



Damaris Lüthi

Soziale Beziehungen und Werte im Exil bewahren

Tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka im Raum Bern

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Annuska Derks

Sabine Höfler

Ueli Hostettler

Nathalie Peyer

Corina Salis Gross

Michael Toggweiler

Saskia Walentowitz

Christian Wymann

Heinzpeter Znoj

Institut für Ethnologie

Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

ISBN 3-906465-30-6

© Damaris Lüthi und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB30_Lue.pdf

This is the electronic edition of Damaris Lüthi, "Soziale Beziehungen und Werte im Exil bewahren. Tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka im Raum Bern", Arbeitsblatt Nr. 30, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2005

ISBN: 3-906465-30-6

Electronically published Mai 2, 2005

© Damaris Lüthi und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact:
information@ethno.unibe.ch

Damaris Lüthi

Soziale Beziehungen und Werte im Exil bewahren

Tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka im Raum Bern

Inhalt

Einleitung.....	3
I. Soziale Beziehungen.....	5
II. Bedeutung der „tamilischen Kultur“	8
1. „Schweizerische Kultur“ als Bedrohung.....	9
III. Bedeutung von Ansehen und Respekt.....	12
1. Ansehen.....	12
2. Respekt.....	13
3. Beurteilung schweizerischer Verhaltensweisen.....	15
IV. Bedeutung der Kasten.....	17
1. Der offizielle Diskurs	17
2. Kastenbezüge in der Schweizer Diaspora.....	18
2.1. Das heimatliche Kastengefüge.....	19
2.2. Bedeutung im Exil.....	22
3. Die Bedeutung traditioneller „Un/reinheiten“	24
3.1. Alltägliche Körperausscheidungen	24
3.2. Ernährung	25
3.3. Menstruation.....	28
3.4. Geburt	32
3.5. Tod.....	34
3.6. Beschäftigung	37
3.7. Reproduktion	41
V. Bedeutung klassenrelevanter Faktoren.....	44
1. Beschäftigung in der Schweiz.....	45
2. Bedeutung materieller Werte	46
2.1. Geschenks-Reziprozität.....	48
2.2. Finanzielle Probleme	49
VI. Zum Thema Integration.....	52
1. Bedeutung für die Flüchtlingsgeneration.....	53
2. Rückkehrmotivation	55
Zusammenfassung und Folgerungen	59
Zitierte Literatur	64

Einleitung

Die seit anfangs der 1980er Jahre in die Schweiz eingewanderten tamilischen Flüchtlinge aus Sri Lanka¹ entstammen einer lokalen Kastengesellschaft², wie sie ähnlich im tamilischen Südindien besteht, finden sich in der Schweiz jedoch in einem gesellschaftlichen Kontext wieder, in dem kastenrelevante Statuskriterien keinerlei Bedeutung haben.

Das südasiatische Kastensystem wurde im 20. Jahrhundert einerseits analysiert als determiniert durch das brahmanische Konzept von Rein- und Unreinheit³, das die Gesellschaft hierarchisch in staturhöhere reinere und rangtiefere, unreinere erbliche Gruppen ordnet. Ein anderer theoretischer Ansatz⁴ behauptet, dass es „kodierte Substanzen“ seien, welche Status entweder durch die Qualität der Körpersubstanzen von Personen, oder den Grad der Transaktionen, die sie zwischen Kasten erlauben, manifestieren: Homogene Handlungen in Richtung Geben, welches als höher bewertet wird als Empfangen, manifestieren Rang. Als statusrelevante Faktoren für die Gesellschaft als Ganzes wurden jedoch nicht nur das Unreinheitskonzept und Transaktionen erkannt, sondern auch politische Macht⁵ und ökonomische Kontrolle⁶.

In Indien und Sri Lanka ist die Diskriminierung aufgrund der Kastenzugehörigkeit seit Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr erlaubt, und den Begriff „Kaste“⁷ zu verwenden oder dementsprechend zu handeln ist verpönt. Jegliche moderne Existenz einer Kastenhierarchie wird zudem abgestritten⁸.

¹ Der vorliegende Bericht stützt sich auf eine im Rahmen des Forschungsprojekts „Social change among Sri Lankan Tamil refugees in Switzerland“ durchgeführte Studie, unterstützt durch den Schweizerischen Nationalfonds (2001–03). In einem Zeitraum von rund 18 Monaten begleitete ich insgesamt 28 Erwachsene (21 Frauen und sieben Männer). Dazu kamen spontane Gespräche mit gleichzeitig anwesenden Gatten, Kindern oder Eltern sowie sechs längere Einzelgespräche mit zusätzlichen Personen. Die Mehrzahl meiner Gewährsleute entstammt höheren Kasten, vor allem der in der Heimat dominanten *Vellāla*-Kaste. Gemäss eigener Zuordnung der Befragten gehören sie ursprünglich den folgenden srilankischen Kasten an: 21 Personen bezeichneten sich als [hochkastige] *Vellāla*, vier als [tiefkastige] *Karaiyār* und je eine Frau als [höchstkastige] *Brahmanin*, [hochkastige] *Kōviyar* sowie [tiefstkastige] *Pallar*. Sie waren zu zwei Dritteln hinduistischen, zu einem Drittel christlichen Glaubens (18 Hindus, vier Katholikinnen, eine Methodistin, drei Mitglieder evangelikaler Bewegungen sowie eine Hinduistin, die zugleich evangelikale Gottesdienste besucht). Zum Zeitpunkt der Untersuchung waren sie zwischen 25 und 59 Jahre alt (Durchschnitt: 39,2; wobei nur zwei Informantinnen unter 30 waren – 25 bzw. 28-jährig – und nur vier älter als 42 – 45, 47, 54 und 59 –, also die meisten zwischen 30 und 42 Jahre alt waren), und die Verheirateten (alle ausser drei Gewährsleuten) hatten fast alle zwei bis drei Kinder. In die Auswertung integrierte ich zudem bei der Untersuchung meiner Projektmitarbeiterin Johanna Vögeli aufgetauchte Daten zum Thema, welche sich auf weitere dreissig Personen (22 Frauen und 8 Männer) mit einem ähnlichen sozialen und religiösen Profil stützen. Mit allen Gewährsleuten wurden mehrere, möglichst wenig strukturierte Gespräche geführt, die im Durchschnitt zwei Stunden dauerten. Soweit möglich bildete zudem die teilnehmende Beobachtung einen Anteil des Untersuchungsdispositivs. Sämtliche Namen wurden anonymisiert.

² Banks (1960); Cartman (1957); David (1977); McGilvray (1982a, 1982b, 1983, 1988, 1998a, 1998b); Pfaffenberger (1982); Skjøsberg (1982).

³ V.a. Dumont (1966); vgl. Hutton (1946); Srinivas (1952); Stevenson (1954).

⁴ Marriott (1976, 1989), Marriott and Inden (1977).

⁵ V.a. Dirks (1989); Burghart (1978); Price (1996); Béteille (1965).

⁶ Z.B. Stevenson (1954); Baily (1957); Mencher (1974).

⁷ Skt. *jāti*: endogame Gruppe, die eine traditionelle Beschäftigung ausübt und einen bestimmten Grad kultureller, ritueller und rechtlicher Autonomie genießt (Srinivas 1952: 24).

⁸ Vgl. Béteille (1991); Fuller (1996); Srinivas (1996); Mayer (1996).

Die aktuelle ethnologische und soziologische Forschung indessen dokumentiert, dass die Kasten in Indien heute nach wie vor eine Rolle spielen⁹. Immer noch wird zum Beispiel bei der Heirat Kastenendogamie gepflegt, jedoch häufig gerechtfertigt mit dem Argument, bestimmte Traditionen seien kastenspezifisch und drückten kulturelle Unterschiede aus, die inkompatibel seien (Fuller 1996; Mayer 1996). Die Unterscheidung aufgrund „kultureller“ Faktoren ist somit eine sprachliche Verschlüsselung, die als Referenzpunkt nach wie vor die Kastenunterschiede hat, die zudem im privaten Rahmen weiterhin durchaus anerkannt und für richtig befunden werden (Fuller 1996: 21); Ungleichheit sowohl zwischen als auch innerhalb von Kasten wird abgestritten, obwohl es eine Zunahme der kasten-*internen* Differenzierung aufgrund von Status, Macht und Besitz gibt. Nur für die grossstädtischen Mittelschichts-Intellektuellen haben sogar die „kulturellen“ Unterschiede zwischen Kasten ihre Bedeutung weitgehend verloren. Für sie ist „Kaste“ höchstens noch ein Terminus für Statusunterschiede, während diese Gruppe primär determiniert ist durch Klassenkriterien wie Bildung, Beschäftigung und Einkommen (Béteille 1996; Fuller 1996: 22). Erstaunlicherweise ist jedoch für die Heirat die traditionelle Kastenzugehörigkeit weiterhin sowohl für die grossstädtische Mittelschicht als auch im ländlichen Kontext wichtig, mit einer eindeutigen Präferenz für arrangierte, kasten-endogame Heiraten (ibid.).

Es stellte sich deshalb die Frage, wie Menschen, die im Kastensystem sozialisiert wurden, sich in einem Kontext orientieren, in welchem Klassenfaktoren die dominanten Statuskriterien sind: Hat zum Beispiel die ökonomische Segregation von Mitgliedern verschiedenster Kasten im unqualifizierten Sektor im Exil eine egalisierende Wirkung auf das Kastendenken? Werden die traditionelle Kasten-Endogamie bei der Heirat, oder der Verzicht auf Fleisch sowie die Kommensalitätsregeln angesichts der Bedeutungslosigkeit südasiatischer Reinheitswerte für den gesellschaftlichen Rang in der Schweiz obsolet? Welchen Einfluss hat die Ideologie der Befreiungsbewegung *LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam)*? Sind Veränderungen des Kastendenkens im Schweizer Exil vergleichbar mit Prozessen in Südasien sowie in anderen südasiatischen Diasporas? Nimmt die Bedeutung von Klassenkriterien wie Bildung, Einkommen und Besitz für die Exilierten zu, einhergehend mit einer verminderten Relevanz der für das Kastendenken wichtigen Reinheitswerte?

Um solchen Überlegungen auf den Grund zu gehen, fokussierte meine Studie auf Bereiche, in welchen sich die für das Kastendenken und –verhalten in Südasien verantwortlichen Konzepte manifestieren: auf Auffassungen und Praktiken im Zusammenhang mit sozialen Beziehungen, mit der Reproduktion, der Ernährung, Beschäftigung, Menstruation, Geburt und Tod; zugleich wurde die Bedeutung der in einer Klassengesellschaft wirkenden, materiellen Werte für die tamilische Diaspora betrachtet. Während der Untersuchung zeigte sich, dass weitere Themen wie „Kultur“ oder das Senioritätsprinzip im schweizerischen Kontext ebenfalls wichtige, damit zusammenhängende Themen sind.

⁹ Z.B. Fuller (1996); Lüthi (1999); Srinivas (1996).

I. Soziale Beziehungen

Die tamilische Bevölkerung der ersten Generation bleibt im Schweizer Exil mehrheitlich unter sich¹⁰. Wie in der Heimat (Pfaffenberger 1982; Banks 1960) pflegt die Gruppe auch in der Diaspora in erster Linie die Beziehungen zu den Verwandten (vgl. Salentin 2002: 162), sowohl zu denjenigen in der Schweiz als auch transnational¹¹ zu den Familienmitgliedern in anderen Exilländern und in der Heimat. Die Tendenz zeichnete sich bereits zu Anfang der Einwanderung ab¹² und konnte sich aufgrund der Kettenmigration stabilisieren (McDowell 1996). Daneben haben auch Beziehungen zu Landsleuten aus dem Heimatdorf, zu ehemaligen Studienkollegen, Fluchtgefährten, Arbeitskollegen, zu Mitgliedern der *LTTE* oder eines tamilischen Kulturvereins eine wichtige Bedeutung. Die Pflege der Kontakte innerhalb der schweizerisch-tamilischen Diaspora werden vermutlich durch die kleinräumigen geographischen Bedingungen begünstigt, die es – anders als in anderen Exilländern¹³ – trotz der Verteilung auf die Kantone¹⁴ ermöglichen, ohne grossen Aufwand in anderen Landesteilen wohnende Verwandte und Bekannte zu sehen. Die Treffen konzentrieren sich allerdings aufgrund der Distanzen und Arbeitsrhythmen auf die Wochenenden und Ferien, so dass beispielsweise astrologische Berechnungen, die für die Durchführung bestimmter Rituale spezifische Wochentage empfehlen, ignoriert werden müssen. An den freien Tagen werden tamilische Landsleute besucht und wird an tamilsprachigen Gottesdiensten in Tempeln oder Kirchen, an tamilischen Hochzeiten, Geburtstagen, Pubertätsritualen oder Fussballturnieren teilgenommen oder auch an politischen Veranstaltungen mit religiösem Anstrich. Zu manchen Ereignissen reisen Tamilen aus ganz Europa an, so zur Millenniumsveranstaltung am 1. Januar 2000 in Fribourg, an welcher ein bekannter tamilischer Schauspieler auftrat, und die mit ihren tausenden von Besuchern ein solcher Grosse Erfolg war, dass beschlossen wurde, sie jährlich zu wiederholen. Auch für ein Pubertätsritual reisen die kreuzverwandten Angehörigen, die bei diesem Ereignis aufgrund der traditionellen Heiratspräferenz als potentielle Schwiegereltern eine zentrale Rolle einnehmen, aus der ganzen Welt ans Fest der jungen Frau. Entsprechend sind die Wochenenden ausgebucht mit Einladungen im In- und Ausland, zu welchen meistens im grossem Stil mehrere hundert Gäste eingeladen werden. Häufig müssen am selben Tag sogar mehrere Anlässe absolviert werden, beispielsweise morgens eine Hochzeit, mittags ein Pubertätsritual, nachmittags nochmals eine Hochzeit und abends noch ein Kulturfest. Um den Anforderungen des zeitlich anspruchsvollen Programms gerecht zu werden, ist der Besitz eines Autos unentbehrlich und erlaubt erst noch, auch unterwegs vollständig unter sich zu bleiben. „Es ist wie ein gemütli-

¹⁰ Vgl. Fuglerud (1999: 104). Ähnlich wurde dies auch für andere Zuwanderergruppen festgestellt, die bereits seit längerem in der Schweiz leben (Wimmer 2003).

¹¹ Zum Begriff z.B. Basch, Glick Schiller and Szanton Blanc (1994).

¹² McDowell (1996); Vögeli (1998); Vögeli (1996: 66); Wicker et al. (1984).

¹³ Salentin (2002: 161); Baumann (2000: 101); Fuglerud (1999: 89).

¹⁴ 1988 führte das damalige Bundesamt für Polizeiwesen die Möglichkeit ein, die Asylgesuche kantonal zu verteilen. Die meisten tamilischen Asylsuchenden hatten ihr Gesuch bis dahin im Kanton Bern gestellt (Stürzinger 2002: 5).

ches Haus“ erklärt Kala (43). „Im Zug oder Bus sind wir immer still, weil wir nicht möchten, dass andere zuhören, aber im Auto können wir so laut sprechen, wie wir wollen“.

Während der Woche stehen Aktivitäten im Zusammenhang mit tamilischen Schulen¹⁵ und Vereinen an, von welchen es eine beeindruckende Anzahl gibt: Tempel-, Kirchen-, Fussball-, Theater-, *Bharata Natyam* (südindischer Tanz)-, Gesangs-, Poesie- sowie Kulturvereine¹⁶. Sie veranstalten Wettbewerbe für die zweite Generation, und die Preise in der Form von Pokalen füllen allmählich die Schaukästen der tamilischen Wohnzimmer. Viele hinduistische Frauen engagieren sich im „*Mēlmaruvattūr Ātiparācakti* Kultur-, Gebets- und Sozialverein der tamilischen Frauen in der Schweiz“ (vgl. Lüthi 2003). Einzelne Gewährsleute engagieren sich politisch, in der Mehrzahl für die auch in der Schweiz vertretene und transnational aktive *LTTE*¹⁷. Ebenfalls von interner sozialer Vernetzung zeugen die Trinkrunden in Privatwohnungen, zu welchen sich tamilische Männer unter der Woche regelmässig treffen.

In den Ferien fahren tamilische Familien nicht ins Gebirge oder ans Meer, sondern besuchen Verwandte im In- und Ausland oder Wallfahrtsorte (vgl. Lüthi 2003), wo ebenfalls zugleich die Gelegenheit besteht, Landsleute zu treffen (vgl. Salentin 2002: 162, 220). Jecinta (36) zum Beispiel besucht mit ihrem Mann und den beiden Kleinkindern regelmässig ihre im deutschen und norwegischen Exil lebenden Geschwister, und Chitra (45) reist mit ihrer Familie jeweils zur Familie des verstorbenen Schwagers nach Venedig. Viele Familien besuchten zudem ab anfangs 2002, dem Beginn der Friedensverhandlungen, während längerer Ferien die Angehörigen in Sri Lanka. Stehen keine Verwandtenbesuche an, bleiben die meisten Tamil/innen auch im Urlaub zuhause. Auch in Sri Lanka sei man in den Ferien nicht als Touristen herumgereist, sondern nur weggefahren, um Verwandte oder religiöse Stätten zu besuchen, erklären meine Gewährsleute. „Man reiste hin, redete viel und fuhr wieder nach Hause“, so Retna (26).

Die soziale Abgrenzung wird perpetuiert, indem die Tamil/innen fast ausschliesslich unter sich heiraten. Denjenigen, die sich nicht konform verhalten – beispielsweise mit einer Interkasteheirat – droht die soziale Isolation. Zugleich sind die engen Kontakte untereinander für viele Gewährsleute eine Belastung. Sie beklagen sich, dass in der tamilischen Gemeinschaft intensiv geklatscht werde, und manche versuchen aus diesem Grund sogar Freundschaften mit nicht-verwandten Landsleuten zu vermeiden.

In der globalen Diaspora, innerhalb der sich die Schweizer Tamil/innen bewegen, lassen die transnational gepflegten sozialen Kontakte auch die Weitemigration in andere Länder wie Grossbritannien oder Kanada als Option offen. Diese Haltung kennt man auch von anderen südasiatischen

¹⁵ Allein in Bern und Agglomeration gibt es fünf tamilische Schulen.

¹⁶ Vgl. Hapugalle (2003: 54) zu Deutschland, während Salentin (2002: 162, 214, 230) zum gegenteiligen Schluss kommt, dass tamilische Vereine in Deutschland praktisch unbedeutend seien.

¹⁷ Viele meiner Gewährsleute sind gegenüber den *LTTE* positiv eingestellt, befürworten die „tamilische Kultur“ und ein *Tamil Eelam* (oder *Īlam*).

Migrationsgruppen, beispielweise von den Sikhs (Ballard 1990; Bhachu 1985). Bei den Tamil/innen geht dies letztlich auf eine lange srilankisch-tamilische Migrationstradition zurück, die ins 19. Jahrhundert zurückreicht¹⁸. Dies betraf zu Anfang vor allem Angehörige der Oberschicht und oberen Mittelschicht, insbesondere Mitglieder der *Vellāḷa*-Kaste. Bevorzugte Immigrationsländer waren Grossbritannien, die USA, Kanada, Malaysia oder Australien. Die Tamilen genossen Ausbildungen in Eliteschulen und arbeiteten in den Exil-Ländern als Fachleute. „Making it overseas“ wurde zum Indikator für Erfolg, sogar mehr als der sehr populäre Staatsdienst. Ab Mitte der 1970er Jahre wanderte mit den Student/innen, die was die Kasten- und Klassenzugehörigkeit anbelangt einem breiteren Spektrum angehörten, eine neue Kategorie von Migrant/innen aus, die aufgrund von erlebter Diskriminierung eine nationalistische Identität hatte (Daniel 1997; Daniel und Thanaraj 1995). Die ärmste und zugleich grösste Gruppe, die Flüchtlinge, emigrierte nach 1983 und im speziellen nach 1987. Ab Beginn der 1990er Jahre gehörten zudem Ex-Militante, die tyrannischen Befreiungsbewegungen entronnen waren, dazu (Daniel und Thanaraj 1995: 242 ff.).

Die Schweiz und Deutschland (Salentin 2002: 233) stehen als tamilische Immigrationsländer nicht an erster Stelle. Die Flüchtlinge waren die erste tamilische Migrationsgruppe, die in diese Länder auswanderte, so dass ältere tamilische Generationen fehlen.

Als Folge der Konzentration auf die eigenen Kontexte pflegen die Tamil/innen Zurückhaltung, was die sozialen Kontakte zur Schweizer Bevölkerung anbelangt (vgl. Fuglerud 1999). Kontakte zu Nicht-Tamil/innen bedeuten zudem nicht automatisch solche zu Einheimischen, sondern aufgrund der Arbeits- und Wohnsituation handelt es sich oft eher um Kontakte zu Mitgliedern anderer Migrationsgruppen (vgl. Salentin 2002: 177; Baumann 2000: 103).

¹⁸ Daniel (1997); Daniel und Thanaraj (1995: 241); McDowell (1996: 91).

II. Bedeutung der „tamilischen Kultur“

Die meisten Tamil/innen grenzen sich auch kulturell vom Immigrationsland ab¹⁹. Viele haben Angst vor Kulturverlust und betonen, wie wichtig es sei, die srilankische „Kultur“ aufrechtzuerhalten und sich nicht mit den Schweizern zu vermischen. Veränderungen werden als Verlust gewertet, und *eine* Begründung, weshalb nur selten Kontakt zu Einheimischen gesucht werde, ist die Pflege der tamilischen Kultur, damit man in der Heimat immer noch gesellschaftlich akzeptabel sei, wenn man dereinst zurückkehre. So besuchen meine tamilischen Gewährsleute hinduistische Tempel und tamilisch-katholische Gottesdienste, decken sich im asiatischen Spezialgeschäft mit eigenen Lebensmitteln ein, organisieren eigene Schulen mit Unterricht in tamilischer Sprache und Geschichte, *Bharata Natyam*-Kurse sowie Festlichkeiten im Zusammenhang mit dem Lebens- oder Jahreszyklus. Sie informieren sich über das tamilische Radio und Fernsehen, wo die tamilischen Sender mit politischen Nachrichten aus der Heimat Priorität haben, konsumieren die auf DVD-Trägern erhältlichen, neusten tamilischen Spielfilme und besuchen Kinovorstellungen mit südindisch-tamilischem Filmangebot (Lüthi 2002). Viele Informant/innen würden es vorziehen, an einem Ort zu leben, wo sie nicht nur sozial vernetzt, sondern auch räumlich stärker unter sich sein könnten – beispielsweise in einem eigenen Quartier, wie dies in Grossbritannien oder Kanada verbreitet sei. In Toronto zum Beispiel leben die Tamil/innen alle im Quartier „Khabra“²⁰, wird erklärt. Dies sei wie ein kleines Sri Lanka, wo die tamilische Sprache und Kultur stark gepflegt werden könnten. Eine solche räumliche Einheit habe den Vorteil, dass man nicht unbedingt eine einheimische Sprache erlernen müsse, weil die Leute ja vorwiegend unter sich seien. So sei es auch möglich, die eigenen gesellschaftlichen Regeln aufrechtzuerhalten. Ausserdem würden sie sich dort auch physisch besser fühlen, da man in der Öffentlichkeit weniger auffalle und beispielsweise im „Lungi“ (Hüfttuch der Männer) den Bus benutzen könne. Weiter seien in Kanada auch die Wohnverhältnisse besser, mit einerseits grösseren Wohnungen aber zugleich der Möglichkeit, dass man als Grossfamilie auch mal nur ein einzelnes Zimmer bewohne, wie man sich das aus Sri Lanka gewohnt sei. Dazu komme, dass man sich in Kanada schneller einbürgern könne als in der Schweiz.

So versucht die erste Generation die mitgebrachten Werte zu konservieren und zugleich zu verhindern, dass sich die zweite Generation kulturell entfremdet. Der Hauptzweck der eigenen Schulen und Vereine ist denn auch die Pflege und Konservierung der heimatlichen Kultur für den angestrebten eigenen Staat *Tamil Eelam* im Norden und Osten Sri Lankas (vgl. Baumann 2000:

¹⁹ Vgl. Mathis (1997: 107); Fuglerud (1999: 138); Vögeli (1996: 94).

²⁰ Gemäss Hapugalle (2003: 24) leben in Toronto 90 Prozent der tamilischen Flüchtlinge Kanadas. Eine vergleichbare Situation gibt es in Grossbritannien (Hapugalle 2003: 50), wo der Bezirk Newman, in dem 15'000 Tamilen leben, als „kleines Jaffna“ bezeichnet werde. Dort sei das Zentrum des kommerziellen und kulturellen Lebens der Sri Lanka Tamilen, welche auch im Bezirksrat vertreten seien. Auch in Frankreich leben die tamilischen Flüchtlinge in eigenen tamilischen Quartieren (Hapugalle 2003: 25, 56). In Paris gebe es zwischen den Metrostationen Nord, La Chapelle und Loius Blanc ein „Mini Jaffna“ mit eigenen Lebensmittelgeschäften, Musik-

109). Dieses Anliegen wird auch von der LTTE unterstützt, die ihre Landsleute auffordert, im Exil ihre Traditionen und Identität zu pflegen und die, ähnlich wie in anderen Diaspora-Ländern (Hapugalle 2003: 55 ff.), über ihren tamilischen Kulturverein *Tamil Illam* in allen grösseren Städten Unterricht in tamilischer Kultur und Geschichte anbietet (vgl. Salentin 2002: 222; Stürzinger 2002: 11). Der intellektuelle Chef der LTTE, Anton Balasingam, betonte in einer Rede anlässlich eines Besuchs in der Schweiz 2002, wie wichtig es sei, im Hinblick auf eine Rückkehr in die Heimat und den Aufbau einer neuen Gesellschaft die tamilische kulturelle Identität zu pflegen. Zu diesem Zweck sollten die Kinder in tamilische Schulen geschickt und die Religion gepflegt werden. Die *LTTE* ist im übrigen auch in Tempelvereinen vertreten, betreibt eigene Fernseh- und Radiosender, gibt eine eigene Zeitung heraus und führt eigene Geschäfte und Restaurants (vgl. Stürzinger 2002: 11 ff.)²¹. Sie organisiert Feste, darunter den patriotischen *māvīrar* anlässlich des Geburtstags des militärischen Führers Prabhakaran und zur Feier der toten Kriegshelden (Lüthi 2003; Schalk 2003). Durch ihre Aktivitäten und Präsenz definiert sie sich als eine transnationale kulturalistische Bewegung, die Kultur als etwas Kohärentes konstruiert (Appadurai 1996). Die Kulturalisierung der eigenen Werte und Lebensweise tendiert dazu, eine konservierende Wirkung zu entfalten, so dass die gepflegte „Kultur“ schliesslich nicht unbedingt mehr konform ist mit den Entwicklungen und Prozessen in der Heimat sowie in anderen Exilländern. Einzelne Personen bemerkten denn auch, die Landsleute, die vor fünfzehn oder zwanzig Jahren in die Schweiz immigriert seien, seien im Vergleich zu denjenigen, die in der Heimat blieben, eher rückständig. Eine junge Taminin erzählt zudem, wie sie sich auf einer Reise durch Sri Lanka betont traditionell kleidete und verhielt, was bei den Einheimischen zum Teil belustigte Reaktionen hervorgerufen habe. Auch habe sie in Sri Lanka voller Stolz erzählen können, dass sie mit einem Schweizer verheiratet sei, während dies in der schweizerisch-tamilischen Gesellschaft immer negative Reaktionen hervorrufe.

1. „Schweizerische Kultur“ als Bedrohung

Gegenüber der „Kultur“ der Schweiz hegen die Tamil/innen eine Mischung aus Geringschätzung und Beunruhigung. Es dominiert das Gefühl, dass der schweizerischen Bevölkerung wichtige moralische Werte abgehen (vgl. Salentin 2002: 195 ff., 204; Fuglerud 1999: 123) und dies die tamilische Gemeinschaft negativ beeinflusse. Wie Daniel und Thanaraj (1995: 241) bemerken, herrschte dieses Unwohlsein bereits bei der ersten, gebildeten srilankisch-tamilischen Migrantengeneration in Grossbritannien. Sie zog es vor, ihre Kinder in der Heimat zu erziehen, da das Gastland als kulturell ‚dekadent‘ betrachtet wurde. Als inkompatibel mit der tamilischen „Kultur“ werden

und Videoläden, Restaurants und Schmuckgeschäften. Frankreich wurde jedoch von unseren Gewährsleuten nie als Wunschland erwähnt, vermutlich weil es kein englischsprachiges Land ist.

²¹ Gemäss Stürzinger (2002) sind die *LTTE* wie in anderen Ländern so auch in der Schweiz mit zahlreichen Frontorganisationen präsent, so zum Beispiel mit der *International Federation of Tamils*, der *Tamils Rehabilitation Organisation* (TRO), dem *World Tamil Coordinating Committee*, der *Swiss Federation of Tamils Associations*, dem *Schweizerischen Verband tamilischer Vereinigungen* oder der *United Nations Division of the International Federation of Tamils*.

zum Beispiel die egalitäreren Geschlechterbeziehungen betrachtet, der nicht-tabuisierte Alkohol- und Zigarettenkonsum, der Generationenkonflikt bzw. der mangelnde Respekt vor Älteren, oder die als extrem offen empfundene Sexualmoral. Als besonders bedrohlich wird angesichts der traditionellen Unauflösbarkeit der tamilischen Ehe (vgl. Vögeli 2005) die Möglichkeit betrachtet, voreheliche Beziehungen einzugehen oder eine Ehe scheiden zu lassen. Manche Eltern versuchen, ihre Kinder, vor allem die Mädchen, von Kontakten zu Schweizer Kindern abzuschirmen, was jedoch nur gelingt, solange sie Kleinkinder sind und weitreichende Folgen haben kann für die sprachliche Integration und somit auch für die Realisierbarkeit der angestrebten höheren Bildung für die nachwachsende Generation. Retna (kathol. *Karaiyār*, 26) berichtet, dass sich ihr Vater ihretwegen in einem Zwiespalt befand, als es vor rund zehn Jahren um den Familiennachzug gegangen sei. Eigentlich hätte er es vorgezogen, angesichts des schlechten Einflusses der Schweizer „Kultur“ auf die tamilischen Mädchen, seine Tochter nicht in die Schweiz nachkommen zu lassen. Anfangs der 1990er Jahre seien jedoch in Sri Lanka junge Mädchen auf dem Schulweg von Soldaten der singhalesischen Armee entführt, vergewaltigt und sogar umgebracht worden, so dass die Familie in ständiger Angst um die Tochter lebte und der Vater sich dazu durchrang, seine pubertierende Tochter in die Schweiz zu holen. Ein anderer Vater war sehr streng mit seiner pubertierenden, leicht geistig behinderten Tochter, die er aus Angst vor einer vorehelichen Beziehung so oft verprügelte, bis seiner Familie von den schweizerischen Behörden die Obhut entzogen wurde.

Manche tamilischen Eltern finden, dass es im Schweizer Exil spezielle Probleme gebe mit den Kindern, da sie hier stärker in die schweizerische Gesellschaft integriert seien als in den traditionellen Exilländern. Hier in der Schweiz seien meistens beide Eltern gezwungen zu arbeiten und deshalb häufig nicht zu Hause, während die Kinder zugleich eine Schule besuchten, die sie stark beeinflusse²². Dies bedeutet jedoch nicht, dass es nicht auch viele tamilische Kinder gibt, die von sich aus das Interesse an der „Kultur“ ihrer Eltern zeigen. Allerdings bleibt trotz des familiären Engagements für die heimatlichen Traditionen die Kompetenz der Kinder, beispielsweise was die tamilische Sprache anbelangt, oft hinter den Erwartungen zurück. Viele Eltern finden es bedenklich, dass sich die Kinder zwar einigermassen auf Tamilisch ausdrücken können, die Schrift hingegen nur schlecht beherrschen und wahrscheinlich nie richtig lernen werden. Sie befürchten, dass dies bei einer Rückkehr in die Heimat ein grosses Handicap bedeuten könnte (vgl. Salentin 2002: 152, 193). Zugleich stehen viele Tamil/innen dem schweizerischen Schulsystem misstrauisch gegenüber und finden, dass es ihre Kinder benachteilige. Es herrscht der Eindruck, dass viele Heranwachsende viel grössere Schwierigkeiten hätten als in englischsprachigen Ländern, höhere Schul- und Universitätsabschlüsse zu machen. Die Schweiz und Deutschland seien bekannt dafür, dass die Kinder dort „unten“ behalten werden. Die Mitverantwortung wird kaum wahrgenommen, obwohl beispielsweise die meisten Eltern ihren Kindern wegen mangelnder Sprachkennt-

²² Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, hat das schweizerische Schul- und Bildungssystem eine stark integrierende Wirkung (Haug 2003).

nisse nur schlecht bei den Aufgaben helfen können. Es gibt allerdings auch Eltern, die das schweizerische Bildungssystem schätzen, da es auch respektable nicht-universitäre Berufsabschlüsse anbietet (vgl. Mathis 1997: 20).

Gefragt, weshalb sie angesichts des Unwohlseins gerade die Schweiz als Exilland wählten, betonten die Gewährsleute, dass bei der Flucht vor allem das Überleben im Vordergrund gestanden sei und man diejenigen Exilländer wählte, die sich überhaupt als Fluchtmöglichkeit anboten. Viele erklären, dass sie sich nicht vorstellen konnten, dass die Sprache ein Problem sein könnte, weil sie bereits in Sri Lanka mit der Vielsprachigkeit vertraut waren. Ausserdem nahmen viele an, dass sie nach ein oder zwei Jahren sowieso wieder in die Heimat zurückkehren würden und fanden es deshalb nicht nötig, sich stark auf das Erlernen der Sprache des Gastlandes zu konzentrieren. So können sich manche auch nach knapp zwanzig Jahren schweizerischen Exils neben Tamilisch fast nur auf Englisch verständigen, und zwar – anders als in Deutschland (Salentin 2002: 264; Baumann 2000: 102) – sowohl gebildete als auch ungebildete Personen.

Die Schweiz als Gastland wird von meinen Informant/innen jedoch durchaus auch geschätzt, und zwar in erster Linie weil es hier ruhig sei und man sich nicht ständig vor militärischen Angriffen fürchten müsse. „In den tamilischen Nachrichten im Fernsehen kommt die Schweiz nie vor“, erklärt Renuha (Hindu *Vellāla*, 41), „und das ist ein sehr gutes Zeichen“. Gelobt wird auch, dass das Leben strukturiert sei und es die Möglichkeit gebe, Geld zu verdienen – wenn auch nicht unbedingt mit nach tamilischem Empfinden respektabler Arbeit.

Zu ergänzen ist, dass es selbstverständlich individuelle Ausnahmen gibt zum allgemeinen kulturalisierenden und abschirmenden Trend der hiesigen tamilischen Diaspora, u.a. begründet in der spezifischen sozialen Herkunft, politischen Haltung, Bildung oder Lebensgeschichte (vgl. Wicker 1996: 386). So gab es unter unseren Gewährsleute einzelne, die betonten, dass ihnen die heimatliche „Kultur“ nicht wichtig sei, und die darum bemüht sind, sich der schweizerischen Gesellschaft anzupassen. Manche begründeten dies damit, dass sie bereits in der Heimat einen westlich orientierten Lebensstil gepflegt hätten. Gelegentlich wurden bestimmte schweizerische Eigenarten als besonders kopierenswürdig hervorgehoben. So betonte beispielsweise ein Informant, wie wichtig es sei, pünktlich zu sein; andere schätzen die schweizerische Kost oder verwenden nicht mehr die rechte Hand als Esswerkzeug; einzelne verzichten auf eine traditionelle Heirat. Allerdings sei es sehr schwierig, sich rundum anzupassen und nicht mehr aufzufallen, wenn man nicht hier sozialisiert worden sei, erklärt ein junger, assimilierungswilliger Tamile. „Man muss sehr stark beobachten, wie sich die Schweizer verhalten, damit man nicht auffällt“.

III. Bedeutung von Ansehen und Respekt

Ein von den Tamil/innen als wichtiger und als sehr unterschiedlich zu schweizerischen Gepflogenheiten empfundener Bereich ist der Umgang mit Ansehen und Respekt²³. Während mir diese Konzepte während meiner Forschung im tamilischen Südindien als der Gesellschaft integrale Faktoren nicht speziell auffielen²⁴, geben sie in der tamilischen Diaspora Anlass zu Diskussionen, was ihre Bedeutung und zugleich die gesellschaftliche Kontinuität hervorhebt. Seniorität war in der traditionellen Gesellschaft Jaffnas ein wichtiges Hierarchiekonzept (Pfaffenberger 1982); im heutigen, von der *LTTE* dominierten Jaffna, werden solche Prinzipien offenbar öffentlich negiert (Fuglerud 1999: 163).

1. Ansehen

Die tamilische Diaspora in der Schweiz betrachtet den Ruf eines Individuums als wichtig für den Respekt, den dieses innerhalb der tamilischen Gesellschaft geniesst und die Handlungsfreiheiten, die dieses und seine Familie hat. Der persönliche Ruf ist eng verbunden mit demjenigen der Angehörigen, so dass sich eine Schädigung immer auf die ganze Familie auswirkt. Negative Auswirkungen haben beispielsweise statustiefes, tabuisiertes oder die „Reinheit“ der Kaste gefährdendes Verhalten wie beispielsweise das Ausüben einer unwürdigen Beschäftigung, Alkoholismus, eine psychische Erkrankung, eine Interkasteheirat, eine voreheliche Liebesbeziehung, Vergewaltigung oder auch finanzielle Probleme bzw. Armut. Die Toleranz der schweizerischen Gesellschaft gegenüber vorehelichen Beziehungen erhöht beispielsweise das Risiko, dass tamilische Töchter solche eingehen und damit den Familienruf gefährden, was zur Verstärkung der elterlichen Kontrolle über pubertierende Töchter führt. Sogar ein bereits zivil getrautes Paar setzt seinen Ruf aus Spiel, wenn es vor der religiösen Heirat öffentlich gemeinsam auftritt, und eine Liebes- bzw. Interkasteheirat (vgl. unten) kann der Ehre einer Familie so sehr schaden, dass sich kaum mehr Heiratspartner/innen für andere Familienmitglieder finden lassen. Vergewaltigung oder Mord schädigen nicht nur den Ruf der Täter, sondern auch den der Opfer: Gemäss tamilischer Ansicht würde einer ehrbaren Frau oder „guten“ Familie nichts dergleichen zustossen, und ein solches Ereignis ist somit ein Zeichen, dass mit diesen etwas grundlegend nicht stimmt. Unehrenhaft ist anscheinend auch, sich dem Gegner nicht zu stellen. Ein Informant erzählt von einer Tamilin, die sich aus Kummer über die Feigheit ihres im srilankischen Bürgerkrieg verlorenen Sohns die Brust abschnitt. Die tödliche Wunde habe sich im Rücken des Mannes befunden, und die Mutter habe sich empört: „Diesem Feigling habe ich die Brust gegeben!“. Ein Krieger, der sich dem Feind stellt, werde als *māvīrar* („Grosser Held“) bezeichnet.

Aus Angst vor den Folgen rufschädigenden Verhaltens werden fehlbare Familienmitglieder von den Angehörigen getadelt, geschlagen oder sogar verstossen. Eine junge Tamilin beispielsweise

²³ Von den Gewährsleuten als *mariyātai*, Ehre, Respekt, Anstand bzw. *māṇam*, Familienehre bezeichnet.

wurde von ihrem zukünftigen Schwager gewarnt, der Ruf ihrer Familie sei gefährdet, weil sie als Putzfrau in einem Schweizer Spital arbeite. Eine andere Jugendliche, die in wilder Ehe mit einem jungen tamilischen Mann zusammenlebte, wurde während Jahren aus der Familie ausgeschlossen d.h. jeder Kontakt wurde ihr verweigert; einzig die Mutter telefonierte gelegentlich heimlich mit ihr. Eine andere Frau, die einen Schweizer Mann heiraten wollte, was als Interkasteheirat gilt, wurde von ihrem älteren Bruder in der Öffentlichkeit verprügelt, als ihr Verhältnis zu ihrem Zukünftigen bekannt wurde.

2. Respekt

Respektvolles Verhalten v.a. gemäss dem Senioritätsprinzip wird von den Tamil/innen als wichtig betrachtet. Im privaten Rahmen beispielsweise wird von der ersten Generation Respekt gegenüber den Eltern, den älteren Brüdern und Schwestern sowie weiteren älteren Verwandten erwartet. Allerdings scheint dies für Kinder im Vorschulalter noch nicht zu gelten, werden doch Unbändigkeit oder manchmal sogar Schläge durch die Kinder von den Eltern normalerweise toleriert und oft sogar spielerisch aufgenommen (vgl. Trawick 1991). In der tamilischen Öffentlichkeit ist Ehrerbietung gegenüber älteren Personen und Leuten mit höherem sozialem Rang angebracht. Der im traditionellen Sri Lanka geltende Respekt gegenüber höheren Kasten (z.B. Pfaffenberger 1982) ist in der Schweiz nicht einfach obsolet.

Die Respektverhältnisse widerspiegeln sich beispielsweise in den Anredeformen. Man spricht sich auch im Schweizer Exil auf Tamilisch gegenseitig mit „Sie“ (*nīṅkaḷ*) an, sowohl ältere als auch jüngere Leute, und auch innerhalb der Familie. Manche aus Jaffna stammende Eltern verwenden sogar im Umgang mit ihren Kindern die Höflichkeitsform. Die „Du“-Form (*nī*) existiert zwar, gilt jedoch als respektlos und wird nur gebraucht, um eine Person zurechtzuweisen, oder in intimen Beziehungen. Eltern gebrauchen ihren Kindern gegenüber *nī*, Männer gegenüber ihren Ehefrauen, jedoch nie Ehefrauen gegenüber ihren Männern. In der Sprache der Gastregion, dem Hoch- und Berndeutschen hingegen wird gelegentlich die „Du“-Form verwendet. Viele meiner Informant/innen bringen die „Du“-Form jedoch auch in der Fremdsprache nicht über die Lippen, sogar wenn sie selbst geduzt werden. Andererseits gibt es auch Personen, die bereits bei einer ersten Begegnung mit einer/m Einheimischen leicht überstürzt das Duzen vorschlagen, mir gegenüber gelegentlich mit dem Argument, dass das „Du“ in der Schweiz ja eine andere Bedeutung habe als in der Heimat.

Auch jemanden mit dem Namen anzusprechen gilt als eher unhöflich und wird deshalb möglichst vermieden. Es ist nur gegenüber jüngeren Personen tolerabel, ausser man kombiniert den Namen mit einer neutralen Anrede, beispielsweise einer Verwandtschaftsbezeichnung. Ihren Mann nennt eine Ehefrau beispielsweise „*appā*“ (Vater), ein Mann ruft seine Frau „*ammā*“ (Mutter) oder kombiniert ihren Namen mit *ammā*, also beispielsweise „*Radha-ammā*“. Auch gegenüber Re-

²⁴ Lüthi (1999: 54-55, 95-99); vgl. Trawick (1991), Kakar (1978).

spektspersonen wie Ärzten, Lehrern oder Priestern wird immer eine neutrale Anrede wie die Berufsbezeichnung gewählt. Der Name setzt sich im übrigen aus einem Eigennamen und dem nachgestellten Namen des Vaters zusammen. Frauen stellen nach der Heirat anstelle des Vaternamens denjenigen ihres Mannes nach, während die Männer auch nach der Heirat den Namen des Vaters behalten. Ein verheiratetes Paar hat somit normalerweise unterschiedliche Nachnamen, was im Schweizer Exil Verwirrung stiftet und Probleme mit den Behörden verursacht. Viele Paare passen sich deshalb hier den schweizerischen Traditionen an und verwenden den Vaternamen des Ehemannes als offiziellen Nachnamen. Gegenüber Landsleuten wird dies jedoch von vielen Frauen als eher peinlich empfunden. „Ich schäme mich dann zum Beispiel am Telefon, vor allem wenn ich einen Anruf aus Sri Lanka erhalte und die Leute fragen, weshalb ich mich mit dem Namen des Schwiegervaters melde, als ob ich mit diesem verheiratet sei!“, sagt Soundari (30).

In der Öffentlichkeit ist die Begrüssung bzw. die Respekterweisung bei grösseren Anlässen, beispielsweise an kulturellen oder politischen Veranstaltungen, wichtig. An solchen Events werden immer bereits zu Beginn des Programms in längeren Reden die wichtigen Anwesenden begrüsst, werden Grüsse ausgerichtet und wird den Beteiligten ausgiebig gedankt. Diese werden auf die Bühne geholt und mit Blumen beschenkt und photographisch und/oder auf Video festgehalten. Zum Schluss von Veranstaltungen werden häufig schriftliche Anerkennungen verliehen und wird nochmals allen Mitwirkenden gedankt.

Ein weiterer Ausdruck traditioneller Respektsbeziehungen ist die Art, wie die tamilische Diaspora zu wichtigen Festlichkeiten einlädt. Wie in der Heimat (David 1980: 122 ff.) werden die Einladungen den wichtigen Gästen persönlich überbracht, auch wenn dies bedeutet, in einen anderen Landesteil oder sogar ein anderes europäisches Land reisen zu müssen. Eine Informantin erzählt, dass vor ihrer religiösen Heirat ihre Familienangehörigen in ganz Europa herumreisten, um die Einladungen zu überbringen. Eine solch persönliche Kontaktnahme wirke zugleich verpflichtend: Man könne dann fast sicher sein, dass die Personen tatsächlich anreisen werden; während des Fests werde es kommentiert, wenn eine persönlich eingeladene Person nicht anwesend sei. Es geht nämlich auch darum, zu bestimmten Ereignissen möglichst viele Gäste anzulocken, da dies als gutes Omen gilt und das Ansehen der Familie stärkt. Zugleich erhöht sich mit der Anzahl Gäste auch der Betrag, der durch Geldgeschenke zusammenkommt (vgl. unten). Indessen finden manche Gewährsleute die Beibehaltung dieses Brauchs im Exil unverhältnismässig, da es zu aufwändig sei, neben der Arbeit noch herumzureisen oder dauernd Leute zu empfangen. Es werde jedoch von vielen Leuten als Beleidigung empfunden, wenn eine Einladung nicht persönlich überreicht werde.

Ausserdem wird Respekt durch bestimmtes Körperverhalten ausgedrückt (vgl. Lüthi 1999: 54-55). „Bei uns, wenn eine wichtige Person sitzt, steht die andere respektvoll auf oder setzt sich auf den Boden, bleibt auf jeden Fall nicht auf derselben Höhe“, betonte Chitra (45). Dies ist jedoch anscheinend in der Schweiz kaum mehr relevant. Hingegen ist es auch hier noch so, dass

Tamil/innen der ersten Generation einer Respektsperson nicht in die Augen starren, sondern höflich weg oder zu Boden schauen, auch während eines Gesprächs²⁵. Dies bewirkt in der Interaktion mit der schweizerischen Gesellschaft, wo im Gegenteil als charakterstark gilt, einem Gegenüber in die Augen zu schauen, oft Verwirrung. Retna (26), vor zwölf Jahren in die Schweiz eingereist und damals noch Schülerin, berichtet, dass sie in der Schweizer Schule anfänglich das Lehrpersonal aus Höflichkeit nie anschaute. Sie habe dann gelernt, dass dies hier als falsch angesehen wird. „Für die tamilischen Kinder ist es nicht immer leicht, unter Schweizern das Gegenteil zu tun von dem, was sie zu Hause lernen“, kommentiert sie. Das Vermeiden des Augenkontakts wird gelegentlich von Einheimischen sogar als Zeichen einer psychischen Störung interpretiert. Eine heilpädagogische Früherzieherin erzählt, dass sie wegen einem tamilischen Knaben konsultiert wurde, bei welchem Verdacht auf Autismus bestand, weil er seine Betreuerinnen nie anschaute. Sie stellte dann fest, dass es sich um ein völlig normales, lebendiges Kind handelte. Ähnliches erzählte eine tamilische Mutter, von deren Kind man annahm, es könne nicht eingeschult werden, weil es im Kindergarten kaum sprach und immer wegschaute, bei dem Abklärungen jedoch ebenfalls ergaben, dass es sich normal entwickle. Ein weiteres potentiell Missverständnis, das auf dem körperlichen Habitus gründet, birgt im übrigen das ungefähre „Ja“, das sich wie im Tamilengebiet Südasiens üblich in einem leichten, seitlichen Auf- und Ab-Bewegen des Kopfes ausdrückt. Dies werde in der Schule vom Lehrpersonal häufig als „nein“ missverstanden oder könne gar nicht gedeutet werden. „Sie fragen dann, ob man nicht wisse, was ‘ja’ und ‘nein’ sei, nämlich Nicken für ‘ja’ und Kopf schütteln für ‘nein’“, erzählt Retna. Weiter werden aus Respekt vor den Göttheiten die als unrein geltenden Schuhe vor dem Tempel- und Eingang zum Zimmer, in dem der Hausschrein steht, ausgezogen. Auch bei der Nahrungseinnahme manifestiert sich traditionellerweise Respektverhalten. Im familiären Rahmen essen nicht alle Mitglieder gleichzeitig, sondern die Respektspersonen d.h. die männlichen Angehörigen oder Gäste werden zuerst bewirtet, während die Kinder und Frauen erst später essen (vgl. Trawick 1991). Gemäss meinen Gewährsleuten wird diese Regel in der Schweiz unterschiedlich gehandhabt, es werde jedoch noch vorwiegend gestaffelt gegessen. Soundari (30), in deren elterlichem Haus ich tatsächlich entsprechend bewirtet wurde, erklärt sogar, dass es ihr auf die Nerven gehe, wenn in bestimmten Situationen alle gleichzeitig am Tisch sitzen.

3. Beurteilung schweizerischer Verhaltensweisen

Im Vergleich zu den eigenen mitgebrachten Umgangsformen beurteilen manche Gewährsleute diejenigen der Schweizer/innen als eher unhöflich und finden zudem, dass diese die tatsächlich vorhandenen sozialen Distanzen verhehlen. „Hier in der Schweiz wollen alle gleich sein, weshalb sie unbedingt „Du“ sagen wollen“, sagte beispielsweise Chitra. „In Sri Lanka akzeptiert man, dass ein Chef höher ist als man selbst. Man wird deshalb auch nicht mit einem Chef auf der gleichen Höhe

²⁵ Vgl. Babb (1981: 395); Lüthi (1999: 97); Harper (1964: 181 ff.).

oder am selben Tisch sitzen; hier machen und wollen das alle". Die meisten Tamil/innen sind beunruhigt, weil man hier in der Schweiz kaum Respekt gegenüber älteren Personen pflegt, und sie haben Angst davor, das Alter hier in einem Altersheim zu verbringen, das sie oft aus eigener Anschauung als dort beschäftigte Pfleger/innen kennen. Vielen Tamil/innen, besonders denjenigen, die gebildet sind, aber hier nur im unqualifizierten Sektor Arbeit finden konnten, macht zudem zu schaffen, dass sie aufgrund ihres ursprünglichen Status in der Schweiz nicht denselben Respekt geniessen wie in der Heimat. Auch dass an Schweizer Anlässen den Mitwirkenden weniger gedankt wird als unter Tamil/innen üblich, bereitet manchen Gewährsleuten Mühe.

Ein wichtiges Kapitel sind die Kinder. Viele Eltern sind bestürzt, dass die Kinder in manchen Schweizer Schulen die Lehrkräfte mit „Du“ ansprechen sollen. Dies wäre in Sri Lanka absolut unvorstellbar, da dort das Lehrpersonal hohen Respekt genießt, wird erklärt. Zudem verwirrt es die Kinder, da diese dann im Tempel oder in der Kirche trotzdem die Erwachsenen wieder sitzen sollen. Insgesamt wird als undurchschaubar empfunden, wann überhaupt „Sie“ und „Du“ gebraucht werden sollte. Viele bemängeln zudem, dass die tamilischen Kinder hier die Tugend der Höflichkeit verlieren und die taktlose Art der Schweizer Kinder kopierten. Eltern erzählen, dass ihre Kinder sich von ihnen distanzieren, ja sogar frech würden, und manche wenden angesichts solcher Demütigung besonders strenge Erziehungsmethoden an.

IV. Bedeutung der Kasten

1. Der offizielle Diskurs

Der Begriff „Kaste“ und die verschiedenen Kastennamen sind im offiziellen Diskurs der Exil-Tamil/innen tabuisiert, analog zur heimatlichen Praxis und ähnlich wie in anderen Diasporas (Baumann 2000: 110; Fuglerud 1999: 111). Es ist aus diesem Grund kaum möglich, jemanden direkt nach der Kastenzugehörigkeit zu fragen. Dies gilt als sehr unhöflich, insbesondere gegenüber tieferen Kasten. Wie bereits bei früheren Untersuchungen²⁶ gaben die Informant/innen denn auch einstimmig zu verstehen, dass die Kastenzugehörigkeit kein Thema sei, weder in Sri Lanka noch in der Schweiz. Einzelne Befragte reagierten gar unwirsch auf diesbezügliche Erkundigungen. Manche räumten ein, dass die Kastenzugehörigkeit zwar für die Elterngeneration noch Bedeutung gehabt habe, jedoch nicht mehr für die jetzige Generation. Wiederholt wurde zudem betont, die *LTTE* toleriere das Kastenwesen nicht und habe dieses ganz abgeschafft. Über „Kaste“ zu sprechen werde von der *LTTE* bestraft. Die *LTTE* allein sei die *jāti* (Kaste), die für das Land der Tamilen kämpfe. Um die Auslöschung der Kasten diktatorisch zu erzwingen verbietet die *LTTE* auch beispielsweise den Zusammenschluss von benachteiligten Tiefkastigen, die für ihre Rechte kämpfen wollen (vgl. unten).

Die offizielle Situation in der srilankischen Heimat ist die, dass Ende der 1950er Jahre der „Social Disability Act“ verabschiedet wurde, der die Diskriminierung aufgrund der Kaste verbietet. Aber fehlende Kontrolle, das Gesetz umzusetzen, führte in den Jahrzehnten danach nur zu bescheidenen Veränderungen der Kastenbeziehungen (Skjønsberg 1982: 30). Die vielleicht wichtigste Besserung sei die, dass „Kaste“ kein öffentliches Konzept mehr sei. Die „Unberührbaren“ seien umbenannt worden in „Unterdrückte Minderheiten“, und die Kastenzugehörigkeit sei aus den öffentlichen Statistiken verschwunden (ibid.).

Die tamilischen separatistischen Bewegungen waren ursprünglich bestrebt, nicht nur einen eigenen Staat „*Eelam*“ zu erkämpfen, sondern auch eine sozialistische Revolution zu erreichen, die die „unterdrückten, landlosen, tiefkastigen ländlichen Massen von ihren bourgeoisen Ausbeutern, die mit den singhalesischen Kapitalisten zusammenarbeiten“, befreien sollte (Hellmann-Rajanayagam 1986: 71ff.). So beinhaltet auch das Programm der dominanten *LTTE* die Abschaffung der Kasten und Klassen²⁷, was bis zu einem gewissen Grad in Widerspruch steht zur Glorifizierung der „traditionellen tamilischen Lebensweise und Kultur“, die automatisch auch hergebrachte Sozialstrukturen impliziert (Fuglerud 1999: 163; Hellmann-Rajanayagam 1986). Anfangs der 1990er Jahre gestanden *LTTE*-Intellektuelle denn auch ein, dass ihre Bemühungen, die Kas-

²⁶ Leuenberger (1998: 60); Mathis (1997: 5, 30); Russo (1994: 13).

²⁷ Eines der Ziele der *LTTE*, wie sie es z.B. 1991 formulierte, ist die Abschaffung der Kastendiskriminierung. Die *LTTE* verbot in ihrem Strafgesetzbuch von 1994 Kastenpraktiken, und Verstöße wurden vom im selben Jahr eingerichteten Gerichtssystem verhandelt (Fuglerud 1999: 163-4).

tenunterschiede abzuschaffen, nur begrenzten Erfolg hatten (McDowell 1996: 139, 101, 110). Dass in Sri Lanka das Kastendenken immer noch eine bestimmte Rolle spielt, lässt sich auch aus den Berichten meiner Informant/innen zu aktuellen Kastekonflikten schliessen. So erzählt beispielsweise Jecintha (36) aufgeregt von einem sich in ihrem Herkunftsort abspielenden Zwist zwischen dem *Karaiyār*-Kastensegment und den lokalen *Kadaiyar*, einer Kaste, die traditionellerweise für die *Karaiyār* arbeite und diesen somit untergeordnet ist. „Zwanzig Jahre lang hatten wir Krieg und keine Kastenprobleme“, sagte sie, „und jetzt geht es plötzlich genau gleich weiter wie vorher“. Weiter manifestiert die Art und Weise, wie Zurückgebliebene versuchen, Einfluss zu nehmen auf die Diaspora, die Kontinuität von Kastenkriterien. Eine in Sri Lanka lebende Tante einer Informantin beschwert sich beispielsweise, weil sie vernommen hat, dass ihr Neffe in der Schweiz an der Hochzeit einer tieferkastigen Familie teilnahm. Eine andere Tante versucht immer wieder telefonisch, einer jungen Informantin (Jaffna *Vellāḷa*) den versprochenen Ehemann auszureden, weil dessen Familie ursprünglich aus *Pungudutivu* stamme. Die dort beheimateten *Vellāḷa* werden als deutlich tiefer eingestuft als diejenigen aus Jaffna.

Auch im Alltag der tamilischen Diaspora zeigt sich, dass das Kastendenken fortwährend eine gewisse Bedeutung hat, was somit frühere Vermutungen bestätigt (McDowell 1996: 127, 139; Mathis 1997: 30). Manche Informant/innen erklärten, die Kastenzugehörigkeit sei lediglich in Notlagen wie beispielsweise zu Anfang der tamilischen Flucht in die Schweiz und in den Asylunterkünften unwichtig gewesen; in dieser Situation sei es allen ähnlich schlecht gegangen, und man habe sich als einheitliche Volksgruppe gefühlt. Solidarische Gefühle seien stärker gewesen als das Kastendenken. Sobald es indessen den Leuten wieder besser gehe, werde die soziale Herkunft wieder stärker betont.

2. Kastenbezüge in der Schweizer Diaspora

Die Tamil/innen im Raum Bern unterscheiden die heimatlichen Kasten aufgrund deren Namen und traditionellen Beschäftigungen und unterscheiden zudem zwischen „guten“ und „schlechten“ Kasten, eine Art Verbrämung der traditionellen Unterscheidung zwischen höheren und tieferen Kasten. Weiter indiziert die srilankische, lokal-geographische Herkunft einer Kasten-Subgruppe deren Status innerhalb der Kaste. Als zusätzliches Kriterium definiert materieller Besitz den Status innerhalb einer bestimmten Kaste mit. Insbesondere ist es aber die kontinuierliche Relevanz der dem Kastendenken zugrunde liegenden Un/reinheitsvorstellungen, die dessen anhaltende Bedeutung bestimmt.

Unter unseren erwachsenen Gewährsleuten befanden sich insgesamt 39 Hochkastige, fünf Mittelkastige und zwölf Tiefkastige, die sich den folgenden Kasten zuordneten: *Brahmanen* (1), *Chetty* (1), *Vellāḷa* (37, darunter drei *Chetty Vellāḷa*), *Kōviyar* (4), Schmied (1), *Karaiyār* (9), *Pallār* (2), *Ambattar* (1). Was das allgemeine soziale Profil der tamilischen Einwanderung in die Schweiz während der vergangenen zwanzig Jahre anbelangt, waren die ersten Flüchtlinge anfangs

der 1980er Jahre vor allem junge, gebildete Männer, die mehrheitlich der statushohen *Vellāḷa*-Kaste bzw. der Mittelschicht angehörten und aus Jaffna Stadt und Region stammten oder in *Pungudutivu*, einer westlich der Jaffna-Halbinsel vorgelagerten Insel, beheimatet waren²⁸. Gemäss einer Erhebung beim *Bundesamt für Flüchtlinge (BFF)* gehörten 62 Prozent der Asylsuchenden der Jahre 1983-91 dieser Kaste an (McDowell 1996: 127). Weitere dreizehn Prozent waren *Karaiyār*, zwölf Prozent Handwerker, elf Prozent Tiefkastige, und zwei Prozent zählten sich zu den (*Kurukkaḷ*) *Brahmanen*. Die einreisenden *Karaiyār* waren mehrheitlich Katholiken, die in mittleren Beschäftigungen tätig gewesen waren (lokaler Staatsdienst, Kleinhandel oder Bootsbesitzer in der Fischerei, ausgebildete Arbeiter oder Kleinbauern). Die Mitglieder der einreisenden Handwerker- und tiefen Kasten waren nur wenig gebildet, und ihre Familien waren hauptsächlich in traditionellen Kastenbeschäftigungen engagiert.

Die gebildeten und wohlhabenden Tamilen aus dem Norden Sri Lankas oder aus Colombo blieben nach Möglichkeit nicht in der Schweiz, sondern zogen weiter in englischsprachige Länder (McDowell 1996: 147). Diejenigen, die blieben, wurden in der Schweiz relativ rasch und fast ausschliesslich im Gastgewerbe beschäftigt, was die soziale Zusammensetzung der weiteren tamilischen Asyl-Einwanderung beeinflusste (McDowell 1996: 8, 25). Der Anteil der *Vellāḷa*-Einwanderung nahm in der Folge ab, während derjenige der *Karaiyār* auf 16 Prozent und derjenige der Handwerker und Tiefstkastigen kontinuierlich auf schliesslich über 30 Prozent anstieg (1996: 139). Anscheinend leben in der Schweiz im Verhältnis trotzdem weniger Tiefstkastige als in Sri Lanka (McDowell 1996: 127). Zugleich sank das durchschnittliche Bildungsniveau, was vermutlich auch mit der Zunahme des Frauenanteils unter den Einwanderern und mit aufgrund des Kriegs unbeendeten Ausbildungsgängen zusammenhängt.

2.1. Das heimatliche Kastengefüge

Die Beschreibung meiner Informant/innen von ihrem heimatlichen Kastensystem stimmte verblüffend genau mit dem Kastenprofil überein, wie es in der ethnologischen Literatur beschrieben wird und wie ich es im Folgenden kurz ausführe.

Das tamilische Jaffna-Gebiet im Norden Sri Lankas wird von Pfaffenberger (1982: 28) als sehr konservative, Südindien ähnliche Region bezeichnet. Es gab in der Vergangenheit mindestens 48 verschiedene Kasten, die jedoch nicht in jeder Siedlung gleichmässig vertreten waren²⁹. Die auch heute noch wichtigsten bzw. bekanntesten Kasten sind in hierarchischer Reihenfolge die *Brahmanen* (Priester), die *Chetty* (Händler), die *Vellāḷa* (Landbesitzer), die *Kōviyars* (Diener der *Vellāḷa*, Pächter und frühere Sklaven), verschiedene Handwerkerkasten, die *Karaiyār* (Tiefseefischer) und *Muchavar* (Lagunenfischer), die *Ambattan* (Barbiere), die *Vaṇṇāṇ* (Wäscher), die

²⁸ Wicker et al. (1984: 28); McDowell (1996: 128, 136 ff.).

²⁹ Pfaffenberger (1982: 39); David (1977: 203); Banks (1960: 64); Cartman (1957: 132).

Paḷḷar (Landarbeiter, frühere Sklaven) und die *Paraiyar* (Strassenreiniger und Trommler). Die *Kōviyar* werden als den *Vellāḷa* rituell gleichgestellt betrachtet (Banks 1960: 66; Cartman 1957: 136).

Was die einzelnen Kasten anbelangt, ist auch in Sri Lanka, wie in vielen Regionen des Tamilengebiets Südindiens³⁰, die im klassischen *varṇa*³¹-System den eher tiefen *Shudras* zugeordnete *Vellāḷa*-Kaste politisch und ökonomisch dominant und die zugleich numerisch grösste der höheren Kasten (Banks 1960: 65; McGilvray 1982a: 60 ff.). Rund die Hälfte der Bevölkerung sind *Vellāḷa*, und das Sozialsystem ist auf diese Kaste zentriert (Pfaffenberger 1982: 47; Banks 1960: 71). Bis vor nicht allzu langer Zeit wurde der Ausdruck „Tamil“ sogar als Synonym für „*Vellāḷa*“ gebraucht (Pfaffenberger 1994: 149), und die tieferen Kasten hatten kein Recht, sich als „Tamilen“ zu bezeichnen. Mitte des 20. Jahrhunderts waren 90 Prozent der gebildeten *Vellāḷa* im Staatsdienst beschäftigt (Cartman 1957: 135), behielten aber zugleich ihren Landbesitz, da dieser ein wichtiger, statusrelevanter Faktor blieb. Die *Vellāḷa* sind zudem die Besitzer der meisten Tempel (Pfaffenberger 1982). Die *Vellāḷa* teilen sich in Untergruppen auf, die nochmals hierarchisch gestuft sind (Cartman 1957: 135). Die *Vellāḷa* aus Paloli (Point Pedro), Karatīvu und Arali, beispielsweise, werden als reine bzw. höherstehende, „blaue“ *Vellāḷa* betrachtet, und die *Chetty Vellāḷa* beanspruchen einen leicht höheren Status als alle andern (Banks 1960: 70). Die *Vellāḷa* waren lange nicht interessiert daran, irgendwelche Privilegien abzugeben. Noch 1945 protestierte ein grosser Teil der *Vellāḷa*-Elite gegen die Einführung des unentgeltlichen Zugangs zum Bildungssystem, da dies auch tiefkastigen, armen Leuten die Schulbildung ermöglichen würde (Fuglerud 1999: 30-31). Sie waren gegen den Vorschlag der Kolonialmacht, gleiche politische Rechte für alle sozialen Schichten einzuführen (ibid.).

Brahmanen gibt es in der Jaffna-Region nur wenige, und sie gelten als ungebildet. Sie sind fast ausschliesslich als Tempelpriester tätig und werden von den *Vellāḷa* entschädigt (Banks 1960: 67; Cartman 1957: 134). Auch unter den *Brahmanen* gebe es verschieden hoch eingestufte Subgruppen, erklärten die Informant/innen, abhängig davon, welcher Kasten sie dienen: Arbeiten sie beispielsweise für die *Vellāḷa*, werden sie höher eingestuft, als wenn sie „nur“ für eine Handwerkerkaste tätig sind.

Die *Karaiyār*, zu welchen zehn Prozent der Bevölkerung gehören, werden traditionellerweise bedeutend tiefer eingestuft als die *Vellāḷa*, stehen jedoch höher als die *Muchavar* (Pfaffenberger 1982: 47). Auch diese Fischerkaste kennt viele Subgruppen. Viele *Karaiyār* sind zudem römisch-katholischen Glaubens. Der Übertritt vieler *Karaiyār* zum Katholizismus während der portugiesischen Kolonialzeit im 16. Jahrhundert war für sie Ausdruck ihrer Autonomie von der Domi-

³⁰ z.B. Kapadia (1995); Lüthi (1999); Dumont (1953; 1966).

nanz der *Vellāla* (Pfaffenberger 1994: 146). Die *Karaiyār* hatten Mitte des 20. Jahrhunderts ein relativ gutes Bildungsniveau und respektable Beschäftigungen auch ausserhalb der Fischerei (Cartman 1957: 135). Die Kaste ordnet sich zudem dem Kshatriya *varṇa* zu (David 1977). In der schweizerischen Diaspora geniessen die *Karaiyār* Respekt und gelten als „gute Kaste“, möglicherweise damit zusammenhängend, dass sich die die Befreiungsbewegung dominierende *LTTE* inklusive ihres Chefs Prabhakaran ursprünglich und mehrheitlich aus dieser Kaste rekrutiert³².

Die drei tiefen Kasten *Nalavar* (Kokospflücker), *Paḷḷar* und *Paraiyar* sind für unsere Gewährsleute der Inbegriff für „schlechte“ Kasten. Dies drückt sich beispielsweise darin aus, dass die Kastennamen als Schimpfwörter dienen, dass aber zugleich viele Leute wegen der traditionellen Konnotation die Kastennamen kaum über die Lippen bringen, oder dass als unwürdig empfundene Beschäftigungen im Gastland mit der Zuordnung zu einer dieser Kasten charakterisiert werden.

Das innerhalb der einzelnen Kasten existierende, zusätzliche Stratifizierungssystem reflektiert den politischen und ökonomischen Status. Es teilt die Kaste auf in namenlose, teilweise endogame Einheiten, die sich zusammensetzen aus verschiedenen Residenzgruppen, die auf verschiedene Wohnorte verteilt sind und in der Literatur *contakkārar* („Verwandte“) genannt werden (Banks 1960: 63 ff.). Die Verwandtschaftsgruppen, die patrilineare Deszendenzregeln pflegen (David 1973), bewohnen eigene „Weiler“ (engl. „wards“), die sich von den Weilern der Verwandtschaftsgruppen anderer Kasten durch klare Grenzen abheben (Banks 1960: 69). Die Mitglieder eines Weilers verheiraten sich nur mit Mitgliedern derselben *contakkārar*-Gruppe benachbarter Dörfer (ibid.). Nach Herkunftsort werden beispielsweise die „Jaffna *Vellāla*“ höher eingestuft als die „*tīvu* (Insel) *Vellāla*“, wie beispielsweise diejenigen aus *Pungudutīvu*. Die Jaffna-*Vellāla* betrachten die *Pungudutiver* als selbstbezogen, Clan-orientiert, konservativ und ungebildet³³. Weiter organisiert sich die Gesellschaft in ein kastenübergreifendes Klientensystem.

An der Ostküste Sri Lankas besteht ein leicht anderes Sozialgefüge. Sechzig Prozent der Bevölkerung dort waren vor dem Krieg tamilsprachige Muslime, die kein Kastensystem kannten (McGilvray 1982a, 1982b). Unter den Hindus ist die politisch dominante Gruppe die *Mukkuvar* (oder *Muchavar*). In der Batticaloa-Region sind die *Mukkuvar* nicht Fischer, sondern Chefs und mächtige Landlords. Ihre grössten sozialen Rivalen sind die lokalen *Vellāla* (McGilvray 1982a: 60 ff.). Etwas tiefer als die *Vellāla* stehen die *Kovilar* (Tempelleute) und die *Viracaiva Kurukkaḷ* (nicht-brahmanische Priester), die allerdings einen höheren Status als die *Brahmanen* beanspruchen (1982a: 62 ff.). Es existieren keine Kasten landloser Arbeiter wie in Jaffna (1982a: 43). So-

³¹ Teil der fünfteiligen, auf den ganzen Subkontinent angewandten Hierarchie der klassischen südasiatischen Gesellschaft, mit den Brahmanen zuoberst, gefolgt von den Kshatriyas (Krieger), den Vaishyas (Händler und Bauern), den Shudras (Diener und Arbeiter) sowie den Unberührbaren (nach Srinivas 1952: 24).

³² Mehrere norwegische Tamil/innen behaupteten, die nationalistischen Ziele der *Karaiyār* seien lediglich eine clevere Art, im Kastengefüge aufzusteigen (Fuglerud 1999: 88).

wohl die Hindu- als auch die Moslem-Gesellschaft sind in Matriclans (*kutis*, „Behausung“) unterteilt³⁴, die konzeptuelle Grenze zwischen Kaste und *kuti* ist indessen relativ flexibel. Während die offizielle Zuordnung eines Kindes immer zur Kaste sowie *kuti* der Mutter ist, haben auch die Subkasten-Zugehörigkeit, Bildung, Beschäftigung und der Charakter des Vaters einen Einfluss auf den Status des Kindes (1982a: 46, 75). Sowohl Hindus wie Muslime befolgen dasselbe Residenzmuster bei der Heirat: Die Töchter bleiben, die Söhne wechseln ins Domizil der Frau, und die Eltern und unverheirateten Kinder wechseln das Zuhause, indem sie in ein neu gebautes Haus auf demselben Grundstück umziehen; dadurch beginnt eine Ehe matriloal und wird später uxoriolal (McGilvray 1988: 107 ff.). Fast der gesamte Familienbesitz, inklusive das landwirtschaftliche Land, geht als Mitgift an die Töchter. Die Söhne erben nur wenig und kümmern sich um den Besitz ihrer Ehefrauen.

Sogar die verschiedenen Guerilla-Gruppen rekrutierten sich zu Beginn vor allem aus spezifischen Kasten. Während sich die heute unbedeutenden Bewegungen *TULF* (*Tamil United Liberation Front*) und *PLOTE* (*People's Liberation Organisation of Tamil Eelam*) vor allem aus hochkastigen *Vellāla* zusammensetzten, holte sich die *LTTE* ihre Mitglieder mehrheitlich bei der *Karaiyār*-Fischerkaste und anderen, tiefer als die *Vellāla* stehenden Kasten³⁵. Die *EPRLF* (*Eelam People's Revolutionary Liberation Front*) erhielt ihre Unterstützung von den tiefkastigen, städtischen *Paḷḷar* und aus der Ostprovinz (Fuglerud 1999: 35; McDowell 1986: 89). Differenzen zwischen den politischen Gruppierungen können teilweise als Fortsetzung von Konflikten zwischen und innerhalb von Kasten verstanden werden (Fuglerud *ibid.*).

2.2. Bedeutung im Exil

Was die gegenseitige Kastenzuordnung im Schweizer Exil betrifft, machten unsere Informant/innen widersprüchliche Einschätzungen. Manche beteuerten, es sei unmöglich, andere Landsleute hier in der Schweiz bestimmten Kasten zuzuordnen, insbesondere da man die genaue geographische Herkunft, die in der Heimat Auskunft gibt über die Untergruppe, hier nicht kenne. Retna (kathol. *Karaiyār*, 26) legt dar, von ihren tamilischen Kolleginnen kenne sie von keiner die *jāti*, und Shobana (*Vellālar*, 55) fand, man müsse in der Schweiz immer stark herumfragen, um die Kastenzugehörigkeit zu eruieren. Wenn es um die Heirat gehe, müssten jeweils gezielt Nachforschungen gemacht werden. Andere (besonders *Vellāla*) Gewährsleute fanden indessen, es sei kein Problem, den ungefähren Status beispielsweise vom Sprech- oder Essstil oder sogar von der Physiognomie herzuleiten. Man versuche aber meistens, sich nichts anmerken zu lassen, wenn man Tiefkastige als solche erkenne. Jayanthi (*Vellālar*, 23) beispielsweise erklärt, viele ihrer Kolleginnen seien tiefkastig, dies merke sie ihnen an; sie hege keine negativen Gefühle, aber die Differenz

³³ McDowell (1996: 142); Wicker et al. (1984: 45); Mathis (1997).

³⁴ (1982a: 43 ff.); McGilvray (1988: 107); Yalman (1962: 40).

³⁵ Hellmann-Rajanayagam (1986: 72); McDowell (1996: 87); Fuglerud (1999: 35, 88).

stehe im Raum. Eine andere Frau behauptet, dass nur etwa fünf Prozent der Tiefkastigen offen über ihre Kastenzugehörigkeit sprechen. „Trotzdem weiss man mit der Zeit, mit wem man es zu tun hat; man merkt es einfach“.

Bei den meisten, insbesondere den Hochkastigen, blieb zudem das Bewusstsein der eigenen Kastenherkunft erhalten, ähnlich wie bei südasiatischen Migrantengruppen in anderen Exilländern³⁶. Viele Höherkastige sind stolz auf ihre Kastenzugehörigkeit, verbunden mit einer leicht herablassenden Haltung gegenüber Tiefkastigen (vgl. Daniel 1997; Daniel und Thanaraj 1997). Zwei junge Frauen erklärten beispielsweise, sie seien froh, einer höheren Kaste anzugehören, da man sonst unter Schweizer Tamil/innen nicht respektiert werde. „Selbst wenn man intelligent ist und im Leben etwas erreicht hat, hat man als Tieferkastige keine Chance, respektiert zu werden“. Vordergründig werde zwar nie darüber gesprochen, aber es spiele eine ganz wichtige Rolle. Höherkastige beklagen sich zudem über den tiefen Status anderer, hier lebender Landsleute. Etliche *Vellāla*, aber auch einzelne *Karaiyār* Informant/innen bemerkten bedauernd, dass in der Schweiz im Vergleich zu anderen Exilländern überdurchschnittlich viele tiefkastige und ungebildete Landsleute lebten, und dass diese keinen Wert auf Bildung legten, so dass die Mentalität schlecht sei und der „Respekt“ fehle (vgl. Fuglerud 1999: 123). Dies sei auch der Hintergrund für die Betrügereien, Schlägereien und Morde unter hiesigen Tamilen. Manche *Vellāla*-Gewährsleute monierten zudem, dass viele Tiefkastige sich hier in der Schweiz heraufzuklassieren versuchten, indem sie sich als *Vellāla* ausgäben. Tiefkastige täten nur so, als seien sie stolz auf ihre Kastenzugehörigkeit.

Im täglichen Umgang jedoch, erklären viele, habe die Kastenzugehörigkeit hier in der Schweiz stark an Bedeutung eingebüsst. Während man sich in Sri Lanka nicht mit Mitgliedern anderer Kasten befreundet habe, sei es hier in der Schweiz eindeutig anders geworden, und Mitglieder verschiedener Kasten verkehrten problemlos untereinander. Andererseits wird die Vermischung mit Tieferkastigen im ökonomischen und rituellen Alltag der Schweiz nicht von allen Mitgliedern „guter“ Kasten einfach hingenommen. Diese finden es häufig nicht richtig, dass sie in manchen Arbeitsverhältnissen den Tieferkastigen gleichgestellt oder sogar gelegentlich untergeordnet werden (vgl. unten). Manche beanstanden zudem, dass hier auch die Tiefkastigen die in der Heimat den Hochkastigen vorbehaltenen Dienste der brahmanischen Priester beanspruchen können (vgl. McDowell 1996: 229). In Sri Lanka arbeiteten traditionellerweise nur tiefkastige „*Kaka Brahmanen*“ für diese Gruppen (Banks 1960: 66), was einer der Gründe sein mag, weshalb sich einige Informant/innen über den im Vergleich zu anderen Exilländern angeblich tieferen Status der in der Schweiz tätigen *Brahmanen*-Priester beklagen. Von einer *Brahmanin*, deren Mann in der Schweiz zum Christentum konvertierte, wird erzählt, dass sie aus Angst, in der Kirche neben jemandem aus der tiefen *Karaiyār*- oder *Parayiarkaste* sitzen zu müssen, es vorzog, nicht zu konvertieren. Besonders wenn es zu Konflikten komme, treten die traditionellen Kastenvorurteile deutlich zu-

tage, wird erklärt, und dann heisse es dann beispielsweise plötzlich: ‘Ja, du bist halt nur eine *Karaiyār*’! Eine *Vellāla*-Informantin beispielsweise kritisiert, dass eine Bekannte einer Einladung von ihr nicht Folge leistete mit der angeblich fadenscheinigen Begründung, ihr Vater sei vor weniger als einem Jahr verstorben (was den Besuch von positiven Ereignissen nicht erlaubt, vgl. unten). „Die Absage ist lächerlich und hat wohl eher damit zu tun, dass sie eine *Pallār* ist”. Manche Höherkastige nörgeln, hier in der Schweiz seien die Tiefkastigen reich und könnten sich alles leisten, sogar Eigentumswohnungen, während sie hier die Armen seien.

So fühlen sich denn viele Tieferkastige hier in der Schweiz wohl nicht zu Unrecht durch ihre höherkastigen Landsleute diskriminiert. Aus diesem Grund versuchte denn auch eine Gruppe tieferkastiger Schweizer Tamilen, darunter *Nalavar*, *Pallār*, *Ambattar* bzw. *Nāvider* und *Vañnar*, sich vor zwei Jahren (2002) zu einer eigenständigen Organisation mit Lobby-Charakter zusammenschliessen. Damit hofften sie, ihre Anliegen besser vertreten zu können, zum Beispiel im Bildungs- und Sozialwesen. Die *LTTE* intervenierte jedoch und verhinderte die Gründung; eine solche Organisation sei unnötig. Die *LTTE* toleriere keine tamilische Organisation ausserhalb ihrer selbst, erklärte ein Gründungsmitglied, da dies sonst als Beweis dafür verstanden werden könne, dass das Kastenwesen trotz des Verbots durch die *LTTE* immer noch existiere. Ein paar Jahre zuvor hatte die *LTTE* bereits die in der Schweiz publizierte, sozialkritische tamilische Zeitung *Tamil Edu* und die Zeitschrift *Manitham* verboten.

3. Die Bedeutung traditioneller „Un/reinheiten“

Da sich die Bedeutung des Kastendenkens letztlich in der Relevanz der Konzepte von Rein- und Unreinheit³⁷ zeigt, ist es auch das Beibehalten von Unreinheitsrestriktionen im Zusammenhang mit der Menstruation, der Geburt, dem Tod, der Ernährung sowie der Heirat, das Aufschluss gibt über Fortbestehen oder Erosion von Kastendenken und –beziehungen, auch im Exil.

3.1. Alltägliche Körperausscheidungen

Alltägliche Körperausscheidungen wie Speichel, Haare, Exkremete oder Strassenschmutz, die in Südasien als extrem abstossend und verunreinigend empfunden werden und den Hintergrund für die Degradierung derjenigen Kasten bilden, die bei der täglichen Arbeit damit in Berührung kommen³⁸, haben im Schweizer Exil ihre Bedeutung teilweise beibehalten. So werden die Strassenschuhe beim Tempelzugang und der Haustüre ausgezogen, und beim Eingang zum Hausschrein müssen sogar die Hausschuhe deponiert werden. – Das Konzept, dass Unreinheiten die Gottheiten verärgern weil sie *pāvam* (sündhaft) sind (Lüthi 1999) ist weiterhin wirksam. Vor dem Bezug einer neuen Wohnung oder eines Hauses wird dieses von den Einziehenden gründlich geputzt,

³⁶ Z.B. Clarke, Peach und Vertovec (1990); Michaelson (1979); Bhachu (1985); Neumann (1994).

³⁷ Z.B. Dumont (1966); Hutton (1946); Lüthi (1999); Stevenson (1954); Srinivas (1952).

³⁸ Hershman (1974); Lüthi (1998; 1999: 39-64; 103ff.; 2004b); Malamoud (1989a: 82-3); McGilvray (1982a); Orenstein (1968); Parry (1989; 1994); Srinivas (1952, 1976); Zimmermann (1982).

egal ob von den Vorgängern bereits gereinigt wurde (vgl. Lüthi 1999: 217). Insbesondere die Küche und das Badezimmer seien die wichtigsten Bereiche und müssten nochmals geputzt werden, um sicher zu sein, dass es so sauber sei, wie man es für nötig befände. Beim Einzug schliesslich wird in der ganzen Wohnung Wasser vermischt mit Gelbwurz verspritzt. Mit diesen Reinigungsmassnahmen wolle man erreichen, dass auch die sich in den Räumen aufhaltenden Geister verschwinden³⁹. Weiter finden einige Informant/innen Hallenbäder wegen der darin schwimmenden menschlichen Körperausscheidungen als zu schmutzig, als dass sie darin schwimmen könnten.

In anderen Bereichen jedoch hat die Kontrolle des Alltagsschmutzes offenbar im Exil an Bedeutung eingebüsst. So ist es beispielsweise nicht wichtig, die Wohnung jede Woche vor dem heiligen Freitag zu schrubben (Lüthi 1999: 215 ff.), sondern die Reinigung kann unabhängig von religiösen Rhythmen erfolgen.

3.2. Ernährung

Das Konzept der Bedeutung des Reinheitsgrades der Nahrung für denjenigen des Körpers und somit der Familie und Kaste ist auch im schweizerischen Exil weiterhin präsent. Dieses orientiert sich an der südasiatischen Vorstellung, dass sich bestimmte Nahrungsmittel aufgrund ihrer inneren Qualität sowie wegen der während des Kochvorgangs durch den Koch oder die Köchin auf sie übertragenen Körperausscheidungen wie Speichel verunreinigend auf den Körper und Geist auswirken können⁴⁰. Ein unreiner Körper ist *pāvam* und somit inkompatibel mit der Präsenz von Gottheiten, was in einem solchen Zustand deren Verehrung im Tempel oder beim Hausschrein ausschliesst (vgl. Lüthi 1999: 119, 124). Vegetarische Ernährung wird als reiner eingestuft als nicht-vegetarische und wird von den Gottheiten toleriert. An speziell heiligen Tagen, an welchen ein Tempelbesuch oder bestimmte Rituale geplant sind, zum Beispiel dienstags oder freitags, wird deshalb auf den Verzehr von Fleisch verzichtet.

Je höher die Kaste, desto weniger sind gemäss südasiatischem Denken verunreinigende Substanzen mit dem ihr zugeschriebenen Reinheitsgrad verträglich. Je vegetarischer die Nahrung, desto reiner ist sie zudem, und so ernähren sich die höchsten Kasten fast ausschliesslich vegetarisch. Verschiedene Fleischsorten gelten als unterschiedlich stark verunreinigend, und Eier gelten ebenfalls als nicht-vegetarisch. Weiter gilt auch Alkohol als verunreinigend (Srinivas 1976: 181). Mittlere Kasten tolerieren meistens den Genuss von Lamm-, Ziegen- und Hühnerfleisch, während Tiefkastige auch das als sehr verunreinigend geltende Fleisch von Schweinen, Rindern, Krabben oder Eichhörnchen nicht ausschliessen. Unter unseren Informant/innen sind es die *Brahmanen*,

³⁹ Weiter müsse auch im Schweizer Exil vor dem Einrichten der Wohnung zuerst Milch gekocht werden (vgl. Lüthi 1999: 217). Man ziehe an einem astrologisch „guten“ Tag zu einer „guten“ Zeit ein d.h. schaffe die Möbel hinein, warte aber damit, in der Wohnung zu schlafen oder Nahrung zu konsumieren, bevor dort Milch gekocht wurde. Die gekochte Milch schütze vor Unglück.

Chetty sowie hohe *Vellāla*-Subkasten, die „*caiva*“ sind d.h. sich ausschliesslich vegetarisch ernähren, während andere, leicht tieferstehende *Vellāla*-Subgruppen sowie die *Kōviyar* Lamm, Huhn, Fisch und Eier akzeptieren. Auch die Christen unter den *Vellāla* verzichten auf Schweine- und Rindfleisch. Die tieferkastigen *Karaiyār* hingegen konsumieren zusätzlich Fisch inkl. Krabben und auch Rind- und Schweinefleisch.

Es gibt indessen auch ehemalige Vegetarier, die sich in der Schweiz nicht mehr orthodox verhalten und gelegentlich Fleisch zu sich nehmen, jedoch in der Regel kein ausgesprochen unreines Fleisch wie Rind- oder Schweinefleisch. Diejenigen Kasten und Personen, die Fleisch essen, wissen dies zudem ausdrücklich zu schätzen⁴¹ und konsumieren relativ viel davon, ja zum Teil gar im Übermass, wie von verschiedenen Gewährsleuten aufgrund gesundheitlicher Überlegungen wiederholt besorgt betont wurde.

Vegetarische Informant/innen beklagen sich, in der Schweiz sei es schwierig, die Berührung mit Fleisch zu vermeiden, da man aufgrund der statustiefen Beschäftigungen, beispielsweise in einer Kantine, fast überall unvermeidlich mit Fleisch in Kontakt komme. Ein Grund dafür, dass manche Tempelpriester als „nicht seriös“ betrachtet werden (vgl. oben), sind denn auch deren Anstellungen in Restaurants oder Kantinen. Dazu kommt der Verdacht, dass viele *Brahmanen* hier den Verlockungen des Fleisches nicht zu widerstehen vermöchten und zudem heimlich Alkohol konsumierten.

Einen wichtigen Einfluss auf die Reinheit des gekochten Essens hat, wie oben angetönt, der Un/reinheitsstatus der kochenden Person⁴². Während des Kochprozesses, so die Annahme, gelangen deren Körperausscheidungen unweigerlich ins Essen, so dass sich der Unreinheitsgrad des Kochs auf die Nahrung überträgt und diese für höhere Kasten als die seine inakzeptabel macht (z.B. Malamoud 1989b: 13). Dies ist speziell verunreinigend, wenn mit Wasser gekocht wird, das als anfälliger gilt für Unreinheiten als das Kochen mit Ghee (gesottener Butter)⁴³. Ghee, als Produkt der heiligen Kuh, bewahrt das Essen bis zu einem gewissen Grad vor Verunreinigung. Früher trank man im übrigen nie aus einem Gefäss, das einer tieferkastigen Person gehörte, da die Vorstellung der Verunreinigung durch deren Speichel unerträglich war (z.B. Hutton 1946: 71; Dubois 1906: 187). Der Darstellung unserer Gewährsleute ist zu entnehmen, dass diese Vorstellungen auch für das Tamilengebiet Sri Lankas galten. Die *Brahmanen* beispielsweise akzeptierten dort traditionellerweise von keinen anderen Kasten die Nahrung, die *Vellāla* nicht diejenige der *Karaiyār* und diese wiederum nicht das Essen von Tieferkastigen. „Es hatte etwas mit der Sauberkeit zu tun“, so Kala (*Vellāla*, 43). Mahinis Mann (*Kōviyar*, 43) erläuterte, in Sri Lanka würde man an

⁴⁰ Z.B. Dumont (1966: 63 ff. und 168 ff.); Hutton (1946); Lüthi (1999: 103ff.); Malamoud (1989b: 13, 17); Parry (1989: 500).

⁴¹ Vgl. Khare (1986: 174); Lüthi (1999: 122, 136); Srinivas (1976: 180).

⁴² Appadurai (1988: 8); Dumont (1966: 176 ff.); Harper (1964); Hutton (1946: 71 ff.); Khare (1986: 174); Lüthi (1999: 119); Malamoud (1975: 93, 1989: 17); Parry (1985: 613); Srinivas (1952: 27).

einem von Tieferkastigen durchgeführten Hochzeitsfest weder essen noch trinken, sondern höchstens „cool drink, Cola oder eine Banane“ akzeptieren. „Nicht einmal Wasser würde man annehmen“. Retna (*Karaiyār*, 26) erzählt, wie ihr als sie klein war ihre Mutter befahl, den von einer tieferkastigen Tanzschülerin mitgebrachten Geburtstagskuchen und das Essen nicht vor Ort während des Fests zu essen, sondern mitzunehmen. Auf dem Heimweg befahl sie ihr dann, alles wegzuschmeissen. „Ich fand es damals so schade um den schönen Kuchen“.

Dieses Verhalten ist jedoch, wie viele Gewährsleute betonen, in der Schweiz stark gelockert (vgl. Fankhauser 1998: 100), was unter anderem damit begründet wird, dass die erhältlichen Nahrungsmittel und deren Zubereitung hier weniger unrein seien. Hier besuche man alle Leute und esse und trinke auch dort, „weil ja sowieso alle Leute die Produkte aus Coop oder Migros haben“, erklärte beispielsweise Chitra (45). Julie (Hindu *Karaiyār*, 28) erklärt, ihre hiesige Freundin (*Kōviyar*) würde sie in Sri Lanka nie besuchen, hier jedoch sei dies kein Problem. Auch das Akzeptieren von Wasser sei kein Problem, da es ja im Gegensatz zu den srilankischen Brunnen überall in identischer Qualität aus dem Wasserhahnen komme. Hochzeits- und anderen Einladungen wird hier nicht nur von Leuten gleich hoher oder tieferer Kastenzugehörigkeit gefolgt, sondern auch von Höherkastigen, und diese essen auch dort, wenngleich meistens unter Verzicht auf für sie nicht-akzeptable Nahrungsmittel. Zudem nehmen zwar viele höherkastige Gewährsleute das Essen mittlerer Kasten an, versuchen aber zu vermeiden, bei sehr Tiefkastigen zu essen. Ein *Vellāla*-Informant und vor allem seine Frau weigerten sich beispielsweise, einer Einladung von Rada (*Paḷḷar*, 23) zu folgen und bei ihr zu essen. Auch bei Annahme einer Einladung ist es nicht immer unkompliziert. So hatte beispielsweise Satchi (*caiva Vellāla*, 42) Schwierigkeiten während eines Firmenessens, als ihm zuerst ein Fleischgericht und dann ein Gericht mit Ei serviert wurden. Er bestand darauf, dass nicht nur die nicht-vegetarischen Nahrungsmittel, sondern auch die Teller ausgewechselt würden, da er es wegen des Geruchs einfach merke, wenn auf einem Teller Fleisch oder Fisch serviert worden sei. Ein andermal besuchte er ein nicht-vegetarisches Restaurant mit tamilischen Spezialitäten, verzichtete aber schliesslich aufs Essen einer vegetarischen Mahlzeit, da er den Verdacht hegte, dass die Essutensilien schon mal mit Fleisch in Berührung gekommen seien.

Was die alltägliche Verpflegung anbelangt, nehmen die meisten Informant/innen srilankische Kost zu sich, was täglich mindestens eine Reismahlzeit beinhaltet, schliessen aber gelegentliche schweizerische Speisen nicht aus oder kochen regelmässig solche für ihre Kinder (vgl. Fankhauser 1998). Manche Schweizer Gerichte fallen indessen wegen des Unreinheitskonzepts schon von vornherein aus dem Menuplan, beispielsweise Fondue, bei welchem alle ihre mit Speichel verunreinigte Gabel in denselben Topf tunken. In manchen Familien kochen die Eltern für sich vegetarisch und für die Kinder nicht-vegetarisch. Gegessen wird zudem im privaten Rahmen und an tamilischen Anlässen wie in der Heimat mit der als rein geltenden, rechten Hand. Viele höher-

⁴³ Hutton (1946: 74); Lüthi (1999: 123); Malamoud (1975: 115); Srinivas (1976: 189); Parry (1985: 613).

kastige Familien besitzen eine spezielle Kochausrüstung mit Stahl-Geschirr, die für vegetarische Mahlzeiten reserviert ist und insbesondere während Fastenzeiten, beispielsweise während religiöser Festlichkeiten, verwendet wird.

3.3. Menstruation

Wie im Tamilengebiet Südasiens gilt auch unter Tamil/innen in der Schweiz uterus Blut und somit die Menstruation als sehr unrein⁴⁴ (*tīṭṭu* oder *toṭakku*), sowohl für Hindus als auch für Katholik/innen. Während der Menstruation würde es deshalb auch im Exil keine Tamilin wagen – egal ob hoher oder tieferer Kastenzugehörigkeit –, den Tempel zu besuchen, sich dem Hausschrein zu nähern oder an Ritualen teilzunehmen. Dies wäre wiederum *pāvam*. Viele Familien ziehen es aus diesem Grund vor, den Hausschrein nicht im Wohnzimmer zu installieren, da dieser dort potentiell verunreinigenden Haushaltsmitgliedern oder Gästen zu stark ausgesetzt wäre. Die meisten Leute wohnen jedoch in engen Wohnungen, wo kein separates Zimmer als *pūjā*-Raum zur Verfügung steht, weshalb sich der Hausschrein oft im Kinderzimmer befindet, solange die Töchter nicht in der Pubertät sind, oder auch im Zimmer einer post-menstruellen Grossmutter. Andere Schutzmethoden sind ein Vorhang, und einzelne Frauen, bei denen sich der Schrein im Schlafzimmer befindet, wechseln während der Menstruation einfach auf diejenige Seite des Ehebetts, die sich weiter entfernt vom Schrein befindet. Sprachlich verweisen die Frauen ähnlich wie im heimatlichen Tamilengebiet (Lüthi 1999: 65) mit den Ausdrücken „*toṭutamattāl*“ („nicht berühren“), oder auch „*veḷi*“ („draussen“), auf die Menstruation, damit auf die Gefahr der Verunreinigung bzw. die traditionelle Seklusion hinweisend.

Während drei bis fünf Tagen bzw. bis zum Ende der Blutungen darf eine Frau sich weder dem Hausschrein nähern, noch den Tempel besuchen (vgl. Cartman 1957: 151). Nur der *Ātiparācakti*-Tempel darf, wie auch im heimatlichen Tamilengebiet (Lüthi 1999: 70), während der Menstruation besucht werden, da die Göttin dies ausdrücklich erlaube. Allerdings machen viele Frauen nicht von dieser Möglichkeit Gebrauch, da sie sich nicht daran gewöhnen können. Dasselbe gilt für die Kirche, da die christlichen Gottheiten weiblichen Unreinheiten gegenüber ebenfalls tolerant seien (vgl. Lüthi 1999: 68; Mosse 1996: 476). Während der Menstruation darf eine Frau auch fasten, aber sie muss auf die das Fasten begleitenden religiösen Handlungen verzichten.

Viele Frauen, insbesondere die Hindu-Frauen, befolgen neben dem Verzicht auf religiöse Handlungen noch zusätzliche Restriktionen, hingegen seien diese hier in der Schweiz nicht immer einfach zu handhaben. So nehmen manche Frauen während ihrer Menstruation immer bei der Heimkehr als erstes eine Dusche. Andere benutzen immer denselben Stuhl, wechseln nach der Menstruation die Bettwäsche, und eine Informantin erklärt mir, dass sie jeweils auch darauf verzichte,

⁴⁴ Eichinger (1974: 157); Good (1991: 130); Lüthi (1999: 65 ff.); McGilvray (1982b: 49, 55); Harper (1964: 159); Osella (1993); Ram (1991: 81); Ryan (1980): 157); Srinivas (1952: 102).

den Schrank zu berühren, damit sie diesen später nicht putzen müsse. Viele applizieren während ihrer Tage kein *kuñkumam* auf die Stirne, sondern nur einen Aufklebe-*poṭṭu*.

Verbreiteter sind jedoch die Lockerungen der Restriktionen im Exil. Im Gegensatz zu Sri Lanka, erwähnen einige Tamilinnen, schlafe man hier während dieser Zeit nicht getrennt vom Ehemann in einem separaten Zimmer oder auf der Veranda. Die verunreinigten Kleider wasche man zudem selbstverständlich einfach in der Waschmaschine und gebe sie nicht einer Wäscherin⁴⁵. Auch aufs Kochen könne man nicht verzichten, wobei diese Veränderung bereits in Sri Lanka stattgefunden habe (vgl. Eichinger 1974: 154, 155; Lüthi 1999: 165). Die Mehrzahl der Tamilinnen, die einer Lohnarbeit nachgehen, bleibt zudem der Arbeit auch während ihrer Tage nie fern.

Zu Ende der Blutungen nimmt die Frau morgens eine Dusche, wäscht sich die Haare und zieht frisch gewaschene Kleider an (vgl. Lüthi 1999: 164). Zudem verspritzen viele hinduistische Tamilinnen in der Wohnung als Reinigungsmaßnahme mit Milch vermisches Wasser. In Sri Lanka werde dazu Wasser mit als besonders reinigend empfundenem Gelbwurz verwendet (vgl. Lüthi 1999, 2002), aber hier sei dies nicht möglich, weil sonst die weissen Wände der Mietwohnungen sowie der Boden gelb würden, wird erklärt. Manche Frauen verzichten jedoch nicht darauf, wenigstens die Gottheiten des Hausschreins mit Gelbwurzwasser zu besprengen.

Bei der ersten Menstruation kommen wie in der Heimat stärkere Restriktionen zum Zug⁴⁶, da die erste Blutung als verunreinigender gilt, als alle weiteren. Ausser dem Mädchen sind auch die Verwandten verunreinigt – egal, ob sie sich in physischer Nähe zum Mädchen befinden – und müssen bis zur finalen Reinigung der jungen Frau auf Tempelbesuche verzichten. Auch Gäste dürfen den Tempel nicht unmittelbar nachdem sie im Pubertätshaus gegessen und getrunken haben besuchen.

Bereits am ersten Tag wird das Mädchen in Anwesenheit möglichst wichtiger Verwandter, besonders von Kreuzverwandten (vgl. Vögeli 2005) – eines *māmās* (MB oder FZH) oder einer *māmi* (MBW oder FZ) –, welche traditionellerweise potentielle Schwiegereltern sind, im Badezimmer der Wohnung gebadet oder geduscht. Lebt in der Schweiz kein *māmā*, übernimmt ein anderer naher Verwandter oder ein der Familie nahestehender Nicht-Verwandter, der verheiratet sein muss, diese Rolle. Das Mädchen trägt bei dieser Gelegenheit einen traditionellen Suridar (Hosenrock), und der *māmā* und seine Frau sowie weitere Personen giessen aus einem kleinen Krug Wasser über ihren Kopf. Nur einer *cumaṅgali* (verheiratete Frau) sei es eigentlich erlaubt, das Mädchen zu duschen, nicht beispielsweise einer Witwe oder einem Mädchen, aber hier in der

⁴⁵ Vgl. Lüthi (1999: 164-5); Yalman (1963: 30).

⁴⁶ Vgl. Baumann (2000: 138); Cartman (1957: 150); Eichinger (1974); Good (1991); Lüthi (1999: 71ff., 166ff.); McGilvray (1982b); Osella (1993: 173); Pfaffenberger (1982: 200); Ram (1991); Reynolds (1980); Ryan (1980: 113); Yalman (1963: 29).

Schweiz erlaube man es sogar kleinen Kindern, erklärt Kala (43). Anschliessend wird mit den Verwandten und Nachbarn *pukai* (süsser Reis) gegessen.

Bis zum Ende der Blutung und oft noch einige Wochen länger erhält das Mädchen nun eine speziell nahrhafte (vgl. Eichinger 1974: 121; Lüthi 1999: 167), kräftigende und nicht scharf gewürzte Diät aus Eiern, Sesam-Öl, verschiedenen Auberginengerichten sowie weiteren Gemüsen, speziellem Vollkornreis, sowie Fisch und Fleisch, „da sie ja wachsen soll zur Frau“, wie es Kala ausdrückte.

Nach sieben Tagen statt nach 31, 21 oder fünfzehn Tagen wie in der Heimat, duscht oder badet das Mädchen nochmals halböffentlich im Badezimmer d.h. in Präsenz wichtiger Verwandter, und die *māmās* und *māmis* spielen wiederum eine zentrale Rolle (vgl. Lüthi 1999: 168; Yalman 1963: 31). Ein Priester reinigt zudem anschliessend das Mädchen, seine Angehörigen und die Wohnung rituell mit Gelbwurzwasser oder –milch (vgl. Eichinger 1974: 153; Lüthi 1999: 168), indem er die Flüssigkeit versprengt und den verunreinigten Personen davon zu trinken gebe.

Bis zu dieser Reinigung darf das Mädchen theoretisch das Haus nicht verlassen. In Sri Lanka bleibe man deshalb längere Zeit der Schule fern, hier melde man das Mädchen einfach eine Woche lang krank. Eine räumliche Seklusion innerhalb des Hauses wie in der Heimat gibt es jedoch nicht. Nach der Reinigungszeremonie kann das Mädchen wieder Schule und Tempel besuchen, unbegleitete Bewegungen im öffentlichen Raum sind jedoch eingeschränkt und stark kontrolliert (vgl. Lüthi 1999: 168, 169).

In den meisten Familien wird das Mädchen zusätzlich zum obligatorischen Schlussbad ein weiteres Mal anlässlich eines öffentlichen Schlussfests gebadet (vgl. Lüthi 1999: 170), wobei dazu die Anwesenheit des Priesters nicht mehr notwendig ist, da ja die Unreinheiten bereits zuvor entfernt wurden. Einige Informant/innen finden es sowieso übertrieben, dass die heutige Generation für dieses Ritual immer einen Priester engagiere, sei dieses doch früher oft ohne Priester durchgeführt worden⁴⁷. Eine Informantin interpretiert es als Auswirkung des Exils: Die Leute hätten Angst, etwas falsch zu machen, weshalb sie für jede Kleinigkeit den Priester holten.

Das öffentliche Schlussfest ist eine grosse Feier, da die erste Menstruation nicht nur stark verunreinigend ist, sondern zugleich ein sehr glücksverheissendes Ereignis, das die Fruchtbarkeit der jungen Frau kundtut⁴⁸. Sie ist nun theoretisch reif für die Heirat, und dies wird dadurch ausgedrückt, dass sie wie eine Braut gekleidet wird und wie bei einer Hochzeit mehrere hundert Verwandte und Bekannte zu einem festlichen Essen eingeladen werden. Am Fest trägt das pubertierende Mädchen wie eine *cumaṅgali* erstmals einen Sari sowie Blumen, den *poṭṭu* und Gold-

⁴⁷ Vgl. Eichinger (1974: 153); Lüthi (1999: 168); McGilvray (1998: 65, 1982: 39).

⁴⁸ Caldwell (1996: 210); McGilvray (1982b: 40); Osella (1993: 176); Lüthi (1999: 71); Reynolds (1980: 42); Wadley (1980: 164).

schmuck. Indessen ist die aus Südindien bekannte Zeremonie⁴⁹, bei der anlässlich des Schlusserignisses eine weibliche Verwandte den Bräutigam spielt, den Sri Lanka-Tamilen unbekannt. Vor der Pubertät sei das Mädchen eine Knospe, und wenn es die erste Menstruation habe, gehe die Knospe auf und werde zur Blüte, erklärt Kamala (48).

Das grosse Schlussfest wird nach Möglichkeit auf ein Wochenende oder die Schulferien verlegt. Eine Auswahl idealer Termine werden von einem *Brahmanen*-Priester anhand des Geburtshoroskops errechnet. Die Feier kann gleich anschliessend an das zweite Bad, aber auch erst Monate später stattfinden. Zu diesem Ereignis reisen die rituell wichtigen Verwandten aus der ganzen Welt an – Kamala begab sich für das Pubertätsritual ihrer Nichte nach Kanada, Lata (43) nach Texas, und Maya (12) erhielt Besuch aus Holland, England und Paris. Die Gäste werden in einem Saal, oft in demjenigen eines lokalen Kirchgemeindehauses, gepflegt. In der Schweiz würden viel mehr Leute zu einem solchen Anlass eingeladen, als es in Sri Lanka Brauch sei, kritisieren einige Informant/innen. „Früher ist nur die Familie eingeladen worden“, erklärt eine Frau, „und das Ereignis hat gezeigt, dass das Kind reif ist für die Heirat, es war eine Bekanntgabe“.

Das Mädchen erhält Geschenke, vor allem Geldgeschenke – 50 oder 100 Franken, je nach Verwandtschafts- oder Bekanntschaftsgrad – oder von den Blutsverwandten Goldschmuck. Die geschenkten Geldbeträge werden von der Familie sorgfältig notiert und bei einer späteren Gegeninvitation in gleicher Höhe zurückgegeben. Die Feier wird wie bei anderen glücksverheissenden Zeremonien von einem professionellen Photographen festgehalten und meistens auch auf Video aufgezeichnet (vgl. Lüthi 2002). Die Videos werden, wie eine Informantin erklärt, rund um den Globus und in der Heimat gezeigt und haben weltweit einen Einfluss auf den Stil solcher Anlässe.

Noch feiern alle Hindu-Familien hier in der Schweiz dieses Ritual, betont Kamala, da es sonst bei der Heirat Probleme gebe: Ohne absolvierte Pubertätszeremonie weigere sich der Priester, die Heiratsrituale durchzuführen, und die fehlende Zeremonie müsse dann unmittelbar vor der Hochzeit nachgeholt werden.

Die Katholiken schenken der ersten Menstruation ebenfalls spezielle Aufmerksamkeit⁵⁰. Das Mädchen bleibt ebenfalls eine Weile zuhause. Was entfällt sind das Bad und die zeremonielle Reinigung durch einen Priester, und die Pubertätszeremonie ist auch nicht Voraussetzung für die Heirat. Die Präsenz der *māmās* und *māmis* allerdings ist bei ihnen ebenfalls wichtig, wie auch bei den Protestanten⁵¹. Gelegentlich verschiebt eine protestantische Familie das Fest und feiert es ein paar Jahre später gleichzeitig mit der Konfirmation.

⁴⁹ Dumont (1986: 270); Good (1991); Lüthi (1999: 171).

⁵⁰ Vgl. Lüthi (1999: 71); Ram (1991: 80); Winslow (1980).

⁵¹ Die Protestanten gehören der auch im tamilsprachigen Sri Lanka vertretenen *Church of South India* (CSI) an.

3.4. Geburt

Die Geburt gilt analog zu heimatlichen Konzepten auch im Exil als unrein⁵² (vgl. Lüthi 2004). Verunreinigt, wiederum genannt *tīṭṭu* oder *toṭakku*, sind die Wöchnerin, das Kind und die Verwandten, abermals begründet durch das Auftreten von uterinem Blut. Dieses ist *pāvam* und somit inkompatibel mit sakralen Orten und Ereignissen (vgl. Lüthi 1999: 74, 77). Tempelbesuche und die Teilnahme an Ritualen sind deshalb für die Kindsmutter und ihre Verwandten ausgeschlossen. Wie in Sri Lanka verzichteten meine Informant/innen somit je nach Kastenzugehörigkeit sowie Orthodoxie unterschiedlich lang – während 16, 21, 31 oder 41 Tagen, wie erklärt wurde –, jedoch von den meisten während 31 Tagen, auf Tempelbesuche sowie auch auf das Betreten anderer Wohnungen. Sutha (*Pallar*, 33) beispielsweise konnte am tamilischen Neujahr (Mitte April) den Tempel nicht besuchen, da am 29. März ihre in Zug lebende „Kusinen-Schwester“ (MZD) ein Mädchen zur Welt gebracht hatte. Die christliche Kirche hingegen darf wie gewohnt trotzdem besucht werden. Viele Tamilinnen stillen ihre Kinder sofort und möglichst lange, und die Unreinheit des Kolostrums und somit das Ernähren mit Zuckerwasser in den ersten Tagen bzw. Verschieben des Stillbeginns, das in Südasien oft praktiziert wird⁵³, ist kein Thema. Die Wöchnerin verlässt das Haus während der Unreinheitsperiode kaum und kocht auch nicht, empfängt aber Gäste (vgl. Lüthi 1999: 176). Diese verzichten im Geburtshaus auf das Einnehmen von Nahrung und duschen meistens sofort, sobald sie nach Hause kommen und bevor sie wieder an rituellen Handlungen teilnehmen (vgl. Lüthi 1999: 74, 77, 176; Eichinger 1974: 153).

Vom dritten Tag an nach einer Geburt badet oder duscht die Wöchnerin, nach einem Kaiserschnitt erst ab dem fünften (vgl. Lüthi 1999: 174-75). Am letzten Tag der Unreinheitsperiode wird alles entsorgt, was durch die Geburt verunreinigt wurde, und die Frau nimmt ein abschliessendes Bad. Auch die Kleider werden gründlich gewaschen, wobei wie bei der Menstruation die Wäscherin entfällt. Zu Ende der Unreinheitsperiode kommt zudem wie bei höheren Kasten in der Heimat (Cartman 1957: 148; Ryan 1980: 115) ein *Brahmanen*-Priester ins Haus, besprengt zum Zweck der Reinigung die ganze Wohnung mit *pañcagavyam* (Skt.)⁵⁴ und gibt den Anwesenden zur inneren Reinigung auch einen Schluck davon zu trinken. Danach dürfen die Wöchnerin und ihre Familie wieder in den Tempel (vgl. Lüthi 1999: 175).

Der die Unreinheit abschliessende Tag, an dem in der Heimat traditionellerweise dem Kind der Name gegeben wird⁵⁵, wird hier in der Schweiz oft auf das Wochenende verlegt, da es wichtig ist, dass auch der Mutterbruder anwesend sein kann. Dieser und weitere Verwandte kommen zu Be-

⁵² Cartman (1957: 147ff.); Eichinger (1974: 153); Good (1991: 130); Harper (1964: 167); Lüthi (1999: 73 ff.); McGilvray (1982b: 57 ff.); Parry (1989: 499); Patel (1994: 116); Pfaffenberger (1982: 196, 206); Ryan (1980: 110-11); Srinivas (1952: 102).

⁵³ Good (1991: 127); Lüthi (1999: 78); McGilvray (1982b: 61-62); Osella (1993: 208); Silva Gracias (1994: 58).

⁵⁴ Mischung aus den fünf (*pañca*) Produkten der Kuh (*gavyam*): Milch, Joghurt, geklärte Butter, Urin und Dung, in Südasien zur rituellen Reinigung verwendet.

⁵⁵ Cartman (1957: 148); Lüthi (1999: 79, 174-75, 176); Ryan (1980).

such und beschenken das Kind mit Geld und Goldschmuck. Manchen Neugeborenen werden an diesem Tag die Kopfhare rasiert, bei anderen Kindern, besonders bei denjenigen, die im Winter geboren wurden, wird wie in Südindien (Lüthi 1999: 80; Stork 1991: 94) ein Jahr gewartet. Der Säugling wird gebadet und neu eingekleidet, und den Mädchen werden erstmals Ohringe in die Ohren gesteckt (vgl. David 1980: 94; McGilvray 1982b: 60). Der Mutterbruder legt das Kind zum ersten Mal ins Kinderbettchen, und es gibt ein vegetarisches Essen, das in der Schweiz häufig von der *māmi* zubereitet wird. Manche Familien feiern zusätzlich zum Tag der Reinigung, an dem manchmal nur die engsten Verwandten, insbesondere die *māmās* und *māmis*, teilnehmen, noch ein weiteres Fest, an das weitere Verwandte sowie Bekannte eingeladen werden, die das Kind mit Goldschmuck, Geld oder Kleidern beschenken und die mit einem nicht-vegetarischen Essen, beispielsweise *Biriyani*, bewirtet werden.

Der Name⁵⁶ wird dem Kind in der Schweiz nicht erst zu diesem Zeitpunkt gegeben, sondern sofort nach der Geburt, oder mit einer Verzögerung von wenigen Tagen. Schliesslich wisse man ja zumeist bereits viel früher aufgrund der Ultraschalluntersuchungen, welches Geschlecht das Kind haben werde, begründeten verschiedene Informantinnen. Zusätzlich zum offiziellen Namen, der in der Geburtsurkunde steht, erhält das Kind einen Rufnamen, der sich vom offiziellen Namen grundlegend unterscheiden kann. Häufig sind beispielsweise die Rufnamen bei katholischen Personen Hindunamen.

Bei manchen Katholik/innen gilt die Geburt ebenfalls als *toṭakku*, und die Wöchnerin verlässt mit ihrem Kind in der Regel das Haus ebenfalls 31 Tage lang nicht (vgl. Lüthi 1999: 74 ff.). In einem katholischen Geburtshaus darf man sich jedoch trotz Verunreinigung verpflegen lassen und braucht anschliessend nicht zu duschen. Da die Katholikin wie die Hindu-Frau das Haus nicht verlasse, besuche sie bis zum 31sten Tag auch die Kirche nicht, obwohl sie theoretisch jederzeit gehen könne. Wenn sie dies jedoch tun würde, erklärt eine Informantin, würden die Leute schlecht über sie sprechen. Am 31. Tag wird ebenfalls alles gründlich gewaschen und von Kopf bis Fuss geduscht, und man schmückt das Kind zum ersten Mal mit Gold und geht dann zur Kirche (vgl. Lüthi 1999: 176). Das priesterliche Reinigungsritual allerdings entfällt wie immer. Der *māmā* des Kindes jedoch spielt eine ähnlich wichtige Rolle wie bei den Hindus. Auch er schenkt eine ganze Bettgarnitur und legt das Kind zum ersten Mal ins Kinderbettchen, nur dass hier die Familie vor-

⁵⁶ Es gibt verschiedene Methoden zur Namenswahl: Der Name wird entweder aus der hinduistischen oder biblischen Selektion ausgewählt, oder mit Hilfe des priesterlichen Horoskops eruiert; er oder sein Anfangsbuchstabe kann aber auch von demjenigen eines Elternteils oder eines anderen Verwandten übernommen werden; oder es wird ein Name aus dem Hindu- oder christlichen Kalender ausgewählt, der dem Zeitpunkt der Geburt zugeschrieben wird. Josephine beispielsweise wurde 1962 einen Tag vor dem Tag des heiligen Joseph geboren, weshalb sie als zweiten Vornamen Josephine erhielt. Weiter geben wie in Südindien viele Eltern gerne all ihren Kindern Namen mit demselben Anfangsbuchstaben. In der Familie einer meiner Informantinnen haben deshalb sowohl beide Eltern als auch alle drei Kinder Namen, die mit L beginnen. Auch mittels des Zusammenzählens der Ziffern des Geburtsdatums wird gelegentlich der tamilische Anfangsbuchstabe eines Namens eruiert. In einem Fall war das der 19.10.1995, zusammengezählt 35, wovon 3 und 5 wiederum 8 ergeben, womit der 8. Buchstabe des tamilischen Alphabets den Anfangsbuchstaben angab. Zur Zeit seien zudem europäische Namen in Mode, egal ob christlichen oder anderen Ursprungs, beispielsweise Stephanie.

her für das Kind betet. Die Taufe finde normalerweise am vierzigsten Tag statt, aber manchmal auch erst nach zwei Monaten oder nach einem Jahr. In Sri Lanka werde das Kind an der Taufe kahlgeschoren, weil dies Teil der tamilischen Kultur sei. Das dominierende hinduistische Umfeld führe dazu, dass man die Hindus kopiere (vgl. Lüthi 1999: 176).

Die Protestantinnen handhaben die Geburt ähnlich wie die Katholikinnen: Auch sie bleiben „aus Konvention“, wie eine Informantin erklärt, 31 Tage lang zuhause und reinigen anschliessend alles, aber auch bei ihnen entfällt die priesterliche Reinigung. Die Taufe könne am 31. Tag stattfinden oder auch später. Der *māmā* indessen habe keine spezielle Funktion.

3.5. Tod

Auch ein toter Körper gilt analog zum Empfinden in der Heimat⁵⁷ ebenso im Schweizer Exil als verunreinigend (*tīṭṭu* oder *toṭakku*), und zwar ist gemäss meinen Gewährsleuten, die Angaben für ihre eigene Gemeinschaft machten, die Zeitdauer für fast alle Kasten 31 Tage. Verunreinigt seien alle Haushaltsmitglieder sowie die Familienmitglieder in männlicher und/oder weiblicher Linie. Während der unreinen Periode dürfen sie weder Tempel noch andere Wohnungen besuchen, noch an Glück verheissenden Anlässen wie Geburtstagen, Pubertätsritualen oder Hochzeiten teilnehmen, und sie fasten d.h. nehmen während 30 Tagen nur vegetarische Nahrung zu sich; zudem wird auf das Anziehen schöner und teurer Kleider sowie auf Make-up oder den *poṭṭu* verzichtet. Ein Beispiel ist Renuhas (41) Bekannte, die ihr dieses Jahr an *Āṭi amāvācai* nicht helfen konnte, im Berner *Murukan*-Tempel das Tempeessen zuzubereiten, weil der Ehemann ihrer Schwester weniger als einen Monat zuvor verstorben war und es ihr somit nicht erlaubt war, den Tempel zu betreten. Chitra erklärt, dass sie nach dem Tod ihrer Schwiegermutter zusammen mit ihrem Mann auf die Teilnahme am Betriebsausflug verzichtete, da dieser weniger als einen Monat nach dem Ableben stattfand. Auch als nach zwei Wochen das erste Kind ihrer Schwester in Kanada heiratete, konnte sie nicht teilnehmen.

Während entfernt Verwandte sowie nicht-verwandte Haushaltsmitglieder nach 31 Tagen wieder „rein“ sind, dauert die Unreinheit und zugleich der Unglück verheissende Zustand für die nahen Verwandten noch an. Sie dürfen während längerer Zeit weder den Tempel besuchen noch an glücksverheissenden Ritualen und Festen wie Geburtstagen, Pubertätsritualen, oder Hochzeiten teilnehmen, noch selber solche durchführen. „Während eines Jahres konnten wir nur Arzt-, Kranken- oder Kondolenzbesuche machen“, erklärte eine Informantin, deren Vater vor wenigen Jahren in Bern verstarb. Derweil die Trauerperiode jedoch in Sri Lanka ein Jahr betrage, dauere sie hier in der Schweiz unterschiedlich lang und werde von den Ritualverantwortlichen mitbestimmt: Den *Ātiparācakti*-Tempel in Lyss beispielsweise dürfe man bereits nach neun Tagen wieder besuchen,

⁵⁷ Cartman (1957: 157ff.); David 1973; McGilvray (1982a: 55); Pfaffenberger (1982: 196); Ryan (1980); vgl. zu Indien Dumont (1986); Harper (1964); Lüthi (1999: 84 ff.); Madan (1987); Mines (1989); Orenstein (1965, 1968); Parry (1985, 1989, 1994); Srinivas (1952).

die *Abirāmi-Amman* in Dänemark nach drei Monaten; bei anderen Tempeln, beispielsweise dem Berner *Murukan*-Tempel, müsse man mit einem Priester absprechen, welche Trauerperiode angemessen sei. Dazu kommt, dass die Trauerperiode für Söhne einer verstorbenen Person länger dauert als für Töchter. Trauern die Söhne beispielsweise ein halbes Jahr, sei es für die Töchter nur ein Vierteljahr. Kamala (49) erzählt, dass nach dem Tod ihres in Sri Lanka verstorbenen Vaters ein Priester des *Murukan*-Tempels erklärte, ein Monat Abstinenz sei eigentlich genug. Die meisten Informantinnen betonen zudem, dass man zwar während eines Jahres selbst keine Glück verheissenden Anlässe durchführen dürfe, aber von Nicht-Verwandten durchgeführte Ereignisse dürfe man im Schweizer Exil bereits nach rund drei Monaten wieder besuchen. Dann dürfe man zum Beispiel an einem Geburtstag teilnehmen, man sollte sich aber nicht unbedingt sehr schön anziehen dazu, erklärt Chitra. Als zwei oder drei Monate nach dem Tod ihres Schwagers vor ein paar Jahren eines der Kinder ihrer in Kanada lebenden Schwester geheiratet habe, habe ihr Mann auf die Teilnahme verzichtet und sie selbst sei hingefahren, habe jedoch keine aktive Rolle gespielt.

Manchmal sei es zudem unvermeidlich, dass man trotz eines Todesfalls gewisse Anlässe durchführe, zum Beispiel die Rituale nach einer Geburt, oder eine Heirat, wenn sonst die Ausweisung aus der Schweiz drohe. Aber dann werde nur zivil geheiratet und mit der religiösen Trauung und dem Fest zugewartet bis zum Ende der Trauerperiode. Zudem dürfe die minimale Trauerzeit von einem Monat keinesfalls unterschritten werden.

Viele Tote werden in der Schweiz kremiert, aber ob dies der Normalfall ist, ist mir nicht bekannt. Es ist anzunehmen, dass auch Erdbestattungen stattfinden, ist doch dies bei tamilischen Christen sowie an der Ostküste Sri Lankas (McGilvray 1988: 112) die normale Praktik. Nach einer Kremation bleibt die Asche während 31 Tagen im Haus. Falls in Sri Lanka noch nahe Verwandte leben, wird sie anschliessend in die Heimat zurückgebracht und dort in einen Fluss, einen See oder ins Meer gestreut. Leben jedoch alle wichtigen Angehörigen im Exil, erklärt Renuha, wie bei ihrer Familie, gebe es keinen Grund, die Asche nach Sri Lanka zurückzubringen, und man wähle ein lokales Gewässer. Zusammen mit ihrer Mutter streute sie deshalb die Hälfte der väterlichen Asche in die Berner Aare; die andere Hälfte bestatteten sie auf dem Friedhof, da sie gewisse Zweifel hegten, ob die Aare ein genügend heiliges Gewässer sei.

Am dritten, fünften, siebten oder achten Tag nach dem Eintreten des Todes beten die nahen Angehörigen abends vor der Photo der verstorbenen Person, vor die einige typische Utensilien wie ein *vēṣṭi* oder eine Brille gelegt werden. Es werden Lieder gesungen, und das Lieblingsessen des/der Verstorbenen wird vor dem Bild platziert, so dass diese/r bzw. deren *āṇmā* (Seele, Geist, Leben) sich bedienen könne, bevor die Anwesenden selber essen.

Während der ersten Woche nach einem Todesfall, bei manchen Familien während eines Monats, kocht die Familie in Sri Lanka gewöhnlich nicht selbst, sondern Verwandte und Nachbarn bringen das Essen vorbei. Dies sei hier in der Schweiz nur teilweise durchführbar, erklärt (Renuha), da alle

Leute arbeiten und niemand Zeit dafür habe, für andere zu kochen. Hier bringe vielleicht wöchentlich einmal, am ehesten am Wochenende, jemand Essen vorbei. Zudem sollen im verunreinigten Todeshaus nicht-verwandte Gäste weder essen noch trinken, ausser die Nahrung wird von ausserhalb gebracht. Aus Furcht vor Geistern, die diese befallen könnten, nehmen Eltern ihre Kinder ausser bei nahen Verwandten nicht zu Kondolenzbesuchen mit. Nach einem solchen Besuch wird zudem wie in der Heimat sofort geduscht, bevor man sich wieder in der eigenen Wohnung bewegt und die Gottheiten im *pūjā*-Raum oder im Tempel verehrt: Die Kleidung wird gleich beim Eingang ausgezogen und in die Waschküche gebracht – in Sri Lanka wurden sie dem *Vañṇāṇ* zur Reinigung übergeben – und danach das Badezimmer aufgesucht.

Am 31. Tag komme in Sri Lanka ein *Śaiva Kurukkaḷ*, Angehöriger einer nicht-brahmanischen Priesterkaste, ins Todeshaus, um bestimmte Rituale durchzuführen zur Besänftigung der nun vom Körper getrennten Seele, erklären einige Gewährsleute. Dann komme sie nicht als böser Geist zurück und quäle die Menschen. Der Priester reinige zudem die Wohnung mit Gelbwurzwasser. Hier in der Schweiz seien die *Śaiva Kurukkaḷ* jedoch kaum vertreten, so dass die Reinigung von einem Laien durchgeführt werden müsse. Erst danach dürfen die Gäste im Todeshauses wieder essen, und meistens werde zu diesem Anlass ein Essen serviert, an dem Familienangehörige – oder in der Schweiz mangels Verwandter auch Bekannte oder Kollegen – teilnehmen.

Nach einem Jahr und von nun an alljährlich fasten die Angehörigen an dem unter derselben Planetenkonstellation stehenden Todestag im Todesmonat (vgl. Cartman 1957: 80, 161) und gedenken mit einer von einem Priester durchgeführten *pūjā* der verstorbenen Person. Shiva (Hindu *Vellāḷa*, 59) beispielsweise sponsort am Todestag seines Vaters jeweils eine *pūjā* mit Essen im *Murukaṇ*-Tempel. Ausserdem wird an *Cittiraippaurṇami* der verstorbenen Mütter, an *Āṭi amāvācai* der verstorbenen Väter gedacht.

Es gibt indessen auch einzelne Gewährsleute, die diesen Feiern nicht mehr so grosses Gewicht beimessen. Sridevis Mann beispielsweise erklärte, dass er nur deshalb *Āṭi amāvācai* nicht vergesse, weil er jedes Jahr von seinen Geschwistern daran erinnert werde. Er finde es etwas übertrieben, nach dem Tod noch ein Fest für den Verstorbenen zu machen, wenn doch alles vorbei sei. Dazu kommt, wie einige Gewährsleute kritisieren, dass die Reinigungen und Unreinheitsrestriktionen hier oft nicht richtig eingehalten würden, da wegen der Distanz zu Sri Lanka auch die familiäre Kontrolle fehle. So werde beispielsweise nicht-verwandten Gästen im Todeshaus Tee serviert und auch getrunken, was in der Heimat undenkbar wäre, erzählt ein Informant (Hindu *Vellāḷar*, 42). Die Aussicht, anschliessend an eine sofortige Dusche wieder den Tempel besuchen zu können, sei hier zudem für viele uninteressant, da man selten überhaupt Gelegenheit zu Tempelbesuchen habe, erklärt Lakshmi. Für andere ist es eine grosse Belastung, wenn sie nicht Abschied nehmen können von in der Heimat oder anderen Exilländern sterbenden Eltern, die verstorbene Person nicht mehr sehen können und ihren rituellen Verpflichtungen als Kinder nicht nachkommen können. Shiva erklärt, dass er bei seinen Eltern, die beide Ende der 1980er Jahre verstarben,

als ältester Sohn eigentlich hätte anwesend sein müssen, unter anderem um sie zu kremieren. Eine Reise nach Sri Lanka war jedoch damals nicht möglich, und das einzige, was er hier in der Schweiz habe tun können, sei zu fasten, eine *pūjā* durchzuführen und am 31sten Tag eine *pūjā* mit Essen für zwanzig Leute zu geben.

Ähnliche Restriktionen wie von den Hindus werden wiederum von den Katholiken befolgt (vgl. Lüthi 1999: 84 ff., 181 ff.; Mosse 1996), ausser dass sie nicht auf Kirchenbesuche verzichten müssen und die Trauerperiode kürzer ist. Jedes Jahr wird am Todestag ein Erinnerungsgottesdienst durchgeführt, *Āṭi amāvācai* oder *Cittiraipparuṇami* hingegen werden nicht gefeiert. Auch die protestantischen Gewährleute befolgen ähnliche Zeremonien und Restriktionen, ausser dass die Angehörigen nicht auf die Teilnahme an bzw. die Durchführung Glück verheissender Ereignisse verzichten müssen, obzwar sie sich oft freiwillig daran halten.

Wie in Südindien ähnlich beobachtet (Lüthi 1999, 2002b), rechtfertigten verschiedene Gewährleute das traditionelle Unreinheitsverhalten mit der Vorsicht gegenüber Mikro-Organismen, also mit neueren wissenschaftlichen Konzepten. Der Grund für das Duschen nach der Rückkehr von einem Besuch im Todeshaus beispielsweise seien sowohl die Geister als auch die *kirumis*, Bakterien, damit man wieder sauber sei, wenn man beten wolle, erklären verschiedene Frauen. Im Todeshaus dürfe nicht gekocht werden, weil in Sri Lanka die Leiche mehrere Tage dort aufgebahrt bleibe und sich somit Bakterien entwickelten, die an Körper und Kleider der Anwesenden haften bleiben. Lakshmi (Hindu *Vellāla*, 29) hingegen hat sich anscheinend von konventionellen Vorstellungen gelöst. Sie erklärte, hier in der Schweiz habe sie begonnen, sich zu überlegen, weshalb man eigentlich nach einem Kondolenzbesuch immer dusche, es seien ja keine Bakterien da, die sich übertragen könnten.

3.6. Beschäftigung

In der traditionellen Kastenordnung übt jede Kaste eine erbliche Beschäftigung aus, deren Grad der Un/reinheit die jeweilige Kaste in der sozialen Statushierarchie mitdefiniert⁵⁸. Sehr verunreinigende Beschäftigungen – solche, die mit der Bewältigung von Unreinheiten wie Strassenschmutz, uterinem Blut (Waschen), Tod oder Essensresten zu tun haben – bewirken die starke und oft permanente Verunreinigung der Familie und Kaste und somit eine tiefe Einstufung innerhalb der Kastenhierarchie (ibid.). Das Bewusstsein dieser traditionellen Zuordnung ist bei der ersten Generation der Schweizer Tamilen weiterhin präsent, die Beschäftigungen im Exil wirkten sich jedoch anscheinend bisher nicht auf eine entsprechende Anpassung der Kastenränge aus.

Aufgegliedert in ursprüngliche Zugehörigkeit der insgesamt 56 befragten Erwachsenen zu hohen, mittleren und tiefen Kasten (vgl. Kap. V.1. zum Verhältnis zwischen Bildungsgrad und Tätigkeit in der Schweiz), zeigt sich folgendes Bild der Beschäftigungssituation im Schweizer Exil: Von den

⁵⁸ Charsley (1996); Dumont (1966); Lüthi (1999); Moffatt (1979: 89); Mosse (1994: 74); Parry (1989: 88); Srinivas (1952: 28; 1976: 179); Stevenson (1954).

39 erwachsenen Gewährsleuten, die sich höheren Kasten (*Brahmanen*, *Chetty*, *Vellāḷa*) zuordnen, übt nur eine Person eine hochqualifizierte Tätigkeit aus; elf verrichten eine qualifizierte Arbeit (z.B. KV-Angestellte, Krankenschwester, Laborant, Tamillehrerin); fünf Befragte sind Hausfrauen, wobei eine davon eine Beschäftigung im Reinigungssektor suchte; die Mehrzahl jedoch, nämlich 22 der hochkastigen Gewährsleute (56 %), ist im ungelernten Bereich tätig (z.B. Raumpflege, Gastgewerbe, Hilfspflege, Tagesmutter, Anstellung in einem Supermarkt, Fabrikarbeit). Von den fünf Gewährsleuten, die sich einer mittleren Kaste zuordneten (z.B. *Kōviyar*, Schmied), war niemand in qualifizierter Arbeit tätig: Drei Befragte verrichteten ungelernete Arbeit, zwei waren Hausfrauen. Bei den zwölf Tiefkastigen (*Karaiyār*, *Ambattar*, *Paḷḷar*) waren es drei Personen, die hier in der Schweiz qualifizierte Arbeit verrichteten; die weiteren waren sieben Personen, die ungelernete Arbeit ausübten, eine Hausfrau, die eine Beschäftigung im Reinigungssektor suchte sowie eine Person, die noch unbeschäftigt war, da sie erst seit kurzem in der Schweiz lebte.

Wie anfangs angedeutet, ist den meisten Gewährsleuten der traditionelle Zusammenhang zwischen der Kastenzugehörigkeit und einer bestimmten, erblichen Tätigkeit (*toḷil*) weiterhin bewusst. Die klassischen Verknüpfungen von *Brahmane* und Priestertum, *Vellāḷa* und Grossgrundbesitz, *Karaiyār* und Fischerei sowie *Nalavar*, *Paḷḷar* und *Paraiyar* und erniedrigende, unreine Beschäftigungen zum Beispiel sind allen geläufig. Weniger geläufig ist der Unterschied zwischen der traditionellen Kastenbeschäftigung (*toḷil*) und einer unabhängig davon gewählten Erwerbsarbeit, genannt *vēlai* (vgl. Leuenberger 1998: 42-3). Oft antworteten die Befragten bei der Frage nach *toḷil* mit der *vēlai*. Die Begriffsverwirrung mag auf einen behördlichen Fehler zurückgehen, wird doch auf amtlichen Dokumenten in Sri Lanka die Berufsausbildung als *toḷil* angegeben.

Im schweizerischen Exil gelten fortwährend ähnliche Wertungen wie in der Heimat. So werden die traditionellen Beschäftigungen der höheren Kasten, beispielsweise die Verwaltung von Landbesitz (*Vellāḷa*) oder Handel (*Chetty*), nach wie vor als respektabel betrachtet. Auch mittelkastige, handwerkliche Beschäftigungen tendieren dazu, weiterhin von Kastenkonnotationen belastet zu sein, und traditionell tiefkastige Arbeit wie Coiffeur, landwirtschaftliche Arbeit, Raumpflege, Abwaschen und andere Reinigungsarbeiten im Gastgewerbe oder Pflegebereich gelten auch in der Schweiz weiterhin als erniedrigend. Bestimmte traditionelle Beschäftigungen wie Priesterschaft oder Coiffeur werden zudem auch im Exil von Angehörigen der spezialisierten Kasten ausgeführt. Es gibt einzelne Beschäftigungen, die in der Schweiz anscheinend eine Umwertung erfahren. Dies mag damit zusammenhängen, dass bei diesen im Exil nicht erbliche, sondern schulisch erworbene Fähigkeiten erforderlich sind. So wird verschiedentlich erklärt, der Coiffeur verrichte in der Schweiz nicht unbedingt „niedrige Arbeit“, einerseits weil er dazu hier ein Diplom benötigt, andererseits weil er zum respektablen Geschäftsmann avanciert.

Oft wird darauf hingewiesen, dass viele der in der Schweiz von den Tamilen ausgeübten Tätigkeiten in der Heimat tiefstkastige Beschäftigungen seien, obwohl es dort meistens nur noch einzelne Mitglieder solcher Kasten seien, die diese ausübten. Viele Tiefkastige seien beruflich aufgestiegen

und seien heute als Ingenieure oder Geschäftsleute tätig, erklären höherkastige Gewährsleute. Sogenannt „moderne“ Beschäftigungen wie Ingenieur, Arzt, Lehrer, Krankenschwester, Informatik- oder Bürojobs, die durch Bildung und Einkommen definiert sind, bieten in Südasien seit längerem eine Fluchtmöglichkeit aus den traditionellen Statuszuordnungen (Cartman 1957: 141; Pfaffenberger 1995: 75). Solche Tätigkeiten werden auch im Schweizer Exil kastenübergreifend als erstrebenswert empfunden. Die Arbeit im ungelernten Sektor jedoch wird pauschal als erniedrigend empfunden (vgl. Leuenberger 1998: 55ff., 102ff.; Salentin 2002: 258), indessen als unvermeidlich hingenommen. Es gibt etliche Gewährsleute, die es aufgrund der beruflichen Perspektivlosigkeit bereuen, in die Schweiz und nicht in ein anderes Exilland wie Kanada oder England geflüchtet zu sein, und es sind eher diejenigen, die die Möglichkeit haben, in der Schweiz einer qualifizierten Arbeit nachzugehen, die die Situation ihrer in statusniedrigen Beschäftigungen tätigen Landsleute beschönigen. Nur wenige Informant/innen fanden, der niedrige Status ihrer Arbeit sei keine Belastung für sie. Einzelne Leute drückten ihre Unzufriedenheit sogar recht deutlich aus. Shiva beispielsweise erklärte, dass viele Leute, die hier in einem Restaurant oder als Putzfrau arbeiten, diese Tätigkeit in Sri Lanka niemals akzeptieren würden. „Dort hat man Leute tiefer Kasten, die diese Arbeiten machen“, fügte er an. Esther (*Vellāla*), die als Küchenhilfe tätig ist, erzählt von einem tamilischen Bekannten, der sie in der Schweiz besuchte und dann ihren Eltern in Sri Lanka erzählt habe: „She is doing fine in Switzerland and she is well off, but don't ask me what kind of job she does!“ Allerdings zögen es viele Angehörige in Sri Lanka ohnehin vor, gar nicht genau zu erfahren, wie ihre Verwandten im Exil ihr Geld verdienen, solange sie regelmässig finanzielle Unterstützung erhielten. Julie (*Karaiyār*, 28) erklärte, dass sie vor ihrer in Sri Lanka verbliebenen Mutter geheimhalte, dass sie als Putzfrau arbeite, weil diese sonst entsetzt wäre. „Weil, dann wäre ich ja gleich wie die *Paḷlar* und Schissiputzer-*Paraiyar*, die jeweils zu uns ins Haus gekommen sind, um zu putzen“, kommentierte sie. Auch Anthonya (kathol. *Karaiyār*, 40, ursprünglich Lehrerin) fand es nicht einfach, in der Schweiz nur als Hilfspflegerin zu arbeiten, ein Grund, weshalb sie sich und ihre Familie einbürgern liess, so dass sie eine Handelsschule besuchen konnte.

Arbeitslosigkeit bzw. Abhängigkeit von Sozialhilfegeldern hingegen wird, wie dies auch in Sri Lanka der Fall sei, nicht als Stigma empfunden, und manche Tamilen ziehen deshalb die Arbeitslosigkeit vor, statt einer erniedrigenden Beschäftigung nachzugehen. Ein Informant zum Beispiel, der in Sri Lanka Schulvorsteher war, weigert sich in der Schweiz strikt, eine Arbeit in einem Restaurant oder als Pfleger anzunehmen und ist seit vielen Jahren von der Sozialhilfe abhängig.

Um aus dem Tiefstsektor herauszukommen, sind die Gewährsleute der ersten Generation denn auch bestrebt, ihren Kindern eine qualifizierte Ausbildung zu ermöglichen (vgl. Salentin 2002: 270). Während es, wie es heisst, der ersten Generation genügen musste zu überleben, soll für die zweite Generation die berufliche Stellung wieder zentraler werden. Bei der Ausbildung der Kinder wird zudem meistens darauf geachtet, dass nicht ein Beruf gewählt wird, der gemäss srilankischer

Wertung nicht respektabel wäre. Eine junge Informantin beispielsweise wird von ihrer in Sri Lanka verbliebenen Tante (*Vellāla*) so lange bearbeitet, bis sie ihre Traumberufe Kosmetikerin oder Coiffeuse aufgibt und das KV absolviert.

Angesichts der Tatsache, dass in der Schweiz auch die Mehrheit der ehemals Hoch- und Mittelkastigen sowie Gebildeten und nicht nur die traditionell Tiefkastigen „minderwertige“ Arbeit ausüben, könnte man eigentlich erwarten, dass das traditionelle Kastenempfinden unter Druck kommt. Wie bereits deutlich wurde, hat jedoch das geteilte Los bei den Hochkastigen anscheinend keineswegs zu mehr Empathie für die Tiefkastigen und deren „unreine“ Arbeit geführt. Eher machen sich empörte Gefühle breit, nicht der Herkunft gemäss platziert zu sein und ungerechtfertigterweise mit Statustiefere zusammenarbeiten zu müssen. Manche finden, dass es für sie in der Schweiz härter sei als für die Tiefkastigen, eine erniedrigende Arbeit auszuüben. In Arbeitsteams, in welchen die Tamilen die Mehrheit bilden, kommt es häufig zu Konflikten, wenn eine vorgesetzte Person einer tieferen Kaste angehört als eine untergebene. Gleich in zwei tamilischen Reinigungsteams von Berner Spitälern beklagten sich tamilische Frauen deswegen über ihre Chefs, und ein tamilischer Angestellter gab seine Arbeit als Pfleger gar auf, weil es Probleme und dann offenen Streit mit dem vorgesetzten Landsmann gab. Dieser wurde in beiden Fällen gegenüber Aussenstehenden als „*Paraiyar*“ beschimpft, und sowohl eine eher tiefkastige *Karaiyār*-, als auch eine *Vellāla*-Angestellte erklärten sich die Probleme mit der sehr tiefen Kastenzugehörigkeit des Chefs. Höherkastige und gebildete Gewährsleute bemängeln, dass unverhältnismässig viele ungebildete Landsleute in die Schweiz geflüchtet seien und das Niveau belasteten. Satchi bemerkt, unter seinen Landsleuten heisse es, in Malaysia und England seien die Gebildeten gelandet, während hier in der Schweiz und in Deutschland nur die Nichtsnutze seien, „diejenigen, die in Sri Lanka nur an der Kreuzung herumgelungert sind und nichts gearbeitet haben“.

So ist nicht weiter erstaunlich, dass das breit geteilte Schicksal erniedrigender Beschäftigungen bisher keinen erkennbar relativierenden Einfluss auf den mitgebrachten Kastenstatus ausübte. Ein jüngerer, gebildeter Informant stellte denn auch fest, dass eine bemerkenswerte Entwicklung in der Schweiz diejenige sei, dass das Kastensystem zwar immer noch existiere, sich aber nicht mehr anhand der Arbeitsteilung begründen lasse, da ja alle dieselben, erniedrigenden Tätigkeiten ausübten. Das Un/reinheitsprinzip ist somit im Schweizer Exil in diesem Bereich immer noch relevant, wirkt sich aber nicht direkt auf den mitgebrachten Status aus, zumindest nicht kurzfristig. Indessen ist nicht auszuschliessen, hätte aber als Studie den Rahmen der vorliegenden Untersuchung gesprengt, dass bestimmte Kasten-Untergruppen aufgrund ihrer Beschäftigungen im transnationalen Kontext an Status verlieren.

3.7. Reproduktion

Auch für die Reproduktion spielt in der Diaspora der Reinheitsgrad der Beteiligten fortwährend eine wichtige Rolle. Die tamilische Gemeinschaft arrangiert ihre Ehen transkontinental, und die Kastenzugehörigkeit des Paares, ja sogar die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kastensegment, ist zentral geblieben⁵⁹. Dies ist der einzige Bereich, für den unsere Gewährsleute offen einräumten, dass die Kaste weiterhin eine Bedeutung habe – entgegen dem Kastenverbot und der Befürwortung der Interkasteheirat durch die *LTTE* (vgl. Hellmann-Rajanayagam 1986; Fuglerud 1999). Die gegenseitige Abgrenzung der verschiedenen Kasten perpetuiert sich folglich obendrein durch kastenendogame Heiraten.

Die grosse Mehrzahl unserer verheirateten Gewährsleute hat in arrangierter Heirat in derselben Kaste geheiratet. Darunter sind zwanzig Personen, die sogar Kreuzverwandte heirateten (vgl. Vögeli 1998: 137ff.). Dies ist eine in Sri Lanka⁶⁰ und im benachbarten Südindien⁶¹ verbreitete, die Einheit des „*contam*“, der Verwandtschaftsgruppe, stärkende Heiratspräferenz (Kapadia 1993: 26). Wie in der Heimat (Banks 1960: 70; Cartman 1957: 138) ist im Exil zudem sogar die lokalgeographische Herkunft des Kasten-Segments, dem eine Braut oder Bräutigam entstammt, ausschlaggebend für die Partnerwahl (vgl. Pfaffenberger 1995: 64). Viele Gewährsleute erklärten, dass früher Heiraten zwischen den auf den Inseln (*tīvus*) wohnhaften *Vellāḷa* und den Jaffna-*Vellāḷa* ausgeschlossen waren und erst in neuerer Zeit gelegentlich akzeptiert wurden. „Nein, einen *Pungudutīvu-Vellāḷa* [d.h. einen *Vellāḷa* von der Insel *Pungudutīvu*] hätte ich nicht geheiratet, die stehen tiefer“, war denn auch die unmissverständliche Bemerkung Latas (Jaffna *Vellāḷa*).

Den die Heirat arrangierenden nächsten Verwandten (vgl. Vögeli 2005) stellt sich die Aufgabe, via transnationale Beziehungen zu Landsleuten die lokalgeographische Herkunft potentieller, vielleicht in Kanada oder Frankreich lebender Partien zu eruieren, indem sie herumfragen. Eine junge Informantin und ihre Familie (Jaffna *Vellāḷa*) hatten vor diesem Hintergrund eine aufreibende Streitigkeit mit der Familie des vorgesehenen Ehepartners. Das Paar wollte heiraten, aber die Familie des Bräutigams sowie weitere tamilische Familien zweifelten daran, dass die Braut wirklich einer „guten“ Kaste entstamme. Schliesslich fand sich ein gemeinsamer Bekannter, der glaubwürdig für die Kastenzugehörigkeit der Braut bürgen konnte. Allerdings diente in diesem Fall die Anzweiflung der Kastenzugehörigkeit vermutlich als Vorwand, die Heirat mit einer Person aus einer Familie mit angeschlagenem Ruf (vgl. oben) zu verhindern.

Die Kastenendogamie wird von der Mehrheit der Befragten als normal und erstrebenswert betrachtet (vgl. Vögeli 1998: 151 ff.), und entsprechend sind sie gegenüber der Interkaste-Heirat

⁵⁹ Vgl. Russo (1994: 13); Vögeli (1998). Ähnlich bei Sri Lanka Tamilen in anderen Exilländern (Fuglerud 1999: 99, 111; Pfaffenberger 1995: 64; Salentin 2002: 161, 184) sowie in anderen südasiatischen Diasporas (Ballard 1990: 230; Bhachu 1985: 63, 168).

⁶⁰ David (1973); McGilvray (1982a: 76); De Munck (1990: 59); Skjønberg (1982: 51); Yalman (1962: 40).

⁶¹ Busby (1997: 40); Dumont (1983); Trawick (1990); Trautmann (1981); Kapadia (1993); Wadley (1980: 161).

kritisch eingestellt. Die Anzahl solcher Ehen in der Schweiz wurde auf wenige Prozent geschätzt. Die Interkasteheirat gilt gemäss offiziellem Diskurs als schlecht, weil sie den Ruf der beteiligten Familien schädigt (vgl. oben) und dadurch die Zukunft noch zu verheiratender Geschwister gefährdet. Da zuerst die Töchter und anschliessend die Söhne übereinstimmend mit der Altershierarchie verheiratet werden müssen, vermindert der angeschlagene Ruf die Heiratschancen der jüngeren Geschwister, da sich nur mehr schlecht Partien für sie finden lassen. Im Grunde ist es jedoch vermutlich die Inkompatibilität der Reinheitsgrade verschiedener Kasten, die solche Verbindungen ausschliesst. Ein Hinweis darauf ist, wie verschiedene Gewährsleute erklären, dass die Kinder aus Interkastenehen von der höheren der daran beteiligten Kasten meist nicht als Kastemitglieder akzeptiert werden.

Die Angehörigen brechen nach einer solchen Verbindung meistens für längere Zeit oder sogar endgültig den Kontakt zum Paar ab (vgl. Vögeli 1998: 71). Dies bedeutet, dass das Paar vom Sozialleben der Familie und Gemeinschaft ausgeschlossen ist und beispielsweise nicht mehr an rituelle und soziale Anlässe eingeladen wird. Diese Aussicht wird deshalb auch von Leuten, die das Kastensystem im Grunde ablehnen, oft als Argument gebraucht, weshalb sie es trotzdem vorziehen, ihre eigenen Kinder innerhalb derselben Kaste zu verheiraten. Allerdings seien die Perspektiven für tamilische Paare in der Schweiz nicht so schlimm wie in der Heimat, findet ein jüngerer Informant. „Während man in Sri Lanka in einer solchen Situation zum ‚Outcaste‘ wird und nirgends in Ruhe leben kann, kann man sich in der Schweiz ohne grossen Schaden mit der Familie verkrachen, weil man viel unabhängiger ist“.

Somit erstaunt wenig, dass es sich selbst bei elf der insgesamt siebzehn als „Liebesheiraten“ bezeichneten Verbindungen unter unseren Gewährsleuten – hinter dem Ausdruck „Liebesheirat“ verbirgt sich gemäss tamilischer Ansicht meistens eine Interkasteheirat – letztlich um Ehen innerhalb derselben Kaste handelte. Bei drei weiteren Gewährsleuten entstammten die Beteiligten zwar unterschiedlichen Kasten, jedoch solchen mit nur geringer Rangdifferenz. Handelt es sich um eine Interkaste-Verliebtheit, bei der der Kastenunterschied des Paares nicht allzu gross ist d.h. die Kasten oder Kastensegmente entweder gleich hoch oder in der Hierarchie gleich nacheinander kommen, gibt es meistens nicht sehr viel gegen eine Ehe einzuwenden. Solch akzeptable Verbindungen kommen laut den Gewährsleuten beispielsweise zwischen *Brahmanen* und *Chettys*, zwischen *Brahmanen* und der höchsten *Vellāḷa*-Subkaste, zwischen den *Chettys* und *Vellāḷa*, oder zwischen *Vellāḷa* und *Kōviyar* vor. Damit es kein Gerede gibt, wird eine solche Heirat dann oft von den Angehörigen wie eine normale Heirat arrangiert. Eine Informantin (Jaffna *Vellāḷa*), die ihre Heirat als „Liebesheirat“ bezeichnet, erklärt, dass sie erst nicht gewusst habe, welcher Kaste ihr Auserwählter angehörte. „Wir haben uns einfach an der Universität ineinander verliebt. Zum Glück war es dann eine ‚gute‘ Kaste [Pungudutivu *Vellāḷa*], sonst wären die Eltern dagegen gewesen“.

Folglich entstammen nur drei Ehepaare unter den von uns Befragten unterschiedlichen Kasten mit bedeutendem Statusunterschied. Die Präferenz der Kastenendogamie schliesst auch Ehen mit Schweizerinnen und Schweizern weitgehend aus. Solche Ehen seien zudem angesichts der mangelnden Monogamie unter Einheimischen zu instabil (vgl. Vögeli 1998: 89, 99; Vögeli 2005). Eine einzige Informantin hatte einen Schweizer geheiratet und ist nun wieder geschieden.

V. Bedeutung klassenrelevanter Faktoren

Unter dem Gesichtspunkt ihrer ursprünglichen Klassenzugehörigkeit bestand die tamilische Diaspora in der Schweiz zu Anfang vor allem aus Angehörigen der unteren Mittelschicht, während später auch ärmere Flüchtlinge einwanderten (McDowell 1996: 147). Sie wurden im Schweizer Exil durch ihre Beschäftigung im Tiefstlohnsektor⁶² mehrheitlich zu Angehörigen einer Unterschicht. Klassenunterschiede zwischen Einwanderern mögen mit ein Grund für Spannungen zwischen der ersten Flüchtlingsgeneration und den später Gekommenen sein⁶³.

Im „traditionellen“ Sozialsystem im Tamilengebiet Sri Lankas hatten nebst der Kastenordnung auch klassenrelevante Aspekte wie Bildung, Wohlstand und Erfolg⁶⁴ einen wichtigen Einfluss auf den gesellschaftlichen Rang, ähnlich wie in der indischen Gesellschaft⁶⁵. So wirkt Landbesitz traditionellerweise statusverbessernd. Bereits Mitte des 20. Jahrhunderts waren 90 Prozent der gebildeten Hindu *Vellāla* im Staatsdienst beschäftigt, behielten aber aus Prestige Gründen ihr Land, weil dies quasi ihr „Rechtstitel zu Rang und Ansehen in der Gemeinschaft war“ (Cartman 1957: 135). Land werde selten verkauft und sei der primäre Hinweis auf den Reichtum einer Person (De Munck 1990: 71; McGilvray 1982a: 61). Meistens bildet ein Stück Land neben einem Haus auch das Kernstück der Mitgift der landbesitzenden Kasten und wird in erster Linie über die Matriline vererbt⁶⁶.

Zugleich war Sri Lanka während der Kolonialzeit Teil des weltumspannenden kapitalistischen Systems, in welchem sich die einheimischen Produktionsweisen mit der kapitalistischen verflochten. Die Migration war zudem einer der wichtigen Pfeiler der Kapitalisierung der Region. Die Elite-Tamilen übernahmen britische „Zivilisationsstandards“ als zusätzliche Kriterien für Status, beispielsweise westliche Bildung, Wohlstand, Bekleidung der Männer, europäische Ernährung oder auch Grussformen. Dies vermochte allerdings weder die Sozialstruktur noch die Werte grundlegend zu verändern, sondern diente eher dazu, Bestehendes, wie die Kastenhierarchie, zu

⁶² Gemäss de Coulon et al. (2003) werden Ausländerinnen und Ausländer auf dem schweizerischen Arbeitsmarkt diskriminiert. Diejenigen mit C-Ausweis erhalten durchschnittlich 15,6 Prozent weniger Lohn, Ausländer mit A-Ausweis bis zu 44,2 Prozent weniger.

⁶³ McDowell (1996: 31). Ähnliche Spannungen zeichneten sich in Grossbritannien zwischen frühen, gebildeten Vorkriegs-Migranten ab und den späteren, weniger gebildeten und armen Flüchtlingen, die von den ersteren despektierlich pauschal als „*Nalavar*“ [Name einer der tiefsten Kasten] bezeichnet wurden (Daniel und Thanaraj 1995: 244-45).

⁶⁴ Banks (1960: 63); Cartman (1957: 138); Fuglerud (1999: 108); Skjønsberg (1982: 30). Es waren zudem auch egalitäre Mechanismen wirksam: Neben den traditionell „gebundenen“, durch die Geburt bestimmten, hierarchischen Kasten-Beziehungen zwischen den dominanten, landbesitzenden Kasten und ihren Dienerkasten (jajmani-System, Wisner 1936), existierten auch „ungebundene“ Beziehungen zwischen Handwerkerkasten sowie Fischerkasten und den anderen Kasten: freiwillige, symmetrische Handelsbeziehungen (David 1977; vgl. zu Indien auch Parry 1974).

⁶⁵ Z.B. Baily (1957); Fuller (1996); Mencher (1974); Srinivas (1996); Stevenson (1954).

⁶⁶ Agarwal (1998: 127 ff.); David (1980: 160, 113); De Munck (1990: 59); McGilvray (1982a: 68-9); Yalman (1962: 41).

bestätigen⁶⁷. Die kasteninterne Mobilität der *Vellāla* beispielsweise repräsentiert den Einbezug kapitalistischer Prinzipien in die traditionellen Mechanismen, so dass sich innerhalb des oberen Segments eine ökonomische Mittelschicht etablierte (Fuglerud 1999: 149).

Einige Jahrzehnte später spiegelte sich dieses Bewusstsein in den Zielen der Befreiungsbewegungen, die nebst der Forderung nach einem eigenen Staat auch eine sozialistische Revolution anstrebten, die die tiefen Klassen von ihren „bourgeois Ausbeutern“ befreien sollte (Hellmann-Rajanayagam 1986: 71ff.).

Im Schweizer Exil sind klassenrelevante Faktoren weiterhin statusbeeinflussende Faktoren, und angesichts des Umfelds wäre zu erwarten, dass diese wichtiger würden als Kastenwerte.

1. Beschäftigung in der Schweiz

Nach ihrer Ankunft wurden tamilische Flüchtlinge bisher – ähnlich wie in anderen Exilländern⁶⁸ – fast ausschliesslich im unqualifizierten Sektor des Gastgewerbes, Pflege- und Reinigungsbereichs beschäftigt⁶⁹. So sind auch unsere Gewährsleute relativ gut in den Arbeitsmarkt integriert, jedoch, wie bereits oben (Kap. IV.3.6.) erwähnt, in erster Linie im ungelerten Sektor. Eine Mehrzahl der Erwachsenen, nämlich 32 (57 %) von insgesamt 56 Personen, übt eine unqualifizierte Arbeit aus. Berücksichtigt man das Bildungsniveau der Befragten, zeigt sich bei manchen eine Diskrepanz zwischen dem ursprünglichem Status und der Tätigkeit in der Schweiz. 33 der erwachsenen Gewährsleute (58 Prozent) hatten in Sri Lanka ein Studium absolviert, eine Person die Matura gemacht. Davon übten zur Zeit der Untersuchung lediglich dreizehn Personen eine qualifizierte Arbeit aus, darunter drei Personen nur auf teilzeitlicher Basis (z.B. Tamil-Lehrerin oder Naturheiler) neben einer unqualifizierten Arbeit. Zwanzig Personen mit Universitätsbildung übten eine ungelernete Tätigkeit aus. Von den 23 Befragten ohne höhere Bildung übten drei eine gelernte Arbeit aus, die dank eines KV- oder Krankenpflege-Abschlusses in der Schweiz möglich war; sechs Befragte waren nicht berufstätig und fielen in die Kategorie Hausfrau, darunter jedoch mehrere, die früher eine ungelernete Tätigkeit ausübten oder wieder Arbeit in diesem Sektor suchen; vierzehn Personen üben unqualifizierte Arbeit aus. Insgesamt sind also unter unseren erwachsenen Gewährsleuten 74 Prozent der Personen mit höherer Bildung und 82 Prozent derjenigen mit lediglich Grund- und Sekundarschulabschluss im ungelerten Sektor tätig.

Die Gründe dafür, dass kaum tamilische Fachkräfte in hochqualifizierten Bereichen tätig sind bzw. für die generelle Konzentration im Tiefstlohnsektor sind anscheinend einerseits, dass erst ein bestimmter Aufenthaltsstatus dazu berechtigt, im qualifizierten Sektor tätig zu sein und bestimmte Ausbildungen zu absolvieren; andererseits werden offenbar viele srilankische Diplome hier

⁶⁷ Banks, M.Y. 1957: *The Social Organization of the Jaffna Tamils of North Ceylon, with special reference to Kinship, Marriage, and Inheritance*. Cambridge University: unpublished PhD dissertation, S. 202-3, zit. in Fuglerud 1999: 152.

⁶⁸ Daniel und Thanaraj (1995: 245); Fuglerud (1999: 95); Hapugalle (2003: 25); Salentin (2002: 267).

in der Schweiz nicht anerkannt (vgl. Baumann 2000: 103). Die später gekommenen Flüchtlinge konnten zudem aufgrund der Kriegswirren in der Mehrzahl ihre Ausbildungen in der Heimat nicht abschliessen. Unseren Gewährsleuten blieben ausserdem oft auch wegen mangelnder Sprachkompetenz, fehlender Finanzen oder Zeitmangels aufgrund familiärer Verpflichtungen manche Aus- und Weiterbildungen verschlossen.

Etliche Informantinnen absolvierten in der Schweiz Weiterbildungskurse zu Gesundheitsthemen, Informatik, Schreibmaschine, Hauswirtschaft oder Gastwirtschaft in der Hoffnung, danach eine interessantere und besser bezahlte Arbeit zu finden, aber letztlich eröffnen sich nur sehr selten neue Möglichkeiten. Einige besuchten zudem tamilische Weiterbildungs-Fernkurse – beispielsweise einen Universitätslehrgang zu tamilischer Literatur aus Malaysia, oder eine tamilische Lehrerinnenausbildung aus dem südindischen Madras –, wodurch anspruchsvollere Tätigkeiten innerhalb der tamilischen Gemeinschaft ermöglicht wurden, beispielsweise als Tamil-Lehrerin. Diese Strategie hat anscheinend bessere Erfolgschancen.

Sehr viele Frauen sind berufstätig (vgl. Salentin 2002: 260), eine Tendenz, die sich in den letzten Jahren noch verstärkt habe, wie die Informantinnen erklärten. Als Grund wurde vor allem angeführt, dass das Einkommen des Mannes zwar ausreichend wäre, um die Familie in der Schweiz durchzubringen, damit aber nicht noch Angehörige in Sri Lanka unterstützt werden könnten. Viele Frauen sind denn auch stark ausgelastet mit Arbeit, Familie und Verpflichtungen der tamilischen Gemeinschaft (Vereine, Feste etc.), was bei einigen negative Auswirkungen auf das gesundheitliche Wohlbefinden hat (vgl. Vögeli 2005).

2. Bedeutung materieller Werte

Viele Gewährsleute haben in Sri Lanka noch Besitz, insbesondere Angehörige der *Vellāla*-Kaste: beispielsweise ein Haus, meistens als Teil der Mitgift, oder ein Stück Land. In manchen Fällen ist es so, dass Grundstück und Haus in Gebrauch der in Sri Lanka verbliebenen Eltern sind. Bei anderen wurde das Land verkauft – in manchen Fällen, um die Flucht zu finanzieren. Ab Beginn der Friedensverhandlungen anfangs 2002 begannen zudem etliche Schweizer Tamilen, ihr Geld wieder in Landkäufe in der Heimat anzulegen. Auch in der Schweiz werden finanzielle Ressourcen nun seit einiger Zeit in den Kauf von Häuser und Wohnungen investiert. Zwei meiner Informantinnen bewohnen eigene Häuser, und mehrere Gewährsleute betonten, dass sie ihr Ersparnes – insbesondere die von vielen bereits seit rund zwei Jahrzehnten einbezahlten Pensionskassengelder – lieber in ein Haus investierten, als ständig hohe Mieten zu bezahlen oder alles Geld für Reisen zu den Angehörigen oder Autos auszugeben.

Was die Wichtigkeit materieller Werte anbelangt fiel auf, dass unsere Gewährsleute bestimmte Kasten nicht nur aufgrund ihres kastenkonformen Lebensstils, sondern auch wegen ihrer Wohlhabenheit achten. Die *Chettys* werden zum Beispiel unter anderem deshalb respektiert, weil sie

⁶⁹ McDowell (1996: 8); Leuenberger (1998); Mathis (1997).

wohlhabende Händler sind. Auch bei den *Vellāla* ist der in dieser Kaste obligate Landbesitz immer noch ein statusverbessernder Faktor. Die Relevanz des Materiellen manifestiert sich auch darin, dass viele derjenigen Gewährleute, die wohlhabenden Sri Lanker Familien entstammen – darunter sowohl Hoch- als auch Tieferkastige –, wiederholt darauf hinweisen. Renuha beispielsweise führte mehrmals aus, dass ihre Familie in Sri Lanka mehrere Häuser besessen habe, sogar mit Tennisplatz, und dass alle Familienmitglieder studiert hätten. „Wir hatten drei Bedienstete: jemanden zum Gemüse schneiden, jemanden für’s Einkaufen und noch eine Person, um den Onkel einzuölen“. Bei Anthonya ist der Reichtum ihrer Familie einer der Gründe, weshalb sie sich nach ihrer Flucht nicht stark auf die europäische Lebensweise umstellen musste: Ihre Familie habe in Sri Lanka bereits einen ähnlichen Lebensstil gepflegt.

Die Beschaffung von Konsumgütern wie Autos, Musik-, Fernseh- und DVD-Geräten ist eines der zentralen Bedürfnisse der Neuangekommenen. Die meisten tamilischen Familien bzw. fast alle unserer Gewährleute verfügen über ein Auto sowie imposante Musik- und Videoanlagen. „Hier sind das Auto und Geld den tamilischen Machos das Wichtigste“, bemerkte Hema. „Sie denken, weil sie ein Auto haben und den BMW-Schlüssel auf den Tisch legen können, sind sie jemand“. Mehrere Informantinnen betonen, dass man lieber auf Ferien verzichte, als auf einen Wagen. Für ein Auto werde gespart, auch wenn das Geld ansonsten sehr knapp sei, und dafür seien Ehepaare bereit, beide arbeiten zu gehen, zumal das Auto zugleich kostengünstiges Fortbewegungsmittel ist, das es erlaubt, die tamilische Vernetzung zu pflegen.

Für alle Frauen ist es eine Selbstverständlichkeit, Gold in der Form von Schmuck zu besitzen – meistens ebenfalls ursprünglich als Teil der Mitgift. Ein Teil der Ersparnisse wird in Gold angelegt, und begeistert wird von besonders günstigen Goldkäufen erzählt. Goldschmuck ist anlässlich von Geburt, Pubertät und Heirat ein fester Bestandteil des Gütertransfers. Auch teure Kleidung ist im Exil weiterhin eine Prestigeangelegenheit. Während öffentlichen tamilischen Anlässen wie Tempel- und Kirchenbesuchen oder Festlichkeiten wie Geburtstagen, Pubertätszeremonien und Hochzeiten, wird Wohlhabenheit in Form von Seidensaris und opulentem Goldschmuck zur Schau gestellt (vgl. Fuglerud 1999: 114). Man werde eher respektiert, heisst es, wenn man bei solchen Anlässen wertvolle oder neue Saris trage, als wenn man immer dieselben alten Kleider trage. Eine Informantin erzählt, dass sie in der Heimat reich waren und nun hier nur noch zur Mittelschicht zählen, aber mit den wertvollen Kleidern weiterhin den Eindruck erwecken könnten, wohlhabend zu sein. Solche Zurschaustellung wird übrigens von einigen Gewährleuten als Grund angeführt, weshalb man es vorziehe, zu den Festlichkeiten nur wenige Einheimische einzuladen: Sie befürchten, dass diese angesichts des aufwändigen Gehabes mancher von Schweizer Sozialhilfe abhängigen Familien mit Unverständnis und Ablehnung reagieren könnten.

Wohlhabenheit wird auch gerne dadurch ausgedrückt, dass nicht nur zu Hochzeiten, sondern auch zu Pubertätszeremonien oder Geburtstagen, welches in der Heimat eher kleinere Anlässe sind, im Schweizer Exil jeweils hunderte von Gästen eingeladen und mit einer Reismahlzeit verpflegt wer-

den (vgl. Fuglerud 1999: 114). Weiter kann eine wohlsituierte Herkunft im Tempel oder in der Kirche durch Sponsoring ausgedrückt werden. In Sri Lanka wurde Sponsoring im Tempel von der dominanten Kaste, meistens von den *Vellāla*, praktiziert und wirkte statusbestätigend bzw. -fördernd (Pfaffenberger 1982: 62-63). In der Schweiz tragen einzelne Familien die Kosten für die *pūjā* und das Essen an bestimmten Festlichkeiten, meistens während eines bestimmten, jährlich identischen Tages, was als religiös verdienstvoll gilt (vgl. Baumann 2000: 144-45). Sie dürfen dafür während der Rituale gelegentlich assistieren und erhalten z.B. als erstes den Segen der Kämpferflamme. Shivas Familie beispielsweise sponsert jedes Jahr an Vollmond im Monat *Cittirai* (April-Mai) *pūjā* und Essen im Berner *Murukan*-Tempel. Eine andere Familie sponsert alljährlich die *pūjā* am 3. Samstag der *Caṇi-pūjā*, die vier Samstage dauert. Erfolgreich sei die gesponserte *pūjā*, wenn viele Leute daran teilnehmen, das Essen ausreichend sei und zudem gelobt werde. Solches Sponsoring ist eine Gelegenheit, die Wohlsituietheit der Familie in Szene zu setzen und Prestige zu erlangen (ibid.), betragen doch bereits die Kosten pro „normalem“ Anlass, beispielsweise einer *Freitagspūjā*, zwischen Fr. 500.- und 1000.-, was das Budget einer Familie recht stark belasten kann. Allerdings wird genau dieser Prestigeaspekt von unseren Gewährsleuten bestritten. Einzig die Qualität des gesponserten Essen, wird eingeräumt, könne sich auf die Beliebtheit einer Familie auswirken.

2.1. Geschenks-Reziprozität

Wie in der Heimat schenken Gäste, die an Glück verheissenden Anlässen wie Heiraten, Pubertätsritualen oder Geburtstagen teilnehmen, fast ausschliesslich Geldbeträge oder Gold in der Form von Schmuck. Dies funktioniert nach dem Reziprozitätsprinzip, und fast alle Tamilinnen und Tamilen sind darin einbezogen. Unter meinen Gewährsleuten gibt es nur eine einzige Familie, die sich nicht an diesem Tausch beteiligt.

Die Gegenseitigkeit funktioniert so, dass an Einladungen – sowohl an solchen hinduistischer als auch christlicher Gastgeber – die Gäste Couverts mit Geldgeschenken in mehr oder weniger festgelegter Höhe mitbringen, die sie zum Schluss der Veranstaltung, die immer auch eine Reismahlzeit beinhaltet, der gefeierten Person übergeben. Bei einem Pubertätsritual beispielsweise waren zur Zeit der Forschung Fr. 50.- üblich, Verwandte spendeten mit Fr. 100.- das Doppelte; an einer Hochzeit waren zwischen Fr. 50.- und Fr. 100.- aktuell, für Verwandte war es wiederum etwas mehr. Arbeitslose, so meine Gewährsleute, würden mit geringeren Beträgen geschont. Die Geschenke werden von den Gastgebern minutiös mit Namen aufgelistet. Später geben die Beschenkten an einem ähnlichen Anlass der Geberfamilie den Betrag in mindestens gleicher Höhe, aber meistens etwas erhöht, zurück. Mit den Einnahmen werden die Aufwendungen für die Saalmiete, das Essen, die Videoverfilmung sowie die Photos beglichen, und manchmal bleibe noch Geld, um „etwas Grösseres“ finanzieren zu können, erklärte Kala. Da solche Anlässe häufig stattfinden, summieren sich für einzelne Familien die gespendeten Beträge, so dass sie nach einer Möglichkeit

suchen, selbst eine Einladung zu geben, an der die Gelder zurückkommen. Leider lassen sich Hochzeiten und Pubertätsrituale nicht nach Belieben planen, so dass sich vor allem die alljährlich stattfindenden Geburtstage dazu anbieten. So werden, anders als in Sri Lanka, im Schweizer Exil häufig der erste und weitere Geburtstag eines Kindes gross gefeiert. Andererseits verzichtet man darauf, bei bestimmten Ereignissen eine grosse Einladung zu geben, wenn man erst kurz zuvor ein Fest veranstaltet hat und noch kaum Gelegenheit hatte, die empfangenen Geldgeschenke zurückzugeben. So zogen es Retna und ihr Mann (kathol. *Karaiyār*) vor, den ersten Geburtstag ihres Sohnes nicht gross zu feiern, da die Taufe, zu der viele Gäste eingeladen waren, noch nicht lange zurück lag.

Die Geldgeschenks-Reziprozität, die wie ein Rotationsfonds funktioniert, kann als Mittel gedeutet werden, trotz individueller finanzieller Engpässe (vgl. unten) die bedeutsamen Rituale feiern und zugleich die sozialen Beziehungen im Exil perpetuieren zu können.

2.2. Finanzielle Probleme

Dazu kommt, dass alle Gewährsleute, die in Sri Lanka noch Angehörige besitzen, beispielsweise Eltern oder Geschwister, diese finanziell unterstützen müssen (vgl. Salentin 2002: 151, 175; Fuglerud 1999: 115, 141), und während gelegentlicher Besuche in die Heimat wird erwartet, dass die „reichen“ Rückkehrer Geld verteilen. Dies ist nicht immer einfach, wenn der Verdienst auch in der Schweiz nur gerade knapp für das Nötigste reicht. Die Leute in Sri Lanka, wird gelegentlich moniert, würden sich allmählich zu sehr daran gewöhnen, von den Ausgewanderten unterstützt zu werden. Die Unterstützung der Srilanker birgt zudem eheliches Konfliktpotential, wollen doch meistens sowohl der Ehemann als auch die Ehefrau ihren jeweils eigenen Angehörigen Spenden zukommen lassen. Viele Eheleute beschuldigen sich gegenseitig, gegenüber den eigenen Verwandten grosszügiger zu sein. Jecinthas Mann beispielsweise schickt, wie sie erzählt, seiner Familie immer viel Geld, und vor einem Jahr habe er einen Kredit von 25'000 Franken aufgenommen, um seiner Schwester in Sri Lanka eine neue Wohnung zu kaufen. Es handle sich um eine sehr grosse Wohnung mit viel Garten und Land, eigentlich viel zu gross für die kleine Familie von drei Personen, findet sie. Nachdem er der Schwester versprochen habe, nach der Rückzahlung des Kredits nochmals Fr. 10'000.- zu spenden für die Eröffnung eines Geschäfts, sei sie ausgerastet. Schliesslich stelle ihre eigene Familie ebenfalls Forderungen. Sie gebe ihren eigenen Leuten manchmal auch Geld, aber nie sehr viel, höchstens Fr. 200.- pro Monat, zum Beispiel für einen Computerkurs. Nun habe die Tochter ihres Schwagers sogar noch Unterstützung für die Reparatur eines undichten Dachs verlangt, so dass ihr Mann beschlossen habe, auch dort zu spenden. „Manchmal habe ich eine Krise“, erklärt sie, „wenn ich denke, dass wir während zehn Jahren immer gearbeitet haben und immer gleich alles nach Sri Lanka schickten. Nie konnten wir uns etwas extra leisten, nie in die Ferien fahren oder in ein Restaurant gehen!“ Nun würden auch ihre heranwachsenden Kinder immer teurer und forderten auch immer mehr. „Sie wollen zum Beispiel ab und zu in einem anderen Restaurant als bei McDonalds essen und in den Ferien nicht nur Ver-

wandte besuchen, sondern ans Meer fahren". Jetzt habe sie zudem manchmal Angst, weil sie keine Ersparnisse machen konnten und so im Alter nichts auf der Seite hätten. Eine andere Frau, wie sie ursprünglich aus „guter“, wohlhabender srilankischer Familie, nahm sich nach jahrelanger solcher Spannungen schliesslich das Leben, erklären Jecintha und andere Frauen.

Die Wichtigkeit von Prestigegütern, das Sponsoring, Geschenkssystem sowie die Unterstützung von Angehörigen im Ausland strapazieren die vorhandenen ökonomischen Möglichkeiten der meisten unserer Gewährsleute stark. Auch die Leute aus ehemals reichen srilankischen Familien kommen mit ihren Arbeiten im Tieflohnsektor nur knapp über die Runden. Oft sind in einer Familie beide Elternteile gezwungen zu arbeiten, und trotzdem reicht das Einkommen gerade nur für die laufenden Ausgaben. Einer unserer Informanten hatte für seine mehrköpfige Familie nur 2500 Franken pro Monat zur Verfügung. Er und seine Frau versuchen, beim Einkauf von jedem Sonderangebot zu profitieren und die Nahrungsmittel möglichst direkt von der Fabrik zu beziehen; manchmal bezahle die Heilsarmee die Krankenkassenprämie. Tamilinnen, die erst für die Heirat in die Schweiz einreisten (vgl. Vögeli 2005), sind oft ernüchert angesichts der materiellen Situation, die sie vorfinden. Sie machten sich andere Vorstellungen vom Lebensstil in einem westlichen, reichen Land.

Viele Familien sind denn auch verschuldet, manchmal gehen die Beträge in die Zehntausende von Franken. Bei manchen beginne es bereits damit, dass sie das Geld für die Flucht zurückbezahlen müssen. Danach müssen die Reisen einschliesslich Schlepper weiterer flüchtender Angehöriger bezahlt werden. Dann stehe vielleicht die Finanzierung der Heiraten der Schwestern an. Auch Besuche in der Heimat möchte man machen, und die Angehörigen dort verlangen zudem wie oben ausgeführt regelmässig Unterstützung. In anderen Fällen fallen plötzlich hohe Spalkosten an, nachdem ältere Familienangehörige aus Sri Lanka zu Besuch in der Schweiz waren und erkrankten. Chitra erzählt, dass ihre Schwiegermutter während ihres dreimonatigen Aufenthalts in der Schweiz mehrmals hospitalisiert werden musste. Trotz extra abgeschlossener Elvia-Kranken- und Unfallversicherung für den Schweizer Besuch mussten sie und ihr Mann sämtliche Kosten selber tragen: Die Versicherung weigerte sich, für die Frau, die bereits vorher an Diabetes litt, zu bezahlen, und Chitra und ihr Mann stotterten während mehr als fünf Jahren gemeinsam die Kosten von über Fr. 20'000.- in monatlichen Raten ab. „Zur Erholung vom ganzen Stress fliegen manche Männer jährlich einmal nach Singapur, was auch nicht gratis ist“, erklärt eine Informantin. Dazu kommt, dass eine Sponsor-Position innerhalb der Familie gar nicht so unbeliebt ist, da sie Prestige bringt (vgl. oben; vgl. Fulgerud 1999: 153). Für all dies muss oft bei Verwandten und tamilischen Bekannten Geld geliehen oder müssen Kredite aufgenommen werden, – häufig nicht bei Banken, sondern zu Wucherzinsen bei tamilischen Geldverleihern. Neuanschaffungen werden fast immer in Raten bezahlt. Aus Not machen manche Leute bei Geldspielen mit, bei denen sie häufig noch zusätzlich Geld verlieren. Dies kann zu ausweglosen Situationen führen, die manchmal der Hin-

tergrund für gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Männern, oder auch der Auslöser für einen Suizid sind.

Die prekäre ökonomische Situation vieler Eltern belastet auch die Kinder. Manchen Eltern fällt es schwer, ihren Kindern die Ausbildungen zu finanzieren und beispielsweise für Schulbücher, Transport und auswärtige Kost aufzukommen. Eine Informantin erzählt, dass ein Jugendlicher, dessen Familie betrieblen worden war, wegen des schlechten Leumunds des Vaters bei der *Swisscom* keine Lehrstelle erhielt, worauf er seinen Vater bedrohte.

VI. Zum Thema Integration

Die Integration der eingewanderten Tamilinnen und Tamilen in die Schweizer Gesellschaft war nicht spezifisches Thema der vorliegenden Arbeit. Aus den Ergebnissen der Studie lassen sich jedoch diesbezüglich Schlüsse ziehen, die zum Teil bereits eingangs dargestellt wurden und unten ergänzt sowie kurz diskutiert werden sollen.

Dass im Zusammenhang mit Immigration meistens die „Integration“ und nicht intra- und inter-ethnische soziale Prozesse und Hybridität thematisiert werden, widerspiegelt die Sichtweise der Gastgesellschaft, die den Aufenthalt einer fremden Volksgruppe a priori als Problem definiert. Integration und Akkulturation sind, wie dies Thompson formuliert⁷⁰, Prozesse, die Minderheiten von der dominanten gesellschaftlichen Gruppe abverlangt werden mit dem Ziel der Homogenisierung. Die Integrationsidee tendiert zudem dazu, von längst überholten Auffassungen von Gesellschaften als homogene und statische Gebilde auszugehen⁷¹. Weder die nationale oder internationale tamilische Diaspora, noch die schweizerische Gesellschaft lassen sich indessen als klar abgrenzbare und intern einheitliche „Kulturen“ und soziale Gebilde definieren – auch wenn die Identifikation mit dieser Idee in beiden Gesellschaften gross ist und politisch instrumentalisiert wird. Sie sind im Gegenteil hybride Gebilde (vgl. Werbner 1997: 23). Die sozio-kulturelle Veränderung verläuft zudem nicht immer linear in Richtung Aufnahmegesellschaft und kann sogar während eines individuellen Lebens den Kurs wechseln, wie bei bengalischen Migranten in London zu beobachten war (Gardner 2002: 14).

Trotz der Problematik des Begriffs sollen einige als „Integration“ oder „Abgrenzung“ charakterisierbare Prozesse, in welchen sich die tamilische Bevölkerung in der Schweiz befindet, hier dargestellt werden. Auf eine *Wertung* von Eingliederung oder von Faktoren, die dafür entscheidend sein sollen, soll indessen verzichtet werden. Thompson (1996: 112) definiert „Integration“ als synonym zu „Assimilation“, und zwar als „Prozess, durch den Individuen einer fremden oder Minderheitskultur in die sozialen Positionen der dominanten Kultur, in der sie leben, eintreten“ (1996: 112). Eng verwandt damit, aber von „Integration“ bzw. „Assimilation“ zu unterscheiden sei die „Akkulturation“, die sich auf das Erlernen der Sprache, der Verhaltensweisen und der Werte der dominanten Kultur beziehe. Akkulturation sei notwendig für die Integration, da der Eintritt in die meisten sozialen Positionen einer Gesellschaft linguistische und kulturelle Kompetenz erfordere (1996: 113). Ausgenommen seien Beschäftigungen im unqualifizierten Bereich. Dazu können von der dominanten Gesellschaft auferlegte Schranken gegenüber bestimmten Minderheiten kommen, die auch bei vorhandener Akkulturation die Integration verhindern (ibid.). Ich ziehe es vor, die Begriffe leicht anders zu verwenden in dem Sinn, dass ich „Integration“ nicht

⁷⁰ Richard H. Thompson in Levinson and Ember (1996).

⁷¹ Eine neuere, nicht-statische Auffassung ist z.B. die, dass jede Gesellschaft als porös und beweglich zu betrachten sei und einen Prozess unbewusster „organischer Hybridisierung“ durchlaufe d.h. allmähliche Veränderungen durch interne Auseinandersetzungen durchlebe (Werbner 1997, 2001).

gleichsetze mit „Assimilation“, sondern „Assimilation“ als Resultat von sowohl „struktureller Integration“ – als Eingliederung in das rechtliche, ökonomische, bildungsmässige etc. Gefüge einer Gesellschaft – als auch „Akkulturation“ bzw. „kultureller⁷² Integration“ verstehe.

1. Bedeutung für die Flüchtlingsgeneration

Was die subjektive Wahrnehmung ihrer Eingliederung in die Schweiz betrifft, befürworten unsere Gewährsleute grundsätzlich die strukturelle Partizipation an der Gastgesellschaft und sind beispielsweise gegenüber dem ökonomischen System als Ganzem, dem Bildungs-, oder Gesundheitswesen positiv eingestellt. Sie fühlen sich indessen, wie aus unserer Studie insgesamt hervorgeht⁷³, als Gruppe in vielen Bereichen benachteiligt. Da das Thema Aufenthaltsstatus in den bisherigen Ausführungen nicht zur Sprache kam, für unsere Gewährsleute und auch für das Thema „Integration“ jedoch zentral ist, soll hier kurz auf die Problematik eingegangen werden.

Der Aufenthaltsstatus in der Schweiz ist angesichts der immer noch unsicheren politischen Situation in der Heimat und dem Bedürfnis, den Kindern eine Zukunftsperspektive zu eröffnen, unter unseren Informantinnen und Informanten verständlicherweise ein wichtiges Thema. Die meisten streben nach Sicherheit d.h. danach, einen möglichst permanenten Aufenthaltsstatus wie B- oder C-Ausweis zu erlangen, oder sich sogar einbürgern zu lassen, insbesondere wegen der Kinder. Um sich für den B-Ausweis zu qualifizieren, sind viele bestrebt, von Sozialhilfe unabhängig zu werden und akzeptieren deshalb jegliche schlechtbezahlte und entwürdigende Beschäftigung. Ein B-Ausweis bietet den Vorteil, dass bei der srilankischen Botschaft ein Pass beantragt werden kann, so dass Auslandsreisen möglich werden. Zudem erlaubt der Jahresaufenthaltsstatus, während maximal dreier Monate Besuche von Angehörigen aus dem Ausland zu empfangen, wenn die finanzielle Verantwortung von den Gesuchstellenden zugesichert wird (von unseren Gewährsleuten als „Sponsor-Visum“ bezeichnet). Den B-Ausweis zu erhalten, ist für viele eine langwierige und enttäuschende Angelegenheit, insbesondere wenn dieser vor allem auch dazu dienen soll, die vor vielen Jahren in Sri Lanka zurückgelassenen Angehörigen endlich einmal wiederzusehen. So berichten gleich mehrere Informantinnen davon, dass ihre betagten Eltern während des jahrelangen Wartens auf den unabdingbaren Ausweis sozusagen hinwegstarben. Eine Frau erzählt, dass sie nicht einmal für die Bestattung schnell heimfahren konnte, da die Fremdenpolizei sich weigerte, ein Rückreisevisum auszustellen.

Auch für die Einbürgerung wirken als wichtige Motivation die erleichterten Reisebedingungen ins Ausland. Mit einem Schweizerpass müsse nicht mehr für jeden Verwandtenbesuch in einem Nachbarland oder für jede Schulreise ein Visum beantragt werden. Ausserdem falle es leichter, die

⁷² Ich halte mich hier auch beim Kulturbegriff an Werbner (1997), die „Kultur“ als vielfältige Positionierungen, je nach Geschlecht, Alter, Klassenzugehörigkeit, Ethnizität etc. definiert (1997: 3). Kultur und Ethnizität haben eine situationsgebundene, verhandelte, hybride und ethisch engagierte Eigenschaft. Es gibt in modernen Nationalstaaten keine abgegrenzten Kulturen (ibid.: 23).

⁷³ Vgl. oben; Lüthi (2004); Pinheiro-Fankhauser (in Vorb.); Vögeli 2005.

Kinder ins schweizerische Bildungssystem einzugliedern. Weiter sei es einfacher, Kredite bei schweizerischen Institutionen aufzunehmen.

Als Schikane wird empfunden, dass bei N- und F-Status zehn Prozent des Lohnes vom Arbeitgeber abgezogen und auf ein Sicherheitskonto des Bundesamts für Flüchtlinge (BFF) einbezahlt werden müssen, um damit bereits erfolgte oder allfällige Sozialhilfeausgaben sowie Rückschaffungskosten zu begleichen. Nach Erhalt des B-Ausweises sollte der Betrag dann theoretisch zurückerstattet werden, abzüglich pauschal Fr. 8000.- für angefallene Fürsorgekosten. Allerdings werden weder die zehn Prozent von allen Arbeitgebern einbezahlt, sondern gelegentlich in die eigene Tasche gesteckt, noch werden die überschüssigen Beträge automatisch zurückerstattet, wenn eine Person nur zu einem geringen Grad abhängig von Sozialhilfe war.

Probleme mit dem Aufenthaltsstatus entstehen gelegentlich auch aufgrund der tamilischen Heiratsregeln (vgl. Vögeli 2005). Da in der tamilischen Gesellschaft nicht die zivile, sondern die religiöse Trauung als die „richtige“ gilt, kommt es vor, dass ein Paar religiös heiratet, bevor die für die zivile Heirat notwendigen Dokumente aus Sri Lanka eingetroffen sind. Da das Paar nach der religiösen Trauung zusammenleben darf, kann eine für die Heirat in die Schweiz gereiste Frau schwanger werden, obwohl ihr Aufenthaltsstatus nicht gesichert ist und ihr Visum, oder gelegentlich auch das eines hergereisten Ehemannes, verfällt und eine Ausweisung droht. Dies wird für das Paar zu einer sehr belastenden Situation. Eine junge Frau, die für kurze Zeit aus Sri Lanka zu ihren Eltern nach Kanada reiste und dann einen in der Schweiz lebenden Tamilen hinduistisch heiratete, war im achten Monat schwanger, als endlich die Dokumente aus Sri Lanka eintrafen. Als ich das Paar auf das Zivilstandsamt begleitete, stellte sich heraus, dass die Unterlagen nochmals von der Schweizer Vertretung in Sri Lanka überprüft werden sollten, bevor eine Heiratsurteilung erteilt würde, was nochmals mehrere Monate in Anspruch nehmen würde und ein Gesuch beim Amt für Migration (Fremdenpolizei) erforderte, die Frau während dieser Zeit nicht auszuweisen.

Interessanterweise bedeutet eine Einbürgerung noch nicht, dass die Schweiz auch zur neuen Heimat wird. Etliche der eingebürgerten Gewährsleute träumen immer noch davon, in einen eigenen Staat Tamil Eelam zurückzukehren und schliessen auch eine Weitemigration in ein anderes Land mit tamilischer Diaspora nicht aus (vgl. unten). Die Hoffnung vieler Gewährsleute, dass der Bürgerkrieg bald ein Ende habe und eine Rückkehr in planbare Nähe rücke, ist der Grund, weshalb manche von einer Einbürgerung in die Schweiz absehen. Die meisten Mitglieder der zweiten Generation, welche in der Schweiz sozialisiert wurden, ziehen es jedoch vor, im Exil – das für sie auch zugleich Heimat ist – zu bleiben (Pinheiro-Fankhauser, in Vorb.). Häufig beantragen Eltern deshalb nur für ihre Kinder die Einbürgerung.

2. Rückkehrmotivation

In Übereinstimmung mit der fortwährenden transnationalen Pflege der traditionellen sozialen Beziehungen und der heimatlichen tamilischen „Kultur“, ist auch nach mehr als zwanzig Jahren tamilischen Exils in der Schweiz die Motivation der Fluchtgeneration hoch, in die geographische und „kulturelle“ Heimat zurückzukehren – vorausgesetzt, die dortige politische Situation sei stabil⁷⁴. Diese Haltung ist nicht unähnlich dem Rückkehrmythos mancher Gruppen südasiatischer Arbeitsmigranten in Grossbritannien, der einhergeht mit nur begrenzten Ambitionen in der Gastgesellschaft (Robinson 1981, 1984). Die Mehrzahl der Gewährsleute träumt davon, einmal definitiv ins tamilische Sri Lanka zurückzukehren. In etlichen Fällen war es diese jahrelange Hoffnung, die verhinderte, dass die Familie in der Schweiz richtig Fuss fasste: Das Erlernen der einheimischen Sprache (vgl. Salentin 2002: 200) oder Aus- und Weiterbildungen wurden vernachlässigt. Stattdessen wurde von tamilischen Vereinen die mitgebrachte „Kultur“ gepflegt und an die Kinder weitervermittelt, und wurden in Fernkursen tamilische Ausbildungen absolviert.

Ein Ausdruck davon ist die schwärmerische Rückbesinnung auf die Heimat: „Wir lebten auf einem grossen Landstück, so gross wie dieses Quartier, und dort hatte es alles: verschiedenste Früchte und Gemüse, alles bio“, lobte Kala (44). Das Klima sei viel angenehmer dort und erübrige das Tragen dicker Kleider, das Wasser habe einen viel besseren Geschmack, Tempelbesuche seien jederzeit möglich und nicht nur an speziellen Tagen wie in der Schweiz, und man sei nie allein, weil man inmitten von Verwandten lebe.

Ein wichtiger Punkt ist zudem, dass viele Gewährsleute eine fast panische Angst davor haben, in der Schweiz im Alter von den Kindern allein gelassen zu werden. Schliesslich wisse man, dass hier im Gegensatz zu Sri Lanka die Kinder ausziehen, sobald sie erwachsen werden. Absolut entsetzlich für alle Befragten wäre es, in einem Altersheim zu landen – das viele aus erster Hand aus der Pflegearbeit kennen –, nachdem sie ein Leben lang alles für ihre Kinder getan hätten. Viele sind ausserdem, übereinstimmend mit dem srilankischen Senioritätsprinzip (vgl. oben), konsterniert, wie die älteren Leute in der Schweiz behandelt werden. Die Alten würden hier überhaupt nicht ernst genommen, stellen sie fest, und seien aus diesem Grund frustriert. In Sri Lanka respektiere man die Angehörigen der älteren Generation und lasse sich gar von diesen segnen.

Die Ruhe der Friedensverhandlungen im Jahr 2002⁷⁵ wurde denn auch von vielen Familien dazu benutzt, eine Reise nach Sri Lanka zu unternehmen und während der Verwandtenbesuche auch eine allfällige Rückkehr zu diskutieren. Allerdings blieben unsere Gewährsleute zurückhaltend in der praktischen Planung: Die tatsächliche *Rückkehrbereitschaft* hielt sich zur Zeit der Forschung

⁷⁴ Dies bestätigt frühere Beobachtungen (Wicker et al. 1984: 52; Meier-Mesquita 1992; Horat Weingartner 1994: 66); zu Deutschland Salentin (2002: 9, 149).

⁷⁵ Im Dezember 2001 erklärte die LTTE einen Waffenstillstand, und anfangs 2002 begannen die ersten offiziellen Friedensgespräche zwischen der srilankischen Regierung und den LTTE (Hapugalle 2003: 61, 69). Im April 2003 zog sich die LTTE aus Protest über den Ausschluss von einer Geberkonferenz in New York offiziell aus dem Friedensprozess zurück (ibid.).

in Grenzen⁷⁶, da man erst abwarten wolle, ob sich eine stabile Situation abzeichne. Frühere Waffenruhen hätten den Kriegsparteien jeweils lediglich dazu gedient, wieder aufzurüsten und erneut loszuschlagen. Die Rückkehrpläne unterscheiden sich zudem je nach familiärer Situation. So spielt beispielsweise eine wichtige Rolle, ob in der Heimat noch nahe Verwandte wie die Eltern oder Geschwister leben, zu welchen man zurückkehren könnte (vgl. Meier-Mesquita 1992: 44; Horat Weingartner 1994: 100 ff.). Ein Teil der Elterngeneration der vor langer Zeit Geflüchteten ist gestorben, wodurch sich die soziale Bindung zum Herkunftsland reduziert hat: Lebt beispielsweise nur mehr ein Elternteil oder ein Geschwister dort, verzichte man lieber auf die Remigration, da dann die Nähe zu den eigenen, im Exil lebenden Kindern wichtiger sei (vgl. Salentin 2002: 151).

Entsprechend richten sich diejenigen Eltern, deren Kinder weitgehend in der Schweiz sozialisiert wurden und in einer Berufsausbildung oder bereits erwachsen sind, in erster Linie nach den Aufenthaltswünschen dieser Generation. Manche Gewährsleute erklären, dass sie warten möchten, bis die Söhne und Töchter die Ausbildungen abgeschlossen haben, bevor sie sich eine allfällige Rückkehr überlegen. Da im tamilischen Sri Lanka die Eltern erwachsener Kinder nicht allein leben, sondern traditionellerweise den Haushalt mit einer Tochter oder Sohn und deren Familie teilen, ist bezüglich Rückkehrbereitschaft ausschlaggebend, ob überhaupt eines der Kinder in die ursprüngliche Heimat übersiedeln möchte, so dass sie dieses dann begleiten könnten. Shiva (Hindu *Vellāla*, 59) beispielsweise erklärte, dass er sehr gerne zurückkehren würde, dass aber die Mehrzahl seiner Kinder in der Schweiz bleiben wolle. Er hoffe noch darauf, dass sich einer seiner Söhne zur Rückkehr entschliesse, sonst werde er ebenfalls hier bleiben. „In Sri Lanka wohnt nur noch eine Schwester von mir, so dass es für mich allein nicht möglich wäre, dort zu leben. Trotzdem wäre es dort eigentlich besser für mich“, erklärt er, „weil die alten Leute, die Pensionäre, haben dort ein gutes Leben“.

Das deutlichste Interesse, bei einem allfälligen Frieden möglichst schnell zu remigrieren, offenbarten viele Eltern, deren Kinder noch vorpubertär sind. Sie argumentierten, dass dadurch ihre Sprösslinge die dortigen Schulen besuchen und so den ungesunden schweizerischen kulturellen Einflüssen entzogen werden könnten. Eine Familie mit einer Tochter, die zur Zeit der Untersuchung kurz vor der Pubertät stand und in der Schule nur schlecht mitkam, meldete deshalb bereits kurz nach Beginn der Friedensverhandlungen ihre beiden Kinder in einer srilankischen Schule an. Die Mutter erklärte, ihr Mann befürchte, dass die Tochter bei einem Verbleiben in der Schweiz anfangen werde zu rauchen, sobald sie in die Pubertät komme und vermutlich auch einen Freund haben werde. Dies sei unvereinbar mit den Regeln der tamilischen Gesellschaft (vgl. Vögeli 2005). Das schweizerische Bildungssystem wäre für viele keineswegs ein Hinderungsgrund, nach Sri Lanka zurückzukehren. Im Gegenteil: Etliche Eltern, deren Kinder nur schwache schulische Leis-

⁷⁶ Vgl. McDowell (1996: 65); Salentin (2002: 149 ff.); Baumann (2000: 170). Gemäss Urs von Arb, BFF (persönl. Kommunik.) beanspruchten zwischen 2001 bis 2003 lediglich knapp 150 Personen die Rückkehrhilfe des Bundes.

tungen erbringen oder die dies befürchten, hätten absolut nichts dagegen, diese in der Heimat oder auch in einem anderen Exilland einzuschulen. Sie erzählen von Landsleuten, die aus diesem Grund bereits zurückkehrten oder weitermigrierten. Zugleich sind jedoch manche dieser Eltern unsicher, ob die Kinder in einer heimatlichen Schule tatsächlich genügend mitkommen würden, und ob sie die für die tamilische Bevölkerung Sri Lankas nach wie vor geltenden höheren Qualifikationsanforderungen für die Aufnahme an eine Universität schaffen würden.

Eine Rückkehr relativ stark in Erwägung ziehen auch Gewährsleute, die gesundheitlich angeschlagen oder seit längerem von Sozialhilfe abhängig sind und angesichts einer perspektivlosen Situation in der Schweiz hoffen, sich trotz politischer, wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheiten in der Heimat im dortigen kulturellen Umfeld besser zurechtfinden zu können. Ein arbeitsloser Informant (Hindu *Vellāla*, Mitte 40), dessen Ehe wegen Alkoholismus zerbrochen war, kehrte zur Zeit unserer Forschung zurück; ein anderer, ebenfalls seit längerem arbeitslos sowie teilinvalid, machte sich trotz seiner mehrköpfigen Familie zur Zeit der Studie entsprechende Gedanken.

Weiter können laut unseren Gewährsleuten Motivationen für eine Rückkehr noch vorhandener Landbesitz in Sri Lanka, die Aussicht, dort eine respektable Arbeit zu finden, oder das dortige Ansehen der Familie sein. Etliche Informantinnen erhoffen sich, in der Heimat wieder auf ihrem gelernten Beruf arbeiten zu können, beispielsweise als Lehrerin. Andere träumen davon, ein Geschäft zu eröffnen oder ein Fischerboot zu kaufen. In den (prestigeträchtigen) Staatsdienst zurückkehren könne man jedoch nach mehreren Jahren Absenz nicht mehr. Ausserdem zeichnet sich Unsicherheit ab, welche Beschäftigungen den Rückkehrenden tatsächlich offen stehen würden, und ob der Verdienst und die Ersparnisse ausreichend sein würden (vgl. Salentin 2002: 150). Zwar nehmen viele an, dass ihnen die Schweizerischen AHV- und Pensionskassengelder in Sri Lanka weiterhelfen werden. Manche befürchten jedoch, dass die in der Schweiz hart erarbeiteten Ersparnisse sogleich von der srilankischen Verwandtschaft beschlagnahmt würden, so dass ihnen selbst schliesslich nichts davon übrig bliebe, um ein neues Leben zu beginnen. Dazu kommt, dass einzelne befürchten, dass die Zurückgebliebenen den Remigranten – trotz jahrzehntelanger finanzieller Zuschüsse – Vorwürfe machen werden, sich dem direkten physischen Engagement im Befreiungskrieg entzogen zu haben (vgl. Mathis 1997: 20).

Aufgrund solcher Ungewissheiten überlegen sich manche Gewährsleute, vorerst nicht als ganze Familie zu remigrieren, sondern den nicht- oder weniger verdienenden Elternteil – meistens ist das die Frau – mit den Kindern vorauszuschicken, während der andere Teil noch während einigen Jahren in der Schweiz bleiben und arbeiten würde, um sich die finanzielle Grundlage für die Reetablierung in der Heimat zu sichern.

Zugleich wird, wie oben angedeutet, nicht nur die Rückkehr in die geographische Heimat in Erwägung gezogen, sondern manche wären bereits mit der kulturellen Heimat zufrieden: ein tamilisches Quartier in England oder Kanada (vgl. Salentin 2002: 152), also eine Art „Grenzland-Kulturreich“ (Clifford 1997: 38). Unsere Gewährsleute erzählten von etlichen Familien, bei welchen die

Mütter mit den Kindern in eines der Länder mit grosser tamilischer Diaspora weitergezogen seien, während der Vater in der Schweiz verblieben sei, um zu arbeiten. Diese Weiterwanderung steht nicht unbedingt in Widerspruch zu einer Rückkehr nach Sri Lanka, sondern bedeutet in einer Zeit, in der der Begriff „Heimat“ eine fließende Bedeutung hat (vgl. Gardner 2002: 211), eine Rückkehr in die sozio-kulturelle Heimat.

Zusammenfassung und Folgerungen

Die tamilische Bevölkerung der Schweiz wirkt heute auf die einheimische Durchschnittsbevölkerung „sympathisch“ und „integriert“. Vergessen sind das zu Anfang der Immigration schlechte Image aufgrund von Drogenhandel und interner Konflikte (Mathis 1997). Sogar gelegentliche Pressemeldungen, dass Mitglieder der LTTE von ihren Landsleuten Geld erpressten (vgl. McDowell 1996: 262), – ähnlich wie dies für Norwegen berichtet wird (Fuglerud 1999: 85) –, vermochten das positive Bild kaum zu trüben. Der Imagewandel mag mit der Beschäftigung der meisten Tamilinnen und Tamilen im Tiefstlohnsektor zu tun haben, wo sie seit zwanzig Jahren fleissig und genügsam ihre Arbeit verrichten. Ansonsten treten sie kaum auf. „Die Tamilen sind kaum in der Öffentlichkeit“, analysiert denn auch ein jüngerer Informant. „Man trifft sie nicht in den Restaurants wie die Jugoslawen; ein Grund, weshalb wir als angepasst gelten“. So hat paradoxerweise wohl gerade die Tatsache, dass die tamilische Gemeinschaft vor allem unter sich bleibt, bei den Einheimischen den positiven Eindruck von Unauffälligkeit hinterlassen, was als Eingliederung interpretiert wird.

Wie wir gesehen haben, ist die erste Generation der tamilischen Diaspora tatsächlich strukturell recht gut integriert, beispielsweise was den Aufenthaltsstatus in der Schweiz, das Gesundheitssystem oder die ökonomische Beschäftigung anbelangt, wo sie auf unterster Stufe im unqualifizierten Sektor des Gastgewerbes, Pflegebereichs und in der Raumpflege integriert ist⁷⁷, wie früher die Gastarbeiter (Wicker 2003: 34). Auch was die äussere Erscheinung betrifft, passen sie sich in der schweizerischen Öffentlichkeit an – eine Haltung, die diejenigen Tamilinnen und Tamilen, die im Süden Sri Lankas lebten, seit dem Bürgerkrieg bereits aus der Heimat kennen, wo sie in einem singhalesischen Kontext nicht als Tamilen erkannt werden wollten. Insgesamt strebt die tamilische Bevölkerung der Schweiz die strukturelle Integration an, nicht zuletzt aufgrund der Sicherheit, die sie vermittelt.

Sozial und kulturell jedoch grenzt sich die tamilische Bevölkerung von der Aufnahmegesellschaft ab. Die dezentrale Unterbringung und begrenzte ökonomische Eingliederung der tamilischen Flüchtlinge hat zwar – ähnlich wie in Deutschland (Salentin 2002: 163, 165, 234; Baumann 2000: 101) – tatsächlich zur Verhinderung einer geographischen Ghetto-Situation geführt d.h. eine „Koloniebildung“ mit separater Infrastruktur (vgl. Salentin 2002: 9 ff.) verhindert. Dies ist in der Schweiz auch bei anderen Migrationsgruppen festzustellen und hänge insgesamt mit der geringen Grösse der urbanen Zentren und der Integrations- und Sozialpolitik zusammen (Haug 2003). Solche Dezentralisierung war jedoch offenbar nicht im Interesse der tamilischen Bevölkerung – die es dank ihrer grossen Mobilitätsbereitschaft schafft, die Distanzen zu überwinden und ihrem Bedürfnis entsprechend unter sich zu verkehren –, so dass die Strategie keine Akkulturation der Gruppe bewirkte. Wie wir gesehen haben, pflegt die tamilische Gemeinschaft transnationale

Netzwerke unter Landsleuten, insbesondere Verwandten, und konserviert bis zu einem gewissen Grad heimatliche Werte und Konventionen. Letztlich dient oft sogar eine Verbesserung des Aufenthaltsstatus und somit die Möglichkeit internationaler Mobilität der Förderung transnationaler Beziehungen, d.h. eine strukturell integrierende Handlung ermöglicht zugleich die Perpetuierung sozialer und kultureller Abgrenzung.

Dass bisher keine kulturelle Integration erfolgte, hat, wie deutlich wurde, offenbar weniger mit Ausschliessung und Diskriminierung durch die Gastgesellschaft zu tun, wie dies anderswo der Fall ist ⁷⁸, sondern ist im Interesse der tamilischen Bevölkerung selbst, ihre tamilische „Kultur“ im Hinblick auf einen eigenen Staat zu konservieren (vgl. Fuglerud 1999: 138). Diese Haltung wird unterstützt durch die kulturalisierende Politik der LTTE, die ethno-nationalistisch auf ein heimatliches Tamil Eelam bezogen ist (vgl. Appadurai 1996: 15) sowie durch die globalisierten bzw. glocalisierten Medien ⁷⁹. Auf fast perfekte Weise gelinge es seinen Landsleuten, sich an die schweizerische Gesellschaft zu adaptieren, ohne die eigene Kultur zu verlieren, fand denn auch ein protestantischer Pfarrer der Jaffna-Diözese auf seinem Besuch in der Schweiz (persönl. Kommunik., 2002). Ähnliches wurde bei in London lebenden tamilischen Informatikspezialisten beobachtet, die sich problemlos in den westlichen Karrierismus einfügen, ohne ihre mitgebrachten Sozialstrukturen oder das religiöse Engagement zu ändern (Pfaffenberger 1995: 63). Die Haltung reicht in die Kolonialzeit zurück, als die *Vellāla* Elite bereits westliche Bildung genoss, aber zugleich ihr Einkommen in die Stärkung des dörflichen Lebensstils steckte ⁸⁰, entschlossen, die neue Situation zu nutzen, um zentrale Elemente der eigenen „Tradition“ zu konservieren (Fuglerud 1999: 139).

Wie bei heutigen Migrationen häufig der Fall (Wicker 1998: 20 ff.), findet also auch bei tamilischen Flüchtlingen in der Schweiz – selbstverständlich abgesehen von Einzelpersonen – keineswegs ein Bruch mit der Heimat statt. Die sozio-kulturelle Heimat erfährt vielmehr eine geographische Erweiterung (vgl. Werbner 1990: 336; 1997: 3, 12). Diese räumliche Ausdehnung geschieht im vorliegenden Fall in einem tendenziell rückwärtsorientierten, konservierenden Sinn, da sie auf der hartnäckigen, letztlich der Flucht zugrunde liegende Idee basiert, dass die erweiterte Heimat sich schliesslich in einem eigenen Nationalstaat wiederum geographisch konzentrieren müsse.

Diese „kulturelle Absonderung“ (Hoffmann-Nowotny 1992) gilt offenbar vor allem für die erste Generation. Was die Haltung der heranwachsenden zweiten Generation anbelangt, ist diese sowohl dem tamilischen als auch dem schweizerischen Wertesystem gegenüber positiv eingestellt und kombiniert beide (vgl. Pinheiro-Fankhauser, in Vorb.).

⁷⁷ Leuenberger (1998); Mathis (1996: 102, 105). Zu Deutschland Baumann (2000: 103); Salentin (2002: 267). Zu Norwegen Fuglerud (1999: 95). Hoffmann-Nowotnys (1992) „Unterschichtung“.

⁷⁸ Beispielsweise bei der pakistanischen Bevölkerung im britischen Edinburgh (Wardak 2000: 253) oder türkischen Migranten in Deutschland (Hoffmann 1981).

⁷⁹ Vgl. Appadurai (ibid.); Lüthi (2002); Robertson (1995).

⁸⁰ Arasaratnam (1994: 51).

Wie aus den Ausführungen hervorging, sind es beispielsweise Kastenkriterien, die für die tamilischen Flüchtlinge der ersten Generation im Schweizer Exil fortwährend eine Rolle für die soziale Orientierung spielen, wie dies ähnlich bei anderen tamilischen bzw. südasiatischen Diasporas beobachtet wurde⁸¹. Damit einher geht die Kontinuität konventioneller sozialer Beziehungen. Die Bande werden sowohl national als auch transnational gepflegt, insbesondere diejenigen innerhalb der Verwandtschaft und Kasten-Untergruppen⁸². Sie werden insbesondere bestätigt über das Arrangieren kastenendogamer Heirats- sowie Pubertätszeremonien, an welchen in Übereinstimmung mit heimatlichen Schemata die wichtigen Kreuz- und weitere Verwandten teilnehmen und aus aller Welt anreisen.

Zwar verurteilen alle Gewährsleute im offiziellen Diskurs die traditionelle Kastenordnung als amoralisch. Ihre anhaltende Bedeutung manifestiert sich jedoch auf subtile Weise in der stolzen Zuordnung zur eigenen Kaste, kombiniert mit Klagen über den tiefen Kastenstatus anderer Landsleute und im Gebrauch der Namen tiefer Kasten als Schimpfwörter. Mag sein, dass traditionelle Kastenzuordnungen den Höherkastigen dazu dienen, sich angesichts der Proletarisierung der tamilischen Gemeinschaft im Schweizer Exil als Ganzem von den unverhofft klassenmässig gleichgestellten Landsleuten abzugrenzen und sich trotz unwürdiger Beschäftigung ein Stück ursprünglichen Stolzes zu bewahren. Zugleich ist dies – neben seiner Bedingtheit durch das hierarchische Gesellschaftsmodell – möglicherweise eine Erklärung für die andauernde Betonung des Senioritätsprinzips im Exil.

Ein weiterer Ausdruck der anhaltenden Relevanz des Kastendenkens ist die bis zu einem gewissen Grad anhaltende Bedeutung der für die Hierarchisierung der Gesellschaft zentralen Reinheitskonzepte im Zusammenhang mit der Alltagshygiene, Ernährung, Menstruation, Geburt, Tod, Beschäftigung und Sexualität. Besonders deutlich zeigt sich dies darin, dass die Kasten-, ja sogar die Kasten-Subgruppen-Endogamie für die Heirat weiterhin wichtig ist. Ähnlich hat sich auch bei anderen südasiatischen Migrationsgruppen (Bhachu 1985: 168; Michaelson 1979) sowie im „modernen“ Indien (Béteille 1996; Fuller 1996) gezeigt, dass die Heirat d.h. die Sexualität und Fortpflanzung oft der letzte Bereich ist, in dem Kastenkriterien noch wirksam bleiben, nachdem sie für alle anderen Bezüge praktisch irrelevant wurden.

Dazu kommt, dass im Schweizer Exil anscheinend weiterhin Sanskritisierungsprinzipien (Srinivas 1952) wirksam sind d.h. dass orthodoxe, brahmanische Werte gestärkt werden. Mitglieder tiefer Kasten beanspruchen neu für bestimmte Zeremonien wie das Pubertätsritual oder das Armspanngenritual während der ersten Schwangerschaft, welche in der Heimat von tieferkastigen Priestern oder Familienangehörigen durchgeführt wurden, in der Schweiz ebenfalls die Dienste von *Brahmanen*-Priestern. Dies wird von Höherkastigen stark kritisiert und hat zur Folge, dass diese für

⁸¹ Z.B. Clarke, Peach und Vertovec (1990); Michaelson (1979); Bhachu (1985); Fuglerud (1999); Neumann (1994: 107-9); Vertovec (2000: 162).

⁸² Vgl. Ballard (1990: 246); Kelly (1990); Werbner (1990).

ihre eigenen Zeremonien Priester aus dem Ausland engagieren, die nicht unter Unreinheitsverdacht fallen.

Zugleich gibt es in der schweizerisch-tamilischen Diaspora auch Bereiche, in welchen sich die Bedeutung des Kastendenkens verringert hat. Dazu gehört das verminderte Gewicht des Komensalitätskonzepts: Die Angst vor Verunreinigung durch äusseren Schmutz wie Speichel, Strassenschmutz oder auch uterines Blut hat nachgelassen, manifestiert darin, dass gekochte Nahrungsmittel, die zur kastenspezifischen Speisekarte des sie Konsumierenden gehören, sowie Wasser, von verschiedensten Kasten angenommen werden. Weiter werden *tolil* und *vēlai* verwechselt (siehe Kap. IV.3.6), und die Unreinheit von Beschäftigungen wirkt sich nicht auf den mitgebrachten Kastenstatus aus. Die Reinigung von Privaträumen stimmt nicht mehr strikt mit religiösen Rhythmen überein, und die Seklusionen nach der ersten Menstruation sowie einem Todesfall sind verkürzt und mit weniger Restriktionen verbunden.

Einzig für die Gottheiten gelten anscheinend weiterhin sämtliche Unreinheiten als intolerabel, so dass sowohl Strassenschmutz als auch uterines Blut oder tote Körper inkompatibel sind mit religiösen Zeremonien oder Orten.

Anscheinend sind vor allem diejenigen Abgrenzungen am beständigsten, die mit bleibender, nicht-abwaschbarer physischer Verunreinigung in Verbindung gebracht werden, typischerweise die kastenendogamen Heiratsregeln, womit der spezifische Reinheitsgrad einer Kaste über die Reproduktion aufrechterhalten bleibt. Auch die Beibehaltung der kastenspezifischen Ernährungsweisen perpetuiert die Vorstellung eines erblichen Reinheitsgrads. Offenbar ist es vor allem die innere, biologische Un/reinheitsqualität, die am zentralsten ist für die Definition des Kastenstatus und somit das letzte Kriterium, das einer Erosion der Bedeutung der Kasten standhält.

Die andauernde Bedeutung traditioneller sozialer Beziehungen und Konzepte im Exil steht selbstredend nicht im Einklang mit dem revolutionären Programm der *LTTE*, das auch die Abschaffung der Kasten beinhaltet und eine ethnische Definition der Tamilen in den Vordergrund stellt (vgl. Fuglerud 1999: 5). Im Gegenteil: Konventionelle soziale Abgrenzungen werden durch die kulturalistische Betonung der Befreiungsbewegung, dass tamilische Tradition und Kultur für ein *Tamil Eelam* wichtig sein sollen – was letztlich auch das Kastensystem impliziert (vgl. Fuglerud 1999: 113; Hellmann-Rajanayagam 1986) – bestätigt.

Was die *Klassenzugehörigkeit* anbelangt, ist die erste Generation mehrheitlich auf unterster Stufe in der schweizerischen Klassengesellschaft proletarisiert. Klassenkriterien wie Bildung, Beschäftigung, Einkommen und Besitz sind zusätzlich zur Kastenzugehörigkeit auch im Exil relevant und sollen sich bei der zweiten Generation auf eine Verbesserung des Status auswirken. Die Bedeutung der durch Ausbildung erworbenen Beschäftigung (*vēlai*) und der Bildung sowie die Wichtigkeit der Zurschaustellung von Wohlstand durch Prestigegüter, religiöses Sponsoring sowie bestimmte, im Exil überdimensionierten Festlichkeiten mögen ein Hinweis auf ein stärkeres Gewicht

des Klassenstatus sein. Da indessen Bildung und Wohlstand bereits im „semi-traditionellen“ tamilischen Sri Lanka eine wichtige Rolle spielten, wo sie vor allem dazu beitrugen, die traditionelle Kastenhierarchie zu stützen (Fuglerud 1999), ist schwierig abzuschätzen, inwiefern die Klassenkriterien die Kastenkriterien zur Zeit konkurrenzieren. Darin unterscheidet sich anscheinend die tamilische Gemeinschaft von anderen südasiatischen Migrationsgruppen (Bhachu 1985: 168; Werbner 1990: 332) und von der Situation im modernen, grossstädtischen Indien (Béteille 1996), wo Klassenfaktoren den gesellschaftlichen Status von Individuen und Familien heute eindeutig stärker bestimmen als die Kastenzugehörigkeit.

Zitierte Literatur

- AGARWAL, Bina 1998: Widows versus Daughters or Widows as Daughters? Property, Land and Economic Security in Rural India. In: Chen, Martha Alter (Hg.): Widows in India. Social Neglect and Public Action. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications. 124-169.
- APPADURAI, Arjun 1996: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- APPADURAI, Arjun 1988: How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India. *Comparative Studies in Society and History* 30: 3-24.
- ARASARATNAM, Sinnappah 1994: Sri Lanka's Tamils: Under Colonial Rule. In: Chelvadurai Manogaran und Brian Pfaffenberger (Hg.): The Sri Lanka Tamils. Ethnicity and Identity. Boulder, San Francisco and Oxford: Westview Press. 28-53.
- BABB, Lawrence A. 1981: Glancing: Visual Interaction in Hinduism. *Journal of Anthropological Research* 37: 387-401.
- BALLARD, Roger 1990: Migration and kinship: the differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain. In: Colin Clarke, Ceri Peach and Steven Vertovec (Hg.): South Asians Overseas. Migration and Ethnicity. Cambridge: Cambridge University Press. 219-49.
- BANKS, Michael 1971: Caste in Jaffna. In: Edmund R. Leach (Hg.): Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge: Cambridge University Press. 61-78.
- BAILEY, F.G. 1957: Caste and the Economic Frontier. A Village in Highland Orissa. Manchester: Manchester University Press.
- BASCH, Linda Green, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton-Blanc 1994: Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. Chur etc.: Gordon and Breach Publ.
- BAUMANN, Martin 2000. Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg: Diagonal-Verlag.
- BETEILLE, André 1965: Caste, class and power. Changing patterns of stratification in a Tanjore village. Berkely: University of California Press.
- BETEILLE, André 1992 (1991): Society and politics in India. Essays in a comparative perspective. Delhi etc.: Oxford University Press.
- BETEILLE, André 1996: Caste in contemporary India. In: Christopher J. Fuller (Hg.): Caste Today. Delhi etc.: Oxford University Press.

- BHACHU, Parminder 1985: *Twice Migrants. East African Sikh Settlers in Britain*. London: Tavistock.
- BURGHART, Richard 1978: Hierarchical models of the Hindu social system. *Man* (N.S.) 13: 519-36.
- BUSBY, Cecilia 1997: Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 3: 261-278.
- CALDWELL, Sarah 1996: Bhagavati. Ball of Fire. In: John Stratton Hawley und Donna Marie Wulff (Hg.): *Devi. Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press.
- CARTMAN, James 1957: *Hinduism in Ceylon*. Colombo: M.D. Gunasena & Co. Ltd.
- CHARSLEY, Simon 1996: 'Untouchable': What is in a name? *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2 (1): 1-23.
- CLARKE, Colin, Ceri Peach and Steven Vertovec (Hg.) 1990: *South Asians Overseas. Migration and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLIFFORD, James 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge (Mass.) und London: Harvard University Press.
- DE COULON, Augustin et al. 2003: Analyse der Lohnunterschiede zwischen der schweizerischen und der ausländischen Bevölkerung. In: Hans-Rudolf Wicker, Rosita Fibbi und Werner Haug (Hg.): *Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms „Migration und interkulturelle Beziehungen“*. Zürich: Seismo. 275-301.
- DANIEL, E. Valentine 1997: *Suffering Nation and Alienation*. In: Arthur Kleinman et al.: *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press. 309-358.
- DANIEL, E. Valentine and Yuvaraj Thangaraj 1995: *Forms, formations, and transformations of the Tamil Refugee*. In: E. Valentine Daniel et al.: *Mistrusting Refugees*. Berkeley: University of California Press.
- DAVID, Kenneth 1973: *Until marriage do us part: a cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsmen*. *Man* (n. s.) 8: 521-35.
- DAVID, Kenneth 1977: *Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Sri Lanka: Normative Codes as Mediator*. In: Kenneth David (Hg.): *The New Wind. Changing Identities in South Asia*. The Hague etc.: Mouton. 179-226.
- DAVID, Kenneth 1980: *Hidden Powers: Cultural and Socio-Economic Accounts of Jaffna Women*. In: Susan Wadley (Hg.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University.

- DE MUNCK, Victor C. 1990: Cross-Sibling Relationships and the Dowry in Sri Lanka. *Ethnos* 55 (1-2): 56-73.
- DIRKS, Nicholas B. 1989: The original caste: power, history and hierarchy in South Asia. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 23 (1): 59-77.
- DUMONT, Louis 1966: homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications. Paris: Editions Gallimard.
- DUMONT, Louis 1983: Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia. Chicago and London: University of Chicago Press.
- DUMONT, Louis 1986: A South Indian Subcaste. Delhi: Oxford University Press.
- EICHINGER Ferro-Luzzi, Gabriella 1974: Women's Pollution Periods in Tamilnad (India). *Anthropos* 69: 8-161.
- FANKHAUSER, Marie-Anne 1998: "Bedeutsames tamilisches Essen". Zur Bedeutung des Essens bei tamilischen MigrantInnen im Kanton Bern. Lizentiatsarbeit, Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- FUGLERUD, Øivind 1999: Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism. London: Pluto.
- FULLER, Christopher J. 1996 (Hg.): Caste Today. Delhi etc.: Oxford University Press.
- GARDNER, Kathy 2002: Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London. Oxford: Berg.
- GOOD, Anthony 1991: The Female Bridegroom. A Comparative Study of Life-Crisis Rituals in South India and Sri Lanka. Oxford: Clarendon Press.
- HAPUGALLE, Chethika 2003: The Sri Lankan Tamil diaspora. The impact of the diaspora on the fight for Tamil Eelam. M.A. Thesis, Social Sciences Institute, International Relations, Istanbul Bilgi University.
- HARPER, Edward B. 1964: Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion. *Journal of Asian Studies* XXIII: 151-197.
- HAUG, Werner 2003: Vorwort. In: Hans-Rudolf Wicker et al.: Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms „Migration und interkulturelle Beziehungen“. Zürich: Seismo.
- HELLMANN-RAJANAYAGAM, Dagmar 1986: The Tamil „Tigers“ in northern Sri Lanka: origins, factions, programmes. *Internationales Asienforum* 17: 63-85.
- HERSHMAN, P. 1974: Hair, Sex and Dirt. *Man* (N.S.) 9: 274-298.

- HOFFMANN, Lutz 1981: „Wir machen alles falsch“. Wie türkische Jugendliche sich in ihren Alltagstheorien mit ihrer Lage in der Bundesrepublik auseinandersetzen. Bielefeld: Universität Bielefeld, Zentrum für Wissenschaft und berufliche Praxis.
- HOFFMANN-NOWOTNY, Hans-Joachim 1992: Chancen und Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschaften. Bern: Schweizerischer Wissenschaftsrat.
- HORAT WEINGARTNER, Eva 1994: Rückkehrorientierung tamilischer Flüchtlinge in der Schweiz. Lizentiatsarbeit, Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- HUTTON, John Henry 1963 (1946): *Caste in India: Its Nature, Functions and Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAKAR, Sudhir 1981 (1978): *The Inner World: A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*. New York and Delhi: Oxford University Press.
- KAPADIA, Karin 1993: Marrying money: Changing preference and practice in Tamil marriage. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 27 (1): 25-50.
- KAPADIA, Karin 1995: *Siva and her sisters. Gender, caste and class in rural south India*. Boulder: Westviews Press.
- KELLY, Elinor 1990: Transcontinental families – Gujarat and Lancashire: a comparative study of social policy. In: Colin Clarke, Ceri Peach and Steven Vertovec (Hg.): *South Asians Overseas. Migration and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press. 251-267.
- KHARE, Ravindra S. 1986: The Indian meal: aspects of cultural economy and food use. In: Ravindra S. Khare and M.S.A. Rao (Hg.): *Food, Society, and Culture. Aspects in South Asian food systems*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- LEUENBERGER, Doris 1998: *Wir sind wie eine kleine Fabrik. Ethnographie über sozio-ökonomische Strategien von TamilInnen im Kanton Bern bezüglich Arbeit und Alltag*. Lizentiatsarbeit, Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- LEVINSON, David and Melvin Ember 1996: *Encyclopedia of Cultural Anthropology, Vol. 1*. New York: Henry Holt.
- LÜTHI, Damaris 1998: The Kottar body. Polished refuse. *Rebus* 12 + 13: 69-82.
- LÜTHI, Damaris 1999: *Washing Off Sin. Cleanliness in Kottar, South India*. Inauguraldissertation. Bern: Selbstverlag.
- LÜTHI, Damaris 2002: Das mediale Fenster zur Heimat. Tamilinnen und Tamilen im Schweizer Exil und der indische Film. In: Alexandra Schneider (Hg.): *Bollywood. Das indische Kino und die Schweiz*. Zürich: Edition Museum für Gestaltung. 154-160.
- LÜTHI, Damaris 2003: Heimatliche Konventionen im Exil bewahren: hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern. In: Martin Baumann, Brigitte Luchesi

und Annette Wilke (Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg: Ergon Verlag.

LÜTHI, Damaris 2004a: Umgang mit Gesundheit und Krankheit bei tamilischen Flüchtlingen im Raum Bern. (Arbeitsblatt Nr. 26 des Instituts für Ethnologie). Bern, Institut für Ethnologie der Universität Bern.

LÜTHI, Damaris 2004b: Private Reinlichkeit, öffentliches Chaos: Un/reinheit und Raum im südindisch-tamilischen Kottar. *Zeitschrift für Ethnologie* 129: 1-31.

McDOWELL, Christopher 1996: A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland. Oxford: Berghahn Books.

McGILVRAY, Dennis B. 1982a: Mukkuvar vannimai: Tamil caste and matriclan ideology in Batticaloa, Sri Lanka. In: Dennis B. McGilvray (Hg.): Caste Ideology and Interaction. Cambridge: Cambridge University Press. 35-97.

McGILVRAY, Dennis B. 1982b: Sexual Power and Fertility in Sri Lanka: Batticaloa Tamils and Moors. In: Carol P. MacCormack (Hg.): Ethnography of Fertility and Birth. London: Academic Press. 25-73.

McGILVRAY, Dennis B. 1983: Paraiyar drummers of Sri Lanka: consensus and constraint in an untouchable caste. *American Ethnologist* 10: 97-114.

McGILVRAY, Dennis B. 1988: The 1987 Sterling Award Essay: Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka? *Ethos* 16: 99-127.

McGILVRAY, Dennis B. 1998a: Arabs, Moors and Muslims: Sri Lankan Muslim ethnicity in regional perspective. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 32 (2): 433-483.

McGILVRAY, Dennis B. 1998b: Symbolic Heat. Gender, Health & Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka. Ahmedabad and Boulder: Mapin Publishing and University of Colorado Museum.

MADAN, T. N. 1987: Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture. Delhi: Oxford University Press.

MALAMOUD, Charles 1975: Cuire le monde. *Purusartha* 1: 91-135.

MALAMOUD, Charles 1989a: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Editions La Découverte.

MALAMOUD, Charles 1989b: Observations sur la notion de 'reste' dans le brahmanisme. In: Charles Malamoud: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Editions La Découverte.

MATHIS, Christof 1997: Die Geschichte der Tamilen in der Schweiz 1981-1996. Lizentiatsarbeit, Seminar für Ethnologie der Universität Zürich.

- MARRIOTT, McKim 1976: Hindu transactions: diversity without dualism. In: Bruce Kapferer (Hg.): *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 109-42.
- MARRIOTT, McKim 1989: Constructing an Indian ethnosociology. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 23 (1): 1-39.
- MARRIOTT, McKim and Ronald B. Inden 1977: Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems. In: Kenneth David (Hg.): *The New Wind. Changing Identities in South Asia*. The Hague: Mouton Publishers. 227-238.
- MAYER, Adrian 1996: Caste in an Indian Village: Change and Continuity 1954-1992. In: Christopher J. Fuller (Hg.): *Caste Today*. Delhi: Oxford University Press. 32-64.
- MEIER-MESQUITA, Cintia 1992: Flüchtlinge aus der Dritten Welt. Eine Pilotstudie über Tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka. Arbeitsgruppe „Migration“ der Akademischen Kommission der Universität Bern.
- MENCHER, Joan P. 1974: The Caste System Upside Down, or The Not-So-Mysterious East. *Current Anthropology* 15 (4): 469-493.
- MICHAELSON, Maureen 1979: The relevance of caste among East African Gujaratis in Britain. *New Community* 7: 350-60.
- MINES, Diane Paull 1989: Hindu periods of death ‘impurity’. *Contributions to Indian Sociology* 23 (1): 103-130.
- MOFFATT, Michael 1979: *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*. Princeton University Press.
- MOSSE, David 1994: Idioms of subordination and styles of protest among Christian and Hindu Harijan castes in Tamil Nadu. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 28 (1): 67-106.
- MOSSE, David 1996: South Indian Christians, purity/impurity, and the caste system: death ritual in a Tamil Roman Catholic community. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2: 461-483.
- NEUMANN, Marion 1994: *Tamilische Flüchtlingsfrauen. Die spezielle Problematik von Frauen in der Migration*. Münster, Hamburg: Lit Verlag.
- ORENSTEIN, Henry 1965: The structure of Hindu caste values: a preliminary study of hierarchy and ritual defilement. *Ethnology* 4: 1-15.
- ORENSTEIN, Henry 1968: Toward a grammar of defilement in Hindu sacred law. In: Milton Singer et al.: *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine Publishing. 115-31.
- OSELLA, Caroline 1993: *Making Hierarchy Natural: The Cultural Construction of Gender and Maturity in Kerala, India*. PhD.-Thesis, London School of Economics.

- PARRY, Jonathan P. 1974: Egalitarian Values in Hierarchical Society. *South Asian Review* 7 (2): 95-121.
- PARRY, Jonathan P. 1985: Death and digestion: The symbolism of food and eating in north Indian mortuary rites. *Man* (N.S.) 20 (4): 612-30.
- PARRY, Jonathan P. 1989: The end of the body. In: Michel Feher (Hg.): *Fragments of a History of the Human Body, Part Two*. New York: Zone. 490-517.
- PARRY, Jonathan P. 1994: *Death in Banaras*. Cambridge University Press.
- PATEL, Tulsi 1994: *Fertility Behaviour: Population and Society in a Rajasthan Village*. Delhi, New York: Oxford University Press.
- PFÄFFENBERGER, Bryan 1982: *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. New York: Syracuse University.
- PFÄFFENBERGER, Bryan 1994: The Political Construction of Defensive Nationalism. The 1968 Temple Entry Crisis in Sri Lanka. In: Chelvadurai Manogaran und Brian Pfaffenberger (Hg.): *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity and Identity*. San Francisco and Oxford: Westview Press. 143-168.
- PFÄFFENBERGER, Bryan 1995: The Second Self in a Third World Immigrant Community. *Ethnos*, 60 (1-2): 59-80.
- PINHEIRO-FANKHAUSER, Marie-Anne (in Vorb.): *Tamilische Kinder und Jugendliche im Raum Bern (Arbeitstitel)*. Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie, Universität Bern.
- PRICE, Pamela G. 1996: *Kingship and political practice in colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAM, Kalpana 1991: *Mukkuvar women. Gender, hegemony and capitalist transformation in a south Indian fishing community*. London: Zed.
- REYNOLDS, Holly Baker 1980: The auspicious married woman. In: Susan Wadley (Hg.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University.
- ROBERTSON, Roland 1995: Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: Mike Featherstone et al.: *Global Modernities*. London: Sage. 25-44.
- ROBINSON, Vaughan 1881: The development of South Asian settlement in Britain and the myth of return. In: Ceri Peach et al.: *Ethnic Segregation in Cities*. London: Croom Helm.
- ROBINSON, Vaughan 1984: *Asians in Britain: A Study in Encapsulation and Marginality*. In: Colin Clarke et al.: *Geography and Ethnic Pluralism*. London: Allen & Unwin. 231-57.
- RUSSO CHRYSOSTOM, Chitra 1994: *Katpakam. Ein Treffpunkt für tamilische Frauen*. Diplomarbeit, Schule für Soziale Arbeit Zürich.

- RYAN, Kathleen Sheila 1980: *Pollution in Practice: Ritual, Structure, and Change in Tamil Sri Lanka*. PhD Cornell University.
- SALENTIN, Kurt 2002: *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandsaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*. Frankfurt a.M., London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- SCHALK, Peter 2003: *Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe*. In: Martin Baumann, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon Verlag.
- SILVA GRACIAS, Fatima da. 1994: *Health and Hygiene in Colonial Goa 1510-1961*. New Delhi: Concept.
- SKJØNSBERG, Else 1982: *A Special Caste? Tamil Women of Sri Lanka*. London: Zed.
- SRINIVAS, M.N. 1952: *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Clarendon Press.
- SRINIVAS, M.N. 1976: *The Remembered Village*. Delhi: Oxford University Press.
- SRINIVAS, M.N. (Hg.) 1996: *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. Viking Penguin India.
- STEVENSON, H.N.C. 1954: *Status Evaluation in the Hindu Caste System*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXXXIV (1-2): 45-65.
- STORK, Hélène 1992 (1991): *Mothering Rituals in Tamilnadu: Some Magico-Religious Beliefs*. In: Julia Leslie (Hg.): *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass. 89-105.
- STÜRZINGER, Martin 2002: *Mapping der srilankischen Diaspora in der Schweiz*. Kurzstudie für das Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung, Berlin. Zürich.
- TRAUTMANN, Thomas R. 1981: *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRAWICK, Margaret 1990: *The Ideology of Love in a Tamil Family*. In: Owen M. Lynch (Hg.): *Divine Passions: The Social Construction of Emotions in India*. Berkeley: University of California Press. 37-63.
- TRAWICK, Margaret 1991: *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.
- VERTOVEC, Steven 2000: *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge.
- VÖGELI, Fides 1996: *Tamilische Frauen in der Schweiz. – Was hilft ihnen in der Migration?* Lizentiatsarbeit, Philosophische Fakultät der Universität Freiburg (CH).
- VÖGELI, Johanna 1998: *Cuvicil Tirumanaceeval (Heiratsdienste in der Schweiz)*. Ethnographie über Heiratsstrategien und Verwandtschaft bei Tamilen und Tamilinnen im Kanton Bern. Lizentiatsarbeit, Institut für Ethnologie der Universität Bern.

- VÖGELI, Johanna 2003: „Stärker als ihr denkt“. Tamilische Frauen in der Schweiz. In: Martin Baumann, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg: Ergon Verlag.
- VÖGELI, Johanna 2005: Ohne Shakti ist Shiva nichts. Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz. (Arbeitsblatt Nr. 27 des Instituts für Ethnologie). Bern, Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- WADLEY, Susan S. (Hg.) 1980: The Powers of Tamil Women. New York: Syracuse University.
- WARDAK, Ali 2000: Social Control and Deviance. A South Asian community in Scotland. Aldershot: Ashgate.
- WERBNER, Pnina 1990: Manchester Pakistanis: division and unity. In: Colin Clarke, Ceri Peach and Steven Vertovec (Hg.): South Asians Overseas. Migration and ethnicity. Cambridge: Cambridge University Press. 331-47.
- WERBNER, Pnina 1997: Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity. In: Pnina Werbner et al.: Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. London & New Jersey: Zed Books. 1-26.
- WERBNER, Pnina 2001: The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 7, 133-152.
- WICKER, Hans-Rudolf 1996: Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In: Hans-Rudolf Wicker et al.: Das Fremde in der Gesellschaft. Zürich: Seismo. 373-392.
- WICKER, Hans-Rudolf (Hg.) 1998: Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. Beiträge zur Deutung von sozialer und politischer Einbindung und Ausgrenzung. Bern: Paul Haupt.
- WICKER, Hans-Rudolf 2003: Einleitung: Migration, Migrationspolitik und Migrationsforschung. In: Hans-Rudolf Wicker, Rosita Fibbi und Werner Haug (Hg.): Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms „Migration und interkulturelle Beziehungen“. Zürich: Seismo. 12-62.
- WICKER, Hans-Rudolf et al. 1984: Tamilen in der Schweiz. Sozio-kulturelle Hintergründe, Flüchtlingssituation, Perspektiven. Untersuchung des Seminars für Ethnologie der Universität Bern im Auftrag der Projektgruppe „Tamilen“ der Hilfswerke Brot für Brüder, Caritas Schweiz, Fastenopfer, HEKS, Helvetas und Swissaid. Bern.
- WIMMER, Andreas 2003: Etablierte Ausländer und einheimische Aussenseiter. Soziale Kategorienbildungen und Beziehungsnetzwerke in drei Immigrantenvierteln. In: Hans-Rudolf Wicker et al.: Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms „Migration und interkulturelle Beziehungen“. Zürich: Seismo. 207-236.

WINSLOW, Deborah 1980: Rituals of first Menstruation in Sri Lanka. *Man* 15 (4): 603-625.

WISER, William Henricks 1936: The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services. Lucknow: Lucknow Publ. House.

YALMAN, Nur 1962: Sinhalese-Tamil Intermarriage on the East Coast of Ceylon. *Sociologus* 1: 36-53.

YALMAN, Nur 1963: On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93 (1): 25-58.

ZIMMERMANN, Francis 1987 (1982): The Jungle and the Aroma of Meats. Berkeley: University of California Press.

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB30_Lue.pdf

This is the electronic edition of Damaris Lüthi, "Soziale Beziehungen und Werte im Exil bewahren. Tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka im Raum Bern", Arbeitsblatt Nr. 30, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2005

ISBN: 3-906465-30-6

Electronically published Mai 2, 2005

© Damaris Lüthi und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact:
information@ethno.unibe.ch