



Johanna Vögeli

„Ohne *śakti* ist *śiva* nichts“:

Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Annuska Derks

Sabine Höfler

Ueli Hostettler

Nathalie Peyer

Anja Sieber

Michael Toggweiler

Christian Wymann

Heinzpeter Znoj

Institut für Ethnologie

Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

ISBN 3-906465-28-4

© Johanna Vögeli und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB28_Voe.pdf

This is the electronic edition of Johanna Vögeli, "'Ohne *śakti* ist *śiva* nichts': Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz ", Arbeitsblatt Nr. 28, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2005

ISBN: 3-906465-28-4

Electronically published March 5, 2005

© Johanna Vögeli 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

Johanna Vögeli

„Ohne *śakti* ist *śiva* nichts“:

Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	3
2. Methode	6
3. Macht und Unterordnung	8
3.1. Eheliche Machtverteilung.....	8
3.2. Die gattentreue Ehefrau: <i>pattinī</i>	11
3.3. <i>Karpu</i>	17
3.4. <i>Śakti</i>	19
3.5. Macht und Ohnmacht	22
4. Lebensphasen und Rollen der Frau	24
4.1. Pubertät	25
4.2. Heirat.....	28
4.2.1. Die traditionelle Bedeutung der Heirat.....	28
4.2.2. <i>Tāli</i> und <i>poṭṭu</i>	30
4.2.3. Heirat im Exil	32
4.2.4. Die zweite Generation	34
4.2.4. Mitgift	35
4.3. Witwenschaft.....	43
4.3.1. Witwenschaft in Sri Lanka.....	43
4.3.2. Witwenschaft im Exil	44
5. Arbeit, Familie und Besitz	46
5.1. Erwerbstätigkeit und Freizeit.....	46
5.2. Freiwilligenarbeit	49
5.3. Frauentreffpunkte	50
5.4. Hausarbeit	51
5.5. Kindererziehung.....	52
5.6. Geld und Besitz	544

6. Konflikte und Ressourcen	56
6.1. Ehekonflikte	56
6.1.1. Exiltypische Gründe für Ehekonflikte.....	56
6.1.2. Fatalismus und Veränderung.....	58
6.2. Scheidungen.....	59
6.3. LTTE.....	62
6.4. Religion	66
7. Schlussbemerkungen.....	68
Bibliographie.....	70
Anhang	79
Fragebogen.....	79

Dank

Von ganzem Herzen danke ich allen meinen tamilischen Freundinnen, Freunden und Bekannten für die Zeit und das grosse Vertrauen, die sie mir geschenkt haben!

1. Einführung

Tamilische Geschlechterbeziehungen und der Status von Frauen sind bereits in Sri Lanka eine komplexe Angelegenheit: ob sie innerhalb des religiösen Glaubens, des sozio-kulturellen und ökonomischen Kontextes oder im Zusammenhang mit den sozialen Praktiken analysiert werden, sie lassen sich kaum in eindeutige Kategorien einordnen. Wie in ganz Südindien¹ kann auch im traditionellen tamilischen Sri Lanka² bezüglich Status und Rollen der Frauen von einer Ambivalenz gesprochen werden. Das öffentliche, ideologische Bild der weiblichen Unterordnung tritt dort in Kombination mit konkreter sozio-ökonomischer Macht der Frau auf, denn oft kontrolliert diese die Produktionsmittel und hat Einfluss auf das Verwandtschaftssystem (David 1980: 106, 113, 115).

Von klassischen ethnologischen und soziologischen Analytikern der südasiatischen Gesellschaft³ wurde die Rolle der Frau vor allem im Zusammenhang mit ihrer Position innerhalb des Verwandtschaftssystems interpretiert. Der Frau wurde hierbei die Rolle eines Tausch-Objektes in einem System von Heiratsallianzen zugewiesen. Diese Analysen gründeten stark auf sanskritischen, brahmanenzentrierten Texttraditionen,⁴ welchen eine männliche Perspektive der Geschlechterbeziehungen eigen ist. Als Reaktion darauf entstanden Studien, welche den Handlungsspielraum der Frau fokussiert und die Festlegung der Frau als ein dem Mann untergeordnetes Objekt hinterfragt haben.⁵ Obwohl diese Autorinnen und Autoren in verschiedenen Regionen und Kasten forschten, kamen alle zum Schluss, dass Frauen handlungsfähige Subjekte sind, welche mit ihren Strategien beispielsweise die Verwandtschafts- und Heiratssysteme beeinflussen,⁶ ökonomische Kontrolle ausüben⁷ und über eine eigene Ritualkultur verfügen.⁸

Diese Feststellungen sind in Bezug auf eine Untersuchung zu tamilischen Frauen im schweizerischen Exil deshalb relevant, weil diese, vor allem wenn sie in Kontrast zu den Schweizer Frauen gesetzt werden, allzu leicht mit dem Klischee der machtlosen, abhängigen und unterdrückten Migrantin identifiziert werden. In der Schweiz werden tamilische Frauen oft als „stumme“ Migrantinnen und untergeordnete Ehefrauen

1 Busby 2000, Duvvury 1991, Fuller 1992, Trawick 1990, Daniel 1980, Wadley 1980.

2 Tambiah 1973, David 1980, McGilvray 1982a, 1982b.

3 Dumont 1966a und 1966b, Tambiah 1973, Trautmann 1981.

4 Z.B. auf den *dharmasāstras*, den Gesetzestexten der orthodoxen Sanskritliteratur, wovon die Gesetze des Manu, *Manusmriti*, der einflussreichste Text ist.

5 Bennett 1983, David 1980, Duvvury 1991, Kapadia 1995, Pearson 1996, Raheja 1994, Trawick 1990, Wadley 1980.

6 David 1980, Bennett 1983, Fuller 1992: 21; Gold 1994b, Kapadia 1995.

7 David 1980, Kapadia 1995.

8 Duvvury 1991, Pearson 1996.

wahrgenommen.⁹ Diese Fremdwahrnehmung deckt sich nicht unbedingt mit dem Bild, welches tamilische Frauen von sich selbst haben. Die Aussage von Vasanthi steht exemplarisch für die Botschaft, welche mir viele Tamilinnen zu vermitteln versuchten:

"Die Schweizer haben ein falsches Bild von uns Tamilinnen: Sie denken, wir seien unterdrückt. Tamilische Frauen können aber vieles selber entscheiden, und manchmal entscheiden sie, eine gute Ehefrau zu sein."

Angesichts der vielen sozio-ökonomischen Benachteiligungen, mit welchen sich tamilische Frauen im schweizerischen Kontext konfrontiert sehen, sind Erklärungen, welche auf Minderheitenstatus und patriarchaler Unterdrückung beruhen sicher nicht unberechtigt. Sie sind aber zu begrenzt, weil dabei zu sehr von einem defizitären Bild ausgegangen wird, welches die Ressourcen der Frauen, mit der Exilsituation zurecht zu kommen und sie für die eigenen Interessen nutzbar zu machen, zu wenig beachtet. Im Zusammenhang mit Integration werden Migrantinnen in den Aufnahmegesellschaften oft als integrationshemmende Faktoren eingestuft (Hebenstreit 1989), weil davon ausgegangen wird, dass Frauen stärker als Männer in den Traditionen verhaftet sind (Neumann 1994: 59).

Natürlich kann Migration eine Verstärkung von Traditionen zur Folge haben.¹⁰ Oft werden Migrantinnen durch die Krisensituationen und Konflikte, mit welchen sie im Exilland konfrontiert werden zu "Bewahrerinnen kultureller Traditionen im Übergangsprozess der Akkulturation" (Krauss 2001: 15). Um Gefühlen der Isolation und Verlorenheit entgegenzuwirken, werden der familiäre Zusammenhalt, die Pflege der heimatlichen Kultur und die traditionelle Rollenzuweisung durch die Frauen gestärkt (Krauss 2001: 14-15). Wie Bhachu (1993) anhand südasiatischer Migrantinnen in England aufzeigt, ergibt sich daraus aber nicht zwingend ein auf Unterordnung, Geschlecht und Minderheitenstatus beruhender Prozess der Unterdrückung, welcher die Frau zum Opfer werden lässt. Die Frauen, mit welchen Bhachu Kontakt hatte, sahen ihren Lebensstil nicht als unterdrückend an, sondern blieben den Traditionen ihrer Gesellschaft freiwillig verbunden. Es sind also nicht nur die Problemsituationen, sondern auch die mitgebrachten, fortwirkenden traditionellen Werte, welche im Exil weiterhin einen starken Einfluss auf die Verhaltensweisen ausüben können.

Andererseits können Migration und Exil auch bei Frauen die Suche nach einer neuen Identität bewirken, welche neu verhandelt, rekonstruiert und erkämpft werden muss (Peleikis 2000: 69). Dieser Prozess kann eine Veränderung der Geschlechterrollen begünstigen. Frauen benutzen die transformierende Macht des Migrationsprozesses, indem sie die angestammten kulturellen Systeme verändern und neu generieren

⁹ Es liess sich beobachten, dass sowohl schweizerische Einheimische, als auch VertreterInnen von schweizerischen Institutionen (LehrerInnen, SozialarbeiterInnen, Personal der Fremdenpolizei, etc.) tamilische Frauen als passiv, unselbständig und unbeholfen wahrnehmen, was sich in einem entsprechend bevormundenden und herablassenden Verhalten dieser Personen und Institutionen gegenüber den Tamilinnen manifestiert.

¹⁰ Vgl. Buijs 1993, Knörr 2000, Krauss 2001, Neumann 1994.

(Bhachu 1993: 113). Lohnarbeit und veränderte Haushaltsstrukturen eröffnen ihnen eine neue Unabhängigkeit, welche sich auch auf die Machtverhältnisse in der Privatsphäre und auf die traditionellen Geschlechterbeziehungen auswirkt (vgl. Bhachu 1993).

Ziel der vorliegenden Forschung war es, soziale Veränderungsprozesse in der schweizerisch-tamilischen Gesellschaft zu untersuchen und herauszufinden, in welchen Handlungsweisen sich die Veränderungen ausdrücken, wie tamilische Frauen und Männer diese Prozesse erfahren und interpretieren, und wie aus ihnen Sinn gemacht wird: Wie werden die „schweizerischen“ oder „neuen“ Aspekte im Vergleich zu den „traditionellen“ sozio-kulturellen Formen aus der Heimat gelebt, interpretiert und gewertet?¹¹ Wie tradieren tamilische Frauen in der Schweiz die in der Heimat - in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen - wirksamen Konzepte und Verhaltensweisen? Wie werden diese verändert und mit den Strukturen der schweizerischen Gesellschaft kombiniert - so dass sie weiterhin konsistent und sinnvoll sind?¹² Bei diesen Fragen wurde stark vom Ansatz der Handlungsfähigkeit ausgegangen, d.h. von der Fähigkeit der Akteure und Akteurinnen, ihre soziale Situation aktiv zu beeinflussen.¹³ Auch in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen orientieren sich verschiedene Handelnde nicht nur an einem, sondern an vielen Modellen gleichzeitig.¹⁴ Dabei sind die Wege, mit denen sich die Akteure die in der Exilsituation wirksamen - oft als „traditionell“ oder „modern“ definierten - Elemente aneignen, wie sie sie verstehen und/oder zurückweisen, oft sehr unterschiedlich und widersprüchlich (Goddard 2000: 5).

Es ist klar, dass sich die Komplexität tamilischer Geschlechterbeziehungen und weiblicher Identität im schweizerischen Exil oft nur aus dem gesellschaftlichen Hintergrund Sri Lankas erklären lässt. Die heimatlichen Traditionen und Konzepte müssen deshalb in eine Analyse mit einbezogen werden (Knörr 2000: 10), was im Folgenden jeweils in den entsprechenden Kapiteln geschehen soll.

Der Status und die Identität von tamilischen Frauen unterscheiden sich je nach Herkunftsregion, Klassen- und Kastenzugehörigkeit, ökonomischer Situation oder religiöser Tradition. Im Folgenden wurde wo immer möglich versucht, der Vielfalt ihrer Rollen und Positionen gerecht zu werden.¹⁵ Zwischen Frauen christlicher und hinduistischer Religionszugehörigkeit wurde jedoch selten explizit unterschieden.¹⁶ Es ist so, dass die Bilder und Rollen der hinduistischen Religion in Südasien auch in die Geschlechterbeziehungen von Christen und anderen Religionsgemeinschaften

11 Vgl. Goddard 2000: 3.

12 Vgl. Buijs 1993, Bhachu 1993, Hebenstreit 1986: 68 ff; Schmidt 2000.

13 Vgl. Goddard 2000, Buijs 1993, Bhachu 1993.

14 Moore 1994, Goddard 2000.

15 Vgl. Moore 1988: 11; Kumar 1994, Raheja 1994, Kapadia 1995.

16 Etwa 13 Prozent der TamilInnen in der Schweiz sind Christen. Unter meinen Gewährsleuten befanden sich 5 Personen christlicher Religionszugehörigkeit.

einfließen (Wadley 1980: xii).¹⁷ Die Religionszugehörigkeit ist in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen und den Status von Frauen deshalb weniger prägend und differenzierend als beispielsweise die Kastenzugehörigkeit.

2. Methode

Der vorliegende Bericht basiert auf einer ethnologischen Forschung, die von Damaris Lüthi geleitet wurde und den sozialen Wandel der srilankisch-tamilischen Gesellschaft in der Schweiz untersuchte, unterstützt vom Schweizerischen Nationalfonds (2001-2003).¹⁸ Die Feldforschung konzentrierte sich mehrheitlich auf die Stadt und Region Bern, ich pflegte jedoch auch Kontakt zu tamilischen Personen aus anderen Städten und Regionen der Schweiz. Da die Forschung einen frauenspezifischen Fokus anstrebte, wurden Frauen als Gesprächspartnerinnen bevorzugt, was Interviews mit Männern jedoch nicht ausschloss.

Der folgende Text versteht sich als Ethnographie. In erster Linie ging es mir darum, mit tamilischen Personen in einen Dialog zu treten. Dieser Dialog beinhaltete den Versuch, die Welt durch deren Augen wahrzunehmen und dies in eine ethnographische Beschreibung zu übersetzen (vgl. Spradley 1979: 17).

Ich arbeitete mit den ethnologischen Methoden von Interviews, offener Gesprächsführung (Burgess 1982: 107-109) und teilnehmender Beobachtung.¹⁹ Die Forschungsergebnisse basieren auf den Grunddaten von und Gesprächen mit dreiundzwanzig Frauen und acht Männern, mit welchen zum größten Teil mehrere Gespräche geführt und über längere Zeit unterschiedlich intensiver Kontakt gepflegt wurde.²⁰ Gewisse Frauen und Familien besuchte ich während längerer Zeit einmal pro Woche, zum Beispiel zwecks Aufgabenhilfe für die Kinder mit anschliessendem Interview oder einfach zum wöchentlichen Gespräch bei Tee und Kuchen. Dies erlaubte es, längerfristige familiäre, berufliche oder gesundheitliche Entwicklungen mit einer gewissen Konstanz zu verfolgen. Zusätzlich wurden auch die Daten von Damaris Lüthi und Marie-Anne Pinheiro-Fankhauser ausgewertet, sofern sie sich auf die Thematik der Geschlechterbeziehungen bezogen. Ebenso wurden die Aussagen und Meinungen vieler nicht per Fragebogen erfasster Personen - vor allem Verwandte, Freunde und Bekannte der Gewährsleute - beigezogen.

Neben den Interviews war die teilnehmende Beobachtung eine wichtige und ergiebige Informationsquelle, denn diese erlaubte es, die geäusserten Behauptungen und Konzepte zu überprüfen und mit den tatsächlich beobachtbaren Handlungsweisen zu vergleichen. Ich besuchte viele verschiedene religiöse, kulturelle und politische Anlässe,

17 Mehr zu christlichen Tamilinnen und Tamilen bei Lüthi 2003.

18 Folgende Themenbereiche wurden erforscht: Wandel der srilankisch-tamilischen Kastengesellschaft; Gesundheit (Damaris Lüthi), Zweite Generation (Marie-Anne Pinheiro-Fankhauser) und Geschlechterbeziehungen (Johanna Vögeli).

19 Vgl. Agar 1980, Spradley 1979, 1980, Golde 1986, Burgess 1982.

20 Die Feldforschungsphase dauerte insgesamt 1,5 Jahre.

begleitete die Gewährsleute aber auch im Alltag, zum Beispiel bei Verwandtenbesuchen, beim Gang zum Coiffeur, ins Spital, zum Einkaufen, zur Arbeit, etc. Oft wurde ich auch gebeten, meine tamilischen Bekannten beim Gang zu diversen Ämtern und Fachstellen zu begleiten (z.B. zur Fremdenpolizei, zur Berufsberatung, zum Gespräch in die Kinderkrippe oder zur Krebsliga) oder Hilfe bei Stellenbewerbungen und Gesuchen für den B-Aufenthaltsstatus zu leisten. Ebenso erledigte ich Telefonate mit der Fremdenpolizei, der Botschaft, mit Vermietern, Arbeitgebern und Gesundheitspersonal. So erlebte ich den oft demütigenden Hürdenlauf, den Tamilinnen und Tamilen auf den schweizerischen Ämtern absolvieren müssen am eigenen Leibe und musste die Rolle der passiven Beobachterin zugunsten derjenigen einer emotional involvierten Handelnden aufgeben. Als sozialanthropologische Methode ist die teilnehmende Beobachtung deshalb zentral, weil sie bei der Forscherin eine emotionale Partizipation bewirkt und sie die Subtilitäten interpersonaler Beziehungen oder die Beziehung zwischen Individuum und einer bestimmten Gesellschaft nicht nur beobachten, sondern auch erfahren lässt (vgl. Weidman 1986: 261), wobei die Forscherin sich selbst zugleich auch als Forschungsinstrument einsetzt (Spradley 1980: 57). Es ist deshalb klar, dass der Forschungsprozess durch meinen persönlichen Charakter und meine emotionalen Reaktionen beeinflusst wurde (vgl. Golde 1986: 3) und die Forschungsergebnisse von meiner subjektiven Wahrnehmung gefiltert sind.

Die Grunddaten zu den Gesprächspartnerinnen sind folgende:²¹ Von 23 Frauen ist eine Frau unter 20 Jahre alt, elf sind zwischen 20 und 29 Jahre alt, drei sind zwischen 30 und 39 Jahre alt, sieben sind zwischen 40 und 49 Jahre alt, eine ist über 70 Jahre alt. Sechzehn Frauen gehen einer Lohnarbeit auf dem schweizerischen Arbeitsmarkt nach, eine betätigt sich als Lehrerin an einer tamilischen Schule, eine unterstützt ihren Ehemann bei der Arbeit im Vorstandskomitee des Tempels. Fünf arbeiten nicht, weil sie auf Arbeitsuche, zu jung, zu alt oder zu krank dafür sind. Zwölf Frauen befinden sich in einer arrangierten Ehe, sechs haben eine Liebesheirat vollzogen, drei davon eine Interkaste-Heirat, drei Unverheiratete der zweiten Generation planen eine Liebesheirat mit dem Einverständnis ihrer Familie, eine ist noch nicht im heiratsfähigen Alter, eine ist verwitwet. Dreizehn Frauen entstammen der höheren *vellālar*-Kaste (Bauern- und Landeigentümerkaste, die aus verschiedenen Subgruppen besteht), neun dem mittleren bis tiefen Kastensegment (vier *karaiyār* – Tiefsee-Fischer/Händler, zwei *koviyār* – Diener/Pächter der *vellālar*, eine *ampaṭṭar* - Coiffeur, eine *pallār* - Tagelöhner, eine *blacksmith* - Eisenschmied). Bei einer Frau ist die genaue Zugehörigkeit unbekannt, sie ist jedoch aus einem mittleren bis unteren Kastensegment.²² Zwanzig der Frauen sind hinduistischer, zwei katholischer, eine protestantischer (Church of South India) Religionszugehörigkeit.

Von den acht Männern ist einer zwischen 20 und 30 Jahre alt, zwei sind zwischen 30 und 40, vier zwischen 40 und 50 und einer über 60 Jahre alt. Allesamt arbeiten und

21 Vgl. Fragebogen zu den Grunddaten im Anhang.

22 Zu Kasten siehe Lüthi (in Vorb.).

sind verheiratet. Drei der Männer haben eine Liebesheirat vollzogen, einer davon gegen den Willen seiner Eltern, zwei befinden sich in einer Mischform aus Liebesheirat und arrangierter Heirat. Sechs sind Hindu - wovon zwei von sich behaupten, im Grunde atheistisch zu sein und einer wegen familiärer Gründe zu einer evangelikalischen Gemeinschaft konvertiert ist, sich aber immer noch als Hindu bezeichnet -, zwei davon sind Katholiken. Zwei der Männer sind sehr hochkastige *śaiva-veḷḷālar*, einer ist *chetty-veḷḷālar*, drei sind *veḷḷālar*, zwei sind *karaiyār*.

Aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes wurden die Namen sämtlicher Gewährsleute geändert und die Daten zu den Personen wurden, wo nötig, verschlüsselt oder anonymisiert.

3. Macht und Unterordnung

Anhand des folgenden Kapitels soll die durch die Synchronie von weiblicher Unterordnung und Macht bedingte Ambivalenz der tamilischen Geschlechterbeziehungen in der Schweiz dargestellt werden. In den darauf folgenden Kapiteln zu den Themen Heirat, Mitgift, Arbeit, etc., wird diese Ambivalenz immer wieder auftreten. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass bereits im traditionellen Kontext verschiedene Konzepte und Verhaltensweisen existieren. Viele Widersprüche sind nicht etwa das Resultat einer schweizerischen Entwicklung, sondern können bereits in der Heimat festgestellt werden.²³ Wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, gibt es aber durchaus Widersprüche und Veränderungen, die exilspezifisch sind.

3.1. Eheliche Machtverteilung

Bei der Frage nach der Rollenverteilung in der tamilischen Ehe lassen sich drei ideologische Modelle und Verhaltenskomplexe ausmachen. Je nach Kontext, Position oder Interessenlage des/der Gesprächspartners/in wird das eine oder andere Erklärungsmodell zitiert oder auf die eine oder andere Verhaltensweise zurückgegriffen.

In den ersten Gesprächen über tamilische Geschlechterrollen wurde von den meisten Gewährsleuten das Erklärungsmodell aufgegriffen, welches auf den in der Einführung erwähnten sanskritischen Texttraditionen beruht: "Der Mann ist oben, die Frau ist unten." Der Mann muss seine Ehefrau und ihre *śakti*²⁴ kontrollieren, während sie ihm den gebührenden Respekt zu erweisen hat. Die Unterlegenheit der Frau wurde von den Gewährsleuten nicht nur auf einer ideologischen Ebene - mittels religiösen und mythologischen Anekdoten - hervorgehoben, sondern findet auch Ausdruck in den Interaktionen zwischen Mann und Frau: Sie serviert ihm das Essen, isst erst nach ihm, benutzt eine respektvolle Anrede und ordnet sich seinen Entscheidungen unter (vgl. Busby 2000: 223). Diese Verhaltensweisen lassen sich auch in der Schweiz beobachten: So verwenden fast alle Ehefrauen gegenüber ihrem Ehemann die Höflichkeitsansprache

²³ Vgl. David 1980, Daniel 1980, Fuller 1992 und Busby 2000 bezüglich Südindien.

²⁴ Sanskrit: Kraft, Energie, Macht (vgl. Kapitel zu *śakti*). Tamilisch: *catti/cakti*.

und nennen ihn nie beim Vornamen, während er dies umgekehrt tun darf.²⁵ Von Ausnahmen abgesehen, ist es meistens die Frau, welche das Essen serviert. Bei meinen Besuchen musste ich oft mit dem Mann essen, während die Frau daneben stand und uns bediente, um sich dann eventuell später einen Teller voll Essen zu nehmen. Viele Frauen betonten, dass der Mann bei familiären Entscheidungen das letzte Wort hat. Und oft lässt sich beobachten, dass tamilische Frauen auf der Strasse ein paar Schritte hinter ihrem Mann hergehen.

Das zweite Modell lässt sich am besten durch die Aussage von Ratha verdeutlichen: "In vielen tamilischen Familien ist der Mann stumm und die Frau macht die Regierung, auch wenn sie nach außen immer höflich und respektvoll ist." Oder: „Hinter jedem Mann der Erfolg hat, steht eine Frau, denn ein Mann kommt nie alleine“. Auf dieses Modell stößt man meistens erst, wenn man genauer hinschaut oder die Frauen in wiederholten und vertieften Kontakten besser kennen lernt. Dass Frauen in der Ehe dominieren, ist auch in Südindien und Sri Lanka durchaus üblich,²⁶ selbst wenn es sich mehr um eine Dominanz im privaten als im öffentlichen Raum handelt. Chitra spricht in diesem Zusammenhang von *peṇaḍimai*:

„Das heisst, der Mann ist eine Memme. Man sieht es nie auf den ersten Blick, aber wenn man die Familien kennt, dann merkt man es an den Blicken, mit denen die Frauen ihre Männer zum Schweigen bringen.“

Jamala hält fest, dass beide Ehepartner Macht anstreben und die Frau nicht selten den Kampf gewinne. Manche Frauen würden ihre Ziele mit grosser Hartnäckigkeit verfolgen und sich beim Mann auch durchsetzen können. Oft entpuppe sich der Mann als Diener der Frau und nicht umgekehrt. Jamala erzählt:

„Eine Frau wollte unbedingt ihre Schwester in Deutschland besuchen, aber sie hatte kein Visum. Ihr Ehemann begab sich also extra nach Bern, um bei der deutschen Botschaft ein Visum zu holen. Wegen der Sommerferien herrschte Grossandrang und er musste bis am Mittag des nächsten Tages warten, bis er an der Reihe war. Er hat die Nacht auf dem Trottoir vor der Botschaft verbracht, umgeben von lärmenden Kosovo-Albanern, ohne etwas zu essen. Und seiner Frau hat er nicht einmal gesagt, dass er die ganze Zeit nichts gegessen hat.“

Alle diese Strapazen habe er nur auf sich genommen, um den Wunsch seiner Frau zu erfüllen.

Ich erlebte auch Frauen, die - trotz meiner Anwesenheit - einen offenen Konkurrenzkampf mit ihrem Ehemann nicht scheuten: Vasanthi und Ruth trugen diesen mittels ihres Wissens bezüglich tamilischer Religion und Deutschkenntnissen aus. Ihre Männer reagierten jedoch empfindlich auf die Tatsache, dass sie von ihren Frauen in den Schatten gestellt wurden. Um zu verhindern, dass der Ehemann das Gesicht verliert, streckten die Frauen im entscheidenden Moment die Waffen nieder, auch wenn sie besser Bescheid wussten oder im Recht waren. In solch ‚öffentlichen‘ Situationen scheinen Frauen ihre untergeordnete Rolle pro forma beizubehalten.

²⁵ Vgl. Lüthi (in Vorb.).

²⁶ Fuller 1992: 24; Busby 2000: 224; David 1980.

Trotzdem lässt sich eine Gleichzeitigkeit von Unterordnung und ‚Macht‘ erstaunlich oft beobachten. So zum Beispiel bei Vasanthi: Sie bewirbt drei Männer, die sich wegen eines Besuches bei einem Rechtsanwalt in der Stadt aufhalten. Die Themen der Gesprächsrunde sind Aufenthaltsstatus und die Sicherheitskostenleistungen, welche den Asylbewerbern vom Lohn abgezogen werden. Als interkulturelle Beraterin kennt sich Vasanthi in diesen Belangen bestens aus. Während ihr Ehemann still neben ihr sitzt, referiert sie auf dem Sofa und beantwortet die Fragen der Männer, die sie umringen wie Schüler eine Lehrerin. Sie dominiert die Diskussion und hat gegenüber ihrem Ehemann einen klaren Wissensvorsprung. Gleichzeitig eilt sie beflissen zwischen Küche und Wohnzimmer hin und her, serviert Tee und Snacks und bedient – ohne selbst Speise oder Trank zu sich zu nehmen – den Ehemann und die Gäste auf diskrete Art und Weise. Ihr dienendes Verhalten kontrastiert mit der Entrüstung über die ungerechten Sicherheitskostenleistungen und die schweizerische Asylpolitik:

„Ich wehre mich, hier mache ich den Mund auf, weil das ist einfach ungerecht. Mit mir müssen sie rechnen. Ich habe der Schweiz meinen Körper gegeben für harte Arbeit.“

Als weiteres Modell in der Ehe kann dasjenige des Gleichgewichts gelten: Hier wird betont, dass das tamilische Ehepaar – im Gegensatz zum schweizerischen – nicht aus zwei separaten Individuen besteht, sondern eine Einheit bildet: "Wir entscheiden immer zusammen" oder "Ohne *śakti* ist *śiva* nichts". Mann und Frau sind zwar verschieden, aber gleichwertig. Um eine gute Ehe zu führen oder eine Familie zu gründen, braucht es männliche und weibliche Qualitäten. Diese Ideologie des Gleichgewichts lässt sich u. a. auf das religiöse Konzept von *Ardhanariśvara*²⁷ zurückführen, worauf ich von meinen Gewährsleuten immer wieder hingewiesen wurde. Durch das androgyne Bild von *śiva* und *śakti* als *Ardhanariśvara* wird das Zusammenkommen von komplementären Gegensätzen in einer Hierogamie²⁸ symbolisiert und die perfekt ausbalancierte Vereinigung einer Göttin mit dem Gott dargestellt (O’Flaherty 1980: 317), die den Menschen als Vorbild dienen sollte. Manche Gesprächspartnerinnen wehrten sich denn auch dezidiert dagegen, wenn ich Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung zwischen Ehepartnern mit der schweizerischen Gesellschaft in Verbindung brachte, denn dieses Ideal sei in der tamilischen Kultur und im Hinduismus schon seit je her verankert und finde seinen Ausdruck u.a. in den unzähligen religiösen Mythen zu genau diesem Thema.

Was die ideologische Präferenz für das eine oder andere Modell betraff, liessen sich die Gewährsleute nicht in bestimmte Kategorien einordnen, vielmehr wechselten die Personen je nach Argumentationsbedarf zwischen den verschiedenen Modellen hin und

27 *Śiva* und *śakti* vereint in einem androgynen Körper. Dabei repräsentiert das Männliche das passive, das Weibliche das aktive Element. Diese Elemente sind in der Absolutheit eins und stehen sich nur scheinbar gegenüber. In der Ikonografie wird *Ardhanariśvara* vertikal in eine männliche und weibliche Hälfte geteilt. Die rechte Seite ist männlich, die linke weiblich, was der symbolischen Seitenzuordnung der Geschlechter im Hinduismus entspricht.

28 Heilige, göttliche Heirat.

her. Auf der Verhaltensebene hingegen liess sich die Tendenz erkennen, dass höherkastige und orthodox eingestellte Frauen sich ihren Ehemännern gegenüber respektvoller verhalten als niedrig-, bzw. mittelkastige Frauen, denn die brahmanischen Unterordnungskonzepte wirken bei höherkastigen Familien stärker. Bei den niedrigeren Kasten ist der Status von Mann und Frau egalitärer,²⁹ weshalb sie sich eher an schweizerischen Werten orientieren als höherkastige Frauen.

3.2. Die gattentreue Ehefrau: *pattini*

Für das oben erwähnte Modell der weiblichen Unterordnung ist das traditionelle Ideal der Gattentreue von grosser Bedeutung. In den klassischen Texten der Sanskritliteratur gilt Gattentreue als höchstes Ideal der Weiblichkeit. Die gattentreue und hingebungsvolle Ehefrau, *pattini* (Skt. *pativrata*),³⁰ wird in ganz Indien und Sri Lanka durch zahlreiche Göttinnen symbolisiert.³¹ Die ihrem Ehemann Rama absolut treu ergebene und gehorsame Sita ist ein prominentes Beispiel, sowie Savitri, die ihren toten Ehemann vom Totengott Yama zurückfordert. Auch Sati, welche sich auf dem Totenfeuer ihres Ehemannes verbrennen lässt, ist eine solche Göttin: eine liebende, treue, sich unterordnende Ehefrau. Diese Göttinnen repräsentieren die ideale Hindufrau.

Shastrische³² Texte betonen immer wieder, dass eine Frau ihr *dharma* nur als Ehefrau erfüllen kann, das heisst, wenn das Wilde und Gefährliche in ihr gefesselt ist (vgl. Leslie 1989). Die Frage, was eine gattentreue Ehefrau, *pattini*, sei und ob es solche in der Schweiz noch gebe, provozierte sehr unterschiedliche Reaktionen. Während einige Frauen behaupteten, dieses Konzept habe für sie und andere Tamilinnen in der Schweiz weiterhin eine vorbildliche Funktion, fanden andere, auch in Sri Lanka seien die *pattini*-Zeiten längst vorbei. Eine wahre *pattini* zeichnet sich nach Ansicht meiner Gesprächspartnerinnen dadurch aus, dass sie ihre Gedanken ausschliesslich ihrem Ehemann widmet und ihn verehrt wie einen Gott, egal, ob er dies wert ist oder nicht. Wie unterschiedlich dieses Konzept gewertet wird, lässt sich anhand der gegensätzlichen Definitionen von Lila und Jamala feststellen. Lila erklärte:

29 Vgl. McGilvray 1982a; Fuller 1976, Gough 1993: 171; Fuller 1992: 20; Kapadia 1995 und Seymor 1999: 154 bezüglich Orissa, Indien.

30 Der Tamilbegriff *pattini*, "Gemahlin, Ehefrau", konnotiert in der tamilischen Tradition eine gattenergebene, keusche Frau, für die in der Sanskrittradition der Begriff *pativrata* geprägt wurde.

31 Auch beim *pattini*-Konzept handelt es sich ursprünglich um ein Konzept aus der sanskritischen, brahmanischen Tradition, welches bei niedrigeren Kasten keine so grosse Bedeutung hat. Es scheint wegen der Sanskritisierung (Tendenz, wonach verschiedene Kasten und Klassen, um ihren Status zu heben, brahmanische Konzepte/Rituale imitieren) jedoch auch in der tamilischen Kultur fest verankert zu sein, zumindest wussten fast alle meine Gesprächspartnerinnen genau darüber Bescheid.

32 Texte des *dharmaśāstra*.

„*Pattini* bedeutet, dass die Frau ihr ganzes Leben nur mit ihrem Mann Geschlechtsverkehr haben darf. Sie darf keinen Konflikt haben mit ihm, keine Scheidung und keine anderen Männer. Sie muss vom Ehemann alles akzeptieren, selbst wenn er sie ganz schlecht behandelt. Es ist fundamentalistisch, so wie die Scharia“.

Jamala hingegen meint:

„Das ist eine Frau, die ihren Mann ganz fest liebt, die nicht an andere Männer denkt und nichts anderes überlegt. Sie hat ein sauberes, reines Herz. Durch das reine Herz erhalten die Frauen grösste Macht. Eine *pattini* kann die fünf Elemente kontrollieren und befehlen, dass es regnet oder nicht mehr Tag wird. Sogar die Götter müssen ihr gehorchen“.

Für tamilische Personen, welche sich an der sanskritischen Hochtradition orientieren,³³ hat das Konzept der gattentreuen Ehefrau eine starke religiöse Komponente. So erklärt mir Suthakaran, ein sehr religiöser, frisch verheirateter Mann:

„Der Mann hat einen direkten Kanal zu Gott. Der Mensch ist in seiner Beziehung zu Gott wie die Frau in ihrer Beziehung zum Mann: Der Gott ist der Mann und die menschliche Seele ist die Frau. Die Frauen erreichen Erleuchtung durch die Liebe zu ihrem Mann. Die Frau küsst die Füße des Mannes, wenn er nachhause kommt; sie muss gar nicht in den Tempel, es genügt, wenn sie den Mann wie einen Gott verehrt. [...] Eigentlich ist es eine Gnade von den Göttern. Gott fand, die Frau habe ein so schlimmes Leben, mit Geburtsschmerzen und Menstruation, dass sie gar nichts tun muss als normal zu leben, das heisst, sie muss nur ihren Mann verehren und sie kommt automatisch zu Gott.“

Diese Aussage knüpft an die Texte der *dharmasāstras* an, wonach die Frau ihren Ehemann wie einen lebenden Gott verehren soll³⁴

Interessanterweise kannten auch fast ausnahmslos alle Gesprächspartnerinnen den Mythos der Kaṇṇaki von Madurai, einer *pattini*, die heute als Göttin verehrt wird (vgl. McGilvray 1988). Es handelt sich um die Geschichte einer Frau, deren Treue und Keuschheit (*karpu*)³⁵ gegenüber ihrem treulosen, aber zu Unrecht vom König des Diebstahls beschuldigten Ehemannes so groß war, dass sie die südindische Stadt Madurai dank ihrer durch *karpu* akkumulierten *śakti* in Schutt und Asche legen konnte. Die sanfte, duldsame Kaṇṇaki wird zur furchtbaren Rachegöttin als ihr Gatte unschuldig hingerichtet werden soll: Sie reisst sich ihre Brust aus und verbrennt damit die Stadt Madurai.³⁶

Die meisten Gewährsleute betonten jedoch das Veraltete und Märchenhafte an dieser Geschichte. In der Praxis könnten Frauen dem Ideal der *pattini* wegen der gewandelten gesellschaftlichen Realitäten sogar in Sri Lanka bei bestem Willen nicht mehr entsprechen. In der Schweiz liesse sich eine Abwendung von den traditionellen Vorstellungen und Praktiken bezüglich der gattentreuen Ehefrau aber noch stärker beobachten. An ihrem Arbeitsplatz treffen tamilische Frauen auf andere Männer und sind gezwungen, mit diesen zu sprechen. Da sich das Leben einer Frau nicht mehr nur

33 So zum Beispiel die – ausschliesslich männlichen – Mitglieder von *Saivanerikoodam*, einer tamilischen Gruppierung, deren Anliegen die Stärkung der "inneren Bedeutung" und der kulturellen und religiösen Aspekte des Hinduismus ist.

34 Leslie 1989, Dhruvarajan 1989: 27; Fuller 1992: 20.

35 Vgl. Kapitel zu *karpu* weiter unten.

36 Vgl. Neuübersetzung von Parthasarathy 1992.

in der familiären Isolation abspielt, ist der Ehemann nicht mehr der einzige Lebensinhalt einer Frau. Auch sehen sich Tamilinnen an ihrem schweizerischen Arbeitsplatz durch ältere ledige oder geschiedene nicht-tamilische Arbeitskolleginnen mit anderen Rollenmodellen als demjenigen der gattentreuen Ehefrau konfrontiert. Dadurch eröffnen sich ihnen Vergleichs- und Identifikationsmöglichkeiten, welche Frauen in Sri Lanka nicht zur Verfügung stehen. Diese Entwicklung wurde von vielen Gesprächspartnerinnen begrüsst, auch wenn es vereinzelt Frauen gibt, die den Umstand, dass sie sich wegen ihrer Erwerbstätigkeit nicht mehr wie eine ideale Gattin um ihren Ehemann kümmern können, beklagen.

Auch wenn das orthodoxe *pattini*-Ideal von vielen offiziell in Frage gestellt wird, wirkt es in der Praxis bei den meisten Frauen weiter, insbesondere wenn es darum geht, ihre Integrität als keusche Ehefrauen zu verteidigen. Nicht nur hängen das Ansehen und der Status einer Frau weiterhin wesentlich von dieser Integrität ab, die Gattentreue stärkt auch das Selbstbewusstsein einer Frau (Fuller 1992: 21). So erlebte ich bei Interviewsituationen, in welchen beide Ehepartner zugegen waren, mehrmals, wie die Frau beleidigt auf die Aussage ihres Ehemannes reagierte, es gebe heutzutage keine wahren *pattinis* mehr. In Anwesenheit ihrer Männer verteidigten die meisten Frauen dieses Ideal und behaupteten, sich immer noch daran zu orientieren, womit sie ihre Unfehlbarkeit als Ehefrau unter Beweis stellen wollten. Dass eine Frau sich in ihrer Würde angegriffen fühlt, wenn man(n) ihr den *pattini*-Status leichtfertig abspricht, wird in einem tamilischen Film auf folgende Weise thematisiert: In einem traditionellen Dorftribunal wird einer jungen Frau wegen Verdachtes auf Prostitution der Prozess gemacht. Der per Zufall von aussen hinzukommende Briefträger wird als externer Richter um Rat gefragt. Dieser fragt nun alle Männer des Dorfes, ob sie ihm den Namen einer wahren *pattini* nennen könnten. Die Männer erwähnen Sita, Kaṇṇaki und andere berühmte Göttinnen und mythologische *pattinis*. Nun wirft der Briefträger die Frage auf, weshalb denn keiner seine eigene Frau erwähnt habe. Er sei versucht anzunehmen, dass es in diesem Dorf nicht nur eine, sondern ganz viele Prostituierte gebe. Daraufhin werden die Ehefrauen sehr wütend, prügeln ihre Männer vom Platz und die junge, der Prostitution verdächtige Frau wird freigesprochen. Der Film scheint ausserdem vermitteln zu wollen, dass es für Frauen auch Positionen zwischen den Gegensätzen *pattini* und Prostituierte gibt und es überholt ist, Frauen anhand des *pattini*-Ideals zu messen und zu verurteilen. Die in der Praxis andauernde Wirkung des polarisierenden Gegensatzes zwischen gattentreuer Ehefrau und Prostituierte, bzw. keuschen und unkeuschen Frau lässt sich durch folgendes Beispiel illustrieren: Als Parveens Frau Srimati mit ihrem neugeborenen Kind oft alleine zu Hause weilte, habe Parveens Schweizer Chef Srimati fürsorglich Gesellschaft leisten und mit ihr spazieren gehen wollen. Parveen fand dies eine gute Idee, Srimati aber meinte, ein solcher Spaziergang gehöre sich für eine Ehefrau nicht. Anstatt sich aber über die Toleranz ihres Ehemannes und die ihr zugestandene Freiheit zu freuen, habe seine Frau ihm bis heute nicht verziehen, dass er von ihr erwartet habe, diesen Spaziergang zu unternehmen. Parveen

wollte, dass sich seine Frau an den schweizerischen Kontext anpasst, sie selbst wollte dies gerade nicht.

Die andauernde Wirkung des *pattini*-Konzeptes in der Praxis des Exils lässt sich auch daran beobachten, dass es in der Schweiz noch Frauen gibt, welche sich im Zusammenhang mit Gattentreue durch Selbstmord oder Hungerstreiks einen Namen machen. So erzählt mir Parveen von einer Frau, die nach dem Tod ihres Ehemannes in eine Art Hungerstreik getreten und daran gestorben sei. In Kanada habe eine verwitwete Frau während eines Jahres kein Wort mehr gesprochen. Dann habe sie ihre Kinder ins Auto gepackt und Selbstmord begehen wollen; unglücklicherweise seien die Kinder gestorben, sie aber lebe noch. Obwohl die öffentliche Meinung solche Taten verurteilt, geniessen diese Frauen insgeheim das Ansehen und den Respekt vieler tamilischer Menschen.

Das Konzept von *pattini* wird auch oft zitiert, um zu erklären, weshalb eine Frau einen schlechten Ehemann akzeptieren muss. Häusliche Gewalt ist in manchen Familien ein Thema. Bis sich eine Frau gegen einen gewalttätigen Ehemann zur Wehr setzt, ins Frauenhaus geht oder sich scheiden lässt, bedarf es jedoch unzähliger Wiederholungen oder eines äussersten Notfalls. Die Tatsache, dass viele Frauen im entscheidenden Moment einen Rückzieher machen und den endgültigen Schritt zu einer Scheidung nicht vollziehen, führt bei schweizerischen Beratungsstellen und Sozialarbeitern zu Konsternation. So wurde von einer Frau berichtet, deren Ehemann sie so schwer misshandelte, dass sie ins Spital eingeliefert werden musste. Von vielen Leuten sei dieser Frau nahegelegt worden, sich scheiden zu lassen, aber sie habe nichts davon wissen wollen und sich schon im Spitalbett wieder nach ihrem Ehemann erkundigt und sei letztlich zu ihm zurück gekehrt. Eine Mitarbeiterin des Frauenhauses sagt, dass die Beratungssituationen mit Tamilinnen oft ambivalent seien, weil sie vordergründig vorgeben würden, sich vom Mann trennen zu wollen, in Wahrheit jedoch gleichzeitig wieder mit ihm verhandeln und zu ihm zurückgehen würden, sobald er sich entschuldigt habe. Neben der Angst vor der sozialen Isolation, dem familiären Ehrverlust und der Sorge um die Zukunft der Kinder, sorgt wohl auch das Konzept der Gattentreue dafür, dass eine Frau - manchmal sogar entgegen der Widerstände aus dem sozialen Umfeld - lieber zu ihrem alkoholkranken und gewalttätigen Ehemann zurückkehrt, als sich von ihm scheiden zu lassen.

Dies lässt sich auch dadurch erklären, dass für Tamilinnen Handlungen, die Leiden implizieren, nicht unbedingt als Handlungen der Schwäche einzustufen sind. Vielmehr müssen sie in einem religiösen Rahmen gesehen werden, in welchem disziplinierte Selbstentsagung und daraus resultierendes Leiden zu Macht oder der Erreichung von Zielen führt.³⁷ Es besteht hier eine Analogie in Bezug zur Selbstaufopferung und Askese der männlichen Asketen, die in *tapas*³⁸ mündet: In beiden Fällen wird die spirituelle Macht erhöht (David 1980: 104). Die Frau hat gerade deshalb mehr *śakti* als der Mann,

37 Gold 1994a: 31; Egnor 1980: 4-17; Wadley 1980b.

38 Spirituelle Hitze, Energie.

weil sie seine treu ergebene Dienerin ist – analog zum *yogi*, der sich durch Selbstentsagung und Askese einer Gottheit unterordnet, und durch die dadurch akkumulierte spirituelle Macht mächtiger wird als der angebetete Gott. Oft ist die Quelle ihres subjektiven Machtempfindens also die Selbstlosigkeit und das Leiden, welche die Frau durch ihre Unterdrückung erlebt (Egnor 1980: 15) und dies erklärt auch, weshalb oft gerade Frauen die eifrigsten Verfechterinnen geschlechtlicher Hierarchien sind (ibid.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das *pattini*-Konzept vom öffentlichen, gegenüber den Schweizern geführten Diskurs als veraltet und unangemessen eingestuft wird. In bestimmten Bereichen, wie beispielsweise demjenigen der Arbeit, stimmt dieser Diskurs mit der Praxis überein. Im Bereich der Ehe und Familie präsentiert sich die Situation jedoch ambivalenter: Hier steht es als Symbol traditioneller Geschlechterbeziehungen und dient dazu, diese gegenüber den als unmoralischen geltenden schweizerischen Ehen abzugrenzen. Von den Männern wird zwar an der wahren Gattentreue ihrer Frauen gezweifelt, sie wird gleichzeitig aber klar erwartet und vorausgesetzt. Die Frauen hinterfragen sie in öffentlichen Situationen deshalb kaum, da sie sich damit selber diskreditieren würden.

Anders ist die Situation in weniger formellen Gesprächen und unter vier Augen: Hier reagierten viele Frauen mit offenem Widerstand auf das Konzept von *pattini*. Die Frage, ob sie sich vorstellen könnten, die Reste des Essens ihres Mannes zu essen³⁹ oder seine Füße zu waschen, beides Beweise von Gattentreue (Busby 2000: 223), löste Belustigung und Widerwillen aus. Einige Frauen verkündeten ihre Meinung frei von der Leber weg. Sara meint:

"Wie kann man von einer Frau verlangen, dass sie immer nur an ihren Mann denkt. Die Gedanken sind frei, und wenn ich einen schönen Mann sehe, dann schaue ich genau hin und denke, ah, was für ein schöner Mann, das heißt doch nicht, dass ich meinem Mann untreu bin."

Ruth:

"Ich kann doch nicht 365 Tage nur an meinen Mann denken, ich würde sterben. Schon ein Tag im Jahr ist belastend genug (lacht)." Rajeswari: "Mein Mann ist kein Gott, und ich koche nicht nur für ihn, sondern nur, was mir gefällt."

Suja:

"Die Geschichte von Kannaki haben wir in der Schule gelernt, wir haben sie geschluckt und daran geglaubt, als wir jung waren. Es war eine Art Gehirnwäsche."

Als Beispiel einer gattentreuen, aber gar nicht so machtlosen Tamilin möchte ich Suja vorstellen. Sie ist 42 Jahre alt, hat zwei Töchter und einen alkoholkranken, verschwundungssüchtigen und phasenweise gewalttätigen Ehemann. Suja hat den

³⁹ Wie beim *prasāda*, den rituellen Speiseresten der Götter für die Gläubigen, handelt es sich um die symbolische Feststellung, dass die Essensreste des Mannes für seine Ehefrau eine reinigende Wirkung haben, weil er höheren Ranges ist als sie.

Schritt ins Frauenhaus bereits einmal vollzogen, ist aber nach zwei Wochen wieder zu ihrem Mann zurückgekehrt. Zum Zeitpunkt unseres ersten Treffens spielte sie wieder mit dem Gedanken, sich scheiden zu lassen. Dass sie sich dazu nicht überwinden kann, erklärt sie so:

"Er ist manchmal ein schlechter Mann, aber er ist mein Ehemann. Ich kann mir kein anderes Leben vorstellen als mit ihm".⁴⁰

Bei unserer ersten Begegnung macht diese Frau den Eindruck eines typischen Opfers, sie wirkt verzweifelt und bricht in Tränen aus. Mit der Zeit stellt sich jedoch heraus, dass ihre Position innerhalb der Familie nicht so machtlos ist. Sie ist die religiöse Expertein der Familie und ihr Mann bittet sie, für ihn zu beten. Wegen ihres Leidens – sie hat nebst einer schlimmen Ehe auch eine gefährliche Krankheit – scheinen die Götter nur ihr Gehör zu verleihen. Weil sie ihm trotz seiner brutalen Handlungen immer treu geblieben sei, fürchte sich ihr Mann vor ihrer durch *karpū* gezeugten Macht. Die Töchter stehen auf ihrer Seite und solidarisieren sich mit ihr: "Wenn Du wieder einmal heiratest, dann wähle einen besseren Mann." Begegnet sie ihrem Ehemann mit Verachtung oder Widerstand, droht er mit Suizid, was sie mit Gelächter quittiert, weil er mit der Wahl seines Freitodes – ein Sturz vom Balkon des dritten Stockes – ja sowieso nur eine Lähmung riskieren würde. Am Geburtstagsfest der Tochter, zu welchem nur Mitglieder aus ihrer Familie geladen sind, wird er von den meisten Gästen ignoriert und sitzt isoliert auf einem Stuhl, bis zwei Freunde von ihm eintreffen. Mit diesen verzieht er sich kurz darauf auf den Balkon, weil nur dort Wein getrunken werden darf. Bei Berichten über die Szenen ihrer Ehe porträtiert sie ihn meistens mitleidig als eine Art egozentrisches Kleinkind. Ihren *tāli*⁴¹ hat sie einem Tempel vermacht und sie weigert sich, ihn zurückzunehmen und je wieder umzuhängen. Vielmehr wird nun auf ihre Initiative hin in Indien ein neuer *tāli* angefertigt und die ganze Familie reist dorthin, um den *tāli* zu einem neuen, glückverheißenderen astrologischen Zeitpunkt als bei der ersten Hochzeit umbinden zu lassen.⁴² Um die Reise zu finanzieren, bleibt ihrem Mann nichts anderes übrig, als einen zusätzlichen Wochenend-Job anzunehmen. Und *last but not least*: Seit einem halben Jahr ist sie in Besitz der Bankkarte, und er muss sich an sie wenden, wenn er Geld braucht. Sie reguliert und kontrolliert nicht nur seine finanziellen Ausgaben, sondern auch seinen Alkoholkonsum. Jeden Tag kauft sie drei Flaschen Bier, wobei sie die dritte Flasche versteckt und nur hergibt, wenn sein Verlangen besonders groß ist.

40 Vgl. Fuller 1992: 24; Thiruchandran 1999: 63.

41 Goldener Anhänger, welcher der Frau vom Ehemann mittels Schnur oder Goldkette bei der Hochzeit umgebunden wird und von einer gattentreuen Ehefrau nie entfernt werden sollte (vgl. Kapitel zu *tāli*).

42 Schlechte Ehen werden in der Schweiz manchmal dadurch erklärt, dass sich die Priester bei der Festlegung des Zeitpunktes der Eheschließung – welche sich durch das Umbinden des *tāli* vollzieht – zu wenig nach den astrologisch glücksverheißenden Zeiten richten (vgl. Kapitel Ehekonflikte).

Mit diesen Ausführungen soll nicht das – sicherlich grosse – Leiden dieser Frau relativiert werden. Sie zeigen aber auf, dass Suja einerseits zwar eine abhängige Ehefrau ist, ihre Gattentreue und das daraus resultierende Leiden aber gleichzeitig auch als Mittel einzusetzen weiß, welches ihr erlaubt, ihre eigenen Ziele – die Verbesserung des Ehelebens und der finanziellen Situation – zu verfolgen. Diese Ehe zeigt auch, dass Suja die Ideologie, welche die Unterdrückung von Frauen mittels Konzepten wie Gattentreue und Leidensfähigkeit begünstigt, zu ihren eigenen Gunsten einsetzen kann, nicht zuletzt deshalb, weil sie und ihr Ehemann die gleichen Vorstellungen teilen.

3.3. *Karpu*

Ein sehr wichtiges Konzept in Bezug auf die Identität von tamilischen Frauen ist *karpu*. Es spielt sowohl für die unverheiratete Jungfrau, *kanni*, als auch für die verheiratete Frau, *sumangali*, eine zentrale Rolle. Eine *kanni* oder *sumangali* verfügt über *karpu*, Keuschheit, wobei *karpu* nicht nur sexuelle Treue bedeutet, sondern auch, dass eine Frau ihrem Ehemann durch dick und dünn folgt, egal wie schlecht er sie behandeln mag (Egnor 1980: 15). Wörtlich bedeutet *karpu* "Instruktion", sich als Frau korrekt zu benehmen (Wadley 1980b: 157). Diese Verhaltensvorschrift wird als "Keuschheit" verstanden, und mit der Fähigkeit, sich innerlich zu kontrollieren, assoziiert. *Karpu* entspricht zwar absoluter Gattentreue, bedeutet aber nicht blosse Unterwürfigkeit, denn die keusche Frau gilt als mit großer spiritueller Macht begabt, welche gegebenenfalls gefährlich werden kann (vgl. Shulman 1980).

Von meinen Gewährsleuten wurde *karpu* weitaus seltener mit weiblicher Macht in Verbindung gebracht als mit Keuschheit und bedingungsloser Treue gegenüber dem Ehemann.

Viele Frauen und auch Männer nehmen *karpu* als frauenfeindliches Konzept wahr. Parveen hält fest: „*Karpu* heisst, die Frau soll zum Vorteil des Mannes leben, gar nicht an andere Männer denken.“

Eine Frau, welche vor ihrer Ehe ihr *karpu* verliert, befinde sich in einer schlimmen Situation, weil kein traditionell eingestellter Mann sie mehr heiraten wolle. Die Wichtigkeit von *karpu* erklärt auch, weshalb viele tamilische Frauen einen Mann nicht mehr verlassen und unbedingt heiraten wollen, wenn sie einmal sexuellen Kontakt hatten, selbst wenn er ein Heiratsschwindler ist (vgl. Fuglerud 1999: 103-104) oder er sie vergewaltigt hat (vgl. Egnor 1980: 4-5). Unter den Frauen, welche in arrangierter Ehe in die Schweiz kommen, gibt es solche, die nach ihrer Ankunft überrascht feststellen müssen, dass der Mann arbeitslos, psychisch krank oder Alkoholiker ist oder bereits eine Beziehung oder gar ein Kind mit einer anderen Frau hat. Es sei wichtig, dass die Frau dies bemerke, bevor sie sexuellen Kontakt mit ihm hat. Ist das Paar z. B. erst zivil und noch nicht religiös verheiratet, kann die Frau eventuell ohne Ehrverlust nach Sri Lanka zu ihrer Familie zurückkehren, weil Paare erst nach der religiösen Zeremonie miteinander schlafen sollten. Frauen, welche ihr *karpu* vor der Heirat verloren haben, müssen nicht nur damit rechnen, dass sie keinen Ehemann mehr finden, sondern auch

damit, von der eigenen Familie verstossen zu werden (vgl. Fuller 1992: 21). Saras radikale Aussage dazu lautet: „*karpu* weg, Leben weg.“ Allerdings gebe es immer mehr Männer, welche aus moralisch-ethischen Gründen oder um ein gesellschaftspolitisches Denkmal zu setzen, eine Frau heiraten, die ihr *karpu* verloren hat, insbesondere, wenn sie selbst keine Schuld an diesem Verlust trägt.⁴³ So wird mir von einem Mann berichtet, der bewusst eine Frau heiratete, die auf der Flucht in die Schweiz von einem Schlepper vergewaltigt und schwanger geworden sei.

Viele Frauen, aber auch Männer betonen, dass *karpu* nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer gelten sollte. Rose beteuert, sie schärfe ihrem sechzehnjährigen Sohn immer wieder ein, er solle sein *karpu* bis zur Heirat bewahren, es sei nicht gut, mehrere Partnerinnen zu haben. Dies tut sie wahrscheinlich vor allem deshalb, weil sie nicht wünscht, dass ihr Sohn mit einer schweizerischen Freundin anbändelt. In Sri Lanka sei *karpu* bei der Erziehung von jungen Männern nämlich absolut kein Thema. In diesem Fall wird ein traditionelles Konzept umgedeutet, um es den Erfordernissen des Exils anzupassen.

Manche Gewährsleute wehren sich gegen eine strenge physische Auslegung des Begriffes und finden den Anspruch, dass eine Frau in ihrem Leben nur mit einem Mann schlafen darf, unangemessen. Für sie hat *karpu* weniger mit Jungfräulichkeit oder sexueller Treue, als mit einem Zustand des Geistes oder des Herzens zu tun. Lakshmi beispielsweise findet, sexuelle Keuschheit und *karpu* müssten nicht deckungsgleich sein: „*Karpu* hat mit der Reinheit des Herzens zu tun, nicht mit dem Körper“. Als Beweis dafür nennt sie Draupadi aus der Bhagavadgita, welche mit fünf Brüdern gleichzeitig verheiratet war und trotzdem als eine mit *karpu* begabte Frau gelte (vgl. Trawick 1990: 38-39). Suja erzählt mir von ihrer Kusine, welche sich verbotenerweise in ihren Parallel-Cousin⁴⁴ verliebte und von ihm schwanger wurde, weshalb sie von ihrer Familie verstossen wurde. Der Mann habe dann eine andere Frau heiraten müssen, dennoch sei die Kusine ihm ihr Leben lang treu geblieben und habe nie wieder etwas von einem anderen Mann wissen wollen. Trotz ihres ursprünglich fehlbaren Verhaltens – unehelicher Geschlechtsverkehr mit einem Partner, der tabu ist – werde diese Frau nach all den Jahren in ihrer Familie inzwischen als „*karpu*-Frau“ verehrt.

Über die mit *karpu* zusammenhängende Sexualität der Frau wird öffentlich kaum gesprochen (vgl. Lüthi 2004: 20). Auf die Frage, ob der Mann oder die Frau über mehr *kama*⁴⁵ verfüge und wer von beiden die Sexualität mehr genieße, lautete die stereotype Antwort fast immer: „der Mann“ (vgl. Dhruvarajan 1989: 84). Chitra sagt: „Sex ist bei Tamilen tabu“ oder „Das Licht ist immer ausgelöscht und die Frau zieht nicht mal den Büstenhalter aus“. Während ein Mann wegen seines starken Sexualtriebes das Recht habe, von seiner Frau befriedigt zu werden, gehöre es sich für eine Frau nicht, zu viel

43 Vgl. Kapitel zu LTTE.

44 Parallelcousins gehören nicht in die Kategorie der heiratbaren Cousins, sondern sind klassifikatorische Brüder, eine Heirat mit ihnen ist also tabu.

45 Physische und emotionale Lust.

Interesse und Freude an der Sexualität zu zeigen (vgl. Dhruvarajan 1989: 84). Tatsächlich kicherten die jungen, frisch eingereisten Bräute beim Thema *kama* meist verlegen und wollten nicht darüber sprechen. Ruth aber sagt ganz offenherzig: „Die Frau hat auch Lust, mehrere Männer auszuprobieren, aber natürlich darf sie dies nicht zugeben.“ Auch Vadani ist überzeugt davon, dass tamilische Frauen viel *kama* haben, „aber sie zeigen es nicht, sie sind nicht aktiv, sie warten bis der Mann kommt“, denn eine Frau dürfe die Initiative nicht ergreifen. Suja erzählt mir von einer Freundin, die ihren Ehemann erzürnte, weil sie ihn, um ihm Freude zu bereiten, in der Hochzeitsnacht von sich aus küsste. Dies bewirkte bei ihm den Verdacht, dass seine Frau diesbezüglich schon Erfahrungen gesammelt hatte: Er wurde deswegen sehr eifersüchtig und später sogar gewalttätig. Mehrere interviewte Frauen wünschen sich einen offeneren Umgang mit Sexualität und sprachen sich für eine eigene, nicht vom Mann dominierte Sexualität aus. Die Frauen, die solche Wünsche äusserten, weilten aber schon lange in der Schweiz und sind relativ gut integriert, haben Kontakte zu Schweizern und sind entsprechend durch schweizerische Werte beeinflusst. Es gibt auch Stimmen, die stolz auf das Kamasutra und auf die respektierte Stellung der Sexualität im Hinduismus hinweisen und dies in Kontrast zum Katholizismus setzen, in welchem die Priester mangels Ehefrauen Kinder missbrauchen müssten.

3.4. Śakti

Die tamilische Frau besitzt eine inhärente Macht, die ihr trotz gesellschaftlicher Unterordnung zugeschrieben wird, was sich durch folgendes Charakteristikum der hinduistischen Kosmologie und Kultur erklären lässt: Die alles animierende Kraft des Kosmos ist *śakti*. Weiblichkeit wird im Hinduismus mit Energie, Handlung und kreativem Können, nicht nur mit Schwäche assoziiert.⁴⁶ Die Frau wird nicht nur als Trägerin von *śakti*, sondern oft auch als Repräsentantin der Göttin gesehen (Trawick 1990: 179). Die Energie der Frau kann aber gefährlich sein und muss deshalb kontrolliert und gebunden werden, wie es analog auch bei der Verheiratung der Göttin mit dem Gott⁴⁷ und beim Pubertätsritual, der Heirat und in der Ehe geschieht.⁴⁸ Zwar werden in der religiösen Volkstradition des Hinduismus und bei eher niedrigeren Kasten traditionellerweise auch die wilden, ungebundenen Aspekte von *śakti* anerkannt und verehrt.⁴⁹ Im offiziellen Diskurs der Schweiz dominiert wegen der Sanskritisierung jedoch das brahmanische Modell, in welchem die *śakti* nur gebändigt und kontrolliert in Erscheinung treten darf.

46 Egnor 1980: 1; Gold 1994a: 28.

47 David 1980; Reynolds 1980: 43; Good 1991.

48 David 1980, Wadley 1980, Trawick 1990: 39; Good 1991: 255; Shulman 1980: 211-213; Reynolds 1980: 43-45. Vgl. auch Kapitel zu Pubertät und Heirat.

49 Z.B. als wilde, lokal verehrte Dorfgöttinnen (Michaels 1998, Fuller 1992). Auch sind Streit und Konfliktfreudigkeit als Widerstandsstrategie bei niedrigkastigen Frauen verbreitet (vgl. Kapadia 1995, Busby 2000).

Für viele Frauen hat *śakti* als Ausdruck einer spezifisch weiblichen Macht und Kraft auch im schweizerischen Kontext noch eine Bedeutung; dies wurde in den unterschiedlichsten Zusammenhängen deutlich.

Von Frauen wird *śakti* oft als spezifisch weiblich definiert, obwohl die hinduistische Religion diese Kraft auch den Männern zuspricht. Seena hielt fest, dass Frauen über mehr *śakti* verfügen als Männer, weshalb sie auch eine größere Verantwortung tragen; nicht umsonst seien sie für die Kindererziehung zuständig. Von Müttern und Vätern wurde betont, dass es ihnen ein Anliegen sei, ihren Töchtern *śakti* zu vermitteln – von Söhnen sprach in diesem Zusammenhang niemand. Selvi lässt ihren Töchtern Karateunterricht erteilen, damit sie sich zu selbstbewussten Frauen entwickeln und auch Suthakaran und Parveen betonen, dass sie ihre jeweiligen Töchter zu selbständigen Frauen erziehen möchten. Als Kraft werde *śakti* von der Mutter an die Tochter weitervererbt, die Mutter sei die Person, „die dabeisteht und zeigt, was Kraft ist.“ *Śakti* finde ihren Ausdruck in der Qualität der Mutterliebe. Dazu wurden Sprichworte zitiert, die die mütterliche Rolle und Kraft bezüglich Kindererziehung hervorheben: z.B. „Der Stoff des Sari ist so stark wie der Faden, mit dem er gewebt wurde.“ Auch Trawick weist auf die Wichtigkeit der geteilten Identität zwischen Tochter und Mutter hin: „A woman sees herself as continuation of her mother“ (1990: 193). Lakshmi gibt an, ihre eigene Kraft von der Mutter geerbt zu haben:

„Dank meiner Mutter bin ich von Anfang an stark gewesen, obwohl sie sehr religiös ist, ist sie auch sehr liberal. Ich hatte immer schon eine sehr starke Persönlichkeit, ohne es zu merken. Das ist wie ein Same, der eingepflanzt ist. Meine Mutter hat mich gelehrt, die Leute anzulachen, zu spassen, sie zu respektieren und ihnen zu helfen. Sie hat immer gesagt: solange Du gesund bist, verkaufe Dich nicht, unterwerfe Dich nicht und arbeite“.

Zudem habe sie Lakshmi nie als ihr Eigentum betrachtet und sie ihre Entscheidungen – u.a. die schwerwiegende Heirat mit einem nicht konformen Mann, aufgrund derer sie von der tamilischen Gesellschaft ausgestossen und diskriminiert wurde – selber treffen lassen. Dadurch habe sie auch gelernt, die Konsequenzen ihrer Entscheidungen zu tragen. Die von der Mutter geerbte Kraft habe es ihr letztlich auch erlaubt, sich mit ihrem Bruder zu zerstreiten und sich von der tamilischen Gesellschaft loszulösen. Seena betont, dass sie ihren Töchtern beibringen wolle, „alleine auf dieser Welt zu leben“. Sie hat als Kind erlebt, wie überfordert ihre Mutter war, als sie plötzlich Witwe wurde. Die totale Abhängigkeit von einem Ehemann und die daraus resultierende Unselbständigkeit möchte sie ihren Töchtern um jeden Preis ersparen. Bildung und Arbeit der Frau seien in dieser Hinsicht sehr wichtig und wurden von meinen Gewährsleuten oft im Zusammenhang mit *śakti* genannt. Auch bei finanzieller Unabhängigkeit der Frau komme ihre *śakti* besser zum Tragen.

Śakti wurde von meinen Gesprächspartnerinnen meistens als kontrollierte, wohlwollende und mütterliche Energie definiert. Charakteristiken wie "wild, gefährlich, unkontrolliert" wollten die Frauen nicht gelten lassen. Jamala zeigt sich geradezu ratlos, als ich sie frage, wie tamilische Frauen streiten würden. Sie geht in die Küche, um ihre Schwester und Mutter zu fragen, diese wissen aber auch keine Antwort. Personen, die

sich an der Sanskrittradition orientieren, orten die *śakti* / Macht der Frau vor allem darin, dass sie ihren Ehemann durch Liebe, Treue, Geduld und Leiden kontrollieren oder dominieren kann. Diese Qualitäten beweisen ihre Stärke und Überlegenheit. Dass tamilische Frauen über *śakti* verfügen, lasse sich nicht zuletzt daran erkennen, dass sie stärker als westliche Frauen seien: "Sie können viel mehr Opfer auf sich nehmen und halten viel mehr aus als Schweizerinnen." Häufig wurden Geschichten über exiltypische Ehekrise erzählt, in welchen sich Frauen dank ihrer Geduld und Güte als fähig erwiesen, ihre Ehemänner wieder auf den rechten Pfad zu lenken, das heißt weg von Alkohol und licherlichem, westlichem Lebenswandel. Dass tamilische Männer durch die Heirat wieder stärker in die Traditionen eingebunden werden, wird von Studien in Deutschland und Norwegen bestätigt.⁵⁰ Auch in der Schweiz wird die Macht der Ehefrau als so groß angesehen, dass sie ihren Ehemann positiv beeinflussen oder gar verändern kann.

Nach sanskritischer Tradition, sollten tamilische Frauen keine Aggressionen zeigen, sondern immer beherrscht und höflich bleiben. Was dies bedeutet, erfahre ich während der Autofahrt zur Hochzeit des Bruders von Vimala, welche einer angesehenen, statushohen *vellālar*-Familie entstammt. Vimala ist Trauzeugin und wir fahren frühmorgens gemeinsam vom Haus des Bräutigams zu jenem der Braut. Für ihre Rolle als Trauzeugin hat Vimala schon lange im Voraus Schmuck bei einem Händler in einer anderen Schweizer Stadt bestellt. Am Hochzeitsmorgen ist dieser noch immer nicht eingetroffen, obwohl sie sich in der vorigen Woche bereits mehrmals mit dem Schmuckhändler in Verbindung gesetzt hatte und ihn an den Liefertermin mahnte. Dieser kommt seinen geschäftlichen Verpflichtungen jedoch nicht nach und verlangt, der Schmuck solle persönlich abgeholt werden. Obwohl der Händler sich im Unrecht befindet und sich Vimala stark ärgert, bleibt sie während der Verhandlungen per Mobiltelefon die Höflichkeit in Person, so dass ich selbst ganz aggressiv werde und ihr das Telefon aus den Händen reißen möchte, um dem Händler die Meinung zu sagen. Mit ihrer Freundlichkeit beeindruckt Vimala den Mann nicht im geringsten und sie muss die Hochzeit ohne ihren Schmuck feiern. Später erklärt mir Vimala, sie habe zwar innerlich gekocht, aber keine andere Wahl gehabt, als höflich zu bleiben: Sie hätte sich sonst den Ruf eingehandelt, ein freches, vulgäres Mundwerk zu haben. Auch ihre Mutter habe ihr eingeschärft, während der Telefongespräche unbedingt höflich zu bleiben.

Bei den niedrigkastigen Frauen können zwei sich widersprechende Haltungen festgestellt werden, eine orthodoxe und unorthodoxe. Zwar wurde auch von diesen Frauen *śakti* weitaus seltener in ihrer beängstigenden, wilden Form erwähnt als umgekehrt. Auch diese Frauen waren sehr beflissen, das Bild einer sanften, treuergebenen Ehefrau aufrecht zu erhalten.⁵¹ Saraswati (*ampattar*-Kaste) sagt:

50 Salentin et al. 1998: 20-23 zit. in Baumann 2000: 104; Fuglerud 1999: 107.

51 Wie bereits erwähnt (S. 22), kommt die wilde Form von *śakti* bei verheirateten Frauen per Definition nicht vor.

„Eine Frau soll einfach nicht auf das Bellen des Mannes einsteigen. Wenn zwei Hunde zu bellen anfangen, dann steigern sie sich gegenseitig in etwas hinein. Wenn der eine einfach nicht bellt, dann hört der andere automatisch auf. Es ist wie das Klatschen der Hände, wenn die eine Hand nicht da ist, um zuzuschlagen, dann klatscht es nicht“.

Trotzdem gab es vereinzelt auch Stimmen, die *śakti* in ihrer unkontrollierten Form erwähnten. So erzählte mir die aus der Schmiede-Kaste stammende Sara lachend die Geschichte einer verheirateten Frau, welche einen von ihr begehrten jungen Mann belästigte und bedrohte, indem sie von Deutschland anreiste, die ganze Nacht vor dessen Haustüre verbrachte und auf Einlass pochte. Dies habe den jungen Mann so verängstigt, dass er seinen Onkel und später die Polizei zu Hilfe rief.

Sara selbst, aber auch ihre Tochter finden, dass Sara viel öfter die Kontrolle verliere als ihr Mann. Sie schreie dann laut herum, und einmal habe sie sogar einen Teller durch die Wohnung geworfen; sie sei berüchtigt für ihr Temperament. Auch Mary gab unter vier Augen gerne zu, wie gut und gerne sie streiten könne: „We shout and argue. I shout and my husband stays quiet“ sagt sie lachend und nicht ohne Stolz. Rajeswari und Lakshmi meinen sogar, bei tamilischen Paaren sei es generell die Frau, welche Streit suche, ja viele Frauen seien geradezu streitsüchtig. Der Mann bleibe dann ruhig oder verlasse beleidigt das Haus und komme eine Weile nicht mehr nach Hause. Um Widerstand zu leisten, machen Frauen ihre Männer manchmal auch lächerlich. So versteht es Ruth beispielsweise ausgezeichnet, ihren Mann humorvoll nachzuäffen. Mary, interessanterweise eine Christin, machte mich noch in einem anderen Zusammenhang auf die wilde Dimension von *śakti* aufmerksam:

„*Śakti* is also fighting against evil: you have to use *śakti* against the bad things and for the good things. *Śakti* is the power to destroy the bad things.“

Um Böses zu vernichten, müsse man die Zerstörungskraft von *śakti* erlauben.⁵² Es ist festzustellen, dass dieser Aspekt von *śakti* auch in der Ideologie der LTTE⁵³ eine Rolle spielt, denn es wird darauf zurückgegriffen, wenn es darum geht, die Kraft und Macht von LTTE-Kämpferinnen zu zelebrieren.⁵⁴ Allerdings ist diese Kraft stark durch *karpu*, Keuschheit bedingt, also nicht unkontrolliert (Schalk 1992, Fuglerud 1999). Für höherkastige Frauen hat *śakti* im Zusammenhang mit dem Befreiungskampf scheinbar wenig Anziehung: Die in der Schweiz sozialisierte, hochkastige Chitra verneint meine Frage, ob sie sich vorstellen könne, als Freiheitskämpferin zur LTTE zu gehen, mit Entsetzen. Als Soldatin werde die Frau wie ein Mann, dies finde sie „widerlich“.

3.5. Macht und Ohnmacht

Beim Gespräch über die spezifische Macht der Frau lassen sich nicht nur kastenbedingte, sondern auch generationsbedingte Unterschiede feststellen. Im Vergleich zur ersten Generation betont die zweite Generation im Zusammenhang mit weiblicher Macht – wohl unter dem Einfluss von schweizerischen Werten – viel häufiger

52 Vgl. Bedeutung von Göttinnen wie Durga oder Kali: Shulman 1980, Kinsley 1990.

53 Liberation Tigers of Tamil Eelam, tamilische Unabhängigkeitsbewegung.

54 Vgl. Kapitel zu LTTE.

Manipulation und konkreten Widerstand als Unterordnung, Geduld und Leiden. Von Frauen der zweiten Generation wird gerne auf die Manipulationsbegabung und die Cleverness von Frauen hingewiesen. Vimala: "Die Frau kann den Mann wie eine Puppe hin und her steuern." Chitra: "Wenn ich etwas von meinem Freund will, dann erreiche ich es immer" oder: "Wenn ein Mann nicht macht, was die Frau will, dann sagt sie: Warte nur bis heute Nacht." Ein Interviewpartner spricht im Zusammenhang mit sexuellem Liebesentzug vom Zauber des "Kissenmantras", welches tamilische Frauen hervorragend beherrschen würden.

Den jungen Frauen zufolge ist eine Frau auch stark, wenn sie ihrem Mann widersprechen kann und sich gegen ihn zur Wehr setzt – wenn notwendig lautstark und bei Bedarf sogar in der Öffentlichkeit. So erzählte Chitra lachend von einer Szene, welche sie vor einem Fotoautomaten im Bahnhof beobachtet habe: Ein tamilischer Mann habe dort seine Frau geohrfeigt. Diese habe ohne zu zögern zurückgeschlagen. Das sei eine große Schande für den Mann, aber ziemlich typisch für die Schweiz, Frauen ließen sich auch im öffentlichen Raum nicht mehr alles gefallen. Eine andere junge Gesprächspartnerin bekundete, sie würde zurückschlagen, falls ihr Ehemann sie körperlich misshandeln würde, und behauptete, sie würde ihn, sollte er sich je als untreu erweisen, mit dem Messer erstechen. In der Schweiz übernehmen immer mehr junge Frauen - egal welcher Kastenzugehörigkeit - die Weiblichkeitskonzepte des Gastlandes, das heisst Streit und offener Widerstand werden ins Handlungsrepertoire integriert.

Die intellektuelle, feministisch orientierte Lila äußerte die Meinung, dass die Überzeugung der tamilischen Frauen, sie seien nicht unterdrückt, auf einer Art "Gehirnwäsche" beruhe: Das Konzept von śakti, die Verehrung der Frau als Göttin oder das Preisen ihrer Kraft, sowie die Idee von Macht im Zusammenhang mit Leiden, diene nur dazu, die Realität zu verschleiern, welche immer noch sei, dass Frauen auch in der schweizerisch-tamilischen Gesellschaft keine Macht besitzen. Das „Ziel“ von solchen traditionellen Ideologien sei, dass "sich die Frauen stillhalten".⁵⁵

Lila stützt ein Argument, das nicht vergessen gehen sollte: Trotz der vielfältigen Widerstandstrategien, welche einer tamilischen Frau zur Verfügung stehen, ist die Komplizenschaft mit den Ideologien der Mächtigen vielleicht häufiger. Mädchen absorbieren durch ihre Sozialisation die dominanten sozialen Erwartungen und erfahren sie später als ihre eigenen; so operiert Macht nicht aufzwingend von außen, sondern von innen heraus (Thapan 1997: 7). Dies erklärt, weshalb die Zwänge und Begrenzungen, welche die Identität einer Frau prägen, oft nicht nur außerhalb ihrer selbst zu finden sind, sondern von ihr akzeptiert und verinnerlicht werden (Thapan 1997: 11).

So stellt sich die Frage, ob es nicht zynisch ist, Leiden als Machtmittel zu kategorisieren, wenn tamilische Frauen so sehr leiden, dass sie Suizid begehen, was in der Schweiz

55 Vgl. Egnor 1980: 1; Neumann 1994: 85.

relativ häufig zu geschehen scheint.⁵⁶ In diesem Sinne beruht die vorliegende Untersuchung wohl auf einer gewissen Einseitigkeit, weil zu solchen verzweifelten und isolierten Frauen kein Kontakt gefunden werden konnte.

Auch bezüglich Alkoholismus kann der Glaube an den positiven Einfluss und das Veränderungspotential einer gattentreuen Ehefrau kontraproduktiv sein, schliesslich handelt es sich dabei um eine Krankheit und Sucht, welche wohl in den wenigsten Fällen mit Gattentreue besiegt werden kann. Hier besteht nicht nur die Gefahr, dass die Frau zur Komplizin der Sucht wird, sondern von der Gesellschaft sogar noch für den Alkoholismus ihres Gatten verantwortlich gemacht wird, da sie schliesslich über die Macht verfügt, ihn zu verändern. Das Konzept der weiblichen Macht führt in diesem Fall eher in die Ohnmacht hinein, als aus ihr heraus.

Die Frage nach der Macht von Frauen lässt sich auch anhand der Entscheidungspositionen, welche sie in einer Gesellschaft besetzen, klären. Vasumathi und Suja machten mich darauf aufmerksam, dass ihres Wissens in keinem einzigen Tempelkomitee der Schweiz eine Frau sitze. In Anbetracht dessen, dass Frauen dort so viel Freiwilligen-Arbeit leisten, sei dies eigentlich skandalös.

Wie immer man die Position der tamilischen Frau einschätzt: Anpassung, Manipulation und Widerstand in Bezug auf traditionelle oder schweizerische Ideale, Konzepte und Handlungsweisen existieren meistens gleichzeitig oder kommen nebeneinander vor. Es handelt sich um Bereiche, die sich nicht klar trennen lassen, denn manchmal ist der Übergang von der einen Ideologie zur anderen oder von Anpassung zu Widerstand fließend. Sowohl auf der Ebene der Konzepte und Ideologien als auch auf derjenigen der Handlungen gibt es Widersprüche – die sich sogar bei ein und derselben Frau manifestieren können. So mag eine Frau wie Suja akzeptieren, dass ihr Mann sie schlägt, gleichzeitig aber auch Kontrolle über finanzielle oder familiäre Angelegenheiten ausüben.⁵⁷

4. Lebensphasen und Rollen der Frau

Die Lebensphasen von tamilischen Frauen sind von unterschiedlichen Graden der Unterordnung oder Freiheit und familiärer Einflussnahme geprägt (David 1980: 94). Der Status und die Position einer tamilischen Frau sind also nicht statisch, sondern verändern sich je nach Lebensabschnitt. So unterscheidet sich beispielsweise die Sozialisation eines vorpubertären Mädchens, welches viele Freiheiten geniesst, sehr von der Erziehung, die es nach dem Einsetzen der ersten Menstruation erfährt. Ebenso ist der Handlungsspielraum einer jungen, verheirateten Frau begrenzter, als derjenige einer Frau nach der Menopause, welche ein relativ freies und unabhängiges Leben führen kann. Bei den Ritualen der Pubertätszeremonie, der Heirat und der Geburt des

⁵⁶ Ein Jugendpsychiater der Arbeitsgruppe Interkulturelle Psychiatrie hielt fest, dass Suizide, bzw. Suizidversuche bei tamilischen Leuten – besonders bei jungen Leuten – häufig seien (vgl. Damaris Lüthi, 2004: 36-37).

⁵⁷ Vgl. Egnor 1980: 2; Busby 2000: 196-197.

ersten Kindes handelt es sich um verschiedene Stadien eines einzigen Prozesses, welcher die Passage einer Frau von der Kindheit zur Mutterschaft spiegelt (Good 1991: 231). Diese Rituale präsentieren verschiedene Lösungen für dasselbe Problem: die Regulierung und Kontrolle von Sexualität, Reinheit und Reproduktionsfähigkeit, welche für die Kastenidentität von grosser Wichtigkeit sind und sogar im Lebensabschnitt der Witwenschaft noch eine wichtige Rolle spielen.

Im Folgenden soll auf die wichtigsten Lebensphasen von tamilischen Frauen eingegangen und die in der Schweiz gelebten Konzepte und Praktiken, sowie der damit zusammenhängende Status von tamilischen Frauen dargestellt werden.

4.1. Pubertät ⁵⁸

Anders als in Nordindien, wo eine Frau ihre Initiation erst durch die Heirat erfährt, findet in Südindien und Sri Lanka eine Pubertätszeremonie statt. ⁵⁹ Die Pubertätszeremonie ist stark mit der Heirat verknüpft (McGilvray 1982b: 34; 41), sie ist wie diese ein glückverheissendes Ritual (ibid: 34), das gleichzeitig die potentiell gefährliche Sexualität eines Mädchens – einen Aspekt ihrer rituellen Macht oder *śakti* – bündigt. Die erste Menstruation, welche der Anlass zu diesem Ritual ist, wirkt verunreinigender als alle folgenden (ibid.). Auch für Katholiken ist die erste Menstruation ein wichtiges Ereignis, sowohl in Bezug auf Reinheit als auch hinsichtlich der Glücksverheissung. ⁶⁰ Bei hindu-tamilischen Mädchen, die in der Schweiz aufwachsen, wird fast immer eine Pubertätszeremonie durchgeführt. Ist dies nicht der Fall, können die notwendigen Rituale auch noch kurzfristig vor der Hochzeit vollführt werden, denn sie sind Vorbedingung für die Heirat (Lüthi 2003: 313). Die Katholiken feiern die erste Menstruation ebenfalls, aber ohne Priester. Protestanten treffen sich zum Gebet mit dem Pfarrer und veranstalten ein Fest, manchmal auch erst Jahre später, gleichzeitig mit der Konfirmation (ibid.). Die Pubertätszeremonie bereitet das Mädchen auf die Heirat vor und soll Verunreinigungen vorbeugen, ausserdem zelebriert sie die Geschlechtsreife des Mädchens ⁶¹ und verkündet, dass sie nun heiratsfähig ist.

Das Pubertätsritual verläuft in drei Phasen:

Die rituelle Absonderung: Mit dem Einsetzen der ersten Menstruation erlebt das Mädchen einen rituellen Tod. Die exakte Zeit der ersten Blutung wird notiert, weil aufgrund dieser das Menstruationshoroskop erstellt wird, welches das Geburtshoroskop nicht in Frage stellt, sondern ergänzt und über das zukünftige Eheleben, sowie Anzahl und Geschlecht der Kinder Auskunft gibt (McGilvray 1982b: 35). In der Schweiz werden Pubertätshoroskope meist ebenfalls erstellt, oft ist es jedoch weniger die genaue Zeit, als

58 Vgl. zu diesem Thema auch Fankhauser (in Vorb.) und Lüthi (in Vorb.).

59 Vgl. David 1980, Reynolds 1980, Winslow 1980, Wadley 1980, McGilvray 1982b, Good 1991, Caldwell 1996, Ram 1991, Nishimura 1998.

60 Vgl. Ram 1991: 80 zu den katholischen Mukkuvar in Kerala; Winslow 1980: 610-611 zu Katholiken in Sri Lanka.

61 Caldwell 1996: 210; McGilvray 1982b: 35; Wadley 1980: 164; Reynolds 1980: 42.

der Wochentag, der bei den astrologischen Berechnungen und Zukunftsprognosen eine Rolle spielt. Die starke Verunreinigung der ersten Menstruation sollte sich nicht ausbreiten (Reynolds 1980: 40), auch in der Schweiz nicht. Bereits am ersten Tag der Menstruation wird deshalb im kleinen Rahmen ein rituelles, reinigendes Bad durchgeführt, wenn möglich von einer *sumaṅgālī* (vgl. McGilvray 1982b: 35-36). In Jaffna werden die Schamhaare von der Frau des Barbiers rasiert (David 1980: 96), in der Schweiz sei dies aber nicht mehr üblich. Traditionellerweise wird das Mädchen dann für zehn bis sechzehn Tage innerhalb des Hauses von der Familie abgesondert (Reynolds 1980: 40). Dies ist in der Schweiz nicht mehr möglich, die meisten Eltern sind aber froh, wenn ihre Tochter zumindest die ersten paar Tage zu Hause bleiben kann und melden ihre Tochter in der Schule krank. Während der Absonderungs-Phase wird der Zustand des Mädchens als „heiss“ betrachtet und um die Hitze nicht noch zu steigern, sollte sie keinen Kontakt zu fremden Männern haben und eine bestimmte Diät einhalten, d.h. keine „heissmachenden“ Nahrungsmittel essen (Reynolds 1980: 41). Diese Nahrungsmittelvorschrift führt in der Schweiz manchmal zu Konflikten zwischen Müttern und ihren Töchtern. So weigerte sich die mit Gewichtsproblemen kämpfende Tochter von Srividija, die als kühlend geltenden, aber sehr fetthaltigen Sesambällchen der traditionellen Pubertätsdiät zu sich zu nehmen.⁶² Die Zeit zwischen dem Einsetzen der Menstruation und der Zeremonie wird als sehr gefährlich für das Schicksal des Mädchens und dasjenige ihrer Familie erachtet. In Jaffna herrschte der Glaube, dass die junge Frau später zur Prostituierten wird, falls sie während dieser Phase von einem fremden Mann gesehen wird (David 180: 95). Während dieser Zeit muss das Mädchen auch vor Geistern und dem bösen Blick geschützt werden.⁶³ Nach Meinung der Gesprächspartnerinnen würde man sich in der Schweiz während dieser Phase nicht mehr speziell vor bösen Blicken fürchten, was wahrscheinlich aber nicht ganz den Tatsachen entspricht, denn die Untersuchungen von Lüthi (2004: 18-19) zeigen, dass die Furcht vor dem bösen Blick auch in der Schweiz noch Vorsichtsmassnahmen bewirkt.

Die Wiedereingliederung: Diese Phase hat den Zweck, die Verunreinigungen der ersten Menstruation definitiv zu beseitigen und das Mädchen wieder mit der Familie zusammen zu führen (Reynolds 1980: 41). In der Schweiz ist die verunreinigende Phase früher abgeschlossen als in Sri Lanka, oft bereits nach sieben Tagen, denn die Seklusion von pubertierenden Mädchen hat hier nicht mehr erste Priorität: So schickte Srividija ihre Tochter schon nach drei Tagen wieder zur Schule, weil dort wichtige Prüfungen anstanden und sie fürchtete, ihre Tochter könnte sonst in Rückstand geraten. Um die Verunreinigungsphase abzuschliessen, duscht das Mädchen in der Badewanne, in Anwesenheit wichtiger Kreuzverwandter,⁶⁴ wobei es, wenn möglich, von mehreren *sumaṅgālīs* zeremoniell mit Wasser übergossen wird (vgl. McGilvray 1982b: 39). Ein

62 Zur Bedeutung von „erhitzenden“ und „kühlenden“ Nahrungsmitteln und Gesundheit siehe Lüthi 2004: 6-7.

63 Lüthi 1999: 71; Ram 1991: 84; McGilvray 1982b: 34; David 1980: 95.

64 Z.B. Mutterbruder und dessen Frau, Vaterschwester und dessen Ehemann.

Brahmanenpriester führt eine rituelle Reinigung durch, indem er dem Mädchen und seine Angehörigen Gelbwurzwasser oder –milch zu trinken gibt und die Wohnung damit bespritzt (Lüthi, in Vorb.). Das Mädchen tritt nun von einer asexuellen in eine sexuelle Welt über.

Die Transformation: Diese Stufe führt die Frau von der regellosen in die geregelte Welt (Reynolds 1980: 41). Die junge Frau wird in ihren ersten Sari gekleidet, den sie vom Bruder ihrer Mutter geschenkt bekommt. Ihre Haare werden zusammengebunden und der rote Punkt, *poṭṭu*, wird ihr auf die Stirne gemalt. Mit Gold und Blumen wird sie reich geschmückt. Sie ist nun heiratsfähig.

Der Symbolismus des Bindens - der Sari, die Haare, die Armreife - definiert die Frau als sexuelle Person, deren Kraft und sexuelle Energie, *śakti*, fortan kontrolliert werden müssen.⁶⁵ Gleichzeitig markiert er die verstärkten Verhaltenseinschränkungen (David 1980: 96).

Am Ende der ersten Menstruation oder zu einem späteren Zeitpunkt folgt meistens ein grosses Fest, das in der Schweiz noch pompöser gefeiert wird als in Sri Lanka: Über hundert Leute nehmen an den luxuriösen Festlichkeiten teil, zu dem auch die wichtigsten Verwandten aus den anderen Ländern der Diaspora oder aus Sri Lanka anreisen sollten.⁶⁶ Besonders Kreuzverwandte und insbesondere der Mutterbruder spielen beim Pubertätsritual eine wichtige Rolle, so wie auch bei anderen Übergangsritualen des Lebenszyklus.⁶⁷

Tamilische Mädchen in der Schweiz stehen der Pubertätszeremonie ambivalent gegenüber. Vor ihren Schweizer Schulkolleginnen schämen sie sich, dass das Eintreten der Menstruation so grandios und öffentlich gefeiert wird. Entsprechend tarnen sie das Fest manchmal als Kommunion oder Konfirmation.⁶⁸ Andererseits geniessen sie es, im Mittelpunkt ihrer Verwandtschaft zu stehen, und freuen sich über die vielen Geschenke und die Aufmerksamkeit, welche sie zu diesem Anlass bekommen.⁶⁹

Je höher die Kaste ist, desto strenger sind die Verhaltenseinschränkungen, die ein Mädchen von der Pubertät bis zur Hochzeit befolgen muss. Während dieser Zeit muss sehr darauf geachtet werden, dass die Jungfräulichkeit des Mädchens und die damit zusammenhängende Familienehre nicht verletzt wird.⁷⁰ Früher, als die Mädchen in Südindien und Sri Lanka noch nicht zur Schule gingen, verschwanden pubertierende

65 David 1980, Wadley 1980, Good 1991.

66 So nahmen an der Pubertätszeremonie von Ranji Verwandte aus Kanada, England und Frankreich teil. Vgl. auch Lüthi (in Vorb.).

67 David 1973, Ferro-Luzzi 1983: 103; Good 1991; Gough 1993: 169.

68 So stand in der deutschen Übersetzung der Einladungskarte zu einer Pubertätszeremonie das Wort Kommunion.

69 Die dreizehnjährige Ranji zeigte mir voller stolz einen Videofilm, welchen ihre Eltern anlässlich ihrer Pubertätszeremonie drehen liessen: In Zeitlupe sieht man darin Ranji in wunderschöner, alle paar Minuten wechselnder Kleidung durch Rosengärten, Feld, Wald und Wiese schweben, genau wie in einem Bollywood-Film.

Mädchen einfach aus dem öffentlichen sozialen Leben. Auch in der Schweiz sorgen sich tamilische Eltern während dieser Zeit sehr um die Reinheit, den guten Ruf und den damit zusammenhängenden Heiratschancen ihrer Töchter. In der Schweiz, wo die Gefahr vorehelicher Beziehungen als gross angesehen wird, werden Mädchen von ihren Eltern zwischen der Pubertät und Heirat deshalb weiterhin stark kontrolliert. So dürfen manche Mädchen nach der Pubertät den Bharatanatyam-Tanzunterricht nicht mehr besuchen oder zumindest nicht mehr öffentlich an Tanzvorführungen teilnehmen, weil sie sich dort vor fremden Männern exponieren würden. Auch Anlässe wie Klassenlager bereiten den Eltern wegen der drohenden Verunreinigung durch sexuelle Kontakte mit Mitschülern Sorgen. Weil sie weniger gut behütet werden können, ist das Heiratsalter von Frauen in der Schweiz tendenziell sogar jünger als in Sri Lanka; gewisse junge Frauen heiraten bereits kurz, nachdem sie zwanzig Jahre alt geworden sind. Eine Gesprächspartnerin äusserte die Meinung, dass tamilische Mädchen in der Schweiz sogar restriktiver erzogen werden und mehr Einschränkungen und Kontrolle erfahren, als dies in der Heimat der Fall wäre (vgl. Lüthi 2004: 36; Neumann 1994: 52).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in der Schweiz die einzelnen Vorschriften des Rituals nicht mehr strikte eingehalten, und die rituellen Schritte dem schweizerischen Kontext angepasst werden. Die Symbolik der kontrollierten Sexualität ist aber weiterhin wirksam und gerade im Hinblick auf den gefährlichen, „unmoralischen“ Verlauf der Pubertät bei Schweizer Mädchen von grosser Bedeutung. Weiter lässt sich beobachten, dass das grosse Pubertätsfest im Exil viel pompöser gefeiert wird als in Sri Lanka. Wie bei anderen Festen (Hochzeiten, Geburtstage) werden damit Macht- und Status demonstriert; es geht auch hier um Prestige, welches sich tamilische Familien im Exil zu sichern versuchen (vgl. Lüthi, in Vorb.).

4.2. Heirat⁷¹

4.2.1. Die traditionelle Bedeutung der Heirat

Wenn eine tamilische Frau heiratet, wird sie zur *sumaṅgalī* („sie, die verheissungsvoll ist“), einer glückbringenden Ehefrau mit lebendem Ehemann.⁷² Dieser Status ist mit Ehre und – kontrollierter – Macht, *śakti*, verbunden. Der Status der *sumaṅgalī* ist der mächtigste, den eine Frau im Laufe ihres Lebens erreichen kann (Reynolds 1980: 37). Als Ehefrau und Mutter wird einer Frau viel Respekt erwiesen und sie hat grossen Einfluss innerhalb der Familie.⁷³ So spielt sie beispielsweise beim Arrangieren der Heiraten ihrer Kinder eine wichtige Rolle. Nach der Menopause geniesst eine verheiratete Frau zudem beträchtliche soziale Freiheiten. Eine *sumaṅgalī* besitzt eine

70 David 1980: 96; McGilvray 1982b: 34; Caplan 1985: 41; vgl. Lüthi (in Vorb.).

71 Ausführlicheres zum Thema Heirat und Heiratsstrategien von Tamilen und Tamilinnen im Kanton Bern findet sich bei Vögeli 1998.

72 Reynolds 1980: 37; Fuller 1992: 22.

73 David 1980, Reynolds 1980.

rituelle Macht, von der ihr Ehemann abhängig ist.⁷⁴ Sie setzt ihre Kräfte wohltätig und wohlwollend für ihren Ehemann und ihre Familie ein.⁷⁵ Primär geht es darum, den Tod des Ehemannes zu verhindern und dadurch den eigenen glückverheissenden Status zu erhalten. Die Heirat kreiert ein unlösbares, einmaliges Band zwischen Ehemann und Ehefrau, nicht zuletzt deshalb, weil die Vorstellung besteht, dass die Frau körperlich eins mit ihrem Mann wird (David 1980: 99; 109).

Wie bereits erwähnt, betonen viele religiöse Texte, dass eine Frau ihr *dharmā*⁷⁶ nur als Ehefrau erfüllen kann. Es gilt aber festzuhalten, dass das Modell der unauflösbaren Heirat vor allem für die höheren Kasten relevant ist, da sich diese mehr als die niedrigen an den brahmanischen Vorschriften orientieren. In bestimmten eher niedrigen Subkasten waren Scheidungen und Wiederverheiratung - auch bei Witwenschaft - traditionellerweise erlaubt.⁷⁷ Wegen der Sanskritisierung gilt nun heute aber auch bei ihnen meist die Unauflöslichkeit der Ehe.

Die Heirat wird durch *kāṇṇikkātāṇam* (Sanskrit: *kanyadana*: „die Gabe einer Jungfrau“) vollzogen.⁷⁸ Durch dieses Ritual wird die jungfräuliche Braut von ihrem Vater an den Bräutigam überreicht. Hierbei handelt es sich um ein Konzept/Ritual, das ursprünglich der brahmanischen Weltsicht zuzuordnen ist,⁷⁹ wegen der Sanskritisierung jedoch auch in Südindien und Sri Lanka praktiziert wird. Auch in der Schweiz ist es oft ein Bestandteil der Hochzeit, wenn auch ein weniger wichtiger Akt als das Umbinden des *tāli*.⁸⁰ Befindet sich der Vater nicht in der Schweiz, um seine Tochter an ihren zukünftigen Ehemann zu übergeben, kann ein Verwandter der Braut oder eine andere Respektperson seine Rolle übernehmen. *Kāṇṇikkātāṇam* ist ein religiöses Geschenk, das von einer Familie zur anderen transferiert wird und bringt u.a. zum Ausdruck, dass es sich bei einer hinduistischen Heirat weniger um die Vereinigung von zwei Individuen, als um diejenige zweier Verwandtschaftsgruppen handelt.⁸¹

74 Fuller 1992: 24; Duvvury 1991.

75 Vgl. Kapitel Religion.

76 Religiöse Pflicht, rechter Lebensweg.

77 Michaels 1998: 130; Kapadia 1995: 76; Dube 1996: 16; Skionsberg 1982: 55.

78 Dumont 1966b, Tambiah 1973, Trautmann 1994, Raheja 1988.

79 Grundlage von *kanyadana* ist die Theorie des Tausches aus den *dharmasāstras*, welche eine radikale Unterscheidung zwischen weltlichen und religiösen Geschenken (*dharmadana*) macht. Weltliche Geschenke sind materielle Gaben mit der Motivation, etwas zurückzubekommen. Nur wenn auf ein Geschenk keine sichtbare, materielle Gegengabe zu erhalten ist, trägt es eine unsichtbare Frucht, bringt Glück und entfernt Unglück. *Kanaydana* ist wie *dharmadana* eine Gabe, mit der religiöses Verdienst errungen werden kann (Trautmann 1994: 88). *Kanyadana* impliziert Hypergamie, d.h. dass die Familie des Bräutigams höher gestellt ist, als diejenige der Braut.

80 So haben Vina und Prabha dieses Ritual nicht in die Hochzeitszeremonie integriert; angeblich weil Vinas Vater nicht anwesend war. Ein männlicher Gesprächspartner aber meinte, dass manche Brautpaare, die vor der Ehe bereits sexuellen Kontakt hatten, angesichts der Tatsache, dass die Braut nicht mehr Jungfrau ist, *kanyadana* nicht mehr durchführen würden.

81 Trautmann 1994: 88; Dumont 1966b.

In Südindien und Sri Lanka ist es das Umbinden des *tāli*, welcher den Höhepunkt der Hochzeit markiert und das zentrale Element der Eheschliessung bildet.⁸² Auch der *tāli* symbolisiert, dass die Kraft und sexuelle Energie der Frau durch den Ehemann kontrolliert wird. Um die Familienehre zu erhalten, müssen sich Frauen exklusiv verhalten: Eine Frau schläft nur mit ihrem Ehemann und isst, vor allem wenn sie höherkastig ist, nur mit ihrer näheren Verwandtschaft (David 1980).

4.2.2. *Tāli* und *poṭṭu*

Tāli und *poṭṭu*⁸³ sind die typischen Merkmale einer glücksverheissenden verheirateten Frau und symbolisieren ihren Status als solche. Es ist deshalb interessant zu sehen, wie sich die Bedeutung und Funktion dieser Symbole in der Schweiz entwickelt hat.

Der Akt des *tāli*-Umbindens vereint das Paar sowohl metaphysisch, physisch als auch sexuell (David 1973: 523; 1980: 109). Damit der *tāli* stark bleibt, betet und fastet die Ehefrau regelmässig, denn das Wohlergehen des Ehemannes liegt von nun an in den Händen der Ehefrau (Egnor 1980: 45-46). Der Ehemann aber ist Besitzer des *tāli* und verleiht der Frau ihren glücksverheissenden Status, den sie als Ehefrau geniesst, bis er stirbt, dann muss sie den *tāli* für immer niederlegen.

In der Schweiz wird der *tāli* von den meisten Frauen – auch traditionsbewussten – im Alltag nicht mehr getragen. Da die traditionelle Schnur oder Goldkette im Exil mehr und mehr durch massive Goldketten ersetzt würden, welche die Funktion haben, den Wohlstand des Ehemannes zu repräsentieren – es ist die Familie des Bräutigams, welcher den *tāli* bezahlt⁸⁴ - sei es unbequem, den *tāli* im Alltag oder bei der Arbeit zu tragen.⁸⁵ Er wird in der Schweiz deshalb von den meisten Frauen nur noch an Festen und beim Tempelbesuch umgehängt. Die Symbolisierung von Gattentreue scheint in diesem Fall weniger wichtig zu sein als die Präsentation von sozialem Status. Es gibt aber auch Stimmen, die darauf hinweisen, TAMILIN und TAMILINEN würden gegenüber Schweizern nicht gerne als reiche Leute auffallen und mit Goldschmuck protzen wollen, weshalb sie den *tāli* nur bei tamilischen Anlässen tragen. Gewisse Frauen fürchten auch, wegen des Goldes Opfer eines Überfalls zu werden, so zum Beispiel Suja, welche sich

82 David 1980: 97; vgl. Kapitel *tāli* und *poṭṭu*. Bei einer Wiederverheiratung von Niedrigkastigen wird traditionellerweise oft nur der *tāli* umgebunden (ibid.).

83 KUMKUM-Pulver, welches von verheirateten Frauen als roter Punkt auf die Stirne appliziert wird.

84 Allerdings gab es die Tendenz, einen „dicken“ *tāli* mit Geldgier und Sozialprestige in Verbindung zu setzen - im Gegensatz zu den rituellen Werten der Heirat -, in Jaffna bereits anfangs des 20. Jahrhunderts (Thiruchandran 1998: 99), was darauf hinweist, dass es sich nicht um ein exilspezifisches Phänomen handelt, dies aber so wahrgenommen wird, weil die Meinung besteht, dass Prestige und Geld bei Schweizer-TAMILIN die höchste Priorität haben.

85 Einige Frauen wünschen sich explizit eine dünne Goldkette, damit sie den *tāli* auch im Alltag tragen können. Meistens würden aber die Schwiegereltern darauf beharren, eine massive, schwere Kette zu geben, weil man ihnen sonst vorwerfen könnte, sie seien

aus diesem Grund nicht traut, abends alleine in den Tempel zu gehen. Hinzu kommt, dass der *tāli* als Symbol von Gattentreue im schweizerischen Kontext keine Aussagekraft hat und deshalb auch nicht die Aufgabe erfüllen kann, den verheirateten Status einer Frau zu markieren; es genügt also, wenn er in tamilischen Kontexten getragen wird, wo er als Bedeutungsträger noch funktioniert.

Die Form und Ikonographie des Anhängers eines *tāli* ist unterschiedlich: Ein Anhänger muss je nach Horoskop oder Heiratsform ausgewählt werden. Der *ammaṅ-tāli* sei zum Beispiel ideal für schlechte Horoskope und Liebesheiraten, denn die Göttin *ammaṅ* absorbiere alle Schwierigkeiten und Probleme. Weil es in der Schweiz viele problematische Heiraten gebe, würden Tamilinnen hier meistens einen *ammaṅ-tāli* tragen. So wissen Vimala und Chitra bereits, dass sie, weil sie eine Liebesheirat vollziehen möchten, einmal einen *ammaṅ-tāli* besitzen werden.

Selbst wenn ihn die meisten Frauen nicht mehr ständig auf sich tragen, hat der *tāli* auch in der Schweiz für viele noch eine wichtige Bedeutung. Es wird ihm nämlich die Macht zugeschrieben, für eine gute oder schlechte Ehe verantwortlich zu sein. Wolle eine Frau, dass der *tāli* Macht gibt, sollte sie ihn mindestens drei Monate ununterbrochen tragen und ihn vor den Blicken anderer Männer verbergen. Es gibt in der Schweiz tamilische Frauen, welche sich einen neuen, zweiten *tāli* umbinden lassen, weil der erste „schlecht“ war, sei es wegen des ungünstigen astrologischen Zeitpunktes der Hochzeit oder wegen der schlechten Anfertigung, die ebenfalls zu einem astrologisch glücksverheissenden Zeitpunkt erfolgen sollte. Suja liess sich in Indien einen neuen *tāli* umbinden, Rajeswari bekam ihren neuen, zweiten *tāli* zwecks Lösung von Eheproblemen von der Abhirama-*ammaṅ* in Dänemark. Die Macht des *tāli* hat grossen Einfluss auf das Leben eines Ehepaares: Suja behauptet, seit sie sich des schlechten *tāli* entledigt und einen neuen habe, hätten die finanziellen Schwierigkeiten der Familie ein Ende und das Verhalten des Ehemannes habe sich sehr verbessert.

Der *poṭṭu* einer verheirateten Frau gilt auch in der Schweiz als Symbol, welches die Verbundenheit mit der Tradition der *sumaṅgalī* ausdrückt. Von älteren und traditionell orientierten Tamilinnen werden Frauen verurteilt, die den *poṭṭu* nicht mehr tragen wollen.⁸⁶ So entstanden zwischen Seena und ihrer Schwiegermutter Konflikte, weil Seena ihren *poṭṭu* fast nie applizierte. Dank der Vermittlung des Ehemannes hätten sie sich dann einigen können, dass sie ihn nur noch an tamilischen Festen tragen müsse. Bei Tamilinnen, denen mehr an Integration als an tamilischer Kulturpflege liegt, gilt der *poṭṭu* als Zeichen der Weigerung, sich an die schweizerische Kultur anzupassen – Seena:

"Der *poṭṭu* macht eine Grenze zwischen mir und den Schweizerinnen. Er ist ein bisschen wie der Schleier bei den muslimischen Frauen, die Schweizer können das als Grenze sehen, dass ich mich nicht integrieren will."

geizig. Das Gewicht des Anhängers spiele keine Rolle, sollte aber in Gramm nicht das Alter der Braut übersteigen.

86 Es handelt sich dabei vor allem um jüngere, in der Schweiz sozialisierte Frauen.

Auch Darshan sieht es gar nicht gerne, wenn seine Frau den *poṭṭu* appliziert, da sie dadurch die tamilische Kultur zu stark betone. In der Öffentlichkeit sieht er seine Frau am liebsten mit westlicher Kleidung und ohne *poṭṭu*, er möchte nicht, dass sie auffällt, sondern, dass sie sich anpasst.

4.2.3. Heirat im Exil

Die Bedeutung der Heirat in Bezug auf den Status der Frau kann auch in der Schweiz kaum überschätzt werden. Für die Frauen scheinen hier ebenfalls noch keine alternativen Rollenmodelle zu existieren, sogar die Gesprächspartnerinnen der zweiten Generation möchten einmal heiraten und Kinder kriegen. Dies ist umso verständlicher, als ledige oder alleinstehende Frauen auch in der Schweiz von der Gesellschaft stigmatisiert und vom sozialen Leben ausgeschlossen werden (Vögeli 1998: 93-94).

Ein Pastor aus Sri Lanka hält fest, dass es in Jaffna zur Zeit aufgrund von Flucht und Krieg nur einen Mann auf sieben Frauen gebe.⁸⁷ Wegen dieses Männermangels seien viele Tamilinnen in Sri Lanka gezwungen, in einem Exilland zu heiraten. „We export not only rubber, tee and coconut, but also women“ sagt er. Eine Übersee-Heirat entspreche jedoch nicht unbedingt dem Wunsch dieser Frauen, denn die meisten würden sich davor fürchten, in der Fremde und fernab von ihren Verwandten zu heiraten, selbst wenn ihr Leben dadurch sicherer wird.

Migration hatte bei Jaffna-Tamilen schon während der Kolonialzeit Tradition, weshalb sie trotz der heutigen Kriegs- und Diaspora-Situation noch oft mit sozialem Aufstieg assoziiert wird.⁸⁸ Der soziale Aufstieg ist aber fast nur in den englischsprachigen Ländern wie England und Kanada möglich, weshalb sich die Frage stellt, welches Bild vom Exilland Schweiz sich in Sri Lanka etabliert hat. Eine Gesprächspartnerin meinte, Schweizer-Tamilen hätten dort einen schlechten Ruf, weshalb eine Frau weniger gerne in die Schweiz als in ein anderes europäisches Land verheiratet werde.

In den frühen Phasen des Bürgerkrieges migrierten fast nur Männer in die Schweiz, bei etwa der Hälfte davon handelte es sich um den ersten Sohn, für den die Familie ihre Ressourcen zusammenlegte, damit er sich im Exil eine neue Existenz aufbauen konnte (McDowell 1996: 121). Die meisten davon waren verheiratet oder heirateten später eine tamilische Frau (ibid.). Zu dieser Zeit kamen sehr wenige Frauen in die Schweiz. Die Hälfte dieser Frauen war verheiratet, oder kam in die Schweiz, um eine arrangierte Heirat zu vollziehen (McDowell 1996: 119 ff.). Von 1985 an stieg die Zahl von unverheirateten, ältesten Töchtern, die kurz nach ihrer Ankunft heirateten. Erst ab 1991 kam jedoch eine grössere Anzahl von tamilischen Frauen in die Schweiz (Stürzinger 2002: 10). Seit 1992 lag der Anteil immer über 50 Prozent und 1995 wurden sogar drei Viertel aller Asylgesuche aus Sri Lanka von Frauen gestellt. Die meisten dieser Frauen kamen in die Schweiz, um eine transnationale, innerhalb desselben Kastensegmentes

⁸⁷ Nach Fuglerud (1999: 109) existierte 1994 in Jaffna ein Verhältnis von sechs Frauen zu einem Mann.

⁸⁸ Fuglerud 1999: 14-141; Tinker 1990: 49-51.

arrangierte Heirat zu vollziehen (vgl. Lüthi: in Vorb.). Alleinstehende einreisende Frauen waren zu Beginn der Migration selten; in einer späteren Phase, d.h. ab ca. 1989 kamen jedoch vermehrt auch alleinstehende Frauen in die Schweiz (McDowell 1996: 218).

Viele Eltern arrangieren eine Heirat im Exil, weil sie um Leib und Leben ihrer Tochter fürchten: So gaben einige Gesprächspartnerinnen an, ihre Eltern hätten sie ins Exil verheiratet, um sie vor dem Krieg, vor sexuellen Übergriffen und Vergewaltigungen oder Problemen mit der LTTE zu schützen (vgl. Fuglerud 1999: 102). Heiraten im Exil beinhalten jedoch auch ihre ganz spezifischen Risiken. Oft gelangt eine junge Braut dabei vom Regen in die Traufe. Immer wieder wurde auf die Risiken transnational arrangierter Ehen hingewiesen. Die Schwierigkeit, den guten Charakter eines potentiellen Ehepartners aus einem anderen Land zu überprüfen, führt oft dazu, dass eine Frau nicht weiss, auf wen sie sich einlässt.⁸⁹ Es gebe viele Heiratsschwindler, die ihre Frau im Stich lassen, sobald sie die Mitgift einkassiert haben (vgl. Fuglerud 1999: 193-194) oder die ihre Frau in Sri Lanka heiraten, die versprochene Reise in die Schweiz aber dann nicht finanzieren wollen (vgl. Vögeli 1998: 65). Manche Bräute erleben eine Überraschung, wenn sie nach ihrer Ankunft in der Schweiz entdecken müssen, dass ihr Ehemann bereits verheiratet ist oder Kinder hat. So wollte Mohana ihren Cousin in Kanada heiraten, als sie dort eintraf, musste sie jedoch feststellen, dass er bereits mit einer anderen Frau lebte. Ohne ihren Onkel oder die Mutter zu informieren, hat sie bei Bekannten Geld ausgeliehen und ist nach zwei Tagen zurück nach Sri Lanka gereist und hat somit glücklicherweise ihr *karpu* nicht verloren. Mohana habe wieder heiraten können, auch wenn es sich um einen armen Mann handle und sie jetzt ein sehr schwieriges Leben führe. Es wird auch immer wieder von Frauen berichtet, welche auf der Flucht von Schleppern oder anderen Männern vergewaltigt und schwanger werden (vgl. Vögeli 1998: 41-42). Wenn eine solche Frau heiratet, ohne ihrem Mann von diesen Vorkommnissen berichtet zu haben und dann kurz vor der Hochzeit klar wird, dass sie schwanger ist, kommt die Heirat oft nicht zustande.⁹⁰

Die neuen, durch die Diaspora entstandenen Heiratsformen wie transnational arrangierte Heirat zwischen den Ländern der Diaspora, das vermehrte Vorkommen von Liebes- und Interkasteheiraten sowie der Rückgang von Mitgiftforderungen und eine Entwicklung hin zu einer Art Brautpreis,⁹¹ führen nicht zwingend zu einem besseren Status von tamilischen Frauen, sondern können auch eine Verschlechterung ihrer Situation bewirken. Da ein räumlich präsent, breitgefächertes Verwandtschaftsnetz fehlt, welches in ehelichen Konfliktsituationen eine schlichtende und unterstützende Funktion übernimmt, sind viele Frauen in der Schweiz zumindest am Anfang ganz von

89 Vgl. Fuglerud 1999: 104; Vögeli 1998: 65.

90 Nach mündlicher Information einer Mitarbeiterin des Schweizerischen Roten Kreuzes würden Flüchtlingsfrauen am Grenzübergang bei der Gesundheitskontrolle aus diesem Grund Schwangerschaftstests angeboten.

91 Vgl. Fuglerud 1999, McDowell 1996, Vögeli 1998, siehe auch Kapitel Mitgift.

ihren Ehemännern abhängig. Viele der durch Heirat eingereisten Frauen der ersten Generation leiden anfangs stärker als in Sri Lanka unter ihrer neuen Rolle als Ehefrau.

Dennoch verfügen einige Frauen über erstaunliche Ressourcen und Fähigkeiten, mit der neuen Lebenssituation umzugehen. Manche lernen schnell Deutsch, finden eine Arbeit und bauen sich in kurzer Zeit ein soziales Netz auf. Dies ist heute sicher weniger kompliziert als zu Beginn der Diaspora, weil sich die tamilische Gesellschaft dank Tempeln und eigenen kulturellen Veranstaltungen in der Schweiz etabliert hat. Frauen geraten dadurch seltener in die totale soziale Isolation als in den achtziger Jahren. Vadani, die seit zwei Jahren in arrangierter Ehe in der Schweiz lebt, hält fest, dass sie ihr Leben hier nicht mehr mit demjenigen in der Heimat tauschen möchte: „Mein Mann ist sehr tolerant, ich habe hier viel mehr Freiheiten als zu Hause bei meiner Mutter“.

4.2.4. Die zweite Generation

Wie bereits erwähnt ist in der Schweiz das Heiratsalter der Tamilen und Tamilinnen tendenziell jünger als in Sri Lanka, weil Eltern ihre Töchter in einer Ehe unterbringen wollen, bevor etwas geschieht, das dem Familienruf schadet, wie zum Beispiel eine oder mehrere voreheliche Beziehungen, Schwangerschaften oder Abtreibungen. Malar spricht von einer siebzehnjährigen Frau, welche präventiv verheiratet worden sei: Sei sie einmal verheiratet, könne sie sich wieder freier bewegen, problemlos einen Beruf lernen und ausüben und dabei mit anderen Männern in Kontakt kommen, ohne dass man um ihre Ehre fürchten müsse.

Andererseits gibt es einige wenige Eltern, die eine voreheliche Partnerschaft akzeptieren, wenn diese Beziehung mit einer Art inoffizieller Verlobung sanktioniert wird, was mit dem Begriff „einander versprochen sein“ kategorisiert wird. Der Kontakt vor der Ehe ist dann sekundär, nach wie vor wichtig ist aber, wer der Partner oder die Partnerin ist, das heisst, Kaste und Familienhintergrund müssen den Vorstellungen der Eltern entsprechen. Die Familien nehmen Kontakt miteinander auf und lernen sich kennen, es handelt sich jedoch um eine private, innerfamiliäre Angelegenheit ohne religiöses Ritual. In der Öffentlichkeit sollte über eine solche Verlobung nicht gesprochen werden, und das Paar darf vor der Hochzeit nicht gemeinsam auftreten. Natürlich hoffen die Eltern der jungen Frau, dass es zwischen den beiden Partnern vor der Hochzeit zu keinen intimen Kontakten kommt, und dass die Beziehung der Kinder bis zur Heirat hält. Prinzipiell kann die Verbindung des „Versprochenenseins“ nicht mehr aufgelöst werden. Als die Geschwister von Leelas Vater diesen drängen, die Verlobung seiner Tochter mit einem statusniedrigeren Mann von den Punguduthivu-Inseln wieder aufzulösen, reagiert er entrüstet und verteidigt die Heiratspläne Leelas: Die Verlobung sei ohne Ehrverlust nicht mehr rückgängig zu machen. Auch Leela selbst benutzt dieses Argument, wenn ihre Tante gegen ihren Freund mobbt: Da Leela ihren *karpu*-Status durch ihre Beziehung bereits verloren hat, wäre der Ehrverlust der Familie bei der Auflösung der Verbindung viel grösser als derjenige, der sich dadurch ergibt, dass Vimala einen nicht statuskonformen Mann heiratet.

4.2.5. Mitgift

Das traditionelle Mitgift-System in Sri Lanka

Bei einer Heirat wird traditionellerweise auch eine Mitgift bezahlt. Bei den Sri Lanka-Tamilen und -Tamilinnen lässt sich die Mitgift, *sīṭanam*, auf das traditionelle Erbschafts- und Eherecht zurückführen, welches im sogenannten Tesavalamai-Kode verankert ist.⁹² In dieser Rechtsform sind die Eigentumsrechte von Frauen erstaunlich gerecht und präzise formuliert. Häufig wurde die Mitgift als prä-mortem Erbschaft der Tochter definiert.⁹³ Bei den Heiraten der dominierenden Landeigentümer-Kaste (*vellālar*) war der Hauptbestandteil der Mitgift Land, welches den Reichtum einer Familie darstellte und selten verkauft wurde.⁹⁴ Eine Frau konnte via Mitgift sowohl unbeweglichen Besitz wie Land (Felder und Gärten) und Häuser erhalten, als auch beweglichen Besitz wie Geld, Schmuck, Haushaltsutensilien und (früher) Sklaven. Die niedrigeren Kasten kannten früher keine Mitgift (Agarwal 1994: 129), sondern einen Brautpreis;⁹⁵ orientieren sich wegen des Einflusses der Sanskritisierung und Modernisierung (vgl. Menski 1992) inzwischen jedoch ebenfalls am Mitgiftsystem, auch wenn diese meist nicht aus Land und Häusern, sondern aus Geld und anderen beweglichen Gütern besteht.

Das Residenzsystem ist in Jaffna mehrheitlich uxori-, bzw. matriloal⁹⁶ und in Batticaloa, im Osten, ganz uxori- und matriloal (McGilvray 1982a). Im Osten nimmt die Frau nach ihrer Heirat das durch die Mitgift ererbte Haus in Besitz, während ihre Eltern mit den jüngeren Geschwistern in ein kleineres Haus auf dem Grundstück ziehen.⁹⁷ Die Landrechte von Töchtern können als Merkmal eines für Frauen relativ vorteilhaften Gesellschaftssystems Sri Lankas gedeutet werden, vor allem wenn man diese mit den sanskritischen Gesetzgebungen der *dharmasāstras* vergleicht, welche in anderen Teilen Südasiens gelten (Tambiah 1973: 117). Im Laufe der Zeit hat sich das System in Jaffna durch die städtische Lohnarbeit, die Wichtigkeit des sozialen Status

92 Vgl. Agarwal 1994: 127-131; Tambiah 1973: 111-127.

93 Z.B. Tambiah 1973: 64; Comaroff 1980.

94 Agarwal 1994: 129; De Munck 1990: 71; Tambiah 1973: 119.

95 Skjonsberg 1982; vgl. Caplan 1985: 45; Caplan 1984.

96 Bezüglich des Wohnsitzes des jungen Ehepaars gibt es verschiedene Praktiken, was sich auch in den unterschiedlichen Aussagen unserer Gewährsleute niederschlägt, welche sich nicht immer einig waren, ob ein junges Ehepaar sich bei den Eltern des Mannes oder der Frau niederlässt. Die meisten Gesprächspartnerinnen gaben an, dass der Ehemann nach der Heirat in ein Haus auf dem Grundstück der Eltern der Ehefrau ziehe. Tatsächlich kommen in Jaffna sowohl Uxorilokalität und Virilokalität vor und ein Paar kann unter Umständen mehr als einmal im Leben umziehen (Tambiah 1973: 123; David 1980: 112; Banks 1971). In einem mir bekannten Fall wurde die Tradition der Uxorilokalität sogar in der Schweiz eingehalten: Rama zog nach der Hochzeit mit seiner Frau in eine kleine Wohnung im Haus seiner Schwiegereltern.

97 McGilvray 1982a: 43.

des Bräutigams, aber auch durch Sanskritisierung⁹⁸ und Migration⁹⁹ verändert: Als Bestandteil der Mitgift war nicht mehr nur der Landbesitz prioritär, auch Geldzahlungen wurden immer wichtiger.¹⁰⁰ Diese Entwicklung wird u.a. dadurch bestätigt, dass sich heute auch niedrigere Kasten ohne Landbesitz am Mitgiftsystem beteiligen und es von vielen Leuten als grosses gesellschaftliches Problem wahrgenommen wird.

Nach Angaben der Gewährsleute besteht bei *veḷḷālar*-Familien eine Mitgift auch heute noch aus Land, Haus, und beweglichem Besitz wie Geld, Schmuck, und Haushaltsutensilien. Bei nicht landbesitzenden Familien fällt Land als Bestandteil der Mitgift weg. Die Brautfamilie sollte zudem die Hochzeitsfeier finanzieren, während es dem Bräutigam obliegt, den *tāli* anfertigen zu lassen und zu bezahlen.

Mitgift und das Exil

In der tamilischen Diaspora spielt die Mitgift weiterhin eine bedeutende Rolle, wobei der Prozess der internationalen Migration mit dem lokalen Mitgift-System in Sri Lanka interagiert.¹⁰¹

Bei den mittleren und oberen Kasten und Gesellschaftsschichten, welche Verwandte haben, die ausserhalb Sri Lankas Geld verdienen und so imstande sind, beträchtliche Beträge zu bezahlen, deutet vieles darauf hin, dass das Mitgiftsystem einer Inflation erliegt, weil eine Übersee-Heirat als besonders attraktiv gilt (vgl. Fuglerud 1999: 99). In wohlhabenden, im Exil etablierten Familien werden auch bei Heiraten zwischen Personen der zweiten Generation - welche im Exil geboren und sozialisiert worden sind - oft weiterhin Mitgiftzahlungen geleistet. So erklärte mir Malathi, dass sie für ihre dreizehnjährige Tochter vorsorglich ein Mitgift-Sparkonto eröffnet habe, worauf sie regelmässig Geld einzahle. Die Beträge, die bei im Exil etablierten Familien verlangt würden, seien meist immens: Manchmal würden bis zu 200'000 Schweizer Franken oder mehr bezahlt.

Viele Tاملen arbeiten im Exil nicht nur für die Existenzsicherung ihrer Verwandten in Sri Lanka, sondern auch für die Mitgift unverheirateter Schwestern (vgl. Fuglerud 1999: 99), denn es obliegt den im Exil arbeitenden Brüdern, die Mitgift ihrer Schwestern zu bezahlen. Brüder sollten mit der eigenen Heirat warten, bis alle Schwestern der Altersreihenfolge nach verheiratet sind.¹⁰² Tatsächlich haben die Brüder mehrerer Gesprächspartnerinnen die Mitgiften ihrer Schwestern finanziert. Kommen zu den Mitgift- noch Reise-, bzw. Schlepperkosten hinzu, erweist sich die finanzielle Belastung eines transnationalen Arrangements als immens: In der schweizerisch-tamilischen

98 Vgl. Kapadia 1995: 67 bezüglich Südindien.

99 Vögeli 1998: 115, Fuglerud 1999: 149.

100 Yalman 1967; Adele Ann 1994. Vgl. auch Kapadia 1996: 66-67 zu Südindien.

101 McDowell 1996; Fulgerud 1999: 102.

102 McGilvray 1982a: 43; Tambiah 1973: 119.

Gesellschaft spricht man deshalb davon, dass die Brüder für die Schwestern arbeiten (vgl. Fuglerud 1999: 102).

In Sri Lanka selbst würden die Mitgiftbeträge wegen des dort herrschenden Männermangels ebenfalls in die Höhe getrieben. Dort würden heute sogar Männer aus tieferen Kasten und sozialen Schichten eine Mitgift verlangen, was früher nicht üblich war. Rose erzählt:

„The other day a friend from Sri Lanka was complaining: A milk-man even wanted 10 *lakh* (ca. 20'000 Sfr). She said 'how can I marry my girl in Sri Lanka to such conditions?'”

Nach Informationen unserer Gewährsleute beträgt in Jaffna der durchschnittliche Betrag einer Mitgift in der Mittelklasse ca. 15-16'000 Franken, manchmal würden aber bis zu 50'000 Franken verlangt, oft zusätzlich zu unbeweglichen Gütern. Arme Familien, welche keine im Ausland arbeitende Verwandtschaft haben, können sich diese Beträge kaum leisten.¹⁰³ Oft müssen sie ihre Tochter deshalb an einen Mann aus einer niedrigeren Gesellschaftsklasse – aber wenn möglich nicht aus einer niedrigeren Kaste – verheiraten, von dessen Familie dann keine oder nur eine kleine Mitgift verlangt wird. So wurde mir von einer hochkastigen Frau erzählt, die als Regierungsangestellte einen ungebildeten, und - bezüglich Klasse- und Subkaste - sozial unter ihr stehenden Tamilen aus der Schweiz heiratete und deshalb keine Mitgift bezahlen musste. Dies erachtete sie jedoch nicht als Vorteil: Vielmehr sei ihr nichts anderes übrig geblieben, weil sich in Jaffna keine Ehemänner mehr finden liessen und eine Frau irgendwann ja heiraten müsse. Trotz niedrigem sozialen Status sei mit einer Heirat in der Schweiz wenigstens der Lebensunterhalt gesichert (vgl. McDowell 1996: 167). Die ärmsten und niedrigsten Kasten in Sri Lanka haben jedoch wenig Chancen, eine Überseeheirat zu vollziehen, denn sie haben keine Beziehungen ins Ausland und verfügen kaum über Trümpfe, um sich dort einen Bräutigam zu sichern.

Diskurse und Praxis

Mitgiftzahlungen werden in der tamilischen Gesellschaft, ähnlich wie das Kastenwesen, tabuisiert. Die Ideologie der LTTE, sowie der offizielle, von Indien beeinflusste gesellschaftliche Diskurs,¹⁰⁴ verurteilen sie als grosses soziales Übel, da sie Familien in den finanziellen Ruin treibt, Frauen in eine untergeordnete Position versetzt (Ann 1994) und diese, obwohl sie Besitz in die Ehe bringen, zur schwächeren Partei werden lässt (vgl. Leslie 1998: 21-35).¹⁰⁵

Wohl deshalb gaben nur die allerwenigsten Gewährsleute gleich zu Beginn zu, dass ihre Ehe mit einer Mitgift geschlossen wurde. Dass Mitgiftzahlungen verbreitet sind, wurde

103 Die Verheiratung armer Töchter war für arme Familien schon vor dem Krieg ein Problem (vgl. Postel and Schrijvers 1980: 60).

104 Diese Beeinflussung geschieht z.B. durch den indischen Filme und andere indische Medien, welche von tamilischen Personen in Sri Lanka und in der Schweiz konsumiert werden.

105 Anlässlich meiner Besuche in Frauen-Ausbildungszentren in Jaffna (2004), wurde von den Frauen die Mitgift immer wieder als grosses Problem erwähnt.

jedoch klar, wenn ich mit den Männern nicht als Ehemänner, sondern als Brüder sprach: als solche klagten sie über die finanzielle Belastung, welche die Mitgift ihrer Schwestern für sie dargestellt hätte. Auch liessen sich in verschiedenen Familien Spannungen und Fehden wegen nicht bezahlter Mitgiften feststellen. Hinter dem Mitgift-Tabu lassen sich zwei verschiedene Diskurse und Praxisfelder ausmachen, welche sich folgendermassen zuordnen lassen:

Traditionelle und hochkastige Diskurse und Praktiken

Von älteren, traditionell eingestellten Leuten, aber auch von höherkastigen, bereits seit längerer Zeit in der Schweiz etablierten *veḷḷāḷar*-Familien wird die Meinung vertreten, dass eine Mitgift der Frau ‚Respekt‘ garantiere und die Liebe einer Familie zu ihrer Tochter ausdrücke (vgl. Basu 1999: 99-103). Eine Mitgift sei unabdingbar für den guten Status einer Braut (vgl. Menski 1999: 50). In hochkastigen Familien wird die Mitgift sogar von jungen, in der Schweiz sozialisierten Kindern positiv gewertet. Sie sehen die Mitgift als Ausdruck einer Pflicht, welche Eltern gegenüber ihren Töchtern haben.

So findet die zwanzigjährige, in der Schweiz aufgewachsene Chitra: „*Sīṭaṇam* ist auch in meiner Generation noch verbreitet, es ist einfach gut für den Respekt.“ Eine Mitgift garantiere der Tochter auch Sicherheit im späteren Eheleben. Sukumar erklärt:

„Ohne Mitgift hat die Frau einen grossen Nachteil in der Ehe. Jedesmal, wenn es Streit in der Familie gibt, wird die Schwiegermutter oder der Ehemann sagen: Oh, was hast du denn von deinem Vater-Haus mitgebracht? Du hast gar nichts gebracht, du bist nur mit Deinem Sari gekommen“.

‚Ehrenwerte‘, höherkastige tamilische Familien bestehen deshalb meistens darauf, ihrer Tochter eine Mitgift in die Ehe zu geben, selbst wenn deren Ehemann keine will. Insbesondere ältere und orthodox eingestellte Tamilinnen und Tamilen sind gegen die im Exil vorkommenden Ehearrangements, bei welchen der Bräutigam die Reise der Frau bezahlt und von ihr so gut wie keine Gegengabe bekommt. Sie sehen darin eine Unterwanderung des Mitgift-Systems, welches – so sehr es in seinen exzessiven Auswüchsen auch von ihnen kritisiert wird – eben auch als Basis für ehrenvolle Verhandlungen und als Austausch zwischen zwei respektablen Familien gesehen werden kann (vgl. McDowell 1996: 167) und Ausdruck eines hohen Kasten- und Klassenstatus ist.

Anti-traditionelle und LTTE-beeinflusste Diskurse und Praktiken

Die Tabuisierung der Mitgift – auch bei höheren Kasten - ist vor allem auf die Ideologie der LTTE zurückzuführen. Die Abschaffung des Mitgiftsystems ist Ziel der LTTE.¹⁰⁶ Anton Balasingham, Chefideologe der LTTE, hielt anlässlich eines Besuches in der Schweiz fest: „The dowry system is reproducing male chauvinism“ und Adele Ann, seine Ehefrau, sieht im Mitgiftsystem einen erstrangigen Faktor in Bezug auf die Unterdrückung der Frau (1994). Obwohl LTTE-Mitglieder manchmal sogar selbst

106 Fuglerud 1999: 99, 165; Hellmann-Rajayanagam 1986: 75.

Mitgift bezahlen¹⁰⁷ berichteten meine Gewährsleute, dass Mitgiftbezahlungen von der LTTE bestraft würden, indem diese beispielsweise einen bestimmten Steuersatz auf einen bereits bezahlten Betrag erhebe.

Einige Faktoren deuten darauf hin, dass das Mitgiftsystem bei eher mittel- und niedrigkastigen, der LTTE freundlich gesinnten Gruppen in Sri Lanka und der Schweiz tatsächlich eine Schwächung erfährt und sich in Richtung Brautpreis entwickelt. LTTE-nahe (auch höherkastige), mittel- und niedrigkastige Gesprächspartnerinnen beteuerten, in der Schweiz fände eine Umkehrung statt: Die Abnahme der Mitgift gehe einher mit einer Zunahme von Zahlungen seitens des Bräutigams. Es sei ein geradezu typisches Merkmal des schweizerischen Exils, dass bei arrangierten Heiraten zwischen einem Schweizer Tamilen und einer Tamilin in Sri Lanka der Bräutigam „alles bezahlt“. Vasanthi (*karaiyār*-Kaste) meint: „Wenn ein Mann einen B-Ausweis hat, kann er die Frau sponsern, er bezahlt alles mit dem Geld, das er hier verdient.“ Ebenso behauptet der offizielle, oft moralisch geführte Diskurs der LTTE, dass wegen der ökonomischen Überlegenheit von Schweizer Tamilen die Mitgiftforderungen gegenüber den kriegsversehrten „armen Leuten“ in Sri Lanka nicht mehr gerechtfertigt seien:

„Families in Sri Lanka can't pay *sītanam* to a man working in Switzerland, it's too much for them. And a ridiculous amount for him, because he owns ten times more.“¹⁰⁸

Auch Vadani (*pallār*) argumentiert mit dem Reichtum ihres Mannes: Dieser verdiene in der Schweiz so viel, dass er es nicht nötig gehabt habe, eine Mitgift von ihren armen Eltern zu verlangen. Dieser Diskurs wird zudem mit Argumenten der Liebe gewürzt: Viele setzen das Nicht-Verlangen einer Mitgift mit der Liebe des Ehemannes für seine Ehefrau gleich: Jüngere, der LTTE nahe stehende Frauen (vor allem *karaiyār* und *koviṅyār*) verneinen die Frage nach einer Bezahlung von Mitgift bei ihrer Heirat mit Stolz. Die geradezu stereotype Antwort lautet: „Mein Mann wollte sich nicht kaufen lassen. Er liebt mich.“ (vgl. Fuglerud 1999: 148). Hier wird das Bezahlen einer Mitgift als Zeichen der Herz- bzw. Lieblosigkeit gewertet. Etliche Male wird mir auf die Frage nach der Heiratsform - arrangiert oder Liebesheirat - mit „He sponsored me“ geantwortet, in einem Ton, der zu besagen schien: „Er liebt mich“. Obwohl ebenfalls von Verwandten in die Wege geleitet, wurden diese Ehen nicht als arrangierte, sondern als gesponserte Heiraten kategorisiert. In der Praxis konnte beobachtet werden, dass bei mittel- und tiefkastigen Ehen, sowie bei einer Interkastenehe die Reise der Braut tatsächlich vom Bräutigam bezahlt wurde. Sponsoring¹⁰⁹ ist traditionellerweise ein Ausdruck der *vellālar* für Machtdemonstration und –Erhaltung (vgl. Pfaffenberger 1982). Auch wenn das Heirats-Sponsoring von Seite des Ehemannes ein exilspezifisches Phänomen darstellt, so entspricht die Art und Weise, wie dies geschieht doch einem gesellschaftlich anerkannten Code der Statusdemonstration. Vermischt mit dem oben

107 Fuglerud 1999: 165.

108 Hier ist vor allem die Mitgift in Form von Cash gemeint.

109 Z.B. von Festen und Zeremonien.

erwähnten Diskurs der wahren Liebe zur Ehefrau ergibt sich daraus eine zwar neue, aber gleichwohl in der Tradition verankerte soziale Praxis.

In Bezug auf eine Abnahme der Mitgiftzahlungen muss auch zwischen der Schweiz und anderen Exilländern wie Kanada und England unterschieden werden. Während tamilische Personen aus den gebildeten, höherkastigen und wohlhabenden Gesellschaftsschichten vor allem nach Kanada oder England migriert sind, haben sich in der Schweiz weniger wohlhabende – hoch- und tiefkastige – Männer aus der unteren Mittelschicht niedergelassen (vgl. McDowell 1996:136-137; 218), die in der Schweiz mehrheitlich statustiefe, traditionell niedrigkastige Arbeit verrichten. Dies wertet die Schweizer Tamilen im Vergleich zu denjenigen in englischsprachigen Ländern ab, ausser der ökonomische Gewinn sei vergleichbar mit demjenigen in anderen Ländern und helfe, von der Beschäftigung abzulenken. Die statusniedrige Arbeit, welche viele Männer in der Schweiz verrichten, kann, falls sie in Sri Lanka bekannt ist, die Mitgiftbeträge nach unten drücken. Mitgift wird auch oft gerechtfertigt, indem sie als eine Kompensation für den höheren Klassenstatus des Mannes dargestellt wird, wie die Gewährsleute immer wieder betonten (vgl. Fuglerud 1999: 148). In Sri Lanka ist es zudem schon länger so, dass die Eltern des Bräutigams mit der Mitgift die Ausbildung des Sohnes finanzieren oder sich zurück erstatten lassen (vgl. Cartman 1957: 151). Der Klassenstatus und Bildungsgrad vieler lediger tamilischer Männer in der Schweiz ist jedoch relativ tief. Während manche jungen Männer wegen einer überstürzten Flucht nicht einmal die Grundschulbildung beenden konnten,¹¹⁰ absolvierten die zurückgebliebenen Frauen ihre Ausbildungen (vgl. Salentin 2002: 143). Somit entfällt das Argument des Ehemannes, welches eine Mitgift als Kompensation für seinen hohen Bildungsgrad verlangt. Da im Gegensatz zu Sri Lanka in der Schweiz zudem fast alle Frauen erwerbstätig sind und somit einen wesentlichen finanziellen Beitrag ans Familienbudget leisten, wird das Argument der Mitgift als Kompensation für die ökonomische Abhängigkeit der Frau ebenfalls nicht mehr akzeptiert (vgl. Kapadia 1995: 66).

Vermischung der Diskurse

Je nach Interessenlage wird zwischen diesen beiden Diskursen hin- und her gewechselt, d.h. Personen aus der orthodoxen Gruppe benutzen den antitraditionellen Diskurs und umgekehrt. So stiess ich innerhalb derselben *veḷḷāḷar*-Familie auf die beiden gegensätzlichen Positionen pro und contra Mitgift, jeweils vertreten durch zwei Schwestern. Savitri kämpft dafür, dass ihr eigener Vater von der Familie der Braut ihres Bruders keine Mitgift verlangt und argumentiert, der Bruder solle sich, falls er seine Frau wirklich liebe, nicht kaufen lassen. Ihre Schwester Uma hingegen erzählt mir frohen Herzens, dass sie gerne einmal eine Mitgift in die Ehe bringen würde, weil dies „ein guter Start für das Eheleben“ sei. Während Savitri so argumentiert, dass die

Bezahlung einer Mitgift zu einer Verletzung der Würde der Frau und späteren Ehekonflikte führe, sieht ihre Schwester Chitra darin eine ideale Basis für ein gutes Eheleben. Im ersten Fall werden Status und Position der Frau gerade deshalb aufgewertet, weil der Mann die Frau aus Liebe, nicht aus Besitzgier heiratet. Im zweiten Fall erhält die Frau den ihr gebührenden Respekt von ihren Eltern; sie sind es, welche ihr „ein Geschenk“ machen. Beiden jungen Frauen geht es darum, dass ihnen Liebe und Respekt erwiesen wird, bei Savitri sollte dies durch den Ehemann geschehen, bei Uma durch die Eltern. Der Idealfall ist nach Meinung der beiden Schwestern dann erreicht, wenn beides vorhanden ist: Der Mann will keine Mitgift, die Eltern der Frau lassen es sich jedoch nicht nehmen, ihrer Tochter „freiwillig“ Mitgift mit in die Ehe zu geben (vgl. Leslie 1999: 23). Auffallend ist, dass beide aus einer traditionellen Position heraus argumentieren, wo Mitgift stark mit Respekt und Ehre für die Frau verbunden ist.

Land und Häuser

Während Geldbeträge als Mitgift verurteilt werden, weil diese die Profitgier des Ehemannes und seiner Familie ausdrücken, werden Land und Häuser von vielen befürwortet, willkommen geheissen und als frauenfreundliche Einrichtung angesehen (vgl. Caplan 1986: 230). Für rückkehrorientierte TAMILIN und TAMILINEN wie Suthakaran und Jamala, welche mit grosser Nostalgie und Wehmut von der Pracht des Gartens des ‚Mutterhauses‘¹¹¹ berichten, ist die Gewissheit, dass sie einmal dorthin zurückkehren können von grosser Wichtigkeit. Dank diesem *sitanam*-Haus fühlen sie sich ihrer Heimat und ihrer tamilischen Identität verbunden, es repräsentiert eine Art Nabelschnur zur Heimat (Vögeli 1998: 111).

In der Schweiz sozialisierte tamilische Personen der zweiten Generation, die nicht den Wunsch haben, in die Heimat zurückzukehren, zeigen hingegen wenig Interesse an Häuserbesitz in Sri Lanka. Vadani sagt:

„Die jungen Leute in Sri Lanka wollen das Haus in Sri Lanka nicht, sie wollen es auch nicht als *sitanam*, sondern nur Geld, ein Haus in Sri Lanka hat keinen Wert für sie, das bringt ihnen nichts.“

Die dreiundzwanzigjährige Vimala macht ihrem Vater grosse Vorwürfe, weil er sämtliche in der Schweiz erwirtschafteten Ersparnisse jahrelang in den Bau von drei Häusern in Sri Lanka investiert hat – für jedes seiner Kinder eines. Seine Kinder finden, er hätte das Geld besser in der Schweiz investiert, erstens würden sie nicht im Traum an eine Rückkehr nach Sri Lanka denken, zweitens hätten die Häuser wegen des Krieges inzwischen grossen Schaden erlitten. Seit etwa zwei Jahren glaube aber sogar der Vater nicht mehr an die Rückkehr in die Heimat, weshalb die Familie zwecks Hausbau nach einem Stück Land in der Schweiz suche. Auch andere ‚alteingesessene‘ Familien mit

110 Anders ist es bei älteren, in der frühen Migrationsphase gekommenen, bereits in Sri Lanka verheirateten Männern: Diese haben eine gute Ausbildung, konnten diese in der Schweiz aber oft nicht nutzbar machen.

111 Das Haus der Grossmutter von Jamala, in welches das junge Paar in Sri Lanka nach der Hochzeit einmal einziehen würde.

einer C-Aufenthaltsbewilligung oder dem Schweizerbürgerrecht und Kindern, welche in der Schweiz sozialisiert wurden, planen, in der Schweiz ein Haus zu bauen oder zu kaufen oder haben dies bereits getan.

Die Vermischung der traditionellen Strukturen und Regeln der Mitgift mit den schweizerischen Realitäten, sorgen bei Ramas Mutter für Verunsicherung, als Ramas Schwiegereltern einen Hausbau initiieren wollen. Sie fürchtet, dass von Rama nun eine finanzielle Beteiligung erwartet werde, da die Schwiegereltern bestimmt nicht genügend Geld hätten, um die Finanzierung des Hauses alleine zu tragen. Da aber das Haus im Namen der Schwiegereltern gebaut werde, werde es später auch ihnen gehören. Nun hat Ramas Frau noch eine jüngere Schwester. Ramas Mutter hat den Verdacht, dass das Haus später als Mitgift an diese Schwester gehen könnte, was ganz im traditionellen Sinne wäre. Somit würde Rama die Mitgift der Schwester seiner Frau mitfinanzieren, eine Aufgabe, die traditionellerweise deren Bruder zustehen würde. Ramas Mutter fühlt sich verunsichert, weil sie nicht weiss, ob sich die Schwiegerfamilie nun traditionell verhalten wird oder nicht und fühlt sich von den möglichen Widersprüchen zwischen schweizerischem Eigentumsrecht und tamilischer Tradition bedroht.

Zusammenfassung

Das Mitgiftsystem hat bei hochkastigen, wohlhabenden, im Exil etablierten tamilischen Familien weiterhin Bestand. Eine Mitgift steht hier für Respekt und hohen Status. Aber auch in diesen Familien wird nicht offen über die Zahlungen gesprochen, denn sie würden dadurch gesellschaftliche Sanktionen und eine Strafe der LTTE riskieren. Bei den ärmeren Gesellschaftsschichten und niedrigeren Kasten, oder bei Leuten, die sich konkret an den Idealen der LTTE orientieren, ist die Situation anders. Hier wird oft keine Mitgift mehr bezahlt, sondern die Reise- oder Schlepperkosten für die Frau werden vom in der Schweiz arbeitenden Ehemann übernommen. Diese Entwicklung von Mitgift Richtung Brautpreis entspricht einer – wohl eher unbeabsichtigten – Traditionalisierungstendenz, denn niedrige Kasten bezahlten früher ja tatsächlich einen Brautpreis, und übernahmen das Mitgiftsystem erst im Laufe der Modernisierung und Sanskritisierung.

Land und Häuser als Bestandteil der Mitgift werden von fast allen tamilischen Personen befürwortet und als frauenfreundliche Institution angesehen. Von Personen der zweiten Generation, und solchen, die sich damit abgefunden haben, dass eine Rückkehr nach Sri Lanka unwahrscheinlich ist, wird versucht, diesen Aspekt der Mitgift in die Schweiz zu transferieren. Dies lässt sich u.a. daran ablesen, dass, sobald der Aufenthaltsstatus in der Schweiz gesichert und die Rückkehr nach Sri Lanka definitiv aufgegeben worden ist, der Erwerb von Wohneigentum zu einem der wichtigsten Ziele von tamilischen Familien gehört. Allerdings lässt sich die Matri- oder Uxorilokalität relativ schwierig in die Schweiz übertragen, weshalb diese Traditionen wohl kaum Bestand haben werden – zumal die zweite Generation auch bei den Wohnverhältnissen relativ stark nach Unabhängigkeit von den Eltern strebt.

4.3. Witwenschaft

Witwen haben in Südasien traditionellerweise einen sehr tiefen sozialen Status und werden von ihrer Familie und der Gesellschaft marginalisiert.¹¹² Die Witwenschaft ist die von den Frauen am meisten gefürchtete Situation, schlimmer als die ebenfalls stigmatisierte Unfruchtbarkeit (Reynolds 1980: 38). Im Folgenden möchte ich in einem ersten Schritt die Situation in Indien und Sri Lanka schildern, um sie dann in einem zweiten Schritt mit derjenigen im schweizerischen Exil zu verknüpfen.

4.3.1. Witwenschaft in Sri Lanka¹¹³

In Sri Lanka, wo die Orientierung an orthodoxen, brahmanischen Regeln nie stark war, wurden Witwen nicht so stark diskriminiert wie in Indien: So existierten beispielsweise nie Witwenverbrennungen. Bei höheren Kasten ist der religiöse und konzeptuelle Hintergrund von Witwenschaft in Sri Lanka jedoch weitgehend identisch mit demjenigen Indiens.

Stirbt der Mann einer *sumāṅgalī* wird sie zur unglücksverheissenden *amaṅgalī*. Sie wird fortan auch *viṭavai*, „die ans Haus Gebundene“ genannt (David 1980: 98), weil ihr Anblick ein derart schlechtes Omen ist, dass sie das Haus nicht mehr verlassen und an keinen glückverheissenden Ritualen und Festen mehr teilnehmen sollte. Die äusserlichen Zeichen ihrer Attraktivität werden entfernt (ibid.): Der *tālī* wird abgelegt, die Armreifen werden zerbrochen, sie darf kein rotes Pulver mehr auf Stirne und Haaransatz applizieren. Sie verzichtet auf jegliche Kosmetik, und die Kleidung ist nur noch weiss oder - heute - pastellfarben. All diese Regeln wurden vor allem bei den hohen Kasten befolgt. In Jaffna herrscht wie bereits erwähnt die Vorstellung, dass durch die Heirat der Körper einer Frau identisch wird mit demjenigen ihres Mannes. Stirbt er, stirbt auf symbolische Art auch sie. Aufgrund des körperlichen Zerfalls des Ehemannes gilt sie auch als unrein (vgl. Lüthi 1999) und darf den Tempel während der Unreinheitsphase nicht betreten. Der Grund für das schlechte Ansehen der Witwe ist die Vorstellung, dass eine keusche, fromme Ehefrau den Tod ihres Mannes verhindern kann.¹¹⁴ Weil sie vor dem Tod ihres Mannes offensichtlich zu wenig keusch war und weil der kontrollierende Ehemann entfällt (Wadley 1980: 158), wird eine Witwe der Laszivität verdächtigt. Bei Jaffna-Tamilen gilt eine Witwe ausserdem als potentielle Kandidatin für die Prostitution (David: 1980: 98), insbesondere, wenn die finanziellen Verhältnisse prekär sind. Als Zeichen, dass sie ihre Reize selbst kontrollieren will, wird deshalb von einer Witwe erwartet, dass sie sich als Kontrast zu ihrer inneren Hitze äusserlich unterwürfig gibt und sich von den Männern dominieren lässt.¹¹⁵ Das korrekte

112 Vgl. Chakravarti 1998, Dube 1996, Reynolds 1980, David 1980, Wadley 1980, Mies 1973, Gold 1994, Leslie 1991.

113 Teile des folgenden Kapitels stützen sich auf den Text eines ethnologischen Gutachtens zu Witwenschaft in Südasien von Damaris Lüthi (2000).

114 Vgl. Reynolds 1980: 55; Wadley 1980: 158; Leslie 1992b.

115 Mies 1973: 31; David 1980: 108; Wadley 1980: 154.

Verhalten einer Witwe ist deshalb sehr wichtig, weil allein ihre Existenz eine Bedrohung für die Familienehre darstellt.

Die Relevanz der Witwenschaft für das Schicksal einer Frau wird auch im gesellschaftlichen Diskurs immer wieder veranschaulicht: In einem tamilischen Film wird eine Frau von ihrem Ehemann während Jahren massiv misshandelt. Als ihr Sohn erwachsen wird, erschlägt er den Vater - um die Mutter vor ihm zu schützen - in einem Akt von Notwehr. Fünfzehn Jahre später wird er aus dem Gefängnis entlassen und sucht seine Mutter auf: Diese weist ihren Sohn brutal ab, anstatt ihm dankbar zu sein. Obwohl seine Tat aus Liebe zur Mutter geschah, hat er ihr, indem er sie zur Witwe werden liess, etwas Unverzeihliches angetan.

Wegen des seit zwanzig Jahren andauernden Bürgerkrieges hat sich die Situation von Witwen im heutigen Sri Lanka verändert. Die erhöhte Anzahl von Witwen ist zu einem Merkmal der tamilischen Gesellschaft geworden, welches nicht länger ignoriert werden kann. Zwar seien Witwen gesellschaftlich immer noch suspekt, oder wie es ein Pfarrer aus Sri Lanka es ausdrückt: „society looks at them with a strange eye“. Es gilt jedoch, zwischen normalen und Kriegswitwen zu unterscheiden. Während für „normale“ Witwen weiterhin die Wahrscheinlichkeit einer Marginalisation besteht, werden Kriegswitwen des srilankischen Bürgerkriegs offiziell nicht stigmatisiert, da ihre Männer von der LTTE als Märtyrer verehrt werden.¹¹⁶ Nun ist es so, dass die Witwen und Verwandten von gefallenen LTTE-Widerstandskämpfern von deren Heroisierung profitieren. Sie werden ebenfalls geehrt, weil sie ihren Ehemann, Sohn oder Bruder in den Kampf haben ziehen lassen und somit ein vorbildhaftes Beispiel darstellen (Schalk 2003: 398). Hinzu kommt, dass die revolutionäre Ideologie der LTTE auch die diskriminierenden Konzepte und Verhaltensweisen gegenüber Witwen abschaffen will.

4.3.2. Witwenschaft im Exil

Abgesehen von den Veränderungen durch das revolutionäre Programm der LTTE, wandelt sich der Witwenstatus auch im Exil. Zwar bestand unter den Gewährsleuten ein Konsens, dass die unglücksverheissenden Witwen auf den Hochzeitsplattformen auch in der Schweiz nicht willkommen seien und im hinteren Teil des Saales bleiben sollten. Trotzdem gibt es in der Schweiz viele Tamilen und Tamilinnen, die sich explizit gegen die Diskriminierung von Witwen einsetzen, indem sie diese beispielsweise wichtige, glücksverheissende Rituale ausführen lassen: Vimala erzählte mir von einem Brautpaar, das eine verwitwete Frau bat, die Stellvertretung einer abwesenden Verwandten zu übernehmen und das Brautpaar mit rohem Reis zu segnen.

Zwischen alten und jungen Witwen besteht ein Unterschied. Das Leben von Lalita, einer siebzehnjährigen Witwe, spielt sich kaum mehr in der Öffentlichkeit ab. Sie bleibt fast immer zu Hause und kümmert sich um ihre Enkelkinder. Dies sei das Einzige, was ihrem Leben seit dem Tod ihres Mannes noch Sinn verleihe. Ihren *tāli* hat sie abgelegt und als Goldspende an ihren Lieblingstempel im heimatlichen Dorf in Sri Lanka

geschickt. Den *poṭṭu* lässt sie weg, sie appliziert nur noch Asche auf die Stirne; ebenso hat sie den Fussring entfernt. Sie kleidet sich nur noch in sehr hellen Farben. Feste und Hochzeiten besucht sie weiterhin, aber nur solche von Verwandten. Dort geht sie nie in den vorderen Bereich des Saales, sondern bleibt hinten. Sie hat keinen Kontakt zu anderen Leuten, ausser zu einer Familie, die ein paar Blocks entfernt wohnt.

Im Gegensatz dazu, kleidet sich die vierzigjährige verwitwete Schwester von Vasanthi bunt, trägt Schmuck, appliziert den roten Punkt auf die Stirne und besucht auch weiterhin Feste und soziale Anlässe. Von unorthodox eingestellten, eher westlich orientierten Interviewpartnerinnen wurde betont, wie ungerecht die Erwartung sei, dass junge Witwen fortan auf ein freudvolles Leben verzichten sollten. Suja erzählt von einer nach Kanada migrierten Freundin, deren in Sri Lanka lebende, verwitwete Mutter bei ihr vorübergehend zu Besuch weilte. Zum Entsetzen der Tochter ging ihre Mutter eine sexuelle Beziehung mit einem Mann ein. Die Tochter, welche nicht wollte, dass ihre Mutter dem verstorbenen Ehemann je untreu werde, reagierte darauf sehr wütend und schickte die Mutter postwendend nach Sri Lanka zurück. Suja aber verteidigte diese Witwe: „Diese Frau hat auch einen Körper und ein Körper ist nichts Schlechtes“.

Die Wiederverheiratung von Witwen geniesst in der Schweiz aus exilspezifischen Gründen eine erhöhte Akzeptanz. Wie bereits erwähnt, ist das korrekte Verhalten einer Witwe äusserst wichtig für die Familienehre. Witwen können in der Schweiz von ihren Verwandten nicht so gut geschützt und kontrolliert werden wie in Sri Lanka, wo die Verwandtschaft für sie sorgt. Das Risiko, dass eine Witwe ein „wildes“, unkontrolliertes Leben führt, ist grösser als in Sri Lanka. Deshalb gibt es vermehrt auch Verwandte, die sich eine Zweitheirat der Witwe im Exil aus moralischen Gründen sogar wünschen. Die Gefahr des Status- und Ehrverlustes, die durch das unmoralische, verunreinigende Verhalten einer alleinlebenden Witwe für ihre Angehörigen besteht, scheint stärker gewichtet zu werden, als diejenige, die aus einer Wiederverheiratung resultiert. Für diese exilspezifische Veränderung ist letztlich ein traditionelles Konzept verantwortlich: die unberechenbare, unkontrollierbare *śakti* muss gerade im morallosen schweizerischen Kontext unter Kontrolle gebracht und gebunden werden, wenn nötig mit anderen Mitteln als in der Heimat. Ist hingegen ein verwandtschaftliches Netz vorhanden, welches die Frau behüten und kontrollieren kann, ist eine Wiederheirat nicht so dringend. So hatte die Schwester von Vasanthi das Glück, im selben Haus wie ihre Schwester eine Wohnung zu finden und musste dank der Unterstützung der Schwester nicht wieder heiraten. Ganz anders der Fall von Tara: Diese junge Witwe, welche alleine mit ihrem fünfjährigen Sohn in der Schweiz lebt, wurde von ihren Verwandten gegen ihren Willen in eine neue Ehe gedrängt. Da sie alleine lebe, bestehe die Gefahr, dass sie ihr *karpu* und ihre Ehre verliere; deshalb müsse sie sich unbedingt wieder in die Obhut eines Mannes begeben. Also liess sie sich zu einer zweiten Heirat mit einem Mann aus Frankreich überreden. Dieser entpuppte sich jedoch als Taugenichts, welcher fortan auf Kosten seiner Frau lebte. Hinzu kommt, dass Tara

wegen der Wiederheirat den Anspruch auf eine Witwenrente verlor. Es gehe ihr heute schlechter als zum Zeitpunkt, als sie noch Witwe war und sie bereue es sehr, dem Druck ihrer Verwandten nachgegeben zu haben.

Viele Frauen weigern sich, wieder zu heiraten, selbst wenn sie von ihren Verwandten dazu gedrängt werden. Sie geben an, dem verstorbenen Ehemann ewig treu bleiben zu wollen. Von einigen Frauen heisst es, dass sie kurz nach dem Tod des Ehemannes vor lauter Kummer ebenfalls sterben. Die Weigerung einer jungen Witwe, sich wieder zu verheiraten, verleiht ihr, ähnlich wie der Entscheid einer gattentreuen Ehefrau, bei ihrem gewalttätigen Ehemann zu bleiben, in der tamilischen Gesellschaft grossen Respekt. Es gibt aber auch Stimmen, die behaupten, die Treue gegenüber dem verstorbenen Ehemann werde nur als Vorwand benutzt: In Wirklichkeit seien die Frauen froh, endlich vom mühsamen Eheleben befreit zu sein und nicht länger die Präsenz eines Ehemannes ertragen zu müssen. Das traditionelle Konzept der Gattentreue wird hier also verwendet und instrumentalisiert, um sich dem sozialen Druck einer Wiederheirat zu widersetzen. Da eine verwitwete Frau in der Schweiz durch eine Rente unterstützt wird, muss sie sich nicht unbedingt dem Willen ihrer Verwandtschaft beugen. Das Motiv, wonach im Exil Witwenschaft dem für die Frau unvorteilhaften Eheleben sogar vorzuziehen sei, wurde von mehreren Frauen aufgegriffen.

5. Arbeit, Familie und Besitz

5.1. Erwerbstätigkeit und Freizeit

Für viele tamilische Frauen besteht eine wichtige, durch das Exil bedingte Veränderung darin, dass sie gezwungen sind, einer ausserhäuslichen Arbeit nachzugehen. In Sri Lanka und Südindien, sind sowohl Frauen aus den unteren Kasten und Gesellschaftsklassen¹¹⁷ als auch manche gebildete Frauen aus den oberen Schichten erwerbstätig. Die meisten Gewährsleute betonten jedoch, dass es in Sri Lanka für viele Frauen nicht üblich sei, ausser Haus zu arbeiten. Dies ist wohl darauf zurück zu führen, dass mehrheitlich Leute aus der Mittelschicht eine Migration ins europäische Exil schafften, während die Ärmsten, bei denen die Berufstätigkeit von Ehefrauen sehr verbreitet ist, in Sri Lanka blieben. Die arbeitenden Frauen der niedrigeren Kasten sind traditionellerweise ökonomisch unabhängiger und haben deshalb einen egalitäreren Status als hochkastige Frauen.¹¹⁸ In der Mittelschicht verfügen zwar viele Frauen über eine gute Ausbildung, aber nicht unbedingt, um einer Erwerbstätigkeit nachzugehen, sondern um ihre Chancen auf dem Heiratsmarkt zu erhöhen (vgl. Mies 1973: 117) und den Kindern eine gebildete Mutter zu sein (Ullrich 1994). Weibliche Bildung ist hier oft nur Prestige und Statussymbol und hat nicht den primären Zweck, als Ehefrau und Mutter berufstätig zu sein.

117 Skjonsberg 1982: 71-81 zu Sri Lanka; Kapadia 1995 zu Südindien; Seymour 1999 zu Orissa.

Die Berufstätigkeit der Frau wird in der tamilischen Gesellschaft als eine der massivsten sozialen Veränderungen des Exils wahrgenommen. Seena drückt es so aus: „Wenn die Frau in der Schweiz arbeitet, dann ist sie auf die Schweizer Kultur aufgesprungen“. Die häufigere Bewegung der Frau im öffentlichen Raum, der vermehrte Kontakt mit anderen Männern am Arbeitsplatz, sowie die daraus resultierende mangelnde Kontrolle über die Ehefrau tragen wohl dazu bei, dass die Berufstätigkeit von Frauen in der Schweiz so stark als gesellschaftliche Veränderung wahrgenommen und in Kontrast zu den srilankischen Verhältnissen gesetzt wird.

Andererseits wehren sich viele Tamilinnen gegen das Klischee, dass Frauen in Sri Lanka ans Haus gebunden und infolgedessen nicht emanzipiert seien. Für tamilische Familien sei Bildung sehr wichtig (vgl. Salentin 2002: 153) und dazu gehöre auch diejenige von Töchtern (vgl. Thiruchandran 1998: 86-92). Vor allem gebildete Frauen mit Universitätsabschluss und guten Jobs würden sich nicht mehr damit begnügen, ihr Leben nach der Heirat auf Haushalt und Kinder zu reduzieren.¹¹⁹ Tatsächlich fällt auf, dass es sich bei den Gesprächspartnerinnen, welche bereits in Sri Lanka berufstätig waren, mehrheitlich um gebildete Frauen wie Uniabsolventinnen, Krankenschwestern oder Lehrerinnen handelt. Einige dieser Frauen, die anfangs achtziger bis anfangs neunziger Jahre in die Schweiz kamen, waren fähig, sich in der Schweiz mit Weiterbildungen aus den schweizerischen Unterschichtsjobs zu lösen (vgl. Salentin 2002: 145-146). Mit diesen Weiterbildungen, aber auch mit ihrem Engagement als interkulturelle Beraterinnen und Übersetzerinnen, konnten sie sich neue berufliche Herausforderungen und Befriedigungen verschaffen.¹²⁰

Bei den Gesprächspartnerinnen, die angaben, in Sri Lanka nicht gearbeitet zu haben, handelt es sich mehrheitlich um junge Frauen zwischen zwanzig und fünfundzwanzig Jahren mittlerer Kasten- oder Klassenzugehörigkeit, die relativ jung via arrangierter Heirat kürzlich - das heisst zwischen 1999 und 2001 - in die Schweiz verheiratet wurden. Diese absolvierten die obligatorische Schulzeit und blieben nachher „zu Hause bei der Mutter“. Allerdings verrichteten mehrere von diesen Frauen eine Arbeit von zu Hause aus, sei es als Näherin, Köchin oder als Mithelferin im Familienbetrieb. So konnten sie ein Einkommen erlangen, ohne das Haus verlassen zu müssen. Auswärtiges Arbeiten werde in Sri Lanka nämlich als unmoralisch klassifiziert, insbesondere unverheiratete Frauen sollten zu Hause bleiben (vgl. Skjonsberg 1982: 77). Dass sich wegen der Sanskritisierung nicht nur die höchsten Kasten an diesem Ideal orientieren, wird bei der Aussage von Vadani deutlich, die aus der (eher tiefen, aber ökonomisch häufig dem Mittelstand angehörigen) *karaiyār*-Kaste stammt:

118 McGilvray 1982a, Fuller 1976, Gough 1993: 171; Fuller 1992: 20; Kapadia 1995.

119 vgl. Mies 1973, Ullrich 1994: 207 bezüglich Indien.

120 Nach McDowell (1996: 131-133, Tab. 6.10) waren die Tamilen und Tamilinnen, die zwischen 1983-1991 in die Schweiz kamen, besser ausgebildet als der Durchschnitt von tamilischen und singhalesischen Leuten in Sri Lanka, was ihre Fähigkeit zur beruflichen Weiterentwicklung in der Schweiz erklären könnte.

„In Sri Lanka dürfen die Frauen nicht arbeiten. Meine Mutter war immer dagegen, dass ich arbeite und hat sich über meine berufstätige Kusine geärgert. Der Grund ist, dass man die Tochter nicht kontrollieren kann, wenn sie weg vom Haus ist.“

Frauen, die im Familienbetrieb mitgearbeitet oder als Näherinnen das Budget der Familie aufgestockt haben, definieren diese Tätigkeit - auch wenn sie dafür entlohnt wurden - nicht als Arbeit. Nach ihnen arbeitet eine Frau nur, wenn sie das Haus verlässt.

Die Erwerbstätigkeit der Frau in der Schweiz ergibt sich in den meisten Fällen nicht aus freier Wahl, sondern aus purer ökonomischer Notwendigkeit. Wegen der Billiglöhne, welche Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz beziehen, benötigt eine Familie zum Überleben meistens zwei Einkommen. Tamilische Frauen sind in der Schweiz oft nicht nur Zusatz- oder Sekundärverdienerinnen, sondern ihr Beitrag ans Haushaltsbudget kann jenen des Mannes sogar übertreffen. Die Erwerbstätigkeit hat Auswirkungen auf Rollen und Identität der Frauen.

Der hohe Status und die Ehre einiger – höherkastigen, orthodox eingestellten – Familien scheint sich auch in der Schweiz noch darüber zu definieren, ob die Frau arbeiten muss oder nicht. Solche Familien erleiden einen Prestigeverlust, wenn die Frau aus finanziellen Gründen arbeiten muss.¹²¹ Dieser wirkt um so stärker, als es sich bei den Unterschichts-Jobs, welche Tamilinnen in der Schweiz ausüben, um traditionell niedrigkastige und verunreinigende Tätigkeiten handelt. Die Ehemänner dieser Familien schämen sich und fühlen sich erniedrigt, dass sie nicht in der Lage sind, alleine für die Familie zu sorgen.

Die potenzielle ökonomische Unabhängigkeit von berufstätigen Frauen kann zu Rollenkonflikten führen, weil dadurch das traditionelle Statusgefälle in der Ehe in Frage gestellt wird. Es gibt keine Garantie, dass die dominante Rolle des Ehemannes dadurch automatisch aufgehoben wird: Bei einem Ehepaar kam es zu starken Spannungen, weil die Frau die Hauptverdienerin und beruflich erfolgreicher war. Der Ehemann versuchte diese Frustration mit Dominanz innerhalb der Beziehung zu kompensieren. Andere – eher niedrigkastige – Ehemänner wiederum zeigen starkes Interesse daran, dass ihre frisch aus Sri Lanka eingetroffenen Ehefrauen rasch Arbeit finden; nicht nur aus finanziellen Gründen, sondern weil sie sich dadurch sprachlich und sozial schneller integrieren. Diesen Ehemännern scheint ökonomischer Status und Integration wichtiger zu sein als die Angst vor Prestige- und Kulturverlust, nicht zuletzt wohl deshalb, weil sie durch Integration weniger Status zu verlieren haben als Höherkastige.

Die Erwerbstätigkeit wird von vielen Frauen als Quelle der Unabhängigkeit erlebt - selbst wenn es eine statusniedrige im Gastgewerbe oder im Reinigungssektor ist. Nicht zuletzt scheint es ihr Selbstwertgefühl zu heben: Abgesehen davon, dass sie dadurch symbolisch gleichberechtigt neben dem Mann stehen, werden finanzielle Entscheidungen gemeinsam getroffen, bei Bedarf kann die Frau das Recht einfordern, über ihr Geld selber zu bestimmen und in Konfliktsituationen ist sie potentiell

121 Vgl. Fuller 1992: 22; Mies 1973: 118.

unabhängiger.¹²² Ratha meint dazu: “Die Frauen werden durch die Arbeit stark”. Chitra, eine zwanzigjährige, in der Schweiz sozialisierte Tamilin sagt:

„Jede Frau, die nicht arbeiten geht, macht einen Fehler. Sie macht sich abhängig vom Mann, der kann dann alles bestimmen und will auch nicht zu Hause helfen. Der grösste Vorteil, wenn die Frau arbeitet, ist, dass sie sich wehren kann“.

Viele Frauen möchten ihre Arbeit nicht missen, weil in der Schweiz das Leben “im Haus” – im Gegensatz zu Sri Lanka, wo zu Hause ein reger familiärer und nachbarschaftlicher, bzw. verwandtschaftlicher Kontaktaustausch gepflegt wird – langweilig sei und depressiv mache.

5.2. Freiwilligenarbeit

Tamilische Frauen sind für ihre Jobs im Gastgewerbe oder Reinigungssektor oft überqualifiziert. Tatsächlich klagen viele Frauen über berufliche Eintönigkeit und intellektuelle Unterforderung. Einige versuchen dieses Manko aufzuwiegen, indem sie sich an ihrem Arbeitsplatz besonders stark und auch benevolent engagieren. So scheinen tamilische Frauen als Pflegerinnen in Spitälern und Altersheimen sowohl bei Arbeitgebern als auch bei den Patienten und Patientinnen sehr beliebt zu sein. Manche Frauen engagieren sich auch für die tamilische Gesellschaft in der Schweiz,¹²³ viele davon ehrenamtlich: Sie wirken in Tempeln, Kirchgemeinden, in der LTTE und anderen sozialen oder kulturellen Bereichen mit, organisieren Personalanlässe an ihrem Arbeitsplatz oder engagieren sich als Lehrerinnen der tamilischen Sprache und Kultur, als Mediatorinnen, Übersetzerinnen, etc.¹²⁴ Oft entsteht dadurch zwar eine grosse Belastung, weil sich Familie, Haushalt, Erwerbstätigkeit und Ehrenamtliches kaum mehr vereinbaren lassen. Trotzdem möchten die Frauen diese Tätigkeiten nicht missen, weil sie einen Ausgleich zur Unterforderung am Arbeitsplatz schaffen. Soziales Engagement habe in der tamilischen Gesellschaft zudem Tradition und geniesse viel Ansehen. Dass es sich hierbei meist um benevolente Tätigkeiten handelt, die gar nicht oder oft nur ungenügend entlohnt oder honoriert werden, scheint die wenigsten zu stören. Die Frau des Präsidenten eines Tempelkommittees schildert mir, wie sie ihren Ehemann im Präsidialamt unterstützt – ohne dass sie dafür Lohn bekommen würde. Sie führt die Buchhaltung, erledigt das Sekretariat und ist für seinen Terminplan verantwortlich. Sie will jedoch keine Telefongespräche führen oder direkten Kontakt mit Leuten haben, nur ihr Mann sei für die öffentlichen Aspekte der Tempelarbeit zuständig. Sie schildert die Arbeitsteilung so: „Ich sage ihm, was er tun soll, aber er steht im Vordergrund“.

122 Vgl. Skjonsberg 1981: 77 bezüglich Sri Lanka; Mies 1973 und Ullrich 1994: 207 bezüglich Indien.

123 Vgl. Kapitel „Soziale Beziehungen“ von Lüthi (in Vorb.).

124 Wobei es gebildeten Frauen grundsätzlich leichter fällt, sich in der Schweiz weiterzubilden (vgl. Salentin 2002: 200).

5.3. Frauentreffpunkte

Um die Situation von tamilischen Frauen in der Schweiz zu verbessern, wurden in einigen Städten der Schweiz tamilische Frauentreffpunkte gegründet, oft auch mit Unterstützung von schweizerischer Seite. Diese Treffpunkte haben unterschiedliche Schwerpunkte, aber meistens ist eine Stärkung der Positionen und des Selbstvertrauens von tamilischen Frauen, sowie deren Vernetzung das Ziel. Der Treffpunkt *Katpakam*¹²⁵ beispielsweise erteilt Auskünfte über Erziehung, Gesundheit, Wohnen, Recht und Arbeit. Ausserdem bietet er Deutschkurse, Nachhilfestunden für Kinder und Jugendliche, ein Näh- und Strickatelier, Turnen und sogar Schwimmunterricht für Frauen an.¹²⁶ *Kamadenu* ist eine schweizerisch-tamilische Frauengruppe, welche sich seit 1996 in einem Zürcher Quartiertreff trifft und in die immer wieder neue tamilische Frauen eintreten. Im Zusammenhang mit *Kamadenu* entstand das auf drei Jahre angelegte Integrationsprojekt *Sarasvati*, welches sich an Frauen mit Kindern im Einschulungsalter richtet. Es beinhaltet einen Deutschkurs für Frauen, einen Deutsch-Stützkurs für ihre Kinder und monatliche Austauschsitzen zu Erziehungs- und Alltagsthemen. *Kamadenu* und das *Sarasvati*-Projekt sind insofern erfolgreiche Projekte, als sie bei tamilischen Frauen viel Anklang fanden – nicht zuletzt, weil die Kinder integriert wurden. Allgemein lässt sich sonst nämlich beobachten, dass Treffpunkte, welche ausschliesslich auf tamilische Frauen ausgerichtet sind, in der Schweiz nie eine grosse Verbreitung und Anhängerschaft gefunden haben. So bestand in Basel eine Frauengruppe, die nach kurzer Zeit mangels Interesse wieder aufgelöst werden musste. Ebenso wurde die im Zusammenhang mit der Gründung des Berner Murugan-Tempels initiierte Frauengruppe *Mahelir* wieder aufgegeben. Dies liegt nach Meinung einiger Gesprächspartnerinnen daran, dass sich Tamilinnen wegen ihrer unterschiedlichen Herkunft und Kastenzugehörigkeit nicht automatisch solidarisieren – auch in der Schweiz nicht.¹²⁷ Oft gebe es zwischen den Frauen Spannungen und die Angst vor Klatsch verhindere, dass sie ihre Anliegen und Probleme miteinander teilen könnten. Hinzu kommt, dass viele Frauen den familiären Pflichten Priorität einräumen und falls es einen Ehemann gibt, der die Aussenorientierung seiner Frau – ähnlich wie beim Deutschunterricht – nicht schätzt, dann ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine Frau eine solche Frauengruppe regelmässig aufsucht, relativ gering.

125 Vgl. Russo Chrysostom, Chitra 1994, *Katpakam. Ein Treffpunkt für tamilische Frauen*, Diplomarbeit, Zürich: Schule für Soziale Arbeit.

126 Im Dezember 2003 musste *Katpakam* vorübergehend geschlossen werden, weil sich das Kinderdorf Pestalozzi aus der Finanzierung zurückzog, und HEKS die finanzielle Unterstützung nicht alleine leisten konnte. Aller Voraussicht nach, wird *Katpakam* seine Tore jedoch ab August 2004 unter dem Patronat der reformierten Kirchgemeinde Enge und dank Freiwilligen-Arbeit jeweils freitags wieder öffnen können.

127 Auch Hebenstreit (1989) zweifelt im Zusammenhang mit türkischen Migrantinnen an der Integrationswirkung solcher künstlich konstruierter Frauensolidaritätsgruppen.

5.4. Hausarbeit

In Jaffna sind Frauen für die domestische Seite des Lebens verantwortlich und offiziell wird ihnen die Fähigkeit, die öffentlichen Angelegenheiten der Gesellschaft zu verstehen, abgesprochen (David 1980: 108). Ein auf Besuch weilender Pastor aus Sri Lanka beschreibt die traditionellen Pflichten einer Frau folgenderweise:

„One husband, one wife: the wife was in the house, she had her duties well defined: cook, sweep, washing, encouraging the children to study, these were the responsibilities of women“ (vgl. Skjonsberg 1982: 55).

Im Gegensatz dazu liegen die Verpflichtungen des Mannes in der öffentlichen Sphäre: Dort verdient er das Geld, mit welchem er seine Familie ernährt. Mitarbeit im Haushalt wird von einem Mann weder erbracht noch erwartet. Dies ist in der Schweiz anders: In der Mehrzahl der befragten Haushalte ist es so, dass sich die Männer, um ihre Ehefrauen zu entlasten, an der Hausarbeit und Kindererziehung beteiligen. Während der Jahre, welche die Männer alleine und ohne Ehefrau im Exil verbringen, lernen sie kochen und haushalten. Die meisten geben diese Gewohnheiten auch nach der Heirat nicht auf, was die Ehefrauen mit Wohlwollen und Stolz erfüllt. Jamala meint:

„Wenn mein Mann frei hat, macht er oft den Haushalt. Er sagt nicht, das mach ich nicht, das ist Deine Arbeit. Ich komme nach der Arbeit nach Hause, und es ist geputzt, und ich habe viel Freude“.

Männer leisten in der Schweiz Hausarbeiten, welche sie in Sri Lanka nie ausführen würden. So seien sie beispielsweise stark in die Nahrungszubereitung einbezogen - „Fast alle Männer lernen in der Schweiz kochen.“ -, während es sich in Sri Lanka diesbezüglich klar um eine Domäne der Frauen handelt (Fankhauser 1998). Die Abwesenheit von älteren Verwandten, welche einer solchen ‚verkehrten Welt‘ Widerstand leisten würden, erleichtere die Geschwindigkeit einer Entwicklung, in welcher sich die Rollenverteilung sogar umkehren könne. Jamala findet: „In der Schweiz hocken die Frauen im Wohnzimmer und die Männer stehen in der Küche“. Tatsächlich erlebe ich während meiner Besuche mehr als einmal, wie Ehemänner Hausarbeit erledigen, waschen oder putzen, während ihre Frauen bei Tee und Kuchen gemütlich Gespräche mit mir führen. Chitra ist jedoch der Meinung, dass Männer ihre Beteiligung an der Hausarbeit öffentlich oder vor anderen Männern nur ungern eingestehen, weil sie dies als eine Art Gesichtsverlust empfinden.

Eine tamilische Mediatorin findet, tamilische Männer seien bezüglich Kinderbetreuung und Mithilfe im Haushalt meist viel engagierter als Schweizer Männer. Jamala erzählt von ihrem Nachbarn, der sich für seine im Wochenbett liegende Frau richtiggehend aufgeopfert habe.

„Nach der Arbeit hat er für sie geputzt und gekocht und sie hat nicht mal essen wollen. Das Kind ist heute vier Monate alt, aber er macht immer noch alles im Haushalt, obwohl er hundert Prozent arbeitet und die Frau liegt nur herum“.

Natürlich gibt es in der Schweiz auch Männer, die keine Hausarbeit verrichten wollen: Suja, deren durch ihre Krankheit bedingte Schwäche bewirkt, dass sie die anstehende

Hausarbeit nicht immer erledigen kann, wird von ihrem Mann nur selten entlastet, sondern muss sich von ihm deswegen Vorwürfe gefallen lassen.

Es gibt weibliche Stimmen, welche finden, gewisse Männer würden nur pro forma im Haushalt mithelfen; wirklich ernst sei es ihnen mit ihrem Engagement nicht. Oft würden sie sich um gewisse Arbeiten wie Waschen oder Toilettenreinigung drücken: „Er kocht, aber putzen und waschen will er nicht“ sagt Ruth. Dies ist wohl so, weil es sich dabei um niedrigkastige, verunreinigende Tätigkeiten handelt (vgl. Dube 1996: 5), die in Sri Lanka traditionellerweise von Angestellten aus den entsprechenden, für diese Aufgaben zuständigen Kasten erledigt werden. Zudem gebe es etliche Männer, die zwar im Haushalt mithelfen, ihre dominierende Rolle aber trotzdem nicht aufgeben wollten. Ruth meint diesbezüglich trocken: „Er kocht zwar ab und zu, aber er kommandiert mich immer noch herum“.

5.5. Kindererziehung

Es wird als grosser Vorteil gepriesen, dass man in der Schweiz Teilzeitstellen finden kann, da dies einer Frau erlaube, Arbeit und Familie zu verbinden. Da es in Sri Lanka fast keine Teilzeitstellen gebe, war die zu hundert Prozent in Colombo arbeitende Lila gezwungen, ihren Sohn von ihrer in Batticaloa weilenden Mutter betreuen zu lassen, weshalb sie ihn während seines ganzen ersten Lebensjahres praktisch nie zu Gesicht bekam. Ausnahmslos alle interviewten Mütter haben ihr Arbeitspensum nach der Geburt des ersten Kindes reduziert und auch kinderlose Frauen geben an, dies einmal tun zu wollen.

Die Einstellung gegenüber Fremdbetreuung und Kinderkrippen ist unterschiedlich. Während einige den Vorteil einer schnellen Integration preisen, weil die Kinder Deutsch lernen, besser auf den Schuleintritt vorbereitet werden und Freundschaft mit Schweizer Kindern schliessen, fürchten andere gerade den schweizerischen Einfluss bei der Sozialisation (vgl. Salentin 2002: 148; Lüthi, in Vorb.). Zudem sind Krippenplätze trotz einkommensabhängiger Berechnung der Zahlungsbeiträge vielen tamilischen Familien zu teuer. Insbesondere wenn der Teilzeit-Lohn der Frau fast gänzlich in die Betreuungskosten fliesst, gleichzeitig aber das steuerbare Einkommen steigt, verzichten die Frauen auf Berufstätigkeit und bleiben lieber ganz zu Hause bei ihren Kindern. Abgesehen davon, scheint es tamilische Eltern Überwindung zu kosten, Geld für Fremdbetreuung auszugeben, da die feste Überzeugung besteht, dass die Mutter dieser Aufgabe sowieso am besten gewachsen ist. So fürchtet eine tamilische Bekannte, dass ihre Kinder in der Kinderkrippe nicht richtig betreut werden: Von ihrer eineinhalbjährigen Tochter werde verlangt, dass sie schon selbständig esse, während sie zu Hause doch immer noch von ihr gefüttert werde. Auch dass die Betreuerinnen sie nicht daran hindern, Dinge vom Boden aufzuheben und in den Mund zu stecken, ist der Mutter ein Dorn im Auge, ebenso wie die Tatsache, dass sich die Betreuerinnen bei Streitigkeiten zwischen den Kindern nicht sofort einmischen.

Obwohl die Meinung herrscht, dass in erster Linie die Mutter für die Erziehung verantwortlich ist, übernehmen in der Schweiz auch viele tamilische Väter Betreuungsarbeit. Einige Männer scheinen dies äusserst gern zu tun. Darshan, der selber noch nicht Vater ist, erzählt, dass er während zweier Wochen Krippenferien die Kinder eines befreundeten Ehepaares betreute, das während dieser Zeit arbeiten musste. Er habe diese Zeit ausserordentlich genossen. Auch in Sri Lanka seien Männer sehr häufig in kleine Kinder vernarrt (vgl. Trawick 1990: 51). So habe Saras Vater, als sie klein war, oft mit ihr gespielt, sie gefüttert, geduscht und angekleidet. Während in Sri Lanka dies aber freiwillig sei, sind tamilische Männer in der Schweiz mangels anderer weiblicher Verwandter gezwungen, bei der Kinderbetreuung mitzuhelfen.

Die Erziehung der Kinder ist tamilischen Eltern ausserordentlich wichtig. Vor allem Müttern ist es ein Anliegen, dass Kinder lernen, sich in der schweizerischen Gesellschaft zu behaupten, ohne dabei eine allzu schweizerische Persönlichkeit zu entwickeln. Die Verbundenheit mit den tamilischen Traditionen wird von den Müttern stark gefördert: Sie erzählen ihren Kindern gerne tamilische Legenden, Mythen und religiöse Geschichten oder sie beten täglich gemeinsam mit ihnen vor dem Hausaltar, um so die tamilische Kultur und Religion weiter zu tradieren. Eine gute Erziehung benötigt ihrer Meinung nach Investitionen von Zeit, Strenge und Liebe, was eben manchmal auch den mütterlichen Verzicht auf Vollzeit-Arbeit und Geld beinhaltet.

Es wurde immer wieder festgehalten, dass viele tamilische Familien wegen Berufstätigkeit und Geldgier die Kindererziehung völlig vernachlässigen würden, was zu dementsprechend missratenen Kindern führe. Sei es Geiz, die finanzielle Not oder das schlechte Image der Fremdbetreuung: Es gibt Eltern, welche zur Arbeit gehen und ihre Kinder währenddessen alleine in der Wohnung lassen. Dies kann tragische Konsequenzen haben: So stiessen wir während unserer Forschung auf die Geschichte, wonach ein siebenjähriger Junge mit seinem zweijährigen Bruder von seinen arbeitenden Eltern alleine in der Wohnung zurückgelassen wurde. Jener verletzte seinen kleinen Bruder mit einer Schere – ob absichtlich oder nicht, ist unklar –, worauf er voller Schreck über die dichtbefahrene Strasse zum Arbeitsort seiner Mutter eilen wollte. Dabei wurde er von einem Auto tödlich angefahren, gleichzeitig verblutete in der Wohnung der jüngere Bruder. Eine andere berufstätige Mutter legte ihre Kinder jeweils erst nach Mitternacht ins Bett, damit sie morgens, während sie arbeitete, möglichst lange schliefen und erst erwachten, wenn sie von der Arbeit zurückkam.

Vor dem Hintergrund solcher Geschichten geben viele junge Frauen an, sich einmal so intensiv wie möglich der Erziehung ihrer Kinder widmen zu wollen. Das liegt auch wohl daran, dass bei Problemen mit Kindern meist der Mutter die Schuld zugeschoben und diese alleine dafür verantwortlich gemacht wird (vgl. Neumann 1994: 110). So erklärt Vimala, das unziemliche, „freche“ Verhalten ihrer Schwägerin als Braut während der Hochzeit – sie habe sich den Schleier vom Gesicht genommen, bevor sie die Hochzeitsplattform betreten hatte und später habe sie sogar noch ‚Disco‘ getanzt – sei

nach Meinung aller Verwandten und Bekannten auf die schlechte Erziehung ihrer Mutter zurück zu führen.

5.6. Geld und Besitz

In Sri Lanka wird die weibliche Kontrolle von materiellen Ressourcen, die Vererbung dieser Ressourcen von Frau zu Frau, so wie die ehelichen Residenzmuster zugunsten der Frau, nicht nur vom Gesetz, sondern auch durch lokale Konventionen und durch Sprichworte gestützt (vgl. David 1980, McGilvray 1982b). Im öffentlichen Diskurs jedoch, werden Frauen auch in Geldbelangen als ignorant eingestuft (David 1980: 106). Hinzu kommt, dass Frauen ihren Einfluss bei Entscheidungsprozessen nicht gerne zugeben, auch wenn dieser in beträchtlichem Mass vorhanden ist (David 1980: 107).

In der Schweiz hat sich die Situation, zumindest auf der Ebene des Diskurses verändert: In Bezug auf Geldbesitz und finanzielle Entscheidungsmacht wird sehr oft auf das *Ardhanariśvara*-Modell zurückgegriffen. Viele Frauen betonen nicht ohne Stolz, dass tamilische Ehepaare im Gegensatz zu schweizerischen keine Gütertrennung kennen: Sämtliche finanzielle Angelegenheiten würden "zusammen" erledigt. Hier wird gerne die harmonische Einheit des Ehepaares hervorgestrichen, welche in Kontrast zum Individualismus bei schweizerischen Paarbeziehungen gesetzt wird: „Bei uns spielt Geld keine Rolle, wir haben auf beide Konten zugriff, wir nehmen was wir brauchen.“ Es kann sein, dass die Aussagen der Frauen gegenüber der Schweizer Forscherin anders ausfielen, als sie unter Tamilinnen ausgefallen wären. Viele tamilische Frauen wissen durch ihren Arbeitgeber, dass es in der schweizerischen Gesellschaft nicht gerne gesehen wird, wenn eine Frau von ihrem Mann finanziell abhängig ist. Inwiefern das *Ardhanariśvara*-Ideal nicht auch einer Ideologie entspricht, die hauptsächlich zu Gunsten des Mannes wirkt, bleibt offen. Gerade bei Frauen, die erst seit kurzem in der Schweiz sind, ist es oft so, dass nur der Mann Zugriff auf ein gemeinsames Konto hat, worauf auch der Lohn der Frau einbezahlt wird und er der Frau das Geld bar in die Hand drückt, was die Frau in eine abhängige Position versetzen kann. Sogar wenn getrennte Konten existieren, kann es vorkommen, dass die Frau die Bankkarte ihres Kontos nicht besitzt und nur in Begleitung ihres Mannes Geld von ihrem persönlichen Konto abheben geht, sofern er nicht sowieso über eine Vollmacht verfügt.

Tatsächlich existieren in der Schweiz aber auch etliche tamilische Familien, in denen die Frau für Buchhaltung und Bankgeschäfte verantwortlich ist, so wie bei Vidaya: "Bei uns bin ich die Finanzministerin". Konkret lassen sich folgende Tendenzen beobachten: diejenigen Frauen, die erst seit kurzer Zeit und in arrangierter Ehe in der Schweiz weilen und nur einer niedrigprozentigen Arbeit nachgehen, verfügen meist über kein eigenes Bank- oder Postcheck-Konto. Die meisten dieser Frauen gaben an, selbst gar nichts mit Geldgeschäften zu tun zu haben. Der Ehemann gebe ihnen das Haushaltsgeld bar in die Hand. Rajeswari, die in Sri Lanka als Lehrerin arbeitete, verwaltete ihren Lohn dort selbständig. Seit sie geheiratet hat und nicht mehr arbeitet, teilt ihr der Ehemann von seinem Lohn Haushaltsgeld zu. Sie habe damit jedoch kein Problem: Ihr

Mann gebe ihr stets, was sie verlange und sonst wüsste sie sich mit Erpressung zu helfen wissen: "Ich koche dann halt einfach nicht mehr".

Bei Ehepaaren, die schon längere Zeit in der Schweiz leben, verheiratet und berufstätig sind, verfügen die Ehepartner meist über getrennte Konten, zu denen aber beide Zugang haben. Hierbei scheint es sich um eine Anpassung an schweizerische Voraussetzungen zu handeln, denn oft werde eine Aufteilung der Konten von der Bank oder vom Arbeitgeber empfohlen. Venilas schweizerische Arbeitgeberin habe darauf bestanden, deren Lohn nicht auf das Konto des Ehemannes auszuzahlen, obwohl Venila ihr versichert habe, dass tamilische Männer immer gut für ihre Frauen sorgen würden. Die Arbeitgeberin insistierte jedoch: Es sei für eine Frau wichtig, über eigenes Geld zu verfügen und eine eigene Altersvorsorge anzulegen. Nachdem Venila die Situation mit ihrem Ehemann besprochen und sich mit ihm darüber amüsiert habe, eröffnete sie ein eigenes Konto, worüber er allerdings eine Vollmacht besitze. Sogar wenn tamilische Paare über zwei Konten verfügen, geht es selten um die individuelle Trennung von Besitz, sondern eher um eine Aufteilung des Geldes in ein Lohn- und Sparkonto: Der Lohn des Mannes deckt beispielsweise die laufenden Lebenskosten, während mit dem Lohn der Frau gespart wird oder die Verwandten in Sri Lanka unterstützt werden.

6. Konflikte und Ressourcen

6.1. Ehekonflikte

6.1.1. Exiltypische Gründe für Ehekonflikte

Das Eheleben zwischen einem in der Schweiz etablierten Mann und seiner frisch aus Sri Lanka eingetroffenen Braut erweist sich oft als konfliktvoll.¹²⁸ Die arrangierte Heirat zwischen einer traditionell sozialisierten Frau aus der Heimat mit einem seit Jahren im Exil weilenden Mann bedeutet oft das Aufeinanderprallen von zwei Welten. So lange die Frau nicht Deutsch spricht, keine Arbeit hat und die Herausforderungen des schweizerischen Alltags noch nicht alleine bewältigen kann, ist sie stark auf die Präsenz und Hilfe ihres Ehemannes angewiesen. Viele junge Ehefrauen beklagen die häufige Abwesenheit des Ehemannes, fühlen sich im Stich gelassen und sind einsam, wenn er sich nicht um sie kümmert. Für die Ehemänner hingegen liegt die Belastung in der plötzlichen Einschränkung und den ständigen Vorwürfen ihrer Ehefrauen. Lakshmi schildert die noch junge Ehe ihres Bruders so:

„Er hat eine sehr schlechte Ehe, vor einem Jahr ist seine Frau in die Schweiz gekommen [...] es ist doch klar, dass es schwierig wird mit einer Frau aus Sri Lanka und einem Mann der bereits elf Jahre in der Schweiz lebt [...]. Die Frau meines Bruders ist sehr besitzergreifend und will nicht, dass er seine Kollegen trifft, sie will, dass er immer sofort nach Hause kommt. Sie will nicht Deutsch lernen, sie will sich nicht bewegen, sie ist abhängig von ihm“.

Kulam, dessen Mutter seit einiger Zeit versucht, ein Heiratsarrangement mit einer Tamilin aus Sri Lanka einzuleiten, sieht einen Alptraum auf sich zukommen: Er schildert, wie naiv, hinterwälderisch und unselbständig solche Frauen aus der Heimat seien:

„Sie werden sauer und machen sich falsche Gedanken, wenn sie merken, dass ihr Mann viel fort ist oder den anderen Frauen zum Abschied Küsschen auf die Wangen gibt, Alkohol trinkt und raucht [...] Sie haben keine eigene Meinung, sie können nicht selber entscheiden und wollen, dass der Mann alles für sie macht. Diese Frauen müssen viel lernen, wenn sie in die Schweiz kommen.“

Diese Haltung ist aber eher Diskurs als Praxis. Die meisten Männer sprechen so, heiraten aber dann, wenn es ernst wird, doch lieber eine bescheidene, scheue, gattentreue Ehefrau, die noch ganz im Tamilischen verwurzelt und nicht zu ‚westlich‘ eingestellt ist.

Viele Ehefrauen, welche in arrangierter Heirat in die Schweiz reisen, sind zudem nicht auf die harte Realität des schweizerischen Alltags vorbereitet. Sie lassen sich beeindruckt von Männern mit B-Aufenthaltsstatus, welche zwecks Brautschau nach Sri Lanka reisen und einen Lebensstandard voller Reichtum vortäuschen, welchen sie in Wirklichkeit nicht besitzen (vgl. Vögeli 1998: 65-66). Um so grösser sei dann die Enttäuschung, wenn sich die Frauen in der Schweiz mit Fremdenfeindlichkeit,

128 Vgl. Ballard 1990: 242-243 zu Punjabi Sikhs in Grossbritannien.

finanziellen Schwierigkeiten und der Belastung eines Unterschichtsjobs konfrontiert sehen. Wenn junge Ehefrauen realisieren, dass das Leben in der Schweiz nicht den paradiesischen Bildern entspricht, welche sie sich in Sri Lanka ausgemalt hatten, werden sie sehr unzufrieden und richten ihre Frustrationen auf den Ehemann, was ebenfalls ein häufiger Grund für Ehekrisen sei.

Natürlich leiden auch Männer unter den schwierigen Lebensbedingungen in der Schweiz. Einige wenden sich deshalb dem Alkohol zu. Fast alle Gewährsleute erwähnen im Zusammenhang mit Eheproblemen als häufigsten Grund den Alkoholkonsum der Ehemänner.¹²⁹ Insbesondere bei ehelicher Gewalt scheint fast immer Alkohol im Spiel zu sein. Die meisten Gewährsleute sind der Meinung, dass Alkoholismus wegen des sozialen Abstiegs und des Statusverlustes in der Schweiz viel verbreiteter sei als in Sri Lanka (vgl. Salentin 2002: 259; Lüthi 2004: 28).¹³⁰ Laut Vadani sei das Gerücht, dass ‚Schweizer‘-Tamilen besonders viel Alkohol trinken, bereits bis nach Sri Lanka gedrungen.

In vielen - sehr unterschiedlichen – Ehen, scheint es wegen der veränderten Situation bezüglich ehelicher Rollenverteilung Probleme zu geben. In der Schweiz steigt das Konfliktpotential, weil die Frau ebenfalls hart arbeitet und dadurch mehr Autonomie zeigt oder beansprucht. Da sich der Bewegungsradius von Frauen in der Schweiz wegen ihrer Erwerbstätigkeit von der privaten in die öffentliche Sphäre verlagert, komme es auch vermehrt zu Eifersucht. Die Frau verbringt viel Zeit ausserhalb der Überwachung des Ehemannes, von Verwandten und Nachbarn und hat Kontakt zu anderen Männern. Dies führe in manchen Ehen zu einer „relationship of suspicion“. Misstrauen und Eifersucht sind deswegen ebenfalls häufige Gründe für häusliche Gewalt. Das Konzept der gattentreuen Ehefrau steht hier in Konflikt zu der mit dem Exil assoziierten Morallosigkeit und führt bei vielen Ehemännern zu falschen Verdächtigungen gegenüber ihren Ehefrauen. Die mit Untreue zusammenhängenden Konflikte seien bei Tamilen und Tamilinnen oft so massiv und heftig, dass sie nicht selten in Mord und Totschlag enden würden.

Die Erklärungen für eine schlechte Ehe werden aber nicht nur in den veränderten Lebensbedingungen des Exils oder den veränderten Rollen von Mann und Frau gesucht, sondern manchmal auch mittels eher traditionellen Konzepten. Für eine schlechte Ehe wird beispielsweise auch Schwarzmagie oder der unglücksverheissende astrologische Zeitpunkt der Eheschliessung verantwortlich gemacht. Eheschliessungen zu astrologisch schlechten Zeiten seien in der Schweiz ausserordentlich häufig, da man hier immer an den Wochenendtagen heiraten müsse, weshalb sich die Priester nicht an die astrologisch vorteilhaften Tage halten könnten. Die Astrologie kündigt auch bevorstehende schwierige Zeiten in der Ehe an. Weil das Horoskop des Ehemannes von

129 Vgl. Brechbühl 1992: 57; Mc Dowell 1996: 238; Neumann 1994: 111-112; Lüthi 2004: 27-29.

130 Was aber nicht heisst, dass Alkohol in Sri Lanka nicht ebenfalls ein erstrangiger Grund für Ehekonflikte ist (vgl. Skjonsberg 1982: 121).

Vasuki eine Ehekrise ankündigte – welche wahrscheinlich aber bereits im Gange war –, hat Vasuki mit ihren Kindern fünf Jahre in Indien verbracht, während ihr Mann in der Schweiz verweilte. Sie ist überzeugt davon, dass diese provisorische Trennung ihre Ehe gerettet hat. Auch Suja wollte mit ihren Kindern vorübergehend nach Indien gehen, als die Konflikte mit ihrem Mann besonders schlimm wurden. Die Drohung der Schwiegermutter, ihr Mann werde ihr dann kein Geld mehr zukommen lassen, verängstigte sie jedoch so, dass sie letztlich bei ihm in der Schweiz blieb.

Vorübergehende Trennungen sind ein institutionalisiertes Mittel, um Ehekrise zu bewältigen, dies ist auch in Sri Lanka und Südindien so, wo viele Frauen, wenn die eheliche Situation unerträglich wird, vorübergehend ins Elternhaus zurückkehren.¹³¹ In der Schweiz ist dies jedoch nur möglich, wenn die Frau über eine solche Ausweichmöglichkeit verfügt, ansonsten ist sie gezwungen, bei ihrem Mann zu bleiben.

6.1.2. Fatalismus und Veränderung

Weil eine Ehe per Definition unauflösbar ist, werden Eheberatungen oder andere „schweizerische“ Konfliktbewältigungsstrategien von TAMILIN und TAMILINEN nicht ernsthaft in Betracht gezogen. Eheproblemen wird oft mit einer grossen Portion Fatalismus begegnet. Padmini drückt es so aus:

„Die TAMILINEN gehen davon aus, dass man immer zusammen bleiben muss, egal wie schlecht die Ehe ist. Es gibt keine andere Lösung. Deshalb hat es auch keinen Sinn, über die Probleme zu sprechen. Eine Schweizerin rennt vielleicht sofort zum Eheberater, weil sie Angst hat, die Ehe geht sonst kaputt. Eine TAMILININ muss akzeptieren wie es ist, sie kann es nicht ändern. Wir haben Streit, das stimmt, aber am nächsten Morgen ist ein neuer Tag. Die Probleme kommen und gehen. Weil man weiss, dass die Ehe nicht kaputt geht, muss man auch nicht zum Eheberater.“

Oft wurde darauf hingewiesen, dass tamilische Ehepaare auch nicht über die entsprechende Gesprächskultur verfügen, welche zur Lösung von Spannungen und Problemen beitragen könnte. Traditionellerweise sei eine solche Gesprächskultur auch nicht notwendig, da Probleme nicht vom Paar selbst gelöst würden, sondern von verwandten Respektpersonen, deren Empfehlungen sich ein Ehepaar dann auch unterordne. Dennoch wurde der Vorwurf der Unfähigkeit, über persönliche Gefühle zu sprechen von beiden Geschlechtern an das jeweils andere Geschlecht adressiert. Probleme würden ignoriert, verdrängt und tabuisiert. Parveen meint dazu:

„Tamilische Frauen können nicht sprechen. Sie sprechen höchstens zu Gott. Der antwortet zwar nicht, aber der Vorteil ist, dass er es auch nicht weitererzählt.“

Während unserer Forschung hörten wir von einer Frau, die Selbstmord beging, weil sie ihre katastrophale Ehe scheinbar nicht mehr ertragen konnte und nach Meinung der Gewährsleute vor allem auch deshalb, weil sie niemanden hatte, dem sie sich mitteilen konnte.

Die Angst vor Klatsch ist auch einer der Gründe dafür, weshalb viele TAMILINEN und TAMILINEN Beratungsangeboten und psychiatrischen Institutionen gegenüber so

131 Skjonsberg 1982: 121; David 1980: 117-116; Kapadia 1995.

skeptisch sind. Suja will nicht auf die tamilische Frauenberatungsstelle, weil sie die dort beratende Tamilin kenne und ihre beiden Ehemänner zusammen studiert hätten. Die Angst, dass tamilische Landsleute etwas von den eigenen Problemen erfahren, ist sehr gross (vgl. Lüthi 2004: 32). So hätten die meisten anderen Familien nicht die geringste Ahnung, wie schlecht es um die Ehe von Ravi stehe, denn nach aussen würde das Paar immer die Etikette wahren und weiterhin gemeinsam an Festen und anderen Anlässen teilnehmen. Um den Konflikten in seiner Ehe auszuweichen, bleibt Ravi manchmal bis spät nachts an seinem Arbeitsplatz. Eine Scheidung kommt für ihn nicht in Frage, vielmehr spricht er vom Zwang des Zusammenbleibens als „Strafe“, denn der Partner, der einem vom Leben zugeteilt wird, ist seiner Meinung nach durch Karma bedingt. Deshalb versucht er seine Frustration mit Meditation zu überwinden. Auch die emanzipierte Lakshmi findet, dass die Qualität der Ehe letztlich eine Frage des Schicksals sei und es diesbezüglich auch keinen Unterschied zwischen arrangierter und Liebes-Ehe gebe.

Es sind bezeichnenderweise tamilische Mediatorinnen und Übersetzerinnen, die eine Beeinflussung durch schweizerische Werte erkennen wollen und Trennung oder Scheidung als möglichen Ausweg aus einer konfliktuellen, Leiden verursachenden Ehe nicht schlecht werten. Von ihnen wird der hohe Preis beklagt, den vor allem Frauen wegen der vermeintlichen Auswegslosigkeit aus der schlechten Ehe bezahlen: psychosomatische Erkrankungen, eheliche Gewalt oder gar Selbstmord. Bei Frauen seien Selbstmorde wegen Ehekonflikten weitaus am häufigsten (vgl. Lüthi 2004: 36-37).

Von Tamilinnen aus der interkulturellen Beratungspraxis werden Frauenhäuser im Zusammenhang mit Konfliktaustragung erstaunlich positiv gewertet: Eine Frau, die keine nahen Verwandten in der Schweiz hat, kann bei Ehestreit und Gewalt nicht einfach von zu Hause ausziehen. Während ein Mann problemlos eine Nacht im Bahnhof verbringen kann, entsteht bei einer Frau, die über Nacht einfach wegbleibt, der Verdacht, dass sie bei einem anderen Mann übernachtet und ihr *karpu* verloren hat. Dieser Verdacht entfällt, wenn eine Frau sich ins Frauenhaus zurückzieht. Zudem könne der Aufenthalt der Frau im Frauenhaus einen sehr positiven Einfluss auf den Mann haben, und eine echte Veränderung bewirken. Sobald dies einmal zu den tamilischen Frauen durchgedrungen sei, würde das Frauenhaus von ihnen bestimmt auch vermehrt benutzt werden. Ein Aufenthalt im Frauenhaus hat hier aber ganz klar die Funktion, die Ehe zu verbessern, beziehungsweise zu retten, dass daraus aber eine definitive Trennung oder Scheidung resultiert, wird von den allermeisten Frauen nach wie vor nicht angestrebt.

6.2. Scheidungen

Nach Meinung unserer Gewährsleute gebe es in der Schweiz immer mehr tamilische Frauen, welche eine definitive Trennung oder Scheidung vollziehen, vor allem dann, wenn sie noch keine Kinder haben. Von Frauen mit Kindern wird eine Scheidung als Ausweg aus einer schlechten Ehe hingegen fast nie in Betracht gezogen, denn Kinder,

deren Eltern geschieden sind, haben kaum Chancen auf dem Heiratsmarkt und entsprechend schlechte Zukunftsperspektiven.

Es ist jedoch nicht auszuschliessen, dass die Häufigkeit von Scheidungen in der Schweiz überbewertet wird.¹³² Im offiziellen Diskurs werden Scheidungen sehr negativ gewertet: Sie stehen nicht nur als Symbol für die unzuverlässigen und unmoralischen Geschlechterbeziehungen von Schweizern, sondern auch für den tamilischen Kulturverlust. Dass Scheidungen als Merkmal des Exils wahrgenommen werden, deutet darauf hin, dass das Exil oft auch mit moralischem Zerfall assoziiert wird (vgl. Lüthi in Vorb.). Von in der Schweiz lebenden tamilischen Frauen wird eine Heirat mit einem Schweizer vor allem deshalb nie in Betracht gezogen, weil solche Ehen wegen der hohen Scheidungsraten als riskant gelten.

Wegen der grösseren ökonomischen Unabhängigkeit der Frau, der Schwächung von traditionellen Konzepten und Verhaltensweisen, so wie einer weniger starken Einbindung in verwandtschaftliche Netzwerke ist jedoch anzunehmen, dass Scheidungen in der Schweiz tatsächlich häufiger vorkommen als in Sri Lanka. Chitra sagt:

„Frauen können in der Schweiz viel schneller abhauen. Sie haben einen anderen Mann oder sie können den eigenen Mann nicht mehr ertragen, dann können sie zur Polizei¹³³ und zum Anwalt gehen und sich scheiden lassen [...], dann kann sie zu einem anderen Mann gehen. Oder sie geht zum Sozialamt.“

Die Chance, als geschiedene Frau eine zweite Heirat zu vollziehen, sei zwar auch in der Schweiz klein, aber immer noch um etliches grösser als in Sri Lanka. Es gibt Frauen, die während der Ehe oder der Trennung eine Beziehung mit einem neuen Mann eingehen und diesen später heiraten. Im seltenen Fall, in welchem sich eine Frau scheiden lässt, tut sie dies in der Regel nicht, um alleine zu leben, sondern um sich in die Obhut eines anderen zu begeben, denn ein Leben als Single ist für die meisten Frauen auch in der Schweiz unvorstellbar. Die Angst vor sexueller Belästigung und sozialer Stigmatisierung ist zu gross, denn geschiedene, alleinstehende Frauen werden als sexuell leicht zugänglich wahrgenommen. Da sie sich nicht als gattentreue Ehefrauen bewährten, herrscht die Überzeugung, dass sie selbst an ihrem Schicksal schuld sind. Selva sagt:

„Bei den Tamilen ist die Idee noch so, dass der Mann nie schuld ist. [...] Sogar wenn alle wissen, dass der Mann böse ist und alles falsch macht, dann sagen die Leute, ja er war schon schlimm, aber, und dann kommt das aber: ABER die Frau hätte bei ihm bleiben sollen.“

Eine Frau, die sich scheiden lässt, müsse den Mut und die Kraft haben, mit der tamilischen Gesellschaft zu brechen, findet Lakshmi. Lakshmi wird wegen einer nicht standesgemässen Heirat und nachfolgenden Scheidung von ihren Landsleuten

¹³² Leider gibt es dazu keine Statistiken.

¹³³ In Sri Lanka gehen Frauen nur in den seltensten Fällen zur Polizei, weil sich die Situation für sie dadurch meistens noch verschlimmert: Sie werden von dieser kaum unterstützt und von ihren Ehemännern danach noch stärker misshandelt (Skjonsberg 1982: 121).

gemieden und pflegt heute mehr Kontakt zu Schweizern als zu tamilischen Personen. Sie spricht vom „sehr hohen Preis“, den sie für ihre Scheidung fast täglich bezahlen müsse, von Einsamkeit und Diskriminierung: Auf der Strasse werde sie von tamilischen Männern manchmal als Hure betitelt und sie werde praktisch nie an Hochzeiten oder andere Feste eingeladen.

Lasse sich eine Frau scheiden, ohne einen neuen Ehepartner in Aussicht zu haben, erweise es sich als sehr schwierig, einen neuen Partner zu finden - vor allem in arrangierter Ehe, aber auch mittels Liebesheirat. Chitra meint:

„Die Chance, als geschiedene Frau einen anderen Mann zu finden ist gleich null. Liebesheiraten gibt es nur zwischen ledigen Leuten, ein Mann verliebt sich nicht in eine Frau, die schon verheiratet war. Für die Männer ist es einfacher, vor allem wenn sie reich sind, können sie eine arme Frau finden. Eine Frau hat weniger Auswege als der Mann“.

Männer müssen bei einer Scheidung weniger mit einer Stigmatisierung rechnen. So betont der von einer Schweizerin geschiedene dreissigjährige Kulam, er könne problemlos wieder heiraten. Seine Mutter sei bereits daran, ein Heiratsarrangement mit einer Tamilin aus Sri Lanka in die Wege zu leiten und falls ihm diese Frau gefalle, könnte er sie heiraten.

Neben dem sozialen Statusverlust gibt es in der Schweiz noch weitere Gründe, weshalb eine Scheidung für viele Frauen keine Alternative darstellt: So verliert eine frisch verheiratete Frau bei einer Scheidung ihre Aufenthaltsbewilligung. Da ihr Aufenthaltsstatus an die Ehe gekoppelt ist, droht ihr somit die Rückschaffung. Die in Sri Lanka zurück gebliebenen Familienmitglieder wollen eine solche Frau wegen des drohenden familiären Ehrverlustes meist nicht mehr bei sich aufnehmen. Insbesondere wenn die Familie für ihre Tochter bereits eine beträchtliche Mitgift bezahlt hat, ist sie in der Regel nicht bereit, die Frau wieder bei sich aufzunehmen und permanent zu unterstützen, denn mit der Mitgift enden die Rechte auf familiäre und finanzielle Unterstützung.¹³⁴ Es gibt in der Schweiz immer wieder Fälle, in denen sich ein schweizerisch-tamilischer Ehemann kurz nach der arrangierten Heirat wieder von seiner srilankisch-tamilischen Frau scheiden lassen will, sei es, weil sie nicht seinen Erwartungen entspricht, weil die Mitgiftversprechungen nicht eingehalten werden, oder weil er plötzlich eine noch bessere Partie vor Augen hat. Die drohende Rückschaffung solcher Frauen wirkt sich fatal auf ihre Befindlichkeit aus: Das Leben als alleinstehende, vom Mann verlassene oder geschiedene Frau ist in Sri Lanka noch schwieriger als in der Schweiz. Neben der Stigmatisierung besteht ein erhöhtes Risiko, dass sie sexuelle Übergriffe und Gewalt erdulden muss, denn eine solche Frau wird von anderen Männern als ‚Freiwild‘ betrachtet (Thiruchandran 1999: 57-63; 106-107). Eine Rückkehr nach Sri Lanka stellt für eine geschiedene Frau deshalb meistens absolut keine Perspektive oder Lösung dar. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eine Frau, deren Mann sich von ihr scheiden liess und der die Rückschaffung nach Sri Lanka droht, mit

134 Dies gilt vor allem für höherkastige Frauen, welche nach der Heirat den Zugang zum eigenen Elternhaus verlieren. Niedrigkastige Frauen werden von ihrer Familie problemloser wieder aufgenommen (vgl. Kapadia 1995: 55).

Selbstmordgedanken spielt, um sich selbst und der Familie die Schande der Scheidung, die soziale und ökonomische Belastung einer Rückkehr und die Vorwürfe von Geschwistern mit schlechter Heiratsperspektive zu ersparen.

6.3. LTTE

LTTE-kritische Frauen bildeten unter unseren Gewährsleuten klar die Minderheit. Zwar klagten viele Frauen über die zu entrichtenden monatlichen finanziellen Beiträge, welche das Familienbudget manchmal zu sehr belasten würden. Mit den Idealen und Zielen der LTTE – der politischen Unabhängigkeit und insbesondere mit der Ausrottung sozialer Übel wie dem Kastensystem, der Frauendiskriminierung und dem Mitgiftsystem, sind die meisten Frauen theoretisch jedoch einverstanden,¹³⁵ auch wenn sie die Mittel, mit welchen diese Ziele erreicht werden sollen, oft zu radikal und brutal finden. Bezüglich der Einstellung gegenüber der LTTE und der damit zusammenhängenden neuen Rolle der Frau gilt es zwischen den Idealen der höheren Kasten und denjenigen der mittleren und tiefen Kasten zu unterscheiden. Wie in den Gesprächen festgestellt werden konnte, werden beispielsweise Ex-Rebellinnen von Leuten aus mittleren und tieferen Kasten viel freundlicher wahrgenommen und beurteilt als von denjenigen aus der *vellālar* – Kaste.¹³⁶

Im kriegsversehrten Jaffna würden etliche Frauen mangels Perspektiven und wegen drohender sexueller Belästigung oder Vergewaltigung zur LTTE gehen. Jamala schildert mir die Gedankengänge einer jungen Frau in Jaffna so:

„Ein 16 jähriges Mädchen [das zur LTTE geht] wird noch nicht an seine Zukunft denken. Es denkt nur daran, für sein Land kämpfen oder es denkt, es will sich schützen vor der Armee, die es vergewaltigen oder töten wird; dann ist es besser zum Selbstschutz die Waffe in die Hand zu nehmen. Oder es ist frustriert, dass es nicht in die Schule gehen kann, also denkt es, ich gehe lieber zur LTTE. Es denkt nicht daran, dass es dann später nicht heiraten kann“. [LTTE-Rebellinnen sind auf dem traditionellen Heiratsmarkt unbeliebt, siehe unten]

Auch Mädchen und Frauen, welche im Krieg vergewaltigt wurden, würden oft keine andere Alternative sehen, als sich der LTTE anzuschliessen, weil wegen der verlorenen Keuschheit und der Verunreinigung auf dem traditionellen Heiratsmarkt kaum mehr Heiratschancen haben.

Sowohl von Männern als auch von Frauen wird betont, dass sich Frauen ausserordentlich gut als Freiheitskämpferinnen eignen und besonders effizient seien, oft noch furchteinflössender und brutaler als Männer (vgl. Fuglerud 1999: 166). Zwei Gesprächspartnerinnen nannten mir bewundernd die Namen von Selbstmordattentäterinnen, sogenannten *black tigers*. In einer Männerrunde erzählte Arul lachend, Singhalesen würden sich schon lange nicht mehr wagen, tamilische

¹³⁵ Auch wenn sie sich in der Praxis selbst nicht immer an diese Ideale halten, wie am Beispiel der frotwährenden Mitgiftzahlungen deutlich wird.

¹³⁶ Dies lässt sich auch dadurch erklären, in der LTTE weniger *vellālar* vertreten sind, da die LTTE ihre Leute vor allem in der mittleren *karaiyār*-Kaste und anderen tiefer als die *vellālar* stehenden Kasten rekrutiert (McDowell 1996: 87; Fuglerud 1999: 35, 88).

Frauen „anzumachen“: Sie könnten nämlich nie genau wissen, ob es sich nicht etwa um eine lebende Bombe handle. Die anwesenden Männer lachen, das Bild der gefährlichen tamilischen Frau scheint ihnen zu gefallen. Das Bild der aggressiven Jungfrau erweist sich als durchaus kongruent mit der traditionellen religiösen Symbolik der wilden, kriegerischen Göttin. In den von Shulman (1980) analysierten Mythen Südindiens trifft man oft auf eine Göttin als Quelle gewalttätiger und gefährlicher Macht, welche im jungfräulichen¹³⁷ Zustand am grössten ist (vgl. Fuller 1992). Diese aggressive Macht wird von den anderen Göttern oft benutzt, um den Kampf gegen einen die Welt und die Götter bedrohenden Dämonen zu gewinnen.¹³⁸ Auch die LTTE bedient sich der Symbolik der kriegerischen Jungfrau (Schalk 1992, Fuglerud 1999: 166). Dies könnte erklären, weshalb die LTTE das Konzept von *karpu* im Gegensatz zu anderen traditionellen Konzepten und Praktiken - wie beispielsweise der Mitgift - nicht bekämpft (Fuglerud 1999: 166-167), LTTE-Kämpferinnen unverheiratet sein sollten (ibid. 1999: 142), sexuelle Kontakte zwischen gegengeschlechtlichen Freiheitskämpfern strikte verboten sind (ibid. 1999: 166) und nach Aussage einer Informantin manchmal sogar mit dem Tod bestraft werden.¹³⁹ Die LTTE arbeitet also im Kontrast zu manchen progressiven politischen und gesellschaftlichen Zielen weiterhin mit traditionellen Konzepten.¹⁴⁰

Die LTTE verlangt mit ihrer revolutionären Befreiungsideologie, dass die Frauen nicht weiter diskriminiert werden dürfen, und will, dass die Ungleichheit der Geschlechter aufgehoben wird.¹⁴¹ Im offiziellen Programm des Befreiungskampfes werden den Frauen nicht nur ‚feminine‘ Rollen wie Krankenpflege, Kochen oder Sekretariatsarbeiten zugewiesen; Frauen sollen wie die Männer für die Freiheit kämpfen: indem sie die Waffe in die Hand nehmen (Fuglerud 1999: 166). Dies wird auch in Bildern, in den Medien und durch das Vorkommen von weiblichen Selbstmordattentaten bestätigt. Die Gleichheit wird auch durch das Schneiden der Haare betont, der Entfernung des äusserlichen Symbols der traditionellen Geschlechterrolle (Fuglerud 1966: 166).

Unsere Gewährsleute sind sich allerdings uneinig darüber, wie grundlegend die durch die Ideologie der LTTE bewirkten Rollenveränderungen sind. Es gibt Stimmen, die behaupten, dass insbesondere Frauen, welche in der LTTE gekämpft haben, ein neues

137 Also ungebunden, unverheiratet und deshalb wild.

138 Laut einer Mitteilung von Peter Schalk appliziert Anti-LTTE-Propaganda dieses Denken auch auf die jungfräulichen Tigerinnen, von denen sie behauptet, sie kastrierten ihre Feinde mit den Zähnen und die LTTE befehle Keuschheit nur, um Aggressivität zu generieren.

139 Eine im Asylverfahren arbeitende Schweizerin erzählt mir von einem Fall, bei dem von der LTTE die Todesstrafe über ein Paar verhängt wurde, welches während der Dienstzeit sexuelle Kontakte hatte. Die Frau wurde erschossen, der Mann konnte fliehen.

140 Vgl. Fuglerud 1999, Schalk 1992, Hellmann-Rajanayagam 1986.

141 Vgl. Schalk 1992 oder die Website <http://www.eelamweb.com/women/> zu „Women fighters of Liberation Tigers“ von Adele Ann.

Selbstbewusstsein entwickelt haben. So setzt Suja beispielsweise das Bild der Freiheitskämpferinnen in Kontrast zur traditionellen Rolle der Frau:

„Normal widersprechen unsere Frauen den Männern nicht. LTTE-Frauen können widersprechen und rächen sich an Männern, die eine Frau vergewaltigt haben“.

Sie berichtet von einem Fall in ihrem Dorf, in welchem ein gewalttätiger Ehemann von einer LTTE-Frauentruppe in die Schranken gewiesen wurde. Dies wäre früher unvorstellbar gewesen, denn Gewalt in der Ehe wurde stets als Privatsache betrachtet, in die sich niemand einmischte. Ravi schildert die durch den Befreiungskampf entstandene neue Position der Frau so:

„Die Frauen sind selbstbewusster geworden durch den Krieg und ihren Kampf. Sie haben ihre eigene Kraft gespürt, sie haben gemerkt, wir können auch stark sein, sie haben gemerkt, dass sie selbst jemand sind“.

Dass die Ablegung der traditionellen Geschlechterrolle jedoch nur bis zu einer bestimmten Grenze reicht, wird anhand der Aussage des gleichen Mannes deutlich, welcher im obigen Satz von einem neuen weiblichen Selbstbewusstsein spricht: „Aber sie sind trotzdem noch unter den Männern, sie können noch keine Männertruppe befehlen, sie sind nicht wirklich unabhängig.“

Im Allgemeinen sind sich die meisten Gewährsleute einig, dass sich durch den Unabhängigkeitskampf trotz der ‚guten Absichten‘ der LTTE die Situation der Frauen massiv verschlechtert habe. Viele Frauen in Sri Lanka seien „mentally disturbed because of the war“, meint Rose. Sehr häufig sind die Stimmen, die behaupten, dass Frauen, welche sich als „Tigerinnen“ engagiert haben, Mühe haben werden, „einen Mann zu finden, um zu heiraten.“ Ein Grund dafür sei, dass es sich nach traditionellem Verständnis für eine Frau nicht gehört, ihr Haus und ihre Verwandten zu verlassen. Dass eine Frau, nachdem sie im Krieg gekämpft hat, wieder in die Gesellschaft integriert werden könne, ist nach Rose äusserst fragwürdig:

„With the peace process, we have to face a new problem now. These women were not spoiled, the LTTE is very strict on this. But they moved like men. Nobody wants to marry such women“.

Was eine LTTE-Soldatin als zukünftige Ehefrau so unattraktiv macht, ist nach Meinung der Gewährsleute die Tatsache, dass sie wie ein Mann gelebt hat. Trotz der Wirksamkeit des Konzeptes, welches die LTTE-Rebellin mit der kämpferischen unabhängigen Jungfrau-Göttin assoziiert, ist dasjenige der ans Haus gebundenen, sanften, für die Heirat bestimmten Frau also dominanter. Viele Eltern wollen darum eine Rekrutierung ihrer Tochter vermeiden und schicken sie via arrangierter Heirat ins Exil. Die meisten tamilischen Familien würden ihren Sohn niemals mit einer LTTE-Kämpferin verheiraten, „weil eine Frau mit einer Waffe in der Hand kann keine gute Ehefrau sein.“ Frauen, welche einmal gekämpft haben, würden sich nicht mehr so einfach dominieren lassen und nicht mehr ohne weiteres akzeptieren, dass der Mann „der Chef im Haus“ ist. Lachend erklärt mir Darshan, dass ein Mann bei Ehestreitigkeiten mit einer Ex-Tigerin sich immer fragen müsse: „Wann kommt sie mit der Waffe und bringt mich um?“ Das Eheleben mit einer Befreiungskämpferin beinhalte zu viel Konfliktpotential.

Zwei Schwägerinnen einer Gesprächspartnerin haben bei der LTTE gekämpft. Bei beiden sei die Verheiratung nicht einfach gewesen. Für die eine habe man glücklicherweise einen LTTE-Kämpfer gefunden, diese Ehe funktioniere gut; die andere aber habe eine hohe Mitgift bezahlen müssen und sei von ihrem Mann wieder nach Hause geschickt worden, als diese nicht sofort ausbezahlt wurde. Die Verwandten von Männern, welche solche Frauen heiraten, seien oft gegen die Heirat und würden dementsprechend auch nicht zur Hochzeit erscheinen.

Um der Heiratsmisere von weiblichen *tamil-tigers* entgegen zu wirken, ermuntere die LTTE Männer dazu, Freiheitskämpferinnen, Kriegswitwen, vergewaltigte Frauen oder andere, vom Krieg versehrte Frauen zu heiraten. Solche Heiraten werden als ethische Taten gelobt. Tatsächlich gebe es in der LTTE immer wieder Männer, die die Witwe eines verstorbenen Kombattanten heiraten. Die Männer täten dies, um die „Frau zu retten“, sie hätten die „Mentalität zu helfen“. Suvanthini zeigt mir das Foto eines Mannes, der aus moralischen Gründen eine LTTE-Rebellin geheiratet habe, deren Gesicht von einem Gewehrschuss entstellt worden war. Auch innerhalb der LTTE wird die Heirat für eine Frau immer noch als zentral angesehen. Bei von der LTTE arrangierten Ehen zwischen LTTE-Kämpfern und -Kämpferinnen, hole diese meistens die Einwilligung der Eltern ein, weshalb auch unter der Schirmherrschaft der LTTE nur selten Interkasten-Ehen geschlossen würden. Die LTTE kann es sich kaum leisten, die bedeutende Rolle der Familie zu ignorieren und sich über die ‚heilige‘ Instanz der traditionellen Familie hinweg zu setzen (Fuglerud 1999: 166). Vielmehr versucht sie, deren Symbolik in ihr ideologisches System zu integrieren. Dies wird deutlich anhand des Titelblattes einer LTTE-Publikation, welches mir Kumar zeigt: Darauf sieht man ein uniformiertes Paar idyllisch und glücklich vereint mit Kind und einem Gewehr auf dem Sofa sitzen, das Paar mit der Zyankali-Kapsel um den Hals, die jeder Freiheitskämpfer auf sich trägt, um im Notfall Selbstmord begehen zu können. Die Idylle dieser Familie wird einerseits in den Diskurs der LTTE integriert, durch die Zyankalikapsel aber auch als der LTTE untergeordnet dargestellt. Sogar die Symbolik der Gattentreue wird von der Ideologie und Propaganda der LTTE nutzbar gemacht: Murali, früherer Führer der LTTE-Schweiz, habe an einem Märtyrertag alle Frauen aufgefordert, ihren *tāli* der LTTE zu spenden, was viele Frauen dann auch tatsächlich getan hätten. Dieser revolutionäre Akt symbolisiert zugleich auf sehr traditionelle Weise, dass die Frau mit der LTTE „verheiratet“ ist und diese verehrt wie einen Gott.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass es zwischen den Befreiungsidealen der LTTE und der tatsächlichen Praxis viele Widersprüche gibt. Das revolutionäre Programm der LTTE wird in Bezug auf die Frau wohl kaum Früchte tragen, solange traditionelle Institutionen und Konzepte wie die arrangierte Ehe und *karpu* noch eine so zentrale Rolle spielen, dass selbst die LTTE nicht ohne sie operieren kann. Zwar bildet sich eine Art gesellschaftliches Ghetto, innerhalb dessen die revolutionäre Ideologie konkret umgesetzt wird und wo beispielsweise im Krieg „entehrte“ Frauen verheiratet werden können. Ob aber eine Wiedereingliederung von Ex-Soldatinnen in die zivile tamilische Gesellschaft gelingen wird, ist ungewiss. Solange Heirat immer noch die

einzige Lebensperspektive für eine tamilische Frau darstellt, wird es trotz dem durch ihren Einsatz im Unabhängigkeitskampf gewonnenen „neuen Selbstbewusstsein“, wohl schwierig für sie sein, einen respektierten Platz in der Gesellschaft zu finden (vgl. Fuglerud 1999: 166).

6.4. Religion

Eine der wichtigsten Ressourcen, aus der tamilische Frauen in der Schweiz schöpfen, ist die Religion. In der Mehrzahl der tamilischen Familien ist es so, dass der Ehefrau und Mutter die Hauptverantwortung für die häusliche religiöse Praxis zukommt, entsprechend der südasiatischen Tradition (Fuller 1992: 63). Das Beten vor dem Hausaltar, das Fasten an Dienstagen und/oder Freitagen, sowie an religiösen Festen gehört in vielen Familien zum Aufgabenbereich der Frau. Es wird erzählt, wie manche Männer, die während Jahren alleine in der Schweiz lebten, mangels verwandtschaftlicher Einbettung den Kontakt zu ihren religiösen Traditionen verlieren, was oft einher geht mit einem unmoralischen, westlichen Lebenswandel. Mehrere Frauen erwähnten, was für ein Schock es für sie gewesen sei, als sie in arrangierter Heirat in die Schweiz kamen und feststellen mussten, dass die Religion für ihre Ehemänner keine Bedeutung mehr hatte. Für manche dieser Männer habe die Ankunft einer Ehefrau jedoch eine äusserst positive Wirkung: Viele wenden sich unter diesem Einfluss wieder vermehrt der Religion zu und begleiten ihre Ehefrauen fortan bereitwillig in den Tempel. Die Geburt von Kindern bewirke bei Männern eine noch grössere Hinwendung zur Religion, denn kein Vater wolle das Risiko eingehen, sein Kind ohne göttlichen Segen aufwachsen zu lassen.

Die religiöse Praxis der Frauen, speziell der *sumāṅgalī*, ist auch in der Schweiz noch immer stark auf das Wohlergehen des Ehemannes und der Familie fokussiert, für die sie sich verantwortlich fühlen. Exemplarisch dafür steht die Aussage einer Frau, wonach sich ihr Mann bei Problemen immer an sie wende und sie bitte, bei den Göttern Fürbitte zu leisten: „Er kennt meine Kraft“. Frauen fasten und beten für das lange Leben ihrer Ehemänner, für eine Empfängnis, für die Gesundheit ihrer Kinder und des Mannes und für die Lösung vieler kleiner familiärer Alltagsorgen (vgl. Messerli 1998: 46-47). Dies entspricht ganz der tamilischen Tradition, wonach die Gebete von Frauen dank *śakti* besonders viel Gewicht haben und dem Ehemann zu Gute kommen (Daniel 1980: 80).

Dennoch beten und fasten tamilische Frauen nicht nur zum Vorteil ihrer Nächsten, sondern auch, um für sich selber etwas zu erlangen: sei es Friede, Sinnerfüllung oder das Gefühl von Kontrolle über den eigenen Körper und über gewisse Ereignisse ihres Lebens. Für viele tamilische Frauen in der Schweiz ist eine eigene, nicht mit dem *sumāṅgalī*-Status verbundene Spiritualität wichtig, wie dies Pearson (1996: 193) auch bei Hindu-Frauen in Nordindien festgestellt hat. Auch in anderen Teilen Südasiens ist es so, dass Frauen über eigene, spezifische Ritualkulturen verfügen (Duvvury 1991).

Manche Frauen betonen, dass es ihnen nicht nur um die Erfüllung von Wünschen, sondern auch um das persönliche Zusammensein mit der Gottheit gehe. Zudem genüge

es nicht, nur zu beten, wichtiger noch sei das Handeln. Etlichen Frauen verschafft es grosse Befriedigung, anderen Menschen zu helfen. Sie leisten beispielsweise finanzielle Unterstützung für die Sozialprogramme der LTTE in Jaffna oder schicken Kleiderpakete nach Sri Lanka. Sukanthini spendet jeden Monat Geld für den Neubau eines Tempels. All dies sei Teil der "rechten Lebensführung" (*dharma*). Ruth: „Wenn man anderen etwas zu liebe tut und ihnen hilft, dann geht das direkt zu Gott“. Einige äusserten als Motivation der religiösen Praxis auch den Wunsch, nicht wiedergeboren zu werden.

Die religiöse Praxis ist für die meisten Frauen gerade in Bezug auf die Lebenssituation in der Schweiz von grosser Bedeutung und spendet Trost,¹⁴² denn ohne das regelmäßige Gebet vor dem Hausaltar und die wöchentlichen Tempelbesuche wüßten sie nicht, wie sie den schwierigen Alltag bewältigen könnten. Religion ist für Frauen aber auch eine Energiequelle. Insbesondere Göttinnen- (*ammaṅ*-)Tempel, wie der Melmaruvathur Adiparasakthi-Tempel¹⁴³ in Lyss oder der Sri Manonmani Ambal-Tempel in Trimbach bei Olten, erfreuen sich bei Frauen grosser Beliebtheit, weil die *śakti* dort stark sei und sie deshalb besonders viel Energie bekommen könnten.

Im Alltagsleben tamilischer Frauen in der Schweiz ist Religion wohl der Bereich, in welchem sie sich am ehesten als Hüterinnen der Tradition bewähren und die traditionelle Rollenverteilung am wenigsten Veränderung erfährt. Gleichzeitig ist es auch derjenige Ort, wo Frauen am meisten Kraft und Lebenssinn schöpfen. Ihre eigene, spezifische Macht können sie hier besonders gut erfahren: Nicht selten fühlt sich die Frau gerade in der religiösen Domäne besonders kompetent, und diese Kompetenz wird ihr vom Mann auch zugestanden. Nicht zuletzt deshalb ist die religiöse Praxis für tamilische Frauen wohl auch im Exil weiterhin so bedeutungsvoll.

142 Vögeli 1996: 92-93; Meier-Mesquita 1992, Messerli 1998.

143 Tempelnamen werden in deutscher Umschrift – ohne diakritische Zeichen – wiedergegeben.

7. Schlussbemerkungen

Die Ambivalenz, welche den Status von tamilischen Frauen in der Heimat prägt, wird in der Schweiz durch den Einfluss von schweizerischen, bzw. exilspezifischen Faktoren vertieft. Tamilische Personen werden in der Schweiz mit neuen Konzepten, weiblichen sozialen Rollen und möglichen Handlungstypen wie Gleichberechtigung, Erwerbstätigkeit, ökonomische Unabhängigkeit, voreheliche Beziehungen und Scheidung konfrontiert, was eine Veränderung der traditionellen Geschlechterbeziehungen begünstigt. Weil die meisten tamilischen Familien zum Überleben zwei Löhne brauchen, müssen sich tamilische Frauen aus ökonomischer Notwendigkeit in den schweizerischen Arbeitsmarkt integrieren. Eine der wichtigsten Veränderungen in Bezug auf tamilische Geschlechterbeziehungen besteht denn auch in der ausserhäuslichen Erwerbstätigkeit der Frau, welche in Sri Lanka bei *vellālar*- und anderen aufstrebenden Kasten aus der Mittelschicht nicht die Norm ist. Die Einbindung der Frau in den Arbeitsprozess verändert die Haushaltsstrukturen und beeinflusst die traditionellen Machtbeziehungen innerhalb der Familie: So helfen tamilische Männer in der Schweiz vermehrt bei Kinder- und Hausarbeit mit, und der Lohn der Frau gibt ihr eine – zumindest potentielle – Unabhängigkeit, welche sie bei wichtigen familiären Entscheidungen geltend macht und ihr persönliches Selbstbewusstsein steigert.

Andererseits lässt sich die Tendenz einer Idealisierung traditioneller Konzepte bezüglich Weiblichkeit beobachten. Das in der Sanskrittradition verankerte Ideal der gattentreuen, tugendhaften, leidensfähigen und deshalb moralisch überlegenen Frau hat in der Schweiz ein verstärktes Gewicht, weil es eine neue, zusätzliche Funktion erfüllen muss: Um gegen den durch das Exil bedingten Kulturverlust anzukämpfen, wird ein Frauenbild kultiviert, in welchem sich die Frau als Bewahrerin der tamilischen Kultur und der Familienehre erweist. Gerade im Hinblick auf den gefürchteten Kulturverlust haben im schweizerischen Exil traditionelle Konzepte wie Gattentreue, Keuschheit, *śakti* und Leidensfähigkeit eine wichtige Bedeutung und werden der mit dem Exil assoziierten Morallosigkeit entgegengesetzt. Allerdings werden diese Konzepte von etlichen Frauen und Männern auch hinterfragt, kritisiert oder neu definiert. Tendenziell lässt sich die Idealisierung vor allem in höherkastigen Familien beobachten. In mittel- bis niedrigkastigen Familien gewinnen vermehrt auch Werte, Konzepte und Verhaltensweisen der schweizerischen Geschlechterbeziehungen an Bedeutung, weil diese anscheinend nicht so sehr im Widerspruch zu den in diesen Kasten bereits in Sri Lanka üblichen Geschlechterbeziehungen stehen.

Auch in der Schweiz sind die Unterschiede zwischen den tamilischen Frauen groß. So gibt es jene Frauen, die in der Schweiz ein relativ isoliertes Leben führen, sich ganz ihrem Ehemann unterordnen und unter häuslicher Gewalt leiden. Frauen, die mangels Erwerbstätigkeit ans Haus gebunden sind, die deutsche Sprache nicht erlernen, und sich deshalb auch nicht weiterbilden können, gehören sicher zu den schwächsten Mitgliedern der tamilischen Diaspora. Diese Frauen können sich auch kaum gegen die Vereinnahmung und Aufwertung von traditionellen Konzepten wie bedingungsloser

Gattentreue und Leidenschaft wehren. Andere, vor allem gebildete und/oder erwerbstätige Frauen der ersten und zweiten Generation aber sind in der Lage, den konservativen und stereotypen Idealvorstellungen weiblichen Verhaltens zu widerstehen oder nutzen sie manchmal sogar zu ihrem eigenen Vorteil. Sie sehen sich nicht nur als Opfer einer schwierigen Exil-Situation, sondern sind fähig, die Herausforderungen ihres Lebens in der Schweiz zu meistern. Sie versuchen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, was ihnen dank der durch Erwerbstätigkeit erlangten Bewegungsfreiheit und ökonomischen Unabhängigkeit oft auch gut gelingt.

In Bezug auf Status und Rollen der Frauen existiert meistens eine ideologische Ebene und eine Ebene der Praxis, welche nicht immer übereinstimmen und deshalb unterschieden werden sollten (Buijs 1993: 10). Auch bei Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz lässt sich ein großer Widerspruch zwischen Ideal und Praxis erkennen: Geschlechterbeziehungen oder tatsächlich vorkommende Verhaltensweisen, welche vom Ideal der untergeordneten Frau abweichen - so zum Beispiel voreheliche Beziehungen oder finanzielle und berufliche Unabhängigkeit oder Überlegenheit der Frau gegenüber dem Ehemann - werden im dominanten gesellschaftlichen Diskurs stark tabuisiert und verneint. Der dominante Diskurs, der vorgibt, die traditionellen tamilischen Geschlechterbeziehungen konservieren zu wollen, unterscheidet sich zudem sehr von den versteckten, tabuisierten Praktiken der zweiten Generation, wie z.B. intime Liebesbeziehungen, weibliche Initiative bei der Partnerwahl, etc. Hinzu kommt, dass der tamilischen Frau in der Schweiz Handlungsweisen abverlangt werden, die dem traditionellen Kodex widersprechen. So haben tamilische Frauen meist Kontakt mit anderen Männern am Arbeitsplatz, ersetzen den traditionellen Sari durch westliche Kleidung, sind wegen der schweizerischen Arbeitszeiten gezwungen, zu essen, bevor ihr Ehemann dies getan hat oder sie müssen Menstruationstabus brechen. All dies kann längerfristig nicht verleugnet werden.

Während sich tamilische Frauen also auf ökonomischer Ebene in die schweizerische Gesellschaft integrieren müssen, sollten sie vor allem in den Domänen der Religion, Familie und Heirat die Rolle als Bewahrerinnen der tamilischen Kultur übernehmen und sich von den unmoralischen schweizerischen Einflüssen abschirmen. Oft belastet diese Ambivalenz das Eheleben, wo sie zu Rollenkonflikten, Machtkämpfen und Eifersucht führen kann. Die unterschiedlichen Rollenerwartungen müssen von den Frauen so kombiniert werden, dass keine Zerreißprobe daraus wird.

Die erwähnten Diskrepanzen und daraus resultierenden Ambivalenzen sind also nicht auf eine Polarisierung von Tradition versus Entwicklung und Emanzipation zurück zu führen; vielmehr handelt es sich um Prozesse, in welchen traditionelle Frauenrollen fortwirken, sich verändern und mit neuen, widersprüchlichen Lebensformen kombiniert werden. Tradition und Wandel, Anpassung und Widerstand wirken somit gleichzeitig; zusammen prägen und verändern sie die Identität und den Status von tamilischen Frauen, sowie die Geschlechterbeziehungen in der Schweiz.

Bibliographie

- Agar, Michael H. 1980: *The Professional Stranger. An informal introduction to Ethnography.* New York, etc.: Academic Press.
- Agarwal, Bina 1994: *A Field of One's Own. Gender and Land Rights in South Asia.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Agarwal, Bina 1998: *Widows versus Daughters or Widows as Daughters? Property, Land and Economic Security in Rural India.* In: Chen, Martha Alter (ed.): *Widows in India. Social Neglect and Public Action.* New Delhi: Thousand Oaks, London: Sage Publications. 124-169.
- Altekar, A. S. 1956: *The Position of Women in Hindu Civilisation. From Prehistoric Times to the Present Day.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ann, Adele 1994: *Unbroken Chains. Explorations into the Jaffna Dowry System.* Jaffna: Malathi Press.
- Ballard, Roger 1990: *Migration and kinship: the differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain.* In: Clarke, Colin, Ceri Peach and Steven Vertovec (eds.): *South Asians Overseas. Migration and ethnicity.* Cambridge: Cambridge University Press. 219-249.
- Banks, Michael 1971: *Caste in Jaffna.* In: Leach, Edmund R. (ed.): *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan.* Cambridge: Cambridge University Press. 61-78.
- Baumann, Martin 2000: *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland.* Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.) 2003: *Tempel und Tاملen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum.* Würzburg: Ergon Verlag.
- Basu, Srimati 1999: *She Comes to Take her Rights. Indian Women, Property and Propriety.* New York: State University Press.
- Bell, Diane, Pat Caplan and Wazir Jahan Karim (eds.) 1993: *Gendered fields. Women, Men & Ethnography.* London and New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell und Nancy Fraser 1993: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart.* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bennett, Lynn 1983: *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal.* New York: Columbia University Press.
- Bhachu, Parminder 1985: *Twice Migrants. East African Sikh Settlers in Britain.* London: Tavistock.
- Bhachu, Paraminder 1993: *Identities Constructed and Reconstructed: Representations of Asian Women in Britain.* In: Buijs, Gina (ed.): *Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities.* Oxford: Berg. 99-117.
- Brechbühl, M. 1992: *Zwischen Stuhl und Bank. Zur psychosozialen Situation tamilischer Flüchtlinge.* Diplomarbeit. Bern: Höhere Fachschule für Sozialarbeit.
- Buchs, Karin 1996: *Schwangerschaft und Geburt im Exil am Beispiel tamilischer Frauen in der Schweiz.* Lizentiatsarbeit. Bern: Institut für Ethnologie, Universität Bern.

- Burgess, Robert G. 1982 (ed.): *Fieldresearch: A Sourcebook and Field Manual*. London: Allen & Unwin.
- Buijs, Gina 1993: Introduction. In: Buijs, Gina (ed.): *Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities*. Oxford: Berg. 1-19.
- Busby, Cecilia 1997a: Of marriage and marriageability: Gender and Dravidian kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (1): 21-42.
- Bussy, Cecilia 1997b: 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.
- Busby, Cecilia 2000: *The Performance of Gender. An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village*. London: Athlone Press.
- Caldwell, Sarah 1996: Bhagavati. Ball of Fire. In: Hawley, John Stratton and Donna Maria Wulff (eds.): *Devi. Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press.
- Caplan, Lionel 1984: Bridegroom Price in Urban India: Class, Caste and 'Dowry Evil' among Christians in Madras. *Man* 9: 216-233.
- Caplan, Patricia 1978: Women's organisations in Madras City, India. In: Caplan, Patricia and J.M. Bujra (eds.): *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*. London: Tavistock. 99-128.
- Caplan, Patricia 1985: *Class and Gender in India. Women and their organisations in a South Indian City*. London and New York: Tavistock Publications.
- Cartman, J. 1957: *Hinduism in Ceylon*. Colombo: M.D.Gunasena & Co. Ltd.
- Chakravarti, Uma 1998: Gender, Caste and Labour: The Ideological and Material Structure of Widowhood. In: Chen, Martha Alter (ed.): *Widows in India. Social Neglect and Public Action*. New Delhi, etc.: Sage Publications. 63-92.
- Comaroff, J.L. 1980: Introduction. In: Comaroff, J.L. (ed.): *The Meaning of Marriage Payment*. London: Academic Press.
- Daniel, B. Sheryl 1980: Marriage in Tamil Culture: The Problem of Conflicting Models. In: Wadley, Susan S. (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 61-91.
- Daniel, E. Valentine 1984: *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. London: University of California Press.
- David, Kenneth 1973: Until Marriage do us part. A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories of Kinsman. *Man* 8: 251-535.
- David, Kenneth 1980: Hidden Powers: Cultural and Socio-Economic Accounts of Jaffna Women". In: Wadley, Susan S. (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 93-136.
- Davis-Sulikowski, Ulrike et al. (Hg.) 2001: *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- De Munck, Victor C. 1990: Cross-Sibling Relationships and the Dowry in Sri Lanka. *Ethnos* 55 (1-2): 56-73.
- De Souza, Alfred. 1980: Women in India and South Asia: An Introduction. In: de Souza, Alfred (ed.): *Women in Contemporary India and South Asia*. New Delhi: Manohar Publications. 1-29.
- Dhagamwar, Vasudha 1987: *Women and Divorce*. Bombay: Somaiya Publications.

- Dhruvarajan, Vanaja 1989: *Hindu Women & the Power of Ideology*. Granby, Massachusetts: Bergin & Garvey.
- Di Leonardo, Micaela (ed.) 1991: *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- Dube, Leela 1996: *Caste and Women*. In: Srinivas, M.N. (ed.): *Caste. It's Twentieth Century Avatar*. London: Penguin.
- Dumont, Louis 1966a: *Marriage in India: The present State of the Question*. III: North India in Relation to South India. In: *Contributions to Indian Sociology* 9: 90-114.
- Dumont, Louis 1966b: *Homo Hierarchicus. Le Systeme des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Duvvury, Vasumathi K. 1991: *Play, Symbolism, and Ritual. A Study of Tamil Brahmin Women's Rites of Passage*. American University Studies, Series XI, vol. 41. New York, etc.: Peter Lang.
- Egnor, Margaret 1980: *On the Meaning of Sakti to Women in Tamil Nadu*. In: Wadley, Susan S. (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 1-34.
- Ferro-Luzzi, Eichinger Gabriella 1983: *Cool Fire. Culture Specific Themes in Tamil Short Stories*. Göttingen: Edition Heredit.
- Ferro-Luzzi, Eichinger Gabriella 1987: *The Self Milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss Cross of Motifs in Indian Temple Legends*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Fankhauser, Marie-Anne 1998: *Bedeutsames tamilisches Essen. Lizentiatsarbeit*. Bern: Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- Fuglerud, Oivind 1999: *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. London, etc.: Pluto Press.
- Fuller, Christopher John 1976: *The Nayar today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuller, Christopher John 1979: *The divine couple's relationship in a South Indian temple: Minaksi and Sundaesvara at Madurai*. *History of Religions* 19 (1): 321-348.
- Fuller, Christopher John 1992: *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Indian Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Gardner, Katy 2002: *Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*. Oxford: Berg.
- Goddard, Victoria Ana (ed.) 2000: *Gender Agency and Change. Anthropological Perspectives*. London, etc.: Routledge.
- Gold, Ann Grodzins 1994a: *Gender, Violence and Power: Rajasthani Stories of Sakti*. In: Kumar, Nita (ed.): *Women as Subjects. South Asian Histories*. Charlottesville: University Press of Virginia. 26-48.
- Gold, Ann Grodzins and Gloria Goodwin Raheja 1994b: *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- Golde, Peggy 1986 (1970) (ed.): *Women in the field. Anthropological Experiences*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- Good, Anthony 1991: *The Female Bridegroom. Rituals of Puberty and Marriage in South India and Sri Lanka*. Oxford: Clarendon Press.

- Goody, Jack and S. J. Tambiah (eds.) 1973: *Bridewealth and Dowry*. London, etc.: Cambridge University Press.
- Gough, Kathleen E. 1993 (1956): *Brahman Kinship in a Tamil Village*. In: Uberoi, Patricia (ed.): *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford, etc.: Oxford University Press.
- Hapugalle, Chethika 2003: *The Sri Lankan Tamil Diaspora. The Impact of the Diaspora on the Fight for Tamil Ealam*. Istanbul: Social Sciences Institute, Bilgi University.
- Hart, George L. 1973: *Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad*. *Journal of Asian Studies* xxxii (2): 233-250.
- Hawley, John Stratton and Donna Marie Wulff (eds.) 1996: *Devi. Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press.
- Hebenstreit, Sabine 1986: *Frauenräume und weibliche Identität. Ein Beitrag zu einem ökologisch orientierten Perspektivenwechsel in der sozialpädagogischen Arbeit mit Migrantinnen*. Berlin: Express Edition.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar 1986: *The Tamil 'Tigers' in northern Sri Lanka: origins, factions, programmes*. *Internationales Asienforum*, 7 (1/2): 63-85.
- Indra, D.M. 1989: *Ethnic Human Rights and Feminist Theory: Gender implications for Refugee Studies and Practice*. *Journal of Refugee Studies*, 2 (2): 221-242.
- Jamison, Stephanie W. 1996: *Sacrificed Wife, Sacrificer's Wife. Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. New York, etc.: Oxford University Press.
- Kapadia, Karin 1993: *Marrying money: Changing preference and practice in Tamil marriage*. *Contributions to Indian sociology* 27 (1): 25-50.
- Kapadia, Karin 1995: *Shiva and her Sisters. Gender, Caste and Class in Rural South India*. Boulder, etc.: Westview Press.
- Kakar, Sudhir 1988 (1978): *The Inner World*. Oxford, etc.: Oxford University Press.
- Kinsley, David 1990: *Indische Göttinnen*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Knörr, Jacqueline und Barbara Meier 2000: *Women and Migration: Anthropological Perspectives*. In: Knörr, Jacqueline und Barbara Meier (eds.): *Women and Migration. Anthropological Perspectives*. Frankfurt: Campus Verlag, New York: St. Martin's Press. 9-17.
- Krauss, Marita 2001: *Frauen und Migration*. In: Krauss, Marita und Holger Sonnabend (Hg.): *Frauen und Migration*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 9-19.
- Kumar, Nita 1994: *Introduction*. In: Kumar, Nita (ed.): *Women as Subjects*. Charlottesville, etc.: University Press of Virginia. 1-25.
- Leslie, Julia 1989: *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Women According to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi: Oxford University Press.
- Leslie, Julia (ed.) 1992a: *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Leslie, Julia 1992b: *Sutte or Sati: Victim or Victor?*. In: Leslie, Julia (ed.): *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass. 175-192.
- Leslie, Julia 1999: *Dowry, 'dowry deaths' and violence against women: A journey of discovery*. In: Menski, Werner (ed.): *South Asians and the Dowry Problem*. New Delhi: Vistaar Publications. 21-35.

- Lindholm, James 1980: A note on the nobility of women in popular Tamil fiction. In: Wadley, Susan (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 137-152.
- Lüthi, Damaris 1999: *Washing off Sin. Cleanliness in Kottar, South India*. Inauguraldissertation. Bern: Selbstverlag.
- Lüthi, Damaris 2003: *Heimatliche Konventionen im Exil bewahren: Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern*. In: Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon Verlag. 295-322.
- Lüthi, Damaris 2004: *Umgang mit Gesundheit und Krankheit bei tamilischen Flüchtlingen im Raum Bern*. Arbeitsblatt 26. Bern: Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- Lüthi, Damaris (in Vorb.): *Mitgebrachte Werte im Exil konservieren. Soziale Beziehungen, Kultur, Kasten und Integration bei tamilischen Flüchtlingen im Raum Bern (Arbeitstitel)*. Arbeitsblätter des Institutes für Ethnologie, Bern: Universität Bern.
- McDonald, M. 1987: *Rituals of motherhood among Gujarati women in East London*. In: Burghart, R. (ed.): *Hinduism in Great Britain*. London: Tavistock.
- McDowell, Christopher 1996: *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*. Oxford: Berghan Books.
- McGilvray, Dennis 1982a: *Mukkuvar Vannimai: Tamil caste and matriclan ideology in Batticaloa, Sri Lanka*. In: McGilvray, Dennis B. (ed.): *Caste Ideology and Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press. 34-97.
- McGilvray, Dennis 1982b: *Sexual Power and Fertility in Sri Lanka: Batticaloa Tamils and Moors*. In: MacCormack, C.P. (ed.): *Ethnography of Fertility and Birth*. London: Academic Press. 25-73.
- McGilvray, Dennis 1988: *The 1987 Sterling Award Essay: Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka?* *Ethos* June 1988: 99-127.
- 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. Bern: Universität Bern.
- Menski, Werner F. 1992: *Marital Expectations as Dramatized in Hindu Marriage Rituals*. In: Leslie, Julia (ed.): *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Barnarsidass. 47-67.
- Menski, Werner F. 1999: *New research agenda on dowry problems among South Asians*. In: Menski, Werner (ed.): *South Asians and the Dowry Problem*. New Delhi: Vistaar Publications. 221-234.
- Michaels Axel et al. (eds.) 1996: *Wild goddesses in India and Nepal. Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994*. Bern: Peter Lang.
- Michaels, Axel 1998: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C.H.Beck.
- Mies, Maria 1973: *Indische Frauen zwischen Unterdrückung und Befreiung*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Mies, Maria 1982: *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the world Market*. London: Zed Press.

- Messerli, Barbara 1998: Tamilische Marienverehrung in der Schweiz. Lizentiatsarbeit. Bern: Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern.
- Moore, Henrietta L. 1988: *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moore, Henrietta L. 1994: *A passion for difference*. Cambridge: Polity Press.
- Neumann, Marion 1994: *Tamilische Flüchtlingsfrauen. Die spezielle Problematik von Frauen in der Migration*. Münster, etc.: Lit.
- Nishimura, Yuko 1994: Marriage payments among the Nagarattars in South India. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 28 (2): 243-272.
- Nishimura, Yuko 1998: *Gender, Kinship and Property Rights. Nagarattar Womanhood in South India*. Oxford, etc.: Oxford University Press.
- O'Flaherty, Wendy Doniger 1980: *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*. Chicago, etc.: The University of Chicago Press.
- Pearson, Anne Mackenzie 1996: *Because It Gives Me Peace of Mind. Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. Albany: State University of New York Press.
- Parthasarathy, R. (transl.) 1992: *The Tale of the Anklet. An Epic of South India. The Cilappatikāram of Iḷanko Aṭikaḷ*. New York: Columbia University Press.
- Parry, Jonathan 1979: *Caste and kinship in Kangra*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pfaffenberger, Bryan 1982: *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. New York: Syracuse University.
- Pfaffenberger, Bryan 1995: "The Second Self in a Third World Immigrant Community". *Ethnos* 60 (1-2): 59-80.
- Piyasena, S. and R.Y. Senadheera 1987: *India, 'We Tamils' and Sri Lanka*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Postel, Els and Joke Schrijvers (eds.) 1980: *A woman's mind is no longer than a kitchen spoon. Report on Women in Sri Lanka*. Leiden: Rijksuniversiteit.
- Peleikis, Anja 2000: *Female identities in a 'globalized village': a case study of South Lebanese migration to West Africa*. In: Knörr, Jacqueline and Barbara Meier (eds.): *Women and Migration. Anthropological Perspectives*. Frankfurt: Campus Verlag, New York: St. Martin's Press. 63-79.
- Raheja, Gloria Goodwin 1988: *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago, etc.: University of Chicago Press.
- Raheja, Gloria Goodwin 1994: *Women's Speech Genres, Kinship and Contradiction*. In: Kumar, Nita (ed.): *Women as Subjects*. Charlottesville, etc.: University Press of Virginia. 49-80.
- Raheja, Gloria Goodwin 1995: *Crying When She's Born, and Crying When She Goes Away: Marriage and the Idiom of the Gift in Pahansu Song Performance*. In: Harlan, Lindsey and Paul B. Courtright (eds.): *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion and Culture*. New York, etc.: Oxford University Press. 19-52.
- Ram, Kaplana 1991: *Mukkuvar women. Gender, hegemony and capitalist transformation in a south Indian fishing community*. London: Zed.
- Rayaprol, A. 1997: *Negotiating Identities: Women in the Indian Diaspora*. Delhi: Oxford University Press.

- Renjini, D. 2000: Nayar women today. Disintegration of matrilineal system and the status of Nayar women in Kerala. New Delhi: Classical Publishing Company.
- Reynolds, Holly Baker 1980: The auspicious married women. In: Wadley, Susan S. (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 35-60.
- Roberts, Michael 1969: Filial devotion in Tamil culture and the Tiger cult of martyrdom. *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 30 (2): 245-272.
- Roland, Alan 1988: *In Search of Self in India and Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Russo Chrysostom, Chitra 1994: *Katpakam. Ein Treffpunkt für tamilische Frauen*. Diplomarbeit. Zürich: Schule für Soziale Arbeit.
- Salentin, Kurt 2002: *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandesaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag.
- Sarkar, Lotika and Narayan Banerjee 1998: *Widows in a Tribal Setting in West Bengal*. In: Chen, Martha Alter (ed.): *Widows in India. Social Neglect and Public Action*. New Delhi, etc.: Sage Publications. 209-227.
- Schalk, Peter 1992: *Birds of Independence: on the participation of Tamil women in armed struggle*. *Lanka* December 1992.
- Schalk, Peter 2003: *Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE) in Europe*. In: Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon Verlag. 391-420.
- Schleberger, Eckard 1986: *Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Schmidt, Bettina E. 2000: *Religious concepts in the process of migration: Puerto Rican female spiritists in the United States*. In: Knörr, Jacqueline Knörr and Barbara Meier (eds.): *Women and Migration. Anthropological Perspectives*. Frankfurt: Campus Verlag, New York: St. Martin's Press. 119-132.
- Seymour, Susan C. 1999: *Women, Family, and Child Care in India. A World in Transition*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- Sharma, Ursula 1978: *Segregation and its consequences in India: rural women in Himachal Pradesh*. In: Caplan, Patricia and J.M. Bujra (eds.): *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*. London: Tavistock. 259-282.
- Sharma, Ursula 1980: *Women, work and property in North-West India*. London: Tavistock.
- Sharma, Ursula 1993: *Dowry in North India: Its Consequences for Women*. In: Uberoi, Patricia (ed.): *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford, etc: Oxford University Press. 341-356.
- Shulman, David Dean 1980: *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Singh, Andrea Menefee 1980: *The Study of Women in South Asia: Some Current Methodological and Research Issues*. In: De Souza, Alfred (ed.): *Women in Contemporary India and South India*. New Delhi: Manohar Publications. 61-93.

- Skionsberg, Else 1982: *A Special Caste? Tamil Women of Sri Lanka*. London: Zed Press.
- Smith, Frederick M. 1992: *Indra's Curse, Varuna's Noose, and the Suppression of the Women in the Vedic Srauta Ritual*. In: Leslie, Julia (ed.): *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass. 17-46.
- Spradley, James P. 1979: *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, James P. 1980: *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Srinivas, M. N. 1952: *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon Press.
- Stürzinger, Martin 2002: *Mapping der srilankischen Diaspora in der Schweiz. Kurzstudie für das Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung*. Berlin: Selbstverlag.
- Tambiah, H. W. 1954: *The Laws and Customs of the Tamils of Ceylon*. Colombo: Tamil Cultural Society of Ceylon.
- Tambiah, S. J. 1973: *Dowry and Bridewealth, and the Property Rights of Women in South Asia*. In: Goody, Jack and S. J. Tambiah (eds.): *Bridewealth and Dowry*. London, etc.: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. 1986: *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thapan, Meenakshi 1997: *Introduction*. In: Thapan, Meenakshi (ed.): *Embodiment. Essays on Gender and Identity*. Delhi, etc.: Oxford University Press. 1-34.
- Thiruchandran, Selvy 1997: *Ideology, caste, class and gender*. New Dehli: Vikas Publishing House.
- Thiruchandran, Selvy 1998: *The Spectrum of Feminity. A Process of Deconstruction*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Thiruchandran, Selvy 1999: *The Other Victims of War. Emergence of Female Headed Households in Eastern Sri Lanka*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Tinker, Hugh 1990: *Indians in Southeast Asia: imperial auxiliaries*. In: Clarke, Colin, Ceri Peach and Steven Vertovec (eds.): *South Asians Overseas. Migration and Ethnicity*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press. 39-56.
- Trautmann, Thomas R. 1981: *Dravidian Kinship*. Berkeley: University of California Press.
- Trautmann, Thomas R. 1994: *The Study of Dravidian Kinship*. In: Uberoi, Patricia (ed): *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford, etc.: Oxford University Press. 74-90.
- Trawick, Margaret 1990: *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.
- Ullrich, Helen E. 1994: *Asset and Liability: The Role of Female Education in Changing Marriage Patterns Among Havik Brahmins*. In: Chapnick Mukhopadhyay, Carol and Susan Seymour (eds.): *Women, Education and Family Structure in India*. Boulder, etc.: Westview Press. 187-212.
- Visweswaran Kamala 1994: *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis, etc.: University of Minnesota Press.
- Vögeli, Fides 1996: *Tamilische Frauen in der Schweiz: Was hilft ihnen in der Migration? Lizentiatsarbeit*. Freiburg: Philosophische Fakultät, Universität Freiburg (CH).

- Vögeli, Johanna 1998: Cuvicil Tirumanceevai. Ethnographie über Heiratsstrategien und Verwandtschaft bei Tamilen und Tamilinnen im Kanton Bern. Lizentiatsarbeit. Bern: Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- Vögeli, Johanna 2003: 'Stärker als ihr denkt': Tamilische Frauen in der Schweiz. In: Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.), Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg: Ergon Verlag. 323-344.
- Wadley, Susan 1980a: Introduction. In: Wadley, Susan (ed.): The Powers of Tamil Women. New York: Syracuse University. ix-xix.
- Wadley, Susan 1980b: The paradoxical powers of Tamil women. In: Wadley, Susan (ed.): The Powers of Tamil Women. New York: Syracuse University. 153-170.
- Winslow, Deborah 1980: Rituals of first Menstruation in Sri Lanka. *Man* 15 (4): 603-625.
- Warren, Carol A.B. 1988: Gender Issues in Field Research. London, New Delhi, etc: Sage Publications.
- Weidman, Hazel Hitson 1986 (1970): On Ambivalence in the Field. In: Golde, Peggy (ed.): Women in the field. Anthropological Experiences. Berkeley, etc.: University of California Press. 239-264.
- Werbner, Pnina 1990: The Migration Process. Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis. New York etc.: Berg.
- Yalman, Nur 1967: Under the bo tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon. Berkeley: University of California Press.
- Yuval-Davis, Nira 1997: Gender and Nation. London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Anhang

Fragebogen

Allgemeines

Geschlecht

Alter

Seit wann in der CH

Aufenthaltsstatus

Heimat- bzw. Herkunftsort

Kaste

Arbeit

Tätigkeit in der CH

Tätigkeit in Sri Lanka (toril /veelai)

Lohn, wer verwaltet ihn?

Eigentum in Sri Lanka

Zivilstand

Wo und wann geheiratet?

Arrangierte Heirat (erpathana thirumanam) oder Liebesheirat?

Gleiche sondakara / saathi?

Mit siithanam (Mitgift)?

Urimai (Kreuzkusinenheirat)?

Kinder (wieviele und wo geboren)?

Religionszugehörigkeit

Religiöse Praxis (Kirche, Tempel, Hausaltar)?

Wie oft?

Vegetarisch / nicht vegetarisch

Wohnsituation

Wieviele Zimmer?

Wer wohnt mit Ihnen in der Wohnung/im selben Haus/Nachbarschaft?

Mietzins?

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB28_Voe.pdf

This is the electronic edition of Johanna Vögeli, "'Ohne *śakti* ist *śiva* nichts': Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz ", Arbeitsblatt Nr. 28, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2005

ISBN: 3-906465-28-4

Electronically published March 5, 2005

© Johanna Vögeli 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