

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

Im Folgenden möchte ich einige Zwischenergebnisse meiner transnationalen ethnologischen Feldforschung in Indien und Südafrika mit Ihnen teilen. Die Daten wurden in einer drei-monatigen Phase in einem indischen Dorf und den letzten sechs Monaten an zwei Orten in Südafrika generiert. Hier fokussiere ich die Überzeugungskraft religiöser Praktiken von indo-muslimischen Migranten in Südafrika und ‚Zu-Hause-Bleibenden‘ in Gujarat. Dabei gehe ich der Frage nach, welche Faktoren die Inszenierungen von Religiosität beeinflussen. Mein Projekt untersucht die Migranten aus einem bestimmten Distrikt in Gujarat. Muslimische Sunni Vohras stellen in der Region um Bharuch die Mehrheit der Bevölkerung und haben seit dem Ende des 19. Jahrhunderts teil an den südafrikanisch-indischen Beziehungen, wie der Bericht der britischen Kolonisatoren von 1899 vermerkt (Bombay Gazetteer [1899] 1990, Lambat 1985: 53). Die von mir fokussierte Migrantengruppe der muslimischen Sunni Vohras aus Gujarat ist in Südafrika vor allem im Handel aktiv während in Indien ein Mix aus Landwirtschaft und Kleinhandel dominiert. Nur vereinzelt deuten sich in der 2. Generation in Südafrika Abweichungen von diesem Muster an. Der Name ‚Vohra‘ wird von den meisten Autoren etymologisch auf ‚vohoru‘ – to trade zurück geführt (Bhana und Brain 1990). Der Terminus ‚Sunni‘ weist auf die Abgrenzung zu den schi’itischen Vohras oder Bohras. Die Gujaratis der ersten Generation, das heißt diejenigen, die in Indien geboren sind, siedeln innerhalb Südafrikas vor allem in den ehemaligen homelands Transkei (heute Eastern Cape) und Venda (heute Limpopo).

Zunächst werde ich kurz einige Spezifika des indischen Islams darstellen. Denn will man religiöse Praktiken von Migranten verstehen, so lohnt es sich zuerst einen Blick in die ‚Herkunftsgesellschaften‘ zu werfen. Dabei ist in Indien die Auseinandersetzung mit der hinduistischen Mehrheitsgesellschaft wichtig für die (Selbst-) Inszenierungen von Muslimen und gleichzeitig lässt sich ein Nebeneinander von sogenannten ‚mystischen‘ und ‚reformierten‘ Praktiken innerhalb des Islams beobachten. Diese Gleichzeitigkeiten werden in einem zweiten Schritt auf ihre Entfaltung in der Migrationssituation hin untersucht. Dabei umschließt das durch die Migrationsbeziehungen entstehende transnationale Feld räumliche Trennungen zwischen Nationen und wird gleichzeitig von deren spezifischen wirtschaftlichen, juristischen und gesellschaftlichen Besonderheiten geprägt. Der hier präsentierte Ausschnitt von indo-südafrikanischen Beziehungen stellt entsprechend eine starke Verkürzung da, denn zumindest für die von mir untersuchten Gujaratis sind enge Bindungen ebenso zu UK oder Kanada von großer Bedeutung.

Indische Muslime

Nun aber zunächst ein paar Worte zum Kontext indischer Muslime. Vom ersten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung an finden sich Belege für die Existenz von Muslimen an den Küsten

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

West-Indiens. Speziell in Gujarat ist die Konversion zum Islam in größerem Maßstab, d.h. auf der Ebene von Sub-kasten, aber vor allem für das 13. Und 14. (christliche) Jahrhundert belegt (Ebrahim-Vally 2001: 158). In diese Zeit fällt auch die politische Wende hin zu muslimischen Herrschern, die bis zur Ankunft der britischen Kolonisatoren in Nord-West-Indien regierten.

Für die Konvertiten spielten einzelne umherziehende Sufis eine entscheidende Rolle. Deren missionarische Tätigkeiten werden in der lokalen Überlieferung häufig von der Vollbringung von Wundern begleitet, die wiederum als Zeichen der besonderen Gunst Allahs gegenüber seinen Anhängern gedeutet werden. Die Grabstätten dieser heute als Heiligen verehrten Sufis sind Zentren lokaler Religiosität, vor allem in Süd-Gujarat, aber auch in anderen Teilen Indiens und ganz Südasiens. Sie existieren parallel zum institutionalisierten Islam der Moscheen und Madressahs (Schulen) und sind nicht nur für Muslime, sondern auch für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften Anlaufstellen bei der Bewältigung von Alltagsfragen. Der lokal verwendete Begriff ‚Dargah‘ für die Schreine kann mit ‚Hof‘ im Sinne von königlichem oder Gerichtshof übersetzt werden und spiegelt so die Bedeutung der Sufis als Autoritäten wieder (vgl. Basu...). Dabei zählt die konstruierte genealogische Nähe zum Propheten zu den weiteren Merkmalen der Heiligen, die sich in einer hierarchischen Konzeption zwischen den ‚normalen‘ Gläubigen und Mohammed, bzw. Allah positionieren. Persönliche Beziehungen zwischen den verehrten lebenden Pirs der Sufi-Orden und ihren durch Eid gebundenen Anhängern (*mureed) bilden die Grundlage des Systems. Der wichtigste muslimische Heilige in Indien ist Moinuddin Chishty, besser bekannt als Khwaja Gharib Nawaz. Er gilt als Schutzheiliger der Armen (gharib = arm) und wird u.a. verehrt als derjenige, der im 13. Jahrhundert den Islam nach Indien gebracht habe. Der zugehörige Chistya-Orden ist weltweit aktiv. Umgekehrt empfängt ‚seine‘ Stadt Ajmer in Rajasthan, Nordwestindien, jährlich Hunderttausende von Pilgern. Die Besucher sind zum Teil auch politische Prominente, zum Beispiel Parvez Musharraf, Benazir Bhutto oder Sonia Gandhi. Dies lässt die Wechselwirkungen von Religion und Politik in Südasien und die Bedeutung der Dargah erahnen.

Reform

Zur Zeit der indischen Unabhängigkeitsbewegung und ‚Modernisierung‘ Indiens änderte sich das gesellschaftliche Verständnis von Religion in grundlegend und die mystische Herangehensweise der Sufis wurde im Zuge dessen in Frage gestellt. Die zunehmend religiös konnotierten **politischen** Zugehörigkeiten gipfelten in der Entstehung Pakistans als selbständigem Staat 1947 und verursachten die massenweise Umsiedlung von Millionen von Menschen. Bis heute ist ein hindu-muslimischer Antagonismus auch innerhalb Indiens virulent. Sogenannte

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

,kommunalistische‘ Ausschreitungen und Attentate von Extremisten BEIDER Zugehörigkeiten erzeugen ein Klima der Angst und des Misstrauens gegen die jeweils andere Gemeinschaft.

Bereits während der 1920er Jahre blühten entsprechend Missionsbewegungen, welche die hinduistische „Rückgewinnung“ muslimischer oder christlicher InderInnen zum Ziel hatten. Gleichzeitig wurde in Wechselwirkung dazu eine Tendenz innerhalb des Islams verstärkt, die indo-muslimischen Praktiken von ihrem hinduistischen Erbe zu „reinigen“, so die Rhetorik jener Zeit, die bis heute verwendet wird. Die in diesem Kontext in Delhi entstandene ,Tablighi Jama‘at‘ ist die heute weltweit mitgliederstärkste und erfolgreichste missionarische Bewegung, die speziell die ,Verbesserung‘ derjenigen fokussiert, die bereits Muslime sind. Dabei sind ein theologisch egalitärer Ansatz, die informelle Organisation und die Arbeit auf ,grassroot level‘ zentrale Charakteristika, die ein durchaus ,modernes‘ Erscheinungsbild evozieren. Die hierarchische Weltansicht, bei der Sufi-Heilige als Vermittler zwischen Gott und den Menschen treten, wird abgelehnt, ebenso die Verehrung des Propheten als übermenschlich und ubiquitär / allgegenwärtig. Der Geburtstag des Propheten, ein wichtiger Feiertag für diejenigen, die sich in Abgrenzung zu den Tablighis selbst als ,Sunnis‘ bezeichnen, wird von den Tablighis zum Beispiel nicht begangen. Stattdessen erfordern die Gebote der Gruppe an missionarischen Tätigkeiten teilzunehmen und auf die Säulen des Islam, vor allem auf das täglich fünfmalige Gebet, zu fokussieren. Damit wird eine Wiederbelebung der, bzw. Rückbesinnung auf islamische Ursprünge angestrebt. Vor allem die gut ,sichtbaren‘ Missionsreisen in Kleingruppen lehnen sich angeblich an das Vorbild des Propheten an. Daneben hat sich eine weitere religiöse Praktik etabliert: ,talim‘. Das kann als Wissensvermittlung übersetzt werden. Es handelt sich im Kontext der Tablighi Jama‘at um angeblich weltweit gleich strukturierte Sitzungen in privaten Wohnhäusern oder Moscheen, in denen aus bestimmten Büchern (Faizal-i-Amal / Hikayaat-e-Sahaaba, Stories of the companion of the prophet, Maulana Muhammad Zakariyya) – nicht aus dem Koran - vorgelesen wird. Es kann in Ausnahmen auch eine Ansprache zu einem der Grundthemen der Tablighis sein, zum Beispiel der Bedeutung des permanenten Gedenkens an Gott. Dieses äußert sich dann wiederum idealiter im verstärkten Gebrauch islamisch-arabischen Vokabulars in der Alltagssprache: Alhamdulillah (Gott sei dank), Inshallah (so Gott will), JazakAllah (Gott segne Dich) oder MashAllah (Gott wollte es so). Man kann aber nicht den komplementären Schluss daraus ziehen, dass die Verwendung der Begriffe automatisch auf Tablighi Jamaat Affinität weist, da ein gesteigertes religiöses Bewusstsein zum Beispiel während des Fastenmonats Ramadan bei ALLEN beobachteten Muslimen festgestellt wurde, unabhängig von ihrer Zuordnung zu mystisch-sunnitischen oder reformorientierten Theologien. Bevor die Geschichten gelesen werden preist die ,Apa‘, d.h. große Schwester genannte Leiterin der Runde, ausführlich den religiösen Nutzen / ,heavenly rewards‘ des talim an und es werden

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

jedes Mal die Regeln für die Teilnahme erläutert. Zum Beispiel kann die jenseitige Belohnung nur empfangen, wer sich wie zum Gebet, vor der Talim-Veranstaltung der rituellen Waschung (Wushu) unterzieht. Im Gegensatz zum Besuch einer 24/7 öffentlich zugänglichen Dargah benötigt man für die Talim-Veranstaltungen eine Art Einladung, bzw. Informationen über die Termine und Treffpunkte. Während der Apartheid in Südafrika waren viele muslimische Gruppen, die sich auch politisch positionierten verboten. Der Tablighi Jama'at gelang es durch ein explizit unpolitisches Auftreten diesem Verbot zu entgehen.

Südafrika

Nach dieser holzschnittartigen Gegenüberstellung der beiden sowohl in Gujarat als auch Südafrika prominenten muslimischen Orientierungen wird jetzt auf den historischen Kontext muslimischen Lebens in Südafrika fokussiert. Dabei lässt sich Südafrika als Einwanderungsgesellschaft begreifen, was aus indischer Perspektive vor allem zwischen 1860-1911 und nach der politisch-demokratischen Wende 1994 relevant ist. Zwar waren bereits im 17. Jahrhundert muslimische Sklaven aus dem heutigen Indonesien sowie aus Indien am Kap, doch änderte sich die demographische Situation im südlichen Afrika beträchtlich mit der Einführung von Kontraktarbeit durch die Briten. Wie auch in anderen britischen Kolonien sollte in Natal, im östlichen Südafrika, der Anbau von Zuckerrohr gefördert und durch indische Kontraktarbeiter, „indentureds“ ausgeführt werden. Die Sklaverei war in den 1830er Jahren abgeschafft worden und die Inder galten als billige und willige Arbeitskräfte. Gleichzeitig waren sie zu dieser Zeit formal Untertanen der britischen Krone. Zwischen 1860 und 1911 wurden ca. 150 000 Menschen in Indien angeworben und ohne Rücksicht auf partikulare religiöse oder Kasteninteressen auf See und in der Kolonie untergebracht. Ein Großteil dieser mehrheitlich hinduistischen Arbeitsmigranten blieb nach Beendigung der Kontrakte in Südafrika. Unter den muslimischen Kontraktarbeitern befanden sich auch zwei Männer, die in Natal den Status von Heiligen erlangten, Badsha Peer und Soofie Saheb. Deren Geschichten sind heute zum Beispiel auf DVD oder an den ihnen gewidmeten Dargahs im Großraum Durban im Umlauf, wobei historische Korrektheit dem Wunsch nach Wundern untergeordnet wird. Diese beiden Figuren verkörpern ein gesamtindisches, religionsübergreifendes Konzept, dass sich an der Arbeiterklasse orientiert, so beschreibt es der Historiker Vahed 2003.

Parallel zur gut dokumentierten Einwanderung der Kontraktarbeiter fanden sich selbst finanzierende indische Händler, genannt ‚passengers‘ ihre Wege nach Südafrika. Diese Händler waren überproportional häufig aus Gujarat und mehrheitlich muslimisch (Metcalf 1986: 348, Klein 1990:3). In diesem Kontext spielt die weltwirtschaftliche Wiederbelebung des nordamerikanischen Baumwollhandels nach den Boykotten des Unabhängigkeitskriegs eine

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

wichtige Rolle. Während des Embargos reich gewordene Inder konnten mit den fallenden Preisen nicht mehr mitziehen, nachdem sie vorher Monopolstellung beanspruchten.

Teilweise verfügten sie bereits über transozeanische Netzwerke. Einzelne Männer traten als Motoren für den Nachzug von weiteren Arbeitskräften auf. Es ist schwierig zu sagen, welcher Beschäftigung diese zuvor in Indien nachgingen, aber zumindest für die von mir heute in Indien fokussierten Sunni Vohras ist eine Beschäftigungsmix von Kleinhandel, landwirtschaftlicher Arbeit und Angestelltenverhältnissen typisch.

Mechanismen der Abgrenzung setzten ein, die entlang von Klassen- oder Religionszugehörigkeit arbeiteten. Die soziale Distanz zwischen den Händlern und den Kontraktarbeitern wurde zum Beispiel über die Verwendung arabischer Kleidung ausgehandelt und perpetuiert. Dieses dress – langes Shirt und weite Hose - diente der Identifikation der Muslime, die entsprechend von der lokalen Bevölkerung den ethnischen Terminus ‚Araber‘ zugesprochen bekamen (z.B. Vahed 2003: 315). Aus einem Polizeibericht von 1885 geht hervor, dass die ‚Araber‘ sich mit den ‚Indern‘ nur assoziierten, soweit es um wirtschaftliche Beziehungen ging (ebd.). Klassenzugehörigkeit und wirtschaftliche Interessen konnten aber religiöse Differenzen auch transzendieren, wie das Beispiel des von Gandhi gegründeten Natal Indian Congress zeigt.

Im Gegensatz zu den Kontraktarbeitern gelang es dieser sich so formierenden Gruppe von Unternehmern / Mittelklasse, wirtschaftliche und vor allem verwandtschaftliche Beziehungen zu Indien aufrecht zu erhalten (Klein 1990: 4). So wurden nicht nur indische Lebensmittel und Produkte in organisierter Form nach Südafrika verschifft, sondern auch häufig Bräute aus den heimatlichen Dörfern nachgeholt. Einige Händler wurden durch ihren phänomenalen Reichtum berühmt und legten so den Grundstein für den in Indien weit verbreiteten Mythos vom ‚leicht zu verdienenden Geld‘ in Südafrika. Es ergab sich speziell für Gujaratis eine generationenübergreifende sprachliche und soziale Kontinuität, die sich zum Beispiel in der Analyse von Klein offenbart. Dieser hatte bei der Auseinandersetzung mit südafrikanischen Who is Who Büchern festgestellt, dass es statistisch für Gujaratis wahrscheinlicher ist, einer religiös oder ethnisch exklusiven Vereinigung zuzugehören. Dieser Art Differenzen zwischen religiösen oder Schichtzugehörigkeiten innerhalb der ethnischen Kategorie ‚Inder‘ wurden während der Regierungszeit der Nationalpartei weitestgehend ignoriert. Vielmehr suchte man nach einer Verortung dieser Gruppe im politökonomischen Geflecht der Apartheid. Erst 1961, hundert Jahre nach Ankunft des ersten Schiffes, wurde der Anspruch auf ‚Repatriierung‘, d.h. eigentlich Expatriierung der InderInnen, von offizieller Seite schließlich fallen gelassen. Im gleichen Zeitraum wurde es für InderInnen legal fast unmöglich nach Südafrika einzureisen. Dafür öffneten die neu etablierten ‚homelands‘, in der Sprache der Apartheid auch ‚Bantustans‘ genannt, ihre

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

Pforten. Sie suchten v.a. nach Lehrern, doch auch Waren importierende Händler waren willkommen: "Homelands could invite foreigners, specially teachers easily, without asking RSA for permission.", so ein indisch-stämmiger Englischprofessor aus Venda im Interview. Dieser ist bezeichnenderweise kein Gujarati, sondern ein Konkani-Sprecher aus Maharashtra, der den Gujaratis Nachlässigkeit in Bildungsfragen unterstellt: „They only have sense for business“.

Die Religion der Einwanderer: der reisende Antagonismus

Ich möchte im Folgenden noch einmal auf den religiös konzipierten Antagonismus zurück kommen und ihn im Hinblick auf die spezifische Situation der Gujarati Migranten der 1. Generation formulieren. Dazu vertiefe ich das Beispiel des ehemaligen Homelands Venda, wo sich innerhalb der letzten 25 Jahre ca. 300 südasiatische, d.h. indische, pakistanische und bangladeshi Familien angesiedelt haben. Neben dieser Migrantengruppe wohnen und arbeiten dort auch Muslime aus Ägypten, dem Senegal, Äthiopien, Somalia und weiteren Ländern. Die räumliche Nähe zu Zimbabwe, Mosambik und Botswana bringt in den letzten Jahren auch verstärkt Einwanderer aus diesen Ländern ins ehemalige Homeland Venda. Die Entwicklung der zentralen Kleinstadt hängt eng mit dem Zuzug der Gujaratis zusammen, die vor allem Baustoffe, Elektrogeräte (Handys!) und Haushaltswaren verkaufen. Die überwiegende Mehrheit der Gujaratis kommt aus den gleichen 20 Dörfern aus dem Distrikt Bharuch, der Zuzug nach Südafrika fand vor allem über den Import von Familienangehörigen statt. Geht man vom central business district /(Innenstadt) in Richtung des Wohnviertels in dem die meisten Familien angesiedelt sind, so sticht die sogenannte ‚große Moschee‘ an der Zufahrtsstraße hervor. Folgt man der Straße weiter, so findet sich eine zweite Moschee, die in einem ehemaligen Wohnhaus untergebracht ist. Gegenüber dieser wiederum ist eine Baustelle, seit 1 Jahr wird die neue ‚richtige‘ Moschee gebaut. Während die große Moschee von erfolgreichen Gujaratis errichtet wurde, aber auch religiöse Heimat der meisten nicht-indischen Muslime ist, bedient die zweite Institution ein sehr viel homogeneres indisches Klientel. Dies hängt mit der Ausrichtung der Moscheen zusammen. Die große Moschee gilt als tablighi-freundlich und die Maulanas lehnen mystische Orientierung der ‚Sunnis‘ ab, d.h. sie beenden z.B. die Gebete VOR den zusätzlichen Grüßen an den Propheten. Der Name der ‚kleinen Moschee‘ weist auf ihre religiöse Verortung: „Chishtiya Ashrafia“, nach dem in der Heimatregion dominanten Sufi-Orden mit Zentrum in Ajmer. Während die eine Moschee reisende Jamaati-Missionare beherbergt, ist die andere stolz alljährlich eine Reliquie des Propheten zeigen zu können. Zwar wird von nicht-indischen Muslimen die chauvinistische Dominanz der Inder in der ‚großen Moschee‘ beklagt, doch sind sie gleichwohl empfänglich für die auch in Englisch vermittelte religiöse Botschaft. In der ‚Chishtiya Ashrafia‘ ist Urdu die primäre Amtssprache. Die relative Fremdsprachenkompetenz der Maulanas und

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

damit ihr sozusagen ‚säkulares Bildungsniveau‘ ist unter Umständen ein Kriterium für die Überlegungen von Eltern, zu welcher Madressah sie ihre Kinder schicken sollen. Während die Differenzen laut Aussagen der Befragten keine Einflüsse auf die internen Handelsbeziehungen haben, wird doch in privaten Gesprächen die Ideologie der ‚anderen‘ eher entwertet.

Ich fasse zusammen: Sowohl in Indien als auch in Südafrika ist der Dissens zwischen sufistischen und reformierenden Kräften bei den muslimischen Gujaratis virulent. Häufig wird er als Gegensatz von ‚traditionell‘ und ‚modern‘, bzw. ‚lokal‘ und ‚global‘ oder ‚partikular‘ und ‚universell‘ konstruiert. Die südafrikanische Gesellschaft und ihre demokratisch-konstitutionellen Rahmenbedingungen erlauben ein hohes Maß an Freiheit für und Rücksichtnahme auf religiös und kulturell formulierte Ansprüche. Viele der befragten indischen Muslime dort sehen sich selbstbewusst als eine ökonomische Größe, die über ihre quantitative Stärke weit hinausgeht. Diese gesellschaftliche Position weicht erheblich von den Bedingungen in Indien ab. Gerade deshalb ist ein noch zu vertiefender Vergleich der religiösen Gemeinschaften aufschlussreich für die Wechselwirkungen von Religion und Politik in transnationalen Bezügen.

Literaturhinweise:

Bhana, Surendra und Joy Brain 1990: *Setting Down Roots. Indian Migrants in South Africa, 1860-1911*. Witwatersrand University Press, Johannesburg.

Ebr.-Vally, Rehana 2001: *Kala Pani. Caste and Colour in South Africa*. Kwela Books; Kapstadt.

Gazetteer of the Bombay Presidency. Volume IX, Part II. Gujarat Population: Musalmans and Parsis. Ed. James M. Campbell (1899) . 1990 Vintage Books

Klein, Gary D. 1990: Sojourning and ethnic solidarity: Indian South Africans. In: *Ethnic Groups*, Vol.8, S. 1-13.

Lambat, Ismail A. (1985): Marriage among the Sunni Surati Vohras of South Gujarat. In: Imtiaz Ahmad (Hg.) *Family, kinship and marriage among Muslims in India*. Manohar; Neu Delhi. S. 49-81

Metcalf, Thomas R. 1986: Indian Migration to South Africa. In: M.S.A. Rao: *Studies in Migration. Internal and International Migration in India*. Manohar Publications, Delhi. S. 345-362.

Misra, Satish C. (1964): Muslim Communities in Gujarat. Preliminary Studies in their history and social organizations. Asia Publishing House; London.

Tayob, Abdulkader 2002: Southern Africa. In: Westerlund, David (Hg.) *Islam outside the Arab world*. Curzon; Richmond. S. 111-124.

Religion und Integration in der Einwanderungsgesellschaft: Gujarati-Muslime in Indien und Südafrika, 15.10.09

Vahed, Goolam (2003): Contesting Orthodoxy: The Tablighi-Sunni Conflict among South African Muslims in the 1970s and 1980s. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 23, No. 2