hindu Right since the mid-1980s. We come now to this new form of popular militance.

From the point of view of public ritual, Indologists agree that the world of the Vedic sacrifice has all but disappeared from India, while the world of the gift not only remains alive but has exploded into numerous forms of sumptuary life, including the wedding, the birthday party, and the bribe, in contemporary India. But while the public ritual of royal sacrifice may have all but disappeared, the inner violence of asceticism is alive and well in Indian public life, in the images of the militant *sadhu*, the *trisul*, and other expressions of masculine abstention as a sign of political power and organized force. The lumpen Hindu militants with their red headbands and tridents, who have captured Indian public space in the *yatras* of the late 1980s and the destruction of the Babri Masjid in 1992, and more recently in the anti-Muslim pogroms in Gujarat, are

a reminder of the availability of the paradigm of warrior asceticism for mass democratic politics and genocidal mobilization in contemporary India. Here the idioms of sacrifice and violence (as legitimate exercises of male public power) become connected with the idea of the motherland and of distinctly modern ideas of land, territory, ethnicity, and majority. Recent ethnographic work on Gujarat under the leadership of Narendra Modi and his associates shows how Gandhian language can be transformed into a language of sacrifice and cleansing in which the extermination of Muslims can be rewritten as a righteous form of sacrifice for Hindus (Ghassem-Fachandi 2006).

Thus there is one distinct trajectory that connects abstention—via sacrifice and ascetic militarism—to violence, while Gandhi's trajectory is usually viewed as linking abstention to non-violence. How are we to understand this double trajectory so as to capture the ethical project of non-violence viewed as a form of activity that can “start something new in the world”? Here again, Gandhi's own highly public and publicized strategies of asceticism need to be revisited. What Gandhi did was to make abstention available as a political strategy for the public sphere. This was perhaps most marked in his deployment of fasting as a strategy for mobilizing attention, insisting on his views and coercing the British and his Indian opponents to attend to his point of view. Gandhi's idea of the fast unto death was the most dramatic expression of his idea of *satyagraha*, which is normally seen as the main way in which non-violence can be an active principle of political action, of civil disobedience, and of refusal. But if we place the fast unto death in the more general field of Gandhi's strategies and practices, which included the long marches, the major rituals of civil disobedience, the public sacrifice of British textiles, the active invitation of physical violence by *satyagrahis* in relation to the armed force of the Raj, and the domestic dramas of sexual control and experimentation in Gandhi's daily life, we are made aware that Gandhian *ahimsa* is indeed closely tied to the spectacular world of the royal sacrifice and the political power of the warrior-ascetic. Thus it cannot be seen in isolation from older and new forms of Hindu militance.

This complicated inner affinity may partly account for the irony that Gujarat today is simultaneously the site of both sides of Gandhi's militant heritage. To explore this disturbing co-presence of two images of social life that have so frequently been opposed to each other, we need to take a deeper look at what I have here called the morality of refusal, in light of what has been argued so far about the double genealogy of Gandhian non-violence.

V. The Morality of Refusal

Gandhi's story invited us to connect asceticism, abnegation, abstinence, and refusal as forms of political action. Gandhi was the modern world's first and greatest refusenik, but his refusal took its meaning from a particular way of mobilizing the inner link between asceticism, violence, and non-violence in the Indic world. The best context in which to examine this inner link is to look once again at the ways in which Gandhi made civil disobedience a major part of his politics.

Civil disobedience has been argued by some to be the major political innovation that we owe to Gandhi, at least insofar as large-scale resistance to imperial or colonial rule is concerned. It is certainly that part of the Gandhian heri-

tage most vital to later figures like Martin Luther King and Nelson Mandela. There is a large technical literature on the history of Gandhian civil disobedience, focused on major events such as the Salt March, the push to refuse the use of British textiles, and the refusal to accept other British legal impositions. The story of civil disobedience, as evolved in India by Gandhi, has many dimensions, including the positive actions entailed by various refusals, actions such as the collection and processing of salt by Gandhi and his *satyagrahis*, the active production of khadi cloth as a form of daily practice and economic resistance, and the general push to economic self-reliance (*swadeshi*) (Diwakar 1949; Rothermund 1963). Nevertheless, refusal is the first principle of civil disobedience (with its roots in Thoreau and the abolitionist movement of the nineteenth century in the United States). In India, and especially for Gandhi, there is a deep connection between refusal, abstinence, and the avoidance of luxury. In other words, Gandhian civil disobedience is shot through with an ascetic ethics, which connects with other forms of abstinence and abnegation (such as fasting, celibacy, and other personal practices). Each of these elements was woven by Gandhi into a larger politics of refusal, which erected personal and bodily abstinence as an answer to the ethics of civil law (Alter 2000).

Political refusal, in this Gandhian ethos, was intimately connected with the politics of the body and the morality of avoidance, abnegation, and abstention. The idea of the boycott and the *hartal* captures the political end of this ethos as fasting captures its bodily pole. Both ends are underpinned by an ethics of abstention and an ideology of sacrifice, in the double sense of “severance” and “offering.” In the public actions of civil disobedience we see an abstemious, minimalist, and parsimonious echo of the royal sacrifice and of the history of the warrior ascetic, in which abstention becomes a weapon of positive action and of militant collective mobilization, in this case against British armed force and the British legal order.

We are now in a better position to answer the question of what sort of action is involved in non-violence. No doubt, non-violence is a particular form of abstinence and of asceticism. But since it is also part of a larger politics of refusal and of sacrifice, it also takes its meaning from the field of violence in two distinct ways. The first, most dramatically captured in the images and reports of the waves of *satyagrahis* walking toward the British troops in the Salt March, to fall down like ninepins with their skulls bashed and their bones broken, reminds us that the active work of non-violence is to invite the forces of violence to declare and enact themselves and to manifest themselves practically, rather than as threats or deterrents. The second way in which non-violence takes its meaning from the world of violence is through the more complex genealogy I have tried to describe, which is more Indic in its form, and looks back through the traditions of warrior asceticism to the violence of the royal sacrifice as the supreme form of political performative. Gandhi’s practices of non-violence thus derived their best energies from ideas of militant action that did not simply oppose love to violence but also opposed an earlier idea of militant asceticism to the imperial forms of organized and legalized police violence. The latter, a completely legalized form of coercive violence, could not have been better designed to fail in the face of the violence of the militant ascetic, and the harsh discipline of abstention that Gandhi put at the core of his own practices of refusal.

So non-violence can start something new in the world, and it is certainly not right to view it as the refusal of action, or as quietist in any form. But it is also important to see that the Gandhian version of the ethics of refusal also drew

its force from another ethics of violence and power, associated originally with the royal sacrifice in India, and subsequently with militant asceticism. This sort of refusal needs to be handled with care, since it can and indeed has become far too available to the politics of saffron and the vulgarization of the trident in contemporary India.

VI. Conclusion: The Production of Order

I began this paper with the hint that violence and non-violence, as forms of action, may take their meaning not exclusively from their opposed and reciprocal relations to one other but also from some third principle or project. That possibility can now be sketched, as a way to think about some issues that also carry us beyond the concerns of this paper.

We live in a world characterized by forms of violence that have deep histories, in such forms as rape, torture, warfare, forced ritual mutilation, and so on. These age-old forms have been complicated by new developments such as the census, modern ethnonationalism, new forms of labor migration, and new flows of technology and information. Especially in the past few decades, ideologies about “suffering at a distance” (Ignatieff 1998) and developments in ideas of humanitarian intervention and universal human rights have produced a renewed concern with looking at the conditions that produce sustainable peace, tolerance, pluralism, and social routine in the face of massive new forms of exception, emergency, and environmental disaster.

These situations press us to reopen the question of the conditions under which peace can be restored among warring groups, long-standing enmities can be reconciled, and daily practices of tolerance can be actively encouraged to flourish. From the point of view of such categories as “war,” “conflict,” and “emergency,” we are still unable to think of ordinary life, of routine social order, and of ongoing everyday conviviality as anything other than default states, which are the social ground against which the contingencies of violence and conflict produce deviation and distortion.

This default view of the production of the everyday reinforces a foundational tendency in social theory to regard the production of ordinary life as a normal, routine, and functional extension of the existence of society itself. Even though we always have a Hobbesian countercurrent in our thinking that reminds us that ordinary life is not a given of human life and nature, the overriding functionalist view conflates the normal, the routine, the everyday, and the peaceful in social life. We have therefore not paid sufficient attention to the labor or social effort required to produce peace as an everyday fact in human societies. The work of producing the everyday is still seen as the predictable sediment of any organized system of roles, norms, and statuses (to use the jargon of textbook sociology) and imagined as a social version of a perpetual-motion machine, which functions until some external disturbance throws it into disequilibrium.

There are indeed traditions in social science that have taken a different line. One tradition, best exemplified by the now rather neglected work of Erving Goffman (see, for example, Goffman 1969), took the ethological approach

seriously and closely examined the myriad efforts that guarantee the survival of elementary social conventions. Other examples come out of the Freudian tradition, which always reminds us of the effort most human beings make to police their impulses, to discipline their drives and fantasies, and to manage their neuroses productively. The sociobiologists (mistaken as they are on many basics) are also alert to the thin line between competition and cooperation in human life. Finally, students of the problematic of “everyday life” and the habitus, building on de Certeau (1984) and Bourdieu (1977), have attempted to unearth various rituals and strategies whose main purpose is the perpetuation of routine social life.

But none of these traditions has given us an adequate basis for understanding the quality, frequency, and intentionality that must go into the maintenance of routine understandings, elements that go into what I have elsewhere called “the production of locality” (Appadurai 1996). Similarly, the production of routine social life is a complex project in which ordinary persons strive to find the right balance between attention and distraction, compromise and confrontation, visibility and recessiveness, in their bodily presence, and between greater or lesser knowledge of the circumstances of their daily lives (Das 2007). We need to look more closely at the social and the cultural resources that ordinary people must deploy in order to increase predictability in lives that are regularly challenged by exception, emergency, and disaster. In a world of rapid motion, fast-moving social messages, multiple channels of seductive propaganda, intense overcrowding, and heavy pressure to contest or exit, rather than to conform, daily routine requires a miracle of cooperation. So, especially for the poorer sections of society and, even more, the women, children, and older members of these societies, life is increasingly lived under the sign of the exception. Examples of this predicament include the massively crowded commuter trains of Mumbai and Tokyo; the criminalized civil societies of the great favelas and slums of our megacities; the refugee camps in Darfur, Thailand, Somalia, Palestine, and numerous other places; the emergency communities produced by major environmental disasters in Pakistan, Indonesia, Sri Lanka, and New Orleans.

If we are willing to concede that the maintenance of routine social and cultural expectations requires increased investments among individuals and communities of many kinds, and is increasingly a product of improvisation rather than of habit, it is incumbent on us to rethink the elementary logics of sociality once again. That larger project can only be hinted at today, and it is connected to what I have earlier identified as “the work of the imagination” (Appadurai 1996).

The analysis of the inner relationship of violence to non-violence, as in the Indic example, has something to offer to this deeper question about social order as a generally vulnerable outcome of uncertain social processes. The preceding analysis of Gandhian non-violence suggests that it has two genealogies: one is the doctrine of *ahimsa*, with its positive injunction to avoid harm to other sentient beings, turned in Gandhi’s hands into a broader morality of refusal, with consequences for the politics of noncooperation, civil disobedience, passive resistance, and other forms of peaceful opposition to established legal orders. The other genealogy explains the active part of non-violence; of non-violence as a principle of activity, by referring to the violence of the sacrifice, to the logic of martial asceticism in India, and to the more general possibility that non-violence also requires its special forms of militance, associated with abnegation, abstinence, and refusal.

This double genealogy for Gandhian non-violence may offer us a new way to characterize the special disciplines and aggregate efforts now required for ordinary people to produce some degree of routine and predictability in circumstances that offer many incitements to violence against life in all its forms. In other words, we may need to see violence and non-violence as principles of action that actually have independent genealogies and offer different resources for managing social life, and are not just reciprocal and symmetrical forms, occupying essentially the same social terrain by inversion or by serial exhaustion. Non-violence as a militant morality of refusal may offer us a new angle on the ways in which many ordinary communities snatch predictability from the jaws of exception.

Bibliography

Alter, Joseph S.

- *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

Appadurai, Arjun.

- "Understanding Gandhi." In *Childhood and Selfhood: Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*. Ed. P. Homans. Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press, 1978.
- *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Arendt, Hannah.

- *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Bayly, C. A.

- *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bourdieu, Pierre.

- *Outline of a Theory of Practice*. Trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [orig. 1972].

Burghart, Richard.

- "Hierarchical Models of the Hindu Social System." *Man* 13 (1978), pp. 519–36.
- "For a Sociology of Indias: An Intracultural Approach to the Study of 'Hindu Society.'" *Contributions to Indian Sociology* 17, no. 2 (1983), pp. 275–99.

Certeau, Michel de.

- *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984 [orig. 1980].

Das, Veena.

- *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Diwakar, R. R.

- *Satyagraha in Action*. Calcutta: Signet Press, 1949.

Dumont, Louis.

- *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1967.
- *Homo Hierarchicus*. Trans. M. Sainsbury. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Erikson, Erik H.

- *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: Norton, 1969.

Ghassem-Fachandi, Parvis.

- *Sacrifice, Ahimsa, and Vegetarianism: Pogrom at the Deep End of Non-Violence (India)*. PhD diss., Cornell University, 2006.

Ghurye, G. S.

- *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan, 1964 [orig. 1953].

Girard, René.

- *Violence and the Sacred*. Trans. P. Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977 [orig. 1972].

Goffman, Erving.

- *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane, 1969 [orig. 1959].

Heesterman, J. C.

- *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rajasuya Described According to the Yajus Texts*. 's-Gravenhage: Mouton & Co., 1957.

Ignatieff, Michael.

- *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. New York: Owl Books, 1998.

Khare, Ravindra.

- *The Untouchable as Himself*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Lorenzen, D. N.

- "Warrior Ascetics in Indian History." *The Journal of the American Oriental Society* 98, no. 1 (1978), pp. 61–75.

Lubin, Timothy.

- "Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle." *Journal of the American Academy of Religion* 69, no. 2 (2001), pp. 377–408.

Mukherjee, Rudrangshu, ed.

- *The Penguin Gandhi Reader*. New Delhi: Penguin Books, 1993.

Pinch, William R.

- *Peasants and Monks in British India*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- *Warrior Ascetics and Indian Empires*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Rothermund, Indira.

- *The Philosophy of Restraint: Mahatma Gandhi's Strategy and Indian Politics*. Bombay: Popular Prakashan, 1963.

Smith, Frederick M.

- *The Vedic Sacrifice in Transition*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.

The Bhagavad Gita. Trans. F.

- Edgerton. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Veer, Peter van der.

- *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London: Atlantic Highlands, 1988.

Weber, Max.

- *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Trans. H. H. Gerth and D. Martindale. Glencoe: Free Press, 1958 [orig. 1921].

Nalini Malani (b. 1946) is an artist based in Bombay.

Anthropologist Arjun Appadurai (b. 1949) is currently Goddard Professor of Media, Culture, and Communication at New York University.



1215

NO STIGMA OF BLOOD: NO TRACE

SLASHED BLOOD







IN SEARCH OF VA

NO ONE HAD THE TIME TO LISTEN

45

1-11-11











A. Malani 2011
Inspired by Faiz Ahmed Faiz
Agha Shahnawaz Ali

Arjun Appadurai

Die Moral der Verweigerung

I. Die doppelte Genealogie der Gewaltlosigkeit in Indien

Die vorliegende Abhandlung beginnt und endet mit einer Betrachtung Indiens und des Stellenwertes der Ideen Gandhis zur Gewaltlosigkeit als Form politischen Handelns. Die Literatur über Gandhi und seine Rolle innerhalb des Studiums der Gewaltlosigkeit ist umfangreich. Eine der zahlreichen noch offenen Fragen im Hinblick auf das Denken und Handeln Gandhis betrifft die Art und Weise, in der Gewalt und Gewaltlosigkeit im Rahmen seiner Politik zusammenhängen. Die in diesem Beitrag entwickelte These besagt, dass die Ideen und Praktiken Gandhis zur Gewaltlosigkeit eine doppelte Genealogie aufweisen. Die eine Genealogie steht in Beziehung zu indischen Vorstellungen von Askese, Verzicht und Enthaltsamkeit und beruht ebenso wie andere asketische Traditionen auf den mit der Zügelung körperlichen Verlangens verbundenen moralischen Tugenden und besonderen Fähigkeiten. Die zweite Genealogie steht in einem anderen Verhältnis zur Welt der Sinne, der Sexualität und der Macht und verdankt sich indischen Vorstellungen von Königsherrschaft, Opfer und kriegerischem Heldenmut. Diese Tradition nimmt keine besondere Rücksicht auf eine Schädigung von Lebewesen und bezieht ihre Ethik aus der militanten Logik von Aufopferung und Kriegsführung innerhalb des indischen Denkens. Beide Genealogien werden in den indischen Traditionen kriegerischer Enthaltsamkeit miteinander vermischt; dementsprechend wird diese kriegerische Enthaltsamkeit im Folgenden auch im Sinne einer lebendigen Quelle für die Politik militanter Religiosität im heutigen Indien untersucht.

II. Gewaltlosigkeit als eine Form des Handelns

Hannah Arendts Betrachtungen über den Unterschied zwischen Handeln und Herstellen (1958) liefert uns vielleicht einen geeigneten Ausgangspunkt für eine Untersuchung zur doppelten Genealogie der Gewaltlosigkeit Gandhis.

Für den Menschen, den Arendt als in einzigartiger Weise zum Handeln fähiges Wesen begriff, bewirkt dieses Handeln einen *Neuanfang in der Welt*. Das Handeln drückt nach Arendts Überzeugung die Besonderheit menschlicher Tätigkeit aus, die ihrem Wesen nach öffentlich und politisch ist, da sie eine Auseinandersetzung mit anderen Mitmenschen und nicht nur mit der Natur oder mit Maschinen voraussetzt.

Man sollte sich also die Frage stellen, ob die Gewaltlosigkeit eine Art des Handelns darstellt. Falls dem so ist, welche Folgen hat dies für die Welt? Diese Überlegung erlaubt es uns ebenfalls, darüber nachzudenken, ob es sich bei Gewalt und Gewaltlosigkeit tatsächlich um Tätigkeiten derselben Art handelt, die folglich gewissermaßen immer in einem wechselseitigen oder gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen. Oder betrachtet man sie vielleicht eher unabhängig voneinander, verbunden lediglich über ihren allgemeinen Bezug zu einer dritten Tätigkeit beziehungsweise Situation, beispielsweise der Schaffung von Ordnung oder der Sicherung des Friedens? Der Schluss des vorliegenden Aufsatzes deutet an, dass die zweite Alternative uns geeignetere Möglichkeiten bietet, das Verhältnis zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit zu begreifen.

III. Gewaltlosigkeit und Enthaltsamkeit

Gewaltlosigkeit lässt sich als eine Form des Handelns begreifen, da es bei ihr um eine Form der Enthaltsamkeit, der Abstinenz geht. Während Gandhis Version der Lehre von der *Ahimsa* häufig mit dem aktiven Vorhaben wahrhaftiger Kraft, aktiver Toleranz und politischer Liebe verbunden ist, steht die Gewaltlosigkeit ebenfalls in einem unmittelbaren Verhältnis zu seinem allgemeinen Interesse an Verzicht, Enthaltung und Abstinenz (Alter 2000; Appadurai 1978; Erikson 1969; Rothermund 1963). Es handelt sich dabei demnach um eine besondere Form weltlicher Askese. Hierbei ist es von Nutzen, einen Moment bei der Enthaltsamkeit als Form des Handelns innezuhalten, da es hier um eine einzigartige Art des Handelns geht, die sich durch den Verzicht auf andere mögliche Formen des Handelns auszeichnet.

Zum Verständnis der Beziehung zwischen Enthaltsamkeit und Handeln empfiehlt sich eine erneute Betrachtung der vertrauten Lehre der *Bhagavad Gita* unter dem Aspekt von Handeln, Entsagung und Bindung. Ohne hier eine vollständige Exegese dieser Ideen der *Gita* betreiben zu wollen, bleibt doch festzuhalten, dass Krishnas wesentliche Empfehlung an Arjuna lautet, dieser solle im Geiste der Enthaltsamkeit handeln, wobei unter einem solchen Handeln ein gewalttätiges Handeln zu verstehen ist. In diesem Fall scheint es, als habe Krishna nicht für eine Enthaltsamkeit gegenüber gewalttätigem Handeln plädiert. Doch selbst hier rät Krishna Arjuna bei genauerer Betrachtung zu enthaltsamem Handeln, wobei wiederum die fragliche Enthaltsamkeit sprachlich als Loslösung von den Früchten (*Phala*) des Handelns beziehungsweise, entsprechend einer geläufigeren Übersetzung, von den Ergebnissen oder Folgen des Handelns beschrieben wird. Tatsächlich basiert Krishnas Empfehlung an Arjuna auf einer Philosophie des Handelns, die zwischen Ergebnissen, Folgen, Konsequenzen und Belohnungen unterscheidet. Diese besondere Ethik der Enthaltsamkeit untermauert Krishnas Rat an Arjuna und verdient beson-

dere Aufmerksamkeit, weil er Gandhis Vorstellung politischer Enthaltbarkeit und Loslösung verdeutlicht.

Das allgemeine Verständnis der Lehre von der Loslösung in der *Gita* basiert auf Übersetzungen aus der Originalsprache des Textes, die zu einer Vermischung der Folgen, Ergebnisse und Belohnungen zugunsten eines allgemeinen Begriffs der Konsequenz neigen. Es ist möglicherweise sinnvoller, zwischen diesen semantischen Elementen zu unterscheiden und Krishnas Aussage über gewalttätiges Handeln als eine Lehre von den Auswirkungen und in diesem Sinne als eher pragmatische denn moralische Lehre zu begreifen. Krishna ermahnt Arjuna, seine Pflichten (als Krieger) an die Stelle seiner Bedenken als Angehöriger treten zu lassen, da der vorrangige erwünschte Effekt im Sieg bestehe. Die Loslösung von den Auswirkungen seines Erfolgs (der Tod seiner Angehörigen) verlangt sein Engagement für die Folgen, namentlich den Gewinn eines Krieges, die dharmische Pflicht des Kriegers. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, engagierte sich Gandhi für die Folgen dieser gewaltlosen Taktik (auf die ich in Kürze zurückkommen werde), deren Prinzip darin bestand, es den Briten unmöglich zu machen, ihre Herrschaft (sowohl als Autorität wie auch als Zwangsgewalt) über die Inder in Indien durchzusetzen. Für dieses anzustrebende Ergebnis beschwor Gandhi die Tugenden körperlicher Loslösung und Enthaltbarkeit, zu deren asketischen Wirkungen die Fähigkeit gehörte, den durch die britische Armee verursachten physischen Schmerzen standzuhalten. Der Schmerz bedeutet für diese Ethik lediglich eine Auswirkung des Widerstands, während die eigentliche Folge ein moralischer Sieg über die Briten ist. Somit lassen sich Konsequenzen in zweierlei Gruppen unterscheiden, nämlich in erwünschte und zu ignorierende beziehungsweise zu transzendierende. Diese Unterscheidung wird zusätzlich erleichtert durch ein weiteres Merkmal der Ontologie der *Gita*, nämlich ihre Lehre von der Erscheinung, *Maya*.

Dieses besondere Merkmal der Philosophie des Handelns ist von allgemeiner Bedeutung für die hinduistische Lehre vom *Dharma* beziehungsweise vom dharmischen Handeln, da hier Handeln einerseits als konsequent und zwingend und andererseits infolge der strikten Gebundenheit an die Welt der Erscheinungen als flüchtig und unbedeutend dargestellt wird. An dieser Stelle empfiehlt es sich, darauf hinzuweisen, dass die populäre Tendenz einer Gleichsetzung von *Maya* und »Illusion« oder »Nichts« irreführend ist. *Maya* ist eher im Sinne einer »Struktur der Erscheinung« zu verstehen, das heißt im Sinne eines Ordnungsprinzips mit eigenen Gesetzmäßigkeiten hinsichtlich von Schatten und Substanz, Wirklichkeit und Wahrheit, Sein und Darstellung.¹

Ein genealogischer Strang also, durch den wenigstens einige Aspekte von Gandhis Begriff der Gewaltlosigkeit als Tätigkeit (statt als Norm oder allgemeiner Wert) geprägt sind, betrifft die Vorstellung, dass die Enthaltbarkeit gegenüber dem Handeln selbst eine Form des Handelns darstellt, auch wenn beide Handlungsformen gleichermaßen dadurch beschränkt sind, dass sie Bestandteil der Erscheinungswelt sind. Warum aber lässt sich eine derartige Enthaltbarkeit am besten als eine Form des Handelns verstehen? Zu welcher Art *Neuanfang in der Welt* führt die Enthaltbarkeit laut Arendt?

An dieser Stelle ist eine genauere Betrachtung der Enthaltbarkeit im Verhältnis zu Abstinenz und Verzicht als eine Gruppe von Handlungen erforderlich, die gemeinsam den moralischen Kern zahlreicher Arten der Askese bilden, insbesondere der altindischen Askese. Die Standardauffassung zur *Ahimsa* lautet, dass der Gegenstand des Verzichts in der *Ahimsa* das gewalttätige Handeln ist – speziell solches, das anderen Lebewesen Schaden zufügt –

1 | Diese Erkenntnis verdanke ich den (in den frühen 1970er Jahren gehaltenen) Vorlesungen des verstorbenen Professors A. K. Ramanujan von der University of Chicago, der wesentlich von der strukturalistischen Sprachwissenschaft der 1960er Jahre beeinflusst war und anhand des Begriffs der Struktur zeigte, dass es sich beim Konzept der *Maya* nicht um eine niedere Stufe eines östlichen Mystizismus handelt, sondern um eine durchaus komplexe und in sich schlüssige Ontologie der Erscheinung.

und diese Auffassung ist nicht ganz unrichtig, wenn auch unzureichend. Das indische Verständnis von Enthaltbarkeit im Sinne eines Verzichts auf Schädigung anderer Lebewesen ist Teil einer umfangreicheren Gattung von Disziplinen zur Beschränkung der Bindung, unter der die übermäßige Beschäftigung mit sinnlichen Folgen, Resultaten, Früchten und Konsequenzen verstanden wird. Daneben jedoch gilt Enthaltbarkeit auch als eine Technik mit enormen Auswirkungen.

Wir stehen somit am Anfang einer Antwort auf die Frage, welchen Neuanfang in der Welt die Gewaltlosigkeit als Handlung erzeugt. Sie ruft die Möglichkeit einer weltlichen Ablösung beziehungsweise einer Ablösung von der Welt innerhalb der Welt ins Leben. Im Rahmen dieser Auffassung bezieht die Gewaltlosigkeit in der indischen Tradition ihre Bedeutung nicht nur aus einer speziellen Philosophie der Mittel und Zwecke und einer besonderen Ontologie der Erscheinungen, sondern auch aus einer komplexen Gruppe von Praktiken, die das Werk des Asketen und der zahlreichen Formen umfasst, welche die Askese in weiteren *Dharma*-Formen annimmt, beispielsweise in der Kasten-*Dharma* der Brahmanen. Enthaltbarkeit ist der Handlungsraum zur Erhaltung des Spannungsverhältnisses zwischen dem *In-dieser-Welt-Sein* und dem *Von-dieser-Welt-Sein*, wie Max Weber das Ethos des dharmischen Hinduismus charakterisierte (Weber 1921).

Anders ausgedrückt, wenn wir zu Recht die gewaltlose Tat im indischen Kontext in einem Zusammenhang mit einer allgemeineren Philosophie der Enthaltbarkeit betrachten, die nicht nur die Gewalt betrifft, sondern eine Vielzahl anderer Formen der Weltversunkenheit, so eröffnet sich uns ein weiteres interessantes Paradox der Gewaltlosigkeit, das in ihrer Beziehung zum Opfer besteht.

IV. Gewaltlosigkeit und Opfer

Dem Anschein nach steht die Gewaltlosigkeit im Gegensatz zum Opfer, da das Opfer in der Regel als von einer – allerdings sekundären oder symbolischen – Form von Gewalt abhängig begriffen wird. In Indien wich die unmittelbare Gewalt, die das klassische Opfer kennzeichnete, infolge der hinduistischen *Ahimsa*-Lehre allmählich einer ausgefeilten Konzeption des Ersatzes innerhalb des hinduistischen Rituals, die dafür sorgen sollte, dass im Opfer kein Leben verletzt oder zerstört wurde (Smith 1987). Was allerdings bleibt, ist eine enorme Ambivalenz hinsichtlich der Bedeutung von Tieropfern bei großen vedischen Opferungszeremonien im heutigen Indien (Lubin 2001).

Dieses Gegensatzverhältnis zwischen Gewaltlosigkeit und Opfer sollte jedoch nicht allzu wörtlich genommen werden, da auch die Gewaltlosigkeit in einem Verhältnis zur umfassenderen indischen Welt der Enthaltbarkeit und Askese steht. Das Opfer agiert in den meisten theoretischen Darstellungen in einem Spannungsraum, der durch zwei Pole bestimmt wird: Der eine betrifft den gewalttätigen Preis der Opferung, der andere entspricht der doppelten Kommunion der Opfergabe, nämlich der Kommunion der Spender und der Kommunion zwischen Spender, Empfänger und Opfer (Girard 1994). Nach der indischen Logik stellte das Opfer den exemplarischen performativen Akt der Königsherrschaft dar, wie er sich in der komplexen Grammatik des *Rajasuya*-Opfers ausdrückte (Heesterman 1957). An diesem Punkt fließt das indi-

sche Opfer in eine spezielle Bedeutungskonstellation ein, die kein Bestandteil der universellen Logik des Opfers ist.

Es sei hier an diesen monarchischen Kontext erinnert, denn er wirft abermals eine Frage auf, die seit den 1970er Jahren selten diskutiert wurde, als Louis Dumont eine Neubetrachtung des Verhältnisses zwischen Entsagung und Hierarchie sowie zwischen der königlichen und der brahmanischen Ordnung der Dinge anstieß (Dumont 1967). Ein wenig in Vergessenheit geriet Dumonts Darstellung des Dreiecksspannungsverhältnisses zwischen Brahmane, Asket und König, das vor allem der verstorbene Richard Burghart im Hinblick auf Nepal auf brillante Weise ausführte (Burghart 1978). Dumonts eigentliche Erkenntnis bestand darin, dass es sich beim indischen Asketen um den Ur-Archetypen des Individuums in einer Gesellschaft innerhalb des hinduistischen Indiens handelte, die ansonsten von Kollektivität, Gemeinschaft und dem geprägt war, was man später als Kaste bezeichnen sollte. Burghart zeigte in seiner Theorie, die den Hindu-Asketen sowohl den Königen als auch den Brahmanen gegenüberstellte, später auf, dass in Nepal bis in die jüngste Zeit mehrere Gesellschaftshierarchien existierten, die auf Könige, Brahmanen und Asketen ausgerichtet waren und sich nicht auf die jeweils anderen reduzieren ließen. Dieser Beitrag bedeutet eine wesentliche Erweiterung von Dumonts Theorie einer einfachen Hierarchie (basierend auf einem singulären Prinzip von Reinheit und Unreinheit) als eigentliche Grundlage der Hindu-Gesellschaft. Die Verschiedenartigkeit dieser Hierarchien ist Teil dessen, was marginalisierten Gruppen innerhalb einer Hierarchie nach wie vor die moralische Autorität alternativer hierarchischer Logiken zugänglich macht.

Unter den unantastbaren Intellektuellen des modernen Lakhnau wird beispielsweise die Geschichte der indischen Askese bewusst der moralischen Autorität der brahmanischen Gesellschaftsordnung gegenübergestellt (Khare 1984). Dabei besteht jeweils ein Asketen und Krieger verbindendes markantes Kennzeichen in ihrer Fähigkeit, nach Gewalt zu suchen, diese zu ergreifen und anzuwenden und in religiösen hinduistischen Texten und Mythen zelebrierte militante Aktionen durchzuführen. Dem steht die Welt des Brahmanen und des reifen Hinduismus gegenüber, in der Enthaltsamkeit an eine vegetarische Lebensweise, einen geregelten sozialen Austausch und einen Gesellschaftsvertrag gebunden ist, der eher auf einem gegenseitigen Gabenaustausch als auf dem kollektiven öffentlichen Drama des Königsopfers basiert.

Ich verweise auf diese Konflikte innerhalb der Geschichte der Anthropologie Indiens, um aufzuzeigen, dass in der Geschichte dieses Landes eine tiefe, noch nicht vollständig erfasste Beziehung zwischen Königtum, Kriegsführung, Gewalt und Askese vorliegt. Diese Beziehung hat ihren Ursprung in jenem frühindischen Paradigma, das eine innere Verbundenheit zwischen Asketen und Königen erzeugte, die trotz ihres Gegensatzes beide Meister eines gewaltsamen Opfers sind, ganz im Gegensatz zum Brahmanen, der sich zumeist dadurch auszeichnet, dass er innerhalb der Logik der Gabe einen Scheitelpunkt markiert. Vereinfachend könnte man sagen, während die *Yagna* das Paradigma des Königs bezeichnet, ist das *Dana* das Paradigma des Brahmanen, obgleich diese moralischen Gebote einander natürlich in hohem Maße entgegengesetzt sind. Der Asket ist in dieser Hinsicht ein Unbekannter, wobei insbesondere im 20. Jahrhundert eine reiche Denktradition besteht, die sich auf den *Sadhu* konzentriert (Dumont 1967; Ghurye 1964). Allerdings ist die Erörterung der inneren Affinität zwischen Königen und Asketen noch nicht vollständig erschlossen.

Die ausgeprägte Tradition der Krieger-Askese wurde bereits von zahlreichen Wissenschaftlern dargestellt (Bayly 1983; Lorenzen 1978; van der Veer 1988). Die gründlichste Untersuchung über das Verhältnis zwischen religiösen Orden, asketischen Gruppierungen, Kriegsführung und Politik lieferte William Pinch (1996, 2006). Er beschreibt die lange Geschichte einer bis heute lebendigen Untertradition, die seit zwei Jahrzehnten einen wesentlichen Bestandteil des Hindu-Nationalismus bildet. Pinchs Untersuchungen enthüllen außerdem ein ausgeprägtes soziologisches Paradox in Bezug auf die kollektive Ordnung der Asketen im Hinduismus, die aufgrund ihrer Ungebundenheit gegenüber etablierten gesellschaftlichen Kategorien und Rollen auch als exemplarisch für die Logik des Individualismus innerhalb einer kollektiv organisierten Gesellschaft gilt. Allerdings ist dies nicht der passende Ort für die Behandlung dieses abgedroschenen Paradoxes. Wichtiger ist vielmehr, dass sich anhand der Krieger-Askese die innere Affinität zwischen asketischen Praktiken und der öffentlichen Ausübung kollektiver Gewalt in Form einer geordneten Kriegsführung ablesen lässt. Die aktuelle Wiedergeburt des *Trishuls* (Dreizack nach dem Vorbild einer Shiva-Darstellung) als öffentlicher Ausdruck eines militanten, zur Schau getragenen Hinduismus verdankt sich einer allmählichen Verwischung der Rollen von König und Asket im Laufe der indischen Geschichte. Während es sich beim Königsopfer um eine öffentliche Aufführung handelt, die der Sicherung der heiligen kosmischen Ordnung, des Wohlstands und des Gemeinwesens dient, ist die asketische Militanz gefährlicher und zügelloser, da sie gleichzeitig innerhalb und außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung steht. Peter van der Veers wegweisende Studie über sektiererische Orden in Ayodhya, insbesondere den der Ramanandis (1988), ist die bis heute umfangreichste Darstellung der Methoden, mit denen militärische Ordnung, kommerzielle Belange, sexuelle Enthaltsamkeit und Askese gemeinsam das Ethos des religiösen Lebens in Nordindien prägen. Die Tatsache, dass die großen Pilgerzentren Nordindiens, in diesem Fall Ayodhya (der mythische Geburtsort Ramas) von dieser Verwischung von soldatischer und mönchischer Ethik geprägt sind, gibt Aufschluss über die proletarische Aneignung der Praktiken militanter Askese in Indien spätestens seit dem Aufstieg der hinduistischen Rechten Mitte der 1980er Jahre.

Was das öffentliche Ritual betrifft, sind sich die Indologen darüber einig, dass die Welt des vedischen Opfers in Indien beinahe verschwunden ist, während die Welt des Opfers nicht nur nach wie vor existiert, sondern heute in Indien in zahlreiche Aspekte des mit Ausgaben verbundenen Lebens wie Hochzeit, Geburtstagsfeiern und Bestechung aufgesplittert ist. Während allerdings das öffentliche Ritual des Königsopfers so gut wie ausgestorben sein mag, wirkt die innere Gewalt der Askese im öffentlichen Leben Indiens nach, so etwa in den Bildern des militanten *Sadhus*, des *Trishuls* und anderen Ausdrucksformen männlicher Enthaltsamkeit als Zeichen politischer Macht und geordneter Gewalt. Die zerlumpten militanten Hindus mit ihren roten Stirnbändern und Dreizacken, die den indischen öffentlichen Raum in den *Yatras* Ende der 1980er Jahre und bei der Zerstörung der Babri-Moschee 1992 sowie in jüngerer Zeit bei den Anti-Moslem-Pogromen in Gujarat eroberten, verweisen auf die Nutzbarkeit des Paradigmas der Krieger-Askese für eine massendemokratische Politik und eine genozidale Mobilisierung im heutigen Indien. Hier werden die Idiome Opfer und Gewalt (im Sinne legitimer Ausübungen öffentlicher männlicher Macht) mit der Vorstellung von Heimat und ausgesprochen modernen Vorstellungen von Land, Territorium, Ethnie und Mehrheit in Beziehung gesetzt. Jüngste ethnografische Arbeiten über Gujarat unter

Leitung von Narendra Modi und seiner Mitarbeiter zeigen, in welcher Weise man die Sprache Gandhis in eine Sprache des Opfers und der Säuberung verwandeln kann, in der sich die Ausrottung von Muslimen in eine gerechte Form des Opfers für Hindus umformulieren lässt (Ghassem-Fachandi 2006).

Es gibt demnach einen eigenständigen Weg, der Enthaltbarkeit – qua Opfer und asketischem Militarismus – mit Gewalt verbindet, während Gandhis Weg in der Regel als eine Verbindung von Enthaltbarkeit und Gewaltlosigkeit begriffen wird. Wie ist dieser doppelte Weg zu verstehen, will man das ethische Vorhaben der Gewaltlosigkeit begreifen, das sich als eine Art der Tätigkeit bezeichnen lässt, die zu einem »Neuanfang in der Welt« führen kann? An dieser Stelle ist eine Neubetrachtung von Gandhis eigenen, in hohem Maße öffentlichen und veröffentlichten Strategien der Askese notwendig. Gandhi machte die Enthaltbarkeit als politische Strategie für den öffentlichen Bereich nutzbar. Dies war vielleicht am stärksten ausgeprägt in seinem Einsatz des Fastens als Strategie zur Erregung von Aufmerksamkeit, zur Durchsetzung seiner Ansichten und zur Nötigung seiner indischen und britischen Kontrahenten, sich mit seiner Position auseinanderzusetzen. Gandhis Idee des Fastens bis zum Tode war der dramatischste Ausdruck seiner Vorstellung von *Satyagraha*, das normalerweise als Methode verstanden wird, bei der die Gewaltlosigkeit als aktives Prinzip der politischen Handlung, des zivilen Ungehorsams und der Verweigerung eingesetzt werden kann. Betrachtet man jedoch das Fasten bis zum Tode im Rahmen von Gandhis umfassenderen Strategien und Praktiken, zu denen lange Märsche, das zentrale Ritual des zivilen Ungehorsams, das öffentliche Opfern britischer Textilien, die aktive Aufforderung an die Armee von Britisch-Indien zur physischen Gewalt gegen die Satyagrahis sowie die häuslichen Dramen sexueller Kontrolle und Experimente in Gandhis Alltag zählten, so erkennt man, dass Gandhis Version von *Ahimsa* tatsächlich enge Verbindungen zur spektakulären Welt des Königsopfers und zur politischen Macht des Krieger-Asketen aufweist. Demzufolge lässt sie sich nicht isoliert von älteren und neueren Formen der Hindu-Militanz betrachten.

Diese komplexe Affinität mag teilweise jene Ironie erklären, die darin besteht, dass Gujarat heute gleichzeitig der Ort beider Seiten von Gandhis militantem Erbe ist. Zur Erklärung dieses verwirrenden Nebeneinanders zweier Vorstellungen von gesellschaftlichem Leben, die so häufig einander gegenübergestellt werden, müssen wir angesichts des bisher zur doppelten Genealogie von Gandhis Gewaltlosigkeit Gesagten einen eingehenderen Blick auf die von mir so genannte Moral der Verweigerung werfen.

V. Die Moral der Verweigerung

Aufgrund von Gandhis Geschichte sieht man sich dazu aufgefordert, einen Bezug zwischen Askese, Verzicht, Enthaltbarkeit und Verweigerung als Formen politischen Handelns herzustellen. Gandhi war der erste und größte Verweigerer der Moderne, doch seine Verweigerung verdankt ihre Bedeutung einer besonderen Art der Nutzbarmachung der inneren Verbindung zwischen Askese, Gewalt und Gewaltlosigkeit in Indien. Der am besten geeignete Kontext zur Untersuchung dieser inneren Verbindung ist die Neubetrachtung der

Art und Weise, in der Gandhi den zivilen Ungehorsam zu einem wesentlichen Bestandteil seiner Politik machte.

Ziviler Ungehorsam wird von manchen als zentrale, Gandhi zu verdankende politische Innovation bezeichnet, zumindest was den massiven Widerstand gegen eine imperiale oder koloniale Herrschaft betrifft. Zweifellos ist es dieser Teil von Gandhis Erbe, der für spätere politische Figuren wie Martin Luther King oder Nelson Mandela von größter Bedeutung war. Es existiert eine umfangreiche technische Literatur zur Geschichte von Gandhis zivilem Ungehorsam, die sich auf zentrale Ereignisse wie den Salzmarsch, die Forderung, sich der Verwendung britischer Textilien zu widersetzen, und die Weigerung, andere britische Rechtsmaßnahmen anzuerkennen, konzentriert. Die Geschichte des zivilen Ungehorsams, wie ihn Gandhi in Indien entwickelte, umfasst viele Bereiche, darunter auch die positiven Maßnahmen, die verschiedene Weigerungen beinhalteten, also Handlungen wie das Salzsammeln und -sieden durch Gandhi und seine Satyagrahis, die aktive Herstellung von Khadi als Alltagspraxis und ökonomischer Widerstand und die allgemeine Aufforderung zu wirtschaftlicher Selbstversorgung (*Swadeshi*, siehe Diwakar 1949; Rothermund 1963). Nichtsdestotrotz ist Verweigerung das vorrangige Prinzip des (auf Thoreau und die Bewegung der Abolitionisten in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts fußenden) zivilen Ungehorsams. In Indien und insbesondere im Hinblick auf Gandhi besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Verweigerung, Enthaltbarkeit und dem Verzicht auf Luxus. Anders ausgedrückt, Gandhis ziviler Ungehorsam ist von einer asketischen Ethik geprägt, die mit anderen Formen von Enthaltbarkeit und Verzicht verbunden ist (beispielsweise Fasten, sexuelle Enthaltbarkeit und andere individuelle Praktiken). Gandhi band jedes dieser Elemente in eine umfassendere Politik der Verweigerung ein, die persönliche, körperliche Abstinenz zur Antwort auf die Ethik des Zivilrechts erhob (Alter 2000).

Die politische Verweigerung war innerhalb dieses Ethos eng mit der Politik des Körpers und der Moral der Vermeidung, des Verzichts und der Enthaltbarkeit verknüpft. Die Idee des Boykotts und des Hartals erfasst den politischen Aspekt dieses Ethos ebenso, wie das Fasten seinen körperlichen Aspekt umschreibt. Beide Aspekte sind getragen von einer Ethik der Enthaltbarkeit und einer Ideologie des Verzichts im doppelten Sinne von Trennung und Opfer. In den öffentlichen Aktionen zivilen Ungehorsams wird ein bescheidener, minimalistischer und sparsamer Nachhall des Königsopfers und der Geschichte des Krieger-Asketen erkennbar, bei dem Enthaltbarkeit zu einer Waffe innerhalb einer positiven Handlung und einer militanten kollektiven Mobilisierung wird, und zwar in diesem Fall gegen die britische Armee und die britische Rechtsordnung gerichtet.

Die Frage, um welche Art Handlung es bei der Gewaltlosigkeit geht, ist nun leichter zu beantworten. Zweifellos handelt es sich bei der Gewaltlosigkeit um eine besondere Form von Enthaltbarkeit und Askese. Da sie allerdings auch Bestandteil einer umfassenderen Politik der Verweigerung und des Opfers ist, verdankt sie ihre Bedeutung nicht zuletzt unter zweierlei Aspekten dem Bereich der Gewalt. Der erste Aspekt, der am dramatischsten in den Bildern und Berichten über die Wellen von Satyagrahis zum Ausdruck kommt, die beim Salzmarsch auf die britischen Truppen vorrückten, bis sie mit zertrümmertem Schädel oder gebrochenen Knochen wie Kegel zu Boden fielen, erinnert uns daran, dass die aktive Tätigkeit der Gewaltlosigkeit in einer Aufforderung an die gewalttätigen Kräfte besteht, sich zu erkennen zu geben, sich darzustellen und sich praktisch zu offenbaren anstatt lediglich im Sinne einer Drohung und

eines Abschreckungsmittels. Der zweite Aspekt, bei dem der Sinn der Gewaltlosigkeit sich dem Bereich der Gewalt verdankt, betrifft die von mir oben beschriebene komplexere Genealogie und ist ihrer Form nach in stärkerem Maße indisch geprägt, da sie sich anhand der Traditionen der Krieger-Askese auf die Gewalt des Königsopfers als höchste Form politischen Handelns zurückbesinnt. Gandhis Praktiken der Gewaltlosigkeit bezogen ihr größtes Potenzial aus Ideen zu militanten Aktionen, bei denen der Gewalt nicht lediglich Liebe entgegengesetzt, sondern auch eine ältere Vorstellung von militanter Askese imperialistischen Formen organisierter und legalisierter Polizeigewalt gegenübergestellt wurde. Diese, eine völlig legale Form der Zwangsgewalt, musste angesichts der Gewalt des militanten Asketen und der strikten Disziplin der Enthaltensamkeit, die Gandhi in den Mittelpunkt seiner eigenen Verweigerungspraktiken stellte, zwangsläufig scheitern.

Gewaltlosigkeit kann in der Welt also zu einem Neuanfang führen, wobei es sicher falsch wäre, sie für eine Verweigerung des Handelns oder für quietistisch zu halten. Es ist jedoch ebenso wichtig zu erkennen, dass Gandhis persönliche Ethik der Verweigerung ihr Potenzial auch aus einer anderen Ethik der Gewalt und Macht bezog, die ursprünglich mit dem Königsopfer in Indien und erst anschließend mit der militanten Askese assoziiert wurde. Diese Art der Verweigerung ist mit Vorsicht zu betrachten, denn sie ließ und lässt sich im heutigen Indien nur allzu leicht im Sinne einer »Politik des Safrans« und einer Banalisierung des Dreizacks vereinnahmen.

VI. Schluss: Die Herstellung von Ordnung

Ich begann die vorliegende Abhandlung mit dem Hinweis darauf, dass Gewalt und Gewaltlosigkeit als Formen des Handelns ihre Bedeutung möglicherweise nicht ausschließlich aus ihrem gegensätzlichen und wechselseitigen Verhältnis zueinander beziehen, sondern auch aus irgendeinem dritten Prinzip oder Projekt. Jene Möglichkeit lässt sich nun umreißen, und zwar als Methode zur Betrachtung einiger Fragen, die über die vorliegende Abhandlung hinausweisen.

Wir leben in einer Welt, die von Formen der Gewalt geprägt ist, die, wie im Fall von Vergewaltigung, Folter, Krieg, erzwungener ritueller Verstümmelung und so fort über eine lange Geschichte verfügen. Diese uralten Formen erfuhren aufgrund neuerer Entwicklungen wie Volkszählung, modernem Ethnonationalismus, neuen Formen von Arbeitsmigration sowie neuartigen Technologie- und Informationsflüssen eine gewisse Komplexisierung. Vor allem in den vergangenen Jahrzehnten führten Ideologien eines »Leidens aus der Ferne« (Ignatieff 1998) und neue Vorstellungen von einer humanitären Intervention oder universellen Menschenrechten zu einer Neubeschäftigung mit den Bedingungen für einen nachhaltigen Frieden, Toleranz, Pluralismus und soziale Routine angesichts massiver neuer Formen von Ausnahmefällen, Notfallsituationen und Umweltkatastrophen.

Derartige Situationen zwingen uns zu einer erneuten Formulierung der Frage nach den Bedingungen, unter denen sich zwischen kriegführenden Parteien Frieden wiederherstellen, jahrelang verfeindete Gruppen versöhnen, und die alltägliche Ausübung von Toleranz aktiv fördern lassen. Angesichts von

Kategorien wie »Krieg«, »Konflikt« und »Ausnahmestandard« sind wir nach wie vor nicht in der Lage, im gewöhnlichen Leben, in der von Routine geprägten Gesellschaftsordnung und im kontinuierlichen alltäglichen Zusammenleben etwas anderes zu sehen als Normalzustände, welche die gesellschaftliche Grundlage bilden, vor der die Kontingenzen von Gewalt und Kampf Abweichungen und Verzerrungen erzeugen.

Diese Standardvorstellung von der Inszenierung des Alltags dient der Untermuerung einer grundlegenden Strömung innerhalb der Gesellschaftstheorie, nach der die Produktion des Alltags eine konventionelle, gleichmäßige und funktionale Erweiterung der Existenz der Gesellschaft selbst darstellt. Während innerhalb des modernen Denkens immer auch eine Hobbes'sche Gegenströmung existierte, die daran erinnert, dass es sich beim gewöhnlichen Leben nicht um eine Gegebenheit von Mensch und Natur handelt, wird entsprechend der vorherrschenden funktionalistischen Auffassung das Normale, die Routine, der Alltag und das Friedliche im gesellschaftlichen Leben miteinander vermischt. Aus diesem Grund haben wir bislang jener Arbeit oder jener gesellschaftlichen Anstrengung zu wenig Beachtung geschenkt, die in menschlichen Gesellschaften zur Schaffung von Frieden als alltägliche Tatsache notwendig sind. Die Produktion des Alltags als Arbeit wird nach wie vor als vorhersehbarer Rest jedes organisierten Systems aus Rollen, Normen und Stati (um es im Jargon der Lehrbuchsoziologie auszudrücken) betrachtet, das man sich gemeinhin als soziales Modell eines Perpetuum mobile vorstellt, welches so lange funktioniert, bis es durch eine Störung von außen aus dem Gleichgewicht gebracht wird.

Es existieren tatsächlich Traditionen innerhalb der Gesellschaftswissenschaften, die eine andere Richtung eingeschlagen haben. Eine Strömung, die besonders exemplarisch vom heute eher vernachlässigten Erving Goffman vertreten wurde (siehe etwa Goffman 1969), nahm den ethologischen Ansatz beim Wort und untersuchte die zahllosen Anstrengungen, die ein Überleben der elementaren gesellschaftlichen Konventionen sichern. Andere Beispiele gingen aus der freudianischen Tradition hervor, die stets die Arbeit hervorhebt, welche die meisten Menschen in die Kontrolle und Disziplinierung ihrer Triebe und Fantasien und die produktive Bewältigung ihrer Neurosen investieren. Die (in zahlreichen Punkten missverstandenen) Soziobiologen richten ihr Augenmerk zudem auf den schmalen Grat, der im Leben zwischen Wettbewerb und Kooperation verläuft. Diejenigen Wissenschaftler schließlich, die sich auf der Grundlage von de Certeau (1980) und Bourdieu (1976) mit den Problemen von »Alltag« und Habitus auseinandersetzen, versuchen die verschiedenen Rituale und Strategien ans Licht zu bringen, deren wichtigste Funktion im Erhalt des alltäglichen gesellschaftlichen Lebens besteht.

Keine dieser genannten Traditionen jedoch liefert uns eine geeignete Grundlage für ein Verständnis hinsichtlich der Beschaffenheit, Frequenz und Intentionalität, die zur Aufrechterhaltung alltäglicher Übereinkünfte gehören, also hinsichtlich von Elementen, die zwingend Teil dessen sind, was ich an anderer Stelle als »Produktion des Lokalen« bezeichnet habe (Appadurai 1996). In ähnlicher Weise handelt es sich bei der Produktion des gewohnheitsmäßigen gesellschaftlichen Lebens um ein komplexes Vorhaben, bei dem einfache Bürger versuchen, das passende Gleichgewicht zwischen Aufmerksamkeit und Ablenkung, Kompromiss und Auseinandersetzung, Sichtbarkeit und Zurückgezogenheit in Bezug auf ihre körperliche Präsenz und zwischen mehr oder weniger Kenntnis über die Gegebenheiten ihres Alltags zu finden (Das 2007). Hier ist eine nähere Betrachtung der gesellschaftlichen und kulturellen Ressourcen erforderlich, die der normale Mensch zwecks einer größeren

Vorhersehbarkeit seines regelmäßig von Ausnahmen, Notsituationen und Katastrophen bedrohten Lebens einsetzen muss. In unserer Welt rasanter Bewegung, rapide ausgetauschter sozialer Botschaften, unzähliger verführerischer Propagandakanäle, intensiver Überbevölkerung und des erheblichen Drucks zu konkurrieren oder aber auszuschneiden, statt sich anzupassen, verlangt die alltägliche Routine geradezu ein Wunder an Kooperation. Daher steht das Leben insbesondere für den ärmeren Teil der Bevölkerung und umso mehr für Frauen, Kinder und Alte zunehmend im Zeichen der Ausnahme. Beispiele für diese Zwangssituation sind die massiv überfüllten Pendlerzüge von Mumbai oder Tokio, die kriminalisierten Zivilgesellschaften der riesigen Favelas und Slums unserer heutigen Megastädte, die Flüchtlingslager in Darfur, Thailand, Somalia, Palästina und zahlreichen anderen Orten, die durch schwere Umweltkatastrophen entstandenen Notstandsgesellschaften in Pakistan, Indonesien, Sri Lanka und New Orleans.

Wenn wir bereit sind, uns einzugestehen, dass die Aufrechterhaltung alltäglicher gesellschaftlicher und kultureller Erwartungen vermehrte Investitionen seitens Individuen und Gemeinschaften aller Art erfordern und zunehmend eine Folge der Improvisation statt der Gewohnheit ist, so liegt es an uns, die elementare Logik des Zusammenlebens neu zu überdenken. Dieses große Vorhaben lässt sich heute nur andeuten und ist eng damit verbunden, was ich an anderer Stelle als »Werk der Fantasie« bezeichnet habe (Appadurai 1996).

Die Untersuchung des inneren Verhältnisses zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit, wie es sich am Beispiel Indiens zeigt, leistet einen Beitrag zur Beantwortung der tieferen Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung als zumeist anfälliges Ergebnis unbestimmter gesellschaftlicher Prozesse. Die vorangegangene Analyse der von Gandhi propagierten Gewaltlosigkeit weist darauf hin, dass diese über zwei Genealogien verfügt: Eine besteht in der *Ahimsa*-Lehre und ihrem positiven Gebot, eine Verletzung anderer Lebewesen zu vermeiden, das bei Gandhi zu einer allgemeinen Moral der Verweigerung wurde, die sich wiederum auf die Politik der Nichtkooperation, des zivilen Ungehorsams, des passiven Widerstands und andere Formen der friedlichen Verweigerung gegenüber etablierten Rechtsordnungen auswirkte. Die zweite Genealogie verdeutlicht die aktive Funktion der Gewaltlosigkeit im Sinne eines Handlungsprinzips durch Verweis auf die Gewalt des Opfers, auf die Logik der soldatischen Askese in Indien und auf die allgemeiner gefasste Möglichkeit, dass Gewaltlosigkeit ebenso eine ihr eigene Form der Militanz verlangt, die Verzicht, Enthaltensamkeit und Verweigerung beinhaltet.

Diese doppelte Genealogie der Gandhi'schen Gewaltlosigkeit bietet uns möglicherweise eine neue Methode zur Charakterisierung der besonderen Disziplinen und gemeinschaftlichen Anstrengungen, die heute notwendig sind, damit gewöhnliche Menschen ein gewisses Maß an Routine und Vorhersehbarkeit in jenen Situationen schaffen können, die zahlreiche Anreize zur Gewalt gegen das Leben in all seinen Formen bietet. Anders ausgedrückt, Gewalt und Gewaltlosigkeit lassen sich unter Umständen als Handlungsprinzipien verstehen, die voneinander unabhängige Genealogien aufweisen und verschiedene Ressourcen für die Schaffung eines gesellschaftlichen Lebens liefern, statt lediglich gegensätzliche, symmetrische Formen zu sein, die qua Umkehrung beziehungsweise fortlaufender Ausschöpfung im Wesentlichen denselben sozialen Bereich umfassen. Die Gewaltlosigkeit als militante Moral der Verweigerung liefert uns möglicherweise einen neuen Blickwinkel auf jene Methoden, mit denen in zahlreichen Gemeinschaften der Ausnahme ein gewisses Maß an Vorhersagbarkeit abgetrotzt wird.

Bibliografie

Joseph S. Alter,
· *Gandhi's Body. Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2000.

Arjun Appadurai,
· »Understanding Gandhi«, in: *Childhood and Selfhood. Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*, hrsg. v. P. Homans, Lewisburg: Bucknell University Press 1978.
· *Modernity At Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1996.

Hannah Arendt,
· *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958. (Deutsche Ausgabe: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Kohlhammer: Stuttgart 1960.)

C. A. Bayly,
· *Rulers, Townsmen, and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.

Bhagavad Gita: Der Gesang des Erhabenen, hrsg. v. Michael von Brück, Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2007.

Pierre Bourdieu,
· *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976 [orig. 1972].

Richard Burghart,
· »Hierarchical Models of the Hindu Social System«, in: *Man* 13, 1978, S. 519–536.
· »For a Sociology of Indias. An Intracultural Approach to the Study of »Hindu Society«, in: *Contributions to Indian Sociology*, 17, Nr. 2, 1983, S. 275–299.

Michel de Certeau,
· *Die Kunst des Handelns*, Berlin: Merve 1988 [orig. 1980].

Veena Das,
· *Life and Words. Violence and the Descent Into the Ordinary*, Berkeley: University of California Press 2007.

R. R. Diwakar,
· *Satyagraha in Action*, Kalkutta: Signet Press 1949.

Louis Dumont,
· *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris: Gallimard 1967.

Erik H. Erikson,
· *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, New York: Norton 1969.

Parvis Ghassem-Fachandi,
· *Sacrifice, Ahimsa, and Vegetarianism. Pogrom at the Deep End of Non-Violence (India)*, Diss. Cornell University 2006.

G. S. Ghurye,
· *Indian Sadhus*, Bombay: Popular Prakashan 1964 [orig. 1953].

René Girard,
· *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M.: Fischer 1994 [orig. 1972].

Erving Goffman,
· *The Presentation of Self in Everyday Life*, London: Allen Lane 1969 [orig. 1959].

J. C. Heesterman,
· *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rajasūtya Described According to the Yajus Texts*, 's-Gravenhage: Mouton & Co. 1957.

Michael Ignatieff,
· *The Warrior's Honor. Ethnic War and the Modern Conscience*, New York: Owl Books 1998.

Ravindra Khare,
· *The Untouchable as Himself*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

David N. Lorenzen,
· »Warrior Ascetics in Indian History«, in: *The Journal of the American Oriental Society*, 98, Nr. 1, 1978, S. 61–75.

Timothy Lubin,
· »Veda on Parade. Revivalist Ritual as Civic Spectacle«, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 69, Nr. 2, 2001, S. 377–408.

Rudrangshu Mukherjee (Hrsg.),
· *The Penguin Gandhi Reader*, Neu-Delhi: Penguin Books 1993.

William R. Pinch,
· *Peasants and Monks in British India*, Berkeley: University of California Press 1996.
· *Warrior Ascetics and Indian Empires*, New York: Cambridge University Press 2006.

Indira Rothermund,
· *The Philosophy of Restraint. Mahatma Gandhi's Strategy and Indian Politics*, Bombay: Popular Prakashan 1963.

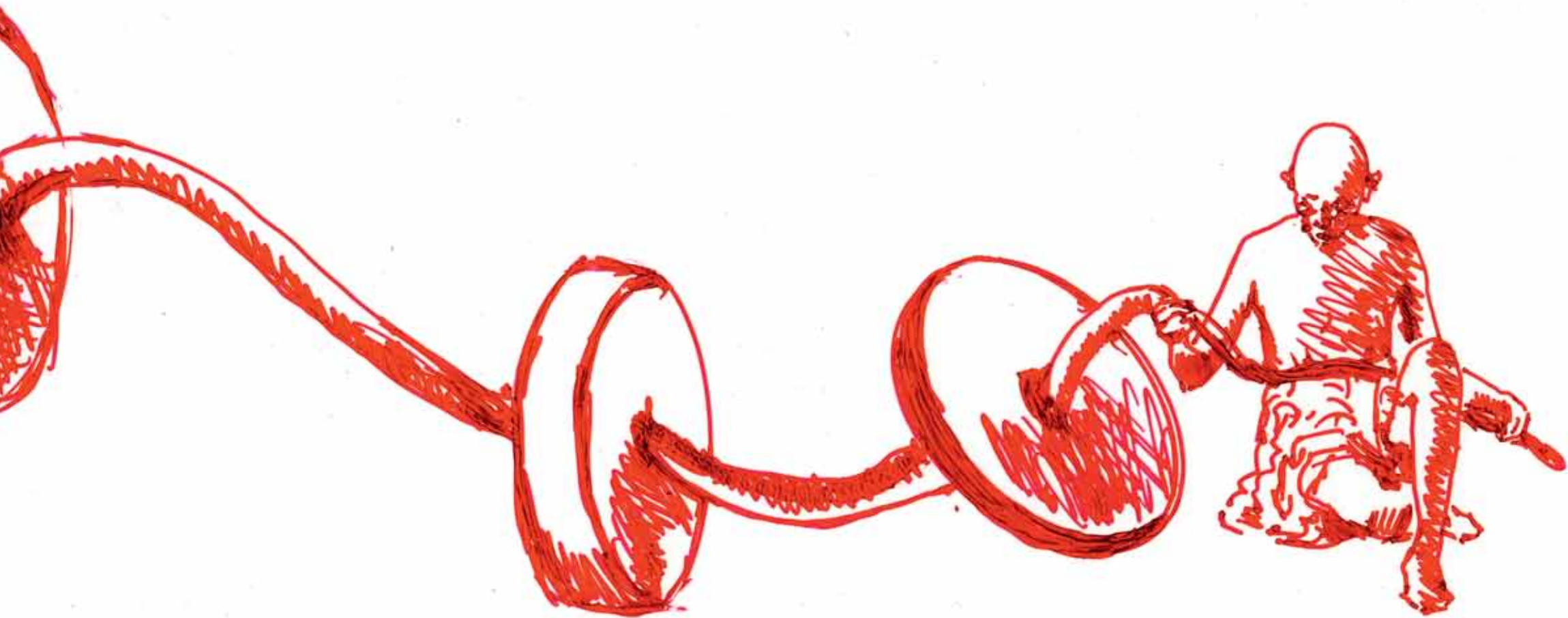
Frederick M. Smith,
· *The Vedic Sacrifice in Transition*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute 1987.

Peter van der Veer,
· *Gods On Earth. The Management of Religious Experience and Identity In a North Indian Pilgrimage Centre*, London: Atlantic Highlands 1988.

Max Weber,
· *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 2: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen: Mohr 1921.

Nalini Malani (geb. 1946) ist Künstlerin und lebt in Bombay.

Arjun Appadurai (geb. 1949) ist Anthropologe und Goddard Professor für Medien, Kultur und Kommunikation an der New York University.



100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken

N°023: Nalini Malani & Arjun Appadurai
The Morality of Refusal / Die Moral der Verweigerung

dOCUMENTA (13), 9/6/2012 – 16/9/2012

Artistic Director / Künstlerische Leiterin: Carolyn Christov-Bakargiev
Member of Core Agent Group, Head of Department /
Mitglied der Agenten-Kerngruppe, Leiterin der Abteilung: Chus Martínez
Head of Publications / Leiterin der Publikationsabteilung: Bettina Funcke

Managing Editor / Redaktion und Lektorat: Katrin Sauerländer
Editorial Assistant / Redaktionsassistentin: Cordelia Marten
English Proofreading / Englisches Korrektorat: Sam Frank
Translation / Übersetzung: Ralf Schauff
Graphic Design and Typesetting / Grafische Gestaltung und Satz: Leftloft
Typeface / Schrift: Glypha, Plantin
Production / Verlagsherstellung: Christine Emter
Reproductions / Reproduktionen: weyhing digital, Ostfildern
Paper / Papier: Pop’Set, 240 g/m², Munken Print Cream 15, 90 g/m²
Printing / Druck: Dr. Cantz’sche Druckerei, Ostfildern
Binding / Buchbinderei: Gerhard Klein GmbH, Sindelfingen

© 2011 documenta und Museum Fridericianum Veranstaltungs-GmbH, Kassel;
Hatje Cantz Verlag, Ostfildern; Arjun Appadurai; Nalini Malani

Illustrations / Abbildungen: p. / S. 1: Dar ul-Aman Palace, 2010 (detail / Detail),
© Mariam Ghani; all other images / alle anderen Abbildungen: © Nalini Malani

Arjun Appadurai, “The Morality of Refusal,” was first published in H. L. Seneviratne,
ed., *The Anthropologist and the Native*, Florence: Società Editrice Fiorentina,
2009, pp. 163–77. / Arjun Appadurai, »The Morality of Refusal«, wurde zuerst
veröffentlicht in: H. L. Seneviratne (Hrsg.), *The Anthropologist and the Native*,
Florenz: Società Editrice Fiorentina 2009, S. 163–177.

documenta und Museum Fridericianum
Veranstaltungs-GmbH

Friedrichsplatz 18, 34117 Kassel
Germany / Deutschland
Tel. +49 561 70727-0
Fax +49 561 70727-39
www.documenta.de
Chief Executive Officer / Geschäftsführer: Bernd Leifeld

Published by / Erschienen im
Hatje Cantz Verlag

Zeppelinstrasse 32, 73760 Ostfildern
Germany / Deutschland
Tel. +49 711 4405-200
Fax +49 711 4405-220
www.hatjecantz.com

ISBN 978-3-7757-2872-0 (Print)
ISBN 978-3-7757-3052-5 (E-Book)

Printed in Germany

Gefördert durch die



funded by the German Federal
Cultural Foundation

Nalini Malani
& Arjun
Appadurai
*The Morality
of Refusal /
Die Moral der
Verweigerung*