

JAHRGANG 16 | HEFT 2 | 2014

EthnoScripts

ZEITSCHRIFT FÜR AKTUELLE
ETHNOLOGISCHE STUDIEN

Ethnologie und Migration

00:00 - 09:00



Impressum

Jahrgang 16 | Heft 2

Herausgeber:

Universität Hamburg
Institut für Ethnologie
Edmund-Siemers-Allee 1 (West)
D-20146 Hamburg
Tel.: 040 42838 6208
E-Mail: IfE@uni-hamburg.de
<http://www.ethnologie.uni-hamburg.de>

Redaktionsleitung:

Frank André Weigelt

Redaktion:

Carolin Alfonso, Andrea Blätter, Clara Bucher, Clara Doose-Grünefeld, Hauke Dorsch, Mijal Gandelsman-Trier, Kathrin Gradt, Martina Henkelmann, Sabine Lang, Michael Pröpfer, Eliza Sarr, Erwin Schweitzer, Astrid Wonneberger, Iris Zumbusch

Schlussredaktion:

Rosemarie Oesselmann, Mijal Gandelsman-Trier

Layout: Mijal Gandelsman-Trier

Titelbild: NATS Press Office 

eISSN: 2199-7942

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons
Licence 4.0 International: Namensnennung - Weitergabe unter
gleichen Bedingungen.



Inhalt

EDITORIAL

- 7 Mijal Gandelsman-Trier und Erwin Schweitzer

THEMA: ETHNOLOGIE UND MIGRATION

- 9 Frank André Weigelt
Ethnologie und Migration: ein Themenheft
- 27 Viola Thimm
Soziale Mobilität für Frauen durch bildungsmotivierte Land-
Stadt-Migration: Eine Biographie aus Malaysia
- 42 Samuel Behloul
Religion, (Trans-)Nationalism and the Dynamics of
(De-)Diasporisation of Migrant Communities
- 55 Franziska Bedorf
Transnationalism fading? Elderly Mexican migrants in
Chicago and shifting notions of belonging
- 71 Sarah Beyeler
Migration und transnationale Religion am Beispiel der
Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz
- 85 Beate Engelbrecht
Living apart – Celebrating together
The example of a Mexican transnational village
- 106 Eva Fuchs
Haraga und „Wirtschaftsmärtyrer“ in der transnationalen
marokkanischen Gesellschaft
- 114 Susann Huschke
Hidden people
Researching undocumented migration

- 129 Undine und Frank Weigelt
What am I? What are you? Cosmopolitan, Transnational or
Victim?
An impression to think about actors and clothes in an
interconnected world (Fotoessay)

WERKSTATTBERICHT

- 135 Dorothea Griebach
„Öffentlich ist draußen und nicht drinnen ...“
Stadtwahrnehmungen im Kontext des künstlerisch-
partizipativen Videoprojekts ‚Mitte von Hamburg‘, realisiert in
Kooperation mit Jugendlichen

Editorial

Mijal Gandelsman-Trier und Erwin Schweitzer

Liebe Leserinnen und Leser,

Ethnoscripts erscheint online. Die vorliegende Ausgabe ist das zweite Heft im neuen Format. Wir haben bereits in der letzten Ausgabe ausgeführt, welche Vorteile wir mit der neuen Publikationsweise verknüpfen: Wir erhoffen uns eine höhere Sichtbarkeit der Zeitschrift und eine größere Verbreitung der veröffentlichten Beiträge. Als Open Access-Medium ist Ethnoscripts frei zugänglich. Damit sind wir Teil einer Bewegung, die den freien Zugriff auf wissenschaftliche Veröffentlichungen befürwortet. Wie bereits angekündigt werden wir sukzessive auch die im Print-Format erschienenen Jahrgänge 1 bis 15 online zur Verfügung stellen.

Aus all diesen Gründen geht Ethnoscripts eine Zusammenarbeit mit *Hamburg University Press* ein, dem Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky. *Hamburg University Press* unterstützt *Open Access* in der Wissenschaft und arbeitet auf der Basis der technischen Umgebung *Open Journal Systems (OJS)* des Verlanges bestehend seit 2012. Ethnoscripts gehört zu den ersten Projekten, die auf den Seiten des Zeitschriftenservers realisiert werden. Wir freuen uns über die Zusammenarbeit mit *Hamburg University Press* und hoffen, dass die Präsentation von Ethnoscripts auf den neuen Seiten bei Ihnen, unseren Leserinnen und Lesern, Anklang findet.

Herausgeber des thematischen Schwerpunkts dieses Heftes ist Dr. Frank André Weigelt. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen unter anderem auf Migration, Diaspora und Transnationalismus. Dementsprechend lautet der Titel des vorliegenden Themenheftes „Ethnologie und Migration“. Wir möchten Frank Weigelt an dieser Stelle sehr herzlich für sein Engagement für die vorliegende Ethnoscripts-Ausgabe danken! Der Band gibt einen spannenden Einblick in gegenwärtige ethnographische Studien und Ansätze zur Migrationsforschung an Universitäten im deutschsprachigen Raum. Frank Weigelt diskutiert in der Einleitung den Migrationsbegriff in seinen heutigen Konnotationen und Bedeutungszuschreibungen und stellt die einzelnen Beiträge des Schwerpunkts vor. Das im letzten Heft erstmals erprobte Format des Foto-Essays wird in dieser Ausgabe in zwei Beiträgen realisiert, unter anderem in der innovativen Fotocollage von Undine und Frank Weigelt

Editorial

mit dem Titel „What am I? What are you? Cosmopolitan, transnational or victim? An impression to think about actors and clothes in an interconnected world“. Neben dem Themenschwerpunkt möchten wir auf den Artikel von Dorothea Griebach unter der Rubrik „Werkstattbericht“ hinweisen, in dem sie ein partizipatives Videoprojekt mit Hamburger Jugendlichen zum Forschungsthema Öffentlichkeiten vorstellt.

Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre der neuen Ethnoscripts!

Im Namen der Redaktion,
Mijal Gandelsman-Trier und Erwin Schweitzer

Mijal Gandelsman-Trier ist Lehrbeauftragte am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg.

Erwin Schweitzer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg.

Ethnologie und Migration: ein Themenheft

Frank André Weigelt

Einleitung

In der Menschheitsgeschichte hatte das Wandern – die Migration (lat. *migratio*) – schon immer einen bedeutenden Stellenwert. Dass Menschen wandern, scheint geradezu eine endogene Konstante zu sein, ein allgemeinemenschliches Verhalten, wenn z.B. die globale Ausbreitung des *homo sapiens* im Fokus der Betrachtung steht (Willson und Chann 1992: 68-73). Die Schlagworte „*Out-of-Africa*“ oder auch „*Recent African Origin*“ bezeichnen in der Paläoanthropologie die Annahme, dass die Gattung *homo* ihren Ursprung in Afrika hatte und dass sich deren Angehörige von dort über die ganze Welt verbreiteten (ebd.). Sie wanderten.

Deutlich wird im oberen Abschnitt, dass sich nicht nur Ethnologen¹ oder Sozial- und Kulturanthropologen mit dem Thema der Migration befassen. Ganz im Gegenteil, bereits seit langem beschäftigt sich eine Vielzahl an Wissenschaftlern aus unterschiedlichsten Fachrichtungen und Wissenschaftskontexten mit dem weiten Feld der Migration (vgl. Bommes 2011: 15; vgl. Six-Hohenbalken und Tošić 2009). Die Bandbreite reicht von der Anthropologie bis hin zu den Wirtschaftswissenschaften. Der Zugriff auf das Themenfeld ist von verschiedenen Fragestellungen, Begriffsdefinitionen und fachspezifischen Herangehensweisen geprägt. Auffällig ist hierbei auch das interdisziplinär angelegte Interesse, das sich beispielsweise an den Zusammensetzungen internationaler Forscherverbänden und -kooperationen zeigt².

Dagegen ist das Wirken der Ethnologie in diesem Bereich sehr jung. Ungefähr seit den letzten 35 Jahren leistet sie verstärkt einen Beitrag im Bereich der Migrationsstudien (Ackermann 1997: 1; Armbruster 2009). Die Ethnologie hat dabei ihre eigenen Fragestellungen und Methoden. Oft gilt es den Forschenden ihren Gegenstandsbereich aus einer *bottom-up* Perspektive empirisch zu ergründen und mit teilnehmender Beobachtung einzutauchen in die

1 Aus Gründen einer besseren Lesbarkeit und Eindeutigkeit des Textes verwende ich im Verlauf des Beitrags in geeigneten Situationen das generische Maskulinum als neutrale Sprachform, d.h. als eine verallgemeinernde männliche Form eines Wortes. Ansonsten orientiere ich mich an den 12 Sprachregeln zur sprachlichen Gleichbehandlung der ETH Zürich, einsehbar unter: <http://www.equal.ethz.ch/publications/rules> (06.07.2011).

2 Dazu gehören z.B. die Organisationen IOM (International Organization for Migration), IMIS (Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien) und das Exzellenznetzwerk IMISCOE (International Migration, Integration and Social Cohesion in Europe). Letzteres umfasst etwa 200 Wissenschaftler aus 30 unterschiedlichen Forschungseinrichtungen.

Welt des Anderen. Die Ethnologie eröffnet mit ihrem spezifischen Zugang Perspektiven auf Probleme und Sachverhalte, die anderen Fachrichtungen ansonsten verwehrt bleiben. Diese bedienen sich daher mitunter des ethnographischen Instrumentariums, um ihre jeweils eigenen Fragestellungen zu erforschen. Dazu gehören beispielweise Disziplinen wie die Soziologie, die Religionswissenschaft, die Geographie, die Volkskunde und viele andere.

Ein Ziel ethnologischer Migrationsforschung ist es zu verstehen und zu erklären, wie sich unterschiedlichste Typen soziokultureller Netzwerke, Orte, Identitäten, Zugehörigkeiten und Praktiken verschiedener Akteursgruppen in Zusammenhang mit Wanderung und räumlichem Ortswechsel ausprägen und verändern (vgl. Darieva 2009: 73). Dabei nimmt für die ethnologische Theoriebildung die vergleichende Perspektive eine Schlüsselrolle ein. Die Autorin Brettell (zitiert in Darieva 2009: 73) fasst diesen Sachverhalt wie folgt zusammen:

„In Anthropology [...] theorizing about migration has been shaped by a particular epistemology that generates a specific set of questions. For anthropology, a discipline sensitive to place but also comparative in its perspective, these questions have focused less on the broad scope of migration flows than on the articulation between the place whence a migrant originates and the place or places to which he or she goes. This includes exploration how people in local places respond to global processes.“

Die sich aufspannenden Netzwerke und Praktiken der beteiligten Akteure in der direkten und relationalen Interaktion mit ihren jeweiligen Kontexten des Herkunfts-, Aufnahme- oder Residenzlandes rücken dabei in den Fokus. Wie aber lässt sich der Begriff der Migration näher bestimmen und verstehen?

Begriffe und Kategorien

Das lateinische Verb „*migrare*“ (dt. wandern) und das daraus abgeleitete lateinische Substantiv „*migratio*“ (dt. Wanderung, die) deuten in ihrer Basissemantik auf eine Aktionsart, die eine sich wiederholende, sich oft abspielende bzw. gewohnheitsmäßige Handlung ausdrückt (Duden 2001: 914). Das Verb bedeutete ursprünglich „sich wiederholt wenden“ (ebd.). Daraus entwickelte sich im weiteren zeitlichen Verlauf die Bedeutung „hin und her gehen, irgendwo hin gehen, seinen Standort ändern“ (ebd.). Der Begriff der Migration beschreibt demnach grundlegend die Bewegung von Akteuren im euklidischen und sozialen Raum. Dabei kann es sich sowohl um einzelne Akteure als auch um ganze Gruppen und Gemeinschaften handeln (vgl. Strasser 2009: 17). Es besteht keine weitere Begrenzung als der physikalische Raum an sich. Demnach wäre der Begriff der „Migration“ mit dem Begriff der „räumlichen Mobilität“ oder „räumlicher Beweglichkeit“ synonym. Ein bedeutender Zusatz, den unterschiedliche Autoren bei der Bestimmung des Begriffs gerne

machen, bezieht sich auf den Verweis des „Wohnortwechsels“ (Han 2005: 9; Six-Hohenbalken und Tošić 2009) oder der „Verlagerung des Lebensmittelpunktes“ (BAMF 2011). Eine allgemeine Definition umfasst Migration demnach als dauerhafte oder vorübergehende Wohnsitzverlagerung, zumeist in ein anderes Land (Han 2005: 9). Die Definition hat den Vorteil, sehr allgemein zu sein. Ihr Nachteil liegt jedoch in der Beliebigkeit des definitorischen Zusatzes, denn es ist unklar, warum gerade der ‚Wohnsitz‘ bzw. der ‚Lebensmittelpunkt‘ als charakteristisches Merkmal von Migration herangezogen werden müsste und warum der räumliche Bezug ‚ein Land‘ sein muss. Neuere empirische Untersuchungen legen nahe, dass Migrationsentscheidungen stark von soziokulturellen Faktoren beeinflusst werden (vgl. Sievers et al. 2010). Ob und inwieweit diese Erkenntnisse über die untersuchten Kontexte hinaus generalisiert werden können, ist allerdings noch zu klären.

Besonderes Augenmerk sollte auch auf dem Sachverhalt der „Multilokalität“ (engl. *multilocal residence*) liegen (vgl. Ember und Ember 1972). Der Wohnort bzw. der Lebensmittelpunkt erstreckt sich hierbei nicht auf einen einzigen Ort sondern auf viele, mitunter weit entfernte Orte. Die bisherige Bestimmung von Migration, als dauerhafte oder vorübergehende Wohnsitzverlagerung, unter Umständen in ein anderes Land, wird somit konterkariert. Das Bild, von dem was Migration bisher bedeutete, verändert sich beträchtlich.

Im Gegensatz dazu beziehen sich die ebenso häufig anzutreffenden Begriffe „Emigration“ (Auswanderung) und „Immigration“ (Einwanderung) bereits auf eine festgelegte Begrenzung; eine Grenze im Raum die überschritten wird. Die Begriffe verweisen auf die Richtung der Migration von Akteuren über diese Grenze hinweg. Zu beachten ist hierbei, dass der physikalische Raum relational gedacht und mit Bedeutungen aufgeladen ist (Hauser-Schäublin und Dickhardt 2003). Orte, Räume und räumliche Grenzziehungen werden als symbolische Resultate von akteursbezogenen Beziehungen, Interaktionen und Praktiken verstanden (Berking 2006, Weigelt 2013: 27). Ob und in wie weit es sich bei dieser Bestimmung immer um einen dauerhaften Wechsel des Wohnortes handelt oder um räumliche Mobilität, – d.h. die Beweglichkeit von Personen und Gütern im euklidischen Raum – bleibt offen und ist je nach Fall abzuwägen.

Wie bereits einleitend angedeutet, besteht neben einer allgemeinen Definition des Begriffs Migration eine Vielzahl an unterschiedlichen Blickwinkeln auf den Sachverhalt, die sich nicht zuletzt aus dem interdisziplinären Interesse am Gegenstandsbereich ergeben³. Um die Bandbreite übersichtlich zu halten, lassen sie sich – je nach Eigenschaft und Logik – in verschiedene Kategorien einordnen. Diese Kategorien offerieren generelle Unterscheidungskriterien für unterschiedliche Typen von Migration (vgl. Strasser 2009: 17).

3 Der Begriff der Mobilität besitzt eine große Nähe zum Begriff der Migration. Die Autorin Barbara Lüthi (2010) hat dazu einen weiterführenden Text (s. Literatur) verfasst, der historische Bezüge der Begriffsentwicklung hervorhebt.

In Anlehnung an die Ethnologin Elisabeth Strasser (2009) lassen sich drei Hauptkategorien festmachen: eine räumliche, eine zeitliche und eine kausale Kategorie (ebd.; vgl. Treibel 2008: 20).⁴

Die erste Kategorie umfasst die räumliche Klassifizierung von Migration. Der Begriff der Migration wird mit räumlichen Attributen näher bestimmt. Diese können je nach Zielsetzung und Fachrichtung unterschiedlich interpretiert und betont werden (Strasser 2009: 17). Hierzu zählt beispielsweise die „internationale Migration“, die eine zwischenstaatliche Wanderung von Akteuren als eindimensionalen und linearen Weg hervorhebt. Diese kann als ein einfacher Wechsel des Wohnortes von einem Nationalstaat in einen anderen zu sehen sein (Emigration aus dem Herkunftsland, Immigration in das Aufnahmeland) (vgl. Lauser 2004: 12; vgl. Lauser und Weißköppel 2008). Das lateinische Präfix „*inter*“ verweist in diesem Fall auf einen linearen Zusammenhang der Migration, der sich „zwischen“ zwei oder mehreren Orten vollziehen kann.

Ein anderes Beispiel wäre die „transnationale Migration“. Die hinter der transnationalen Migration stehende Grundannahme ist, dass Migration nicht mehr als eindimensionaler Weg, z.B. als ein einfacher Wechsel des Wohnortes, zu sehen ist. Viele Migranten bleiben stattdessen in ihrem neuen Lebensumfeld dynamisch und zirkulierend mit dem Herkunftsland vernetzt, sei es in ökonomischer, politischer oder kultureller Hinsicht (Lauser 2004: 12; vgl. Lauser und Weißköppel 2008). Das Präfix „*trans*“ deutet auf dynamische Prozesse hin, die sich „über“ bzw. „jenseits“ von festgelegten Räumen und bereits etablierten Strukturen manifestieren. Sie besitzen das Potenzial neue und unbekannte Strukturen sozialer Organisation hervorzubringen.

Des Weiteren ließe sich beispielsweise „trans-lokale Migration“ und „Binnenmigration“ unterscheiden. Räumliche Grenzziehungen stehen dabei immer als Marker der Migrationsbewegung im Vordergrund. Binnenmigration beschreibt eine Migration innerhalb eines abgegrenzten Raumes, z.B. innerhalb eines Staat, einer Nation, einer Region, eines Kantons, eines Landes, oder innerhalb von Staatenbünden wie der EU (Europäische Union) oder der AU (Afrikanische Union) (vgl. Strasser 2009).

Zeitliche Klassifizierungen von Migration ergeben die zweite Kategorie. Sie beziehen sich auf Dauer und Verlauf von Migration. So ist es z.B. möglich zwischen „dauerhafter Migration“ und „vorübergehender Migration“ zu unterscheiden, oder zwischen „zirkulärer Migration“ und „Pendelmigration“ (Strasser 2009: 18). „Umzüge“, die innerhalb einer räumlichen Einheit ablaufen, wären hierbei in den Bereich dauerhafter (residenzieller) Migration einzuordnen. Ein weiterer Sachverhalt in dieser Kategorie wären „multilokale Lebensweisen“. In der Ethnologie hat das Phänomen der Multilokali-

4 In anderen wissenschaftlichen Fachbereichen gibt es weitere Möglichkeiten einer Systematisierung des Sachverhalts der Migration. In der Migrationssoziologie kann z.B. nach makrotheoretischen und mikrotheoretischen Ansätzen unterschieden werden.

tät eine weit zurückreichende Forschungstradition. Unter der Bezeichnung „*multilocal residence*“ (multilokaler Wohnsitz) wurde das Themenfeld bei den US-amerikanischen Kulturanthropologen Carol Ember und Melvin Ember bereits 1972 ausdrücklich benannt (Ember und Ember 1972). Der Begriff bezeichnet eine Alltagspraxis von Akteuren, den Lebensalltag in seiner Gesamtheit auf mehrere Orte zu verteilen. Die verschiedenen Orte werden dabei in mehr oder weniger großen Zeiträumen aufgesucht und besitzen unterschiedliche Funktionen. Multilokalität ist z.B. schon dann gegeben, wenn eine Person zu einer Arbeitsstelle pendelt, die sich nicht am gleichen Ort befindet, wie die Schlaf oder Kochgelegenheit (vgl. Kley 2008). Zum Sachverhalt der zirkulären Mobilität gehört demgegenüber der Tourismus.

Die letzte Kategorie umfasst kausale Attribute. Diese beziehen sich auf die Ursachen der Migration. Diese kann ggf. „freiwillig“ oder „unfreiwillig“ erfolgen. Hierbei ist nach den Motiven und Gründen der Migrationsentscheidung zu fragen. Die Autorin Strasser (2009: 18) betont zu Recht, dass sowohl die zeitliche als auch kausale Attribute sehr ungenau sind:

„Während mit freiwilliger Migration die Vorstellung einer freien, individuellen Migrationsentscheidung verbunden ist, impliziert erzwungene Migration die Vertreibung von Menschen mit Gewalt oder durch Angst vor Gewalt [...] es gibt einen Bereich von Entscheidungen und Faktoren, die zwischen diesen beiden Polen liegen.“

Eine Frage, die sich demnach stellt, ist wann etwas freiwillig und wann erzwungen geschieht? Kann z.B. der Mangel an finanziellem Einkommen, der zur Befriedigung vorhandener Bedürfnisse benötigt wird, auch als eine Art Zwang empfunden werden? Führt dieser Mangel in seiner Konsequenz dazu, dass sich die betroffenen Akteure für eine Migration entscheiden, um sich und ihren Angehörigen ein besseres Leben zu ermöglichen? Und wann geschieht etwas mit Gewalt? Wann ist etwas als Gewalt zu begreifen und wer oder was verursacht diese? Sind es Menschen, Tiere oder ist es eine Naturkatastrophe?

Wie für den Begriff der Migration können auch für den Begriff des „Migranten“ oder der „Migrantin“ spezifische Kategorien gebildet werden, um verschiedene Typen zu unterscheiden. Das Problem, dass Realitäten vereinfacht werden, ist offensichtlich (vgl. Strasser 2009: 20) und liegt in der Natur der Sache, wenn wissenschaftliche Kategorien erstellt werden. Die Vereinfachung und Kategorisierung kann auf der einen Seite zur systematischen Untersuchung von Migration und Migranten herangezogen werden. Und auf der anderen Seite kann diese Vereinfachungen der Lebenszusammenhänge und -situationen zur Bildung von Stereotypen beitragen. Das bedeutet aber auch, dass sich Migranten selbst mittels solcher Zuweisungen positionieren

und Zugehörigkeiten⁵ kommunizieren können. Dieser Zusammenhang betont die ethische Verantwortung, der sich auch die Migrationsforschung zu stellen hat.

Migranten können freiwillig oder erzwungen migrieren. Sie können politisch, sozial, religiös oder wirtschaftlich motiviert migrieren und das legal oder illegal bzw. undokumentiert machen (vgl. Koser 2007). Es gibt Migranten der „ersten Generation“ oder weiterer Generationen, „Ausländer“, „Staatsbürger“ und „Staatsbürger ausländischer Herkunft“, Migranten, die nach Ablauf ihres legalen Aufenthaltsstatus bleiben, sogenannte „*overstayers*“, „Gastarbeiter“, „*low skilled*“ und „*high skilled*“ Migranten, „Flüchtlinge“, „Asylanten“ und viele mehr. Je nach Kontext, ob z.B. national oder nach wissenschaftlichem Fachbereich, werden auch diese Begriffe sehr unterschiedlich ausgelegt und bestimmt. Zum Begriff des „Flüchtlings“ und des „Asylanten“ gibt es innerhalb der Migrationsforschung eigene Forschungszweige (Strasser 2009: 18-22). Denn gerade solche Zuschreibungskategorien können dazu dienen, Zugehörigkeiten und Identitäten zu gestalten. Zudem werden sie in den Aufnahmeländern durch eigene Rechtssysteme geregelt (ebd.).

Die Bildung von Kategorien dient als Methode und Technik, als grobe analytische Schablone, um einen ersten systematischen Überblick über die Komplexität von Migrationsentscheidungen, -entwürfen, -prozessen und unterschiedliche Typen von Migranten zu erhalten. Für die eingehende Untersuchung einzelner Sachverhalte vor dem Hintergrund der Migration können dann ethnologische oder auch andere Theorien herangezogen werden.

Zwei wegweisende Beiträge ethnologischer Migrationsforschung

Neben bedeutenden Beiträgen zum Thema Identität, Zugehörigkeit, Ethnizität oder Globalisierung in Zusammenhang mit Migration zeichnen sich ethnologische bzw. ethnographische Studien insbesondere durch zwei wesentliche Beiträge zum Thema aus. Zum einen leisten sie einen Beitrag durch empirische Studien in der Diasporaforschung oder zu anderen Gemeinschaften mit Migrationshintergrund. Zum anderen hat die ethnologische Forschung innovative theoretische Konzepte, wie etwa die des Transnationalismus hervorgebracht (Hahn 2011: 220; vgl. Six-Hohenbalken und Tošić 2009).

Im Folgenden gehe ich näher auf das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Konzepten ein. Sowohl der Begriff der Diaspora als auch des Transnationalismus haben seit den 1990er Jahren eine enorme Aufmerksamkeit in

5 In den letzten Jahren hat hierbei der Ansatz zum Begriff des „Belonging“ besondere Aufmerksamkeit in der Wissenschaft erhalten. Weiterführende Literatur hierzu wäre Lovell 1998; Christiansen und Hedetoft 2004 oder Delanty, Wodak und Jones 2008.

den Sozial- und Kulturwissenschaften erhalten⁶. Mit der Ausweitung empirischer Möglichkeiten für die Anwendung beider Begriffe unterlagen sie mit der Zeit jedoch der Gefahr, sich nicht mehr klar voneinander abzugrenzen (Bauböck und Faist 2010: 7; Quayson und Daswani 2013: 3). Es stellt sich also die Frage, worin ein allgemeiner Unterschied zwischen beiden Begriffen besteht. Wann ist ein Sachverhalt als Diaspora und wann als transnationale Gemeinschaft zu begreifen?

In Abgrenzung der beiden Begriffe zueinander ist einer der größten Nachteile des Diasporabegriffs seine politische Konnotation, die mitunter aus seiner langen und dynamischen Verwendung resultiert (Bauböck und Faist 2010: 11; Mayer 2005). Transnationale Ansätze sind hingegen relativ neu und politisch unbelastet (Bauböck und Faist 2010: 7).

„Although both terms refer to cross-border processes, diaspora has been often used to denote religious or national groups living outside an (imagined) homeland, whereas transnationalism is often used both more narrowly – to refer to migrants’ durable ties across countries – and, more widely, to capture not only communities, but all sorts of social formations, such as transnationally active networks, groups and organisations.“ (Faist 2010: 9) (Hervorhebung im Original)

Während der Begriff der Diaspora stärker auf die Gemeinschaft als solche, auf die Bildung kollektiver Identität und historische Bezüge einer Gemeinschaft abzielt, betont das Konzept des Transnationalismus eher grenzüberschreitende Prozesse, Mobilität, soziale Felder (Levitt und Glick-Schiller 2004), Räume (Faist 2010; Pries 2010) oder Netzwerke (Bauböck und Faist 2010: 13; 21-22; Dahinden 2010b: 398; Vertovec 2009). Das Aufkommen transnationaler Formationen hängt dabei nicht allein an einer physischen Mobilität von Migranten. Transnationale Strukturen können auch durch das Handeln physisch sesshafter Akteure entstehen (Della Porta et al. 2006), z.B. im Bereich transnationaler Protestbewegungen, wie etwa der *Occupy*-Bewegung.

Der transnationale Ansatz bietet eine breitere theoretische Basis (Bauböck und Faist 2010: 13; 21-22), um bei der Erforschung migrationsbedingter Sozialstrukturen einen analytischen Mehrwert zu erhalten. Der methodische und analytische Fokus auf Migration wird durch den Gebrauch des transnationalen Ansatzes geschärft. Diasporen können dabei als Unterkategorie transnationaler sozialer Formationen begriffen werden, da der Begriff des

6 Auf eine eingehende Definition von Diaspora und Transnationalismus wird hier verzichtet, da es eine Bandbreite an Möglichkeiten gibt. Im weiteren Text folgen aber allgemeine Unterscheidungskriterien zwischen beiden Ansätzen. Weiterführende Literatur zum Begriff und zu unterschiedlichen Konzepten von Diaspora siehe Baumann 2000 oder Mayer 2005; zum Begriff des Transnationalismus siehe Glick-Schiller, Bash und Blanc-Szanton 1992 oder Kearney 1995.

Transnationalen weit über die bisherigen Rahmen der Möglichkeiten hinausgeht (Bauböck und Faist 2010: 21). Transnationale Gemeinschaften können Diasporen sein, aber nicht alle transnationalen Gemeinschaften sind Diasporen (ebd.)⁷.

In ihrem Werk „*Transnationalism and Diaspora*“ aus dem Jahre 2010 verhandeln die Herausgeber Rainer Bauböck und Thomas Faist ausführlich das Verhältnis zwischen den Konzepten Diaspora und Transnationalismus. Sie kommen dabei zu dem Schluss, dass „the meaning of transnationalism and diaspora must be inferred from their actual uses.“ (ebd. 7). Faist präzisiert das Verhältnis durch die Feststellung, dass beide Konzepte sich in keiner sinnvollen Weise unterscheiden lassen (2010: 12). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen die Autoren Ato Quayson und Girish Daswani in ihrem Sammelband „*A Companion to Diaspora and Transnationalism*“ (2013). Der Autor Daswani hält dazu fest, dass die Beurteilung und Abgrenzung der beiden Konzepte nicht klar und Teil einer anhaltenden Diskussion innerhalb einer „*anthropology of transnationalism and diaspora*“ (2013: 46) ist.

Eine verstärkte Wahrnehmung transnationaler Prozesse

Im 21. Jahrhundert werden internationale Wanderungsbewegungen als immer komplexer wahrgenommen. Gründe dafür sind die Zunahme räumlicher Mobilität seit Einsetzen der Industrialisierung Mitte des 18. Jahrhunderts in Europa, sowie technische Errungenschaften in Transport und Kommunikation. Für Migranten und auch Flüchtlinge ist es vereinfacht möglich geworden, grenzüberschreitende soziale Beziehungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Durch diese Veränderungen entstand und entsteht eine Vielzahl neuer Formen sozialer Beziehungen und Ordnungen, die nicht zuletzt auch eine Ausweitung theoretischer Konzepte mit sich brachte. Im Gegensatz zum Diaspora-Begriff verfügen diese oftmals noch über eine analytische Trennschärfe, die Letzterer mit der Zeit und mit seiner langen und unterschiedlichen Verwendung und Konnotation verlor (Baumann 2000).

Transnationale Netzwerke und Prozesse sind kein neues Phänomen, aber immer öfter stehen transnationale Aktivitäten einzelner Individuen, multinationalen Organisationen oder ganzer Gemeinschaften, seien sie religiöser, ethnischer, nationaler oder politischer Art, im Fokus wissenschaftlicher Interessen. Dieser Umstand weckt natürlich auch das Interesse der Ethnologie. Der US-amerikanische Soziologe Robert Smith (2003: 725) schreibt dazu:

„[I]f transnational life existed in the past but was not seen as such, then the transnational lens does new analytical work by

7 Für eine Kritik des Transnationalismus-Konzeptes siehe Waldinger and Fitzgerald 2004.

providing a way of seeing what was there that could not be seen before because of a lack of lens to focus on it”.

Eine verstärkte Wahrnehmung transnationaler Prozesse setzte, wie bereits vermerkt, in den 1990er Jahren ein, im Rahmen des sogenannten „*transnational turn*“ (Faist, Fauser und Reisenhauer 2013: 53). Die erste nachweisliche Begriffsverwendung des ‚Transnationalen‘ lässt sich bereits im Jahre 1916 durch den Autor Randolph Bourne in seinem Aufsatz „*Trans-national America*“ festmachen. In den 1960er Jahren fand der Begriff dann vor allem in den Politikwissenschaften Verwendung, um Prozesse zu beschreiben, bei denen eine nationalstaatliche Zuordnung nicht möglich oder sinnvoll war (Jakubowicz 2011: 5). Im Verlaufe der 1990er Jahre wandelte sich der von der Ideologie des Nationalstaates ausgehende Blick auf Migration vermehrt in Richtung einer transnationalen Perspektive. Der sogenannte „*transnational turn*“ bezieht sich nicht auf eine neue empirische Evidenz transnationaler Prozesse. Er beschreibt einen paradigmatischen Wandel. Dabei zielt der Fokus auf einen methodologischen Wandel und überträgt Schlussfolgerungen aus den Forschungen zur internationalen Migration in einen neuen methodischen Rahmen (Faist, Fauser und Reisenhauer 2013: 53). Ein Vorteil des Transnationalismus-Konzepts, auch gegenüber dem Diasporabegriff (vgl. Bauböck und Faist 2010: 13, 21-22; vgl. Dahinden 2010a: 398-399), kann insbesondere darin gesehen werden, dass es z.B. die klassischen Begriffe und Konzepte der „Assimilation“ (Esser 1980) und des „methodischen Nationalismus“ (Glick-Schiller 2010: 109-130) anzweifelt und neue Perspektiven eröffnet. Es handelt sich um ein alternatives methodologisches Instrumentarium, um migrationsbedingte Sozialbeziehungen, Prozesse und Formationen zu untersuchen (Dahinden 2010a: 393; Faist, Fauser und Reisenhauer 2013: 53).

Theorie versus Praxis

Für die Gesellschaft in Deutschland, das im internationalen Vergleich das zweit beliebteste Einwanderungsland gleich nach den USA ist (Wisdorff 2014), steigt die Bedeutung und der Bedarf an Wissen über Menschen aus anderen kulturellen Kontexten rasant. Migrationsbedingte Sozialbeziehungen, Prozesse und Formationen sind nicht nur theoretische Konstrukte, die sich ‚jenseits‘ lokaler Begebenheiten und Strukturen befinden und entfalten. Sie besitzen alltagsweltliche Wirkmacht und sind tatsächlich. Der Kontakt mit Menschen, die eine andere kulturelle Herkunft besitzen, nimmt stetig zu, ob privat oder im Berufsleben. Längst sind der Arbeitsmarkt und das Arbeitsleben in Deutschland inter- und transnational geworden. Fast keiner kann sich Begegnungen mit dem kulturell Anderen entziehen. Themen wie „interkulturelle und/oder transkulturelle Kompetenz“, „Migration und Gesundheit“, „Migrant*innenvereine“, „Zuwanderung neuer religiöser Gemeinschaften“, „Migration, Schule und Sprache“ und „Integration“ gewinnen kontinuierlich

an Bedeutung. Das zeigt sich gerade auch in den gegenwärtigen politischen Debatten, z.B. der Jahre 2009/2010, die sich thematisch mit sogenannten „Integrationsverweigerern“, „Parallelgesellschaften“ und dem Schlagwort „Leitkultur“ befassen (vgl. Schiffauer 2008).

In diesem Kontext ist es wichtig zu fragen, in welchem Maße ethnologische Methoden, Theorien und Gedanken vielzitiierter Theoretiker, wie etwa des Ethnologen und Religionswissenschaftlers Steven Vertovec oder der Sozialanthropologin Nina Glick-Schiller, zur Klärung praktischer Aufgaben und Probleme beitragen (Hahn 2011: 221). Oder anders formuliert, kann der „Transnationalismus“ als Theorie helfen Traumata durch Flucht und Krieg besser zu verstehen und zu deren Überwindung beitragen? (ebd.) Und wenn ja, wie? Oder wie kann die Perspektive auf transnationale Netzwerke, Felder und Sozialräume dazu beitragen, die oft schwierigen Lebensbedingungen der betreffenden Akteure vor Ort, in ihren lokalen Verortungen zu verbessern?

Theorie und Praxis erscheinen dabei als zwei unterschiedliche Dinge, die in Opposition zueinander stehen. Aber diese Gegenüberstellung entspringt gemäß der Autoren Nakamura, Böckelmann und Tröhler (2006) einem Missverständnis. Denn Theorie und Praxis standen und stehen immer in einer „reziproken Beziehung“ zueinander (ebd. 12). Denken und Handeln sind miteinander verflochten, oder, wie es die Autoren Nakamura et al (2006:12) in Anlehnung an den Kommunikationswissenschaftler Paul Watzlawick sinngemäß formulieren: Man kann nicht „nicht in der Praxis sein“. Das Handeln ist immer schon eine Voraussetzung für das Denken. „Jegliche menschliche Tätigkeit beinhaltet [...] eine praktische und [...] eine theoretische Dimension“ (Nakamura et al 2006: 12). So wie Praxis immer auch theoretisch dimensioniert ist, so ist im Gegenzug auch das ‚erarbeiten‘ von Theorien „eine Praxis, die gelernt sein will“ (ebd. 17). Beide Pole verweisen aufeinander und sind nicht ohne das jeweils andere zu denken. Es ist eine klassische binäre Opposition, eine komplementäre Dichotomie, wie sie der Ethnologe Claude Lévi-Strauss (1968) bezeichnen würde.

In der Lehre kommt indes erkennbare oft die Rückmeldung von Studierenden, dass sie wissenschaftliche Theorien mitunter als zu abgehoben und realitätsfremd empfinden. Sie vermissen den konkreten Praxisbezug im Studium, insbesondere wenn sie sich für eine anwendungsorientierte Ethnologie interessieren. Die Vermittlung von praxisrelevanten Fallbeispielen sollte in der Ethnologie einen besonderen und gewichtigen Stellenwert einnehmen. Letztendlich kann es dabei immer nur um eine Verbesserung der Lebensumstände und des Zusammenlebens von Menschen gehen. Dem Streben nach Glück und Harmonie gilt es den Weg zu bereiten. Aus diesem Grund hat die Vermittlung ethnologischer Theorien und Methoden im Kontext der Migrationsforschung auch die Vermittlung relevanter Inhalte zur Aufgabe, um praxisbezogene Probleme zu analysieren und zu lösen (vgl. Kedia und Willigen 2005).

Die Beiträge in diesem Heft

Die Bedeutung von Migration als Forschungsthema innerhalb der Ethnologie bzw. der Sozial- und Kulturanthropologie, wie die Ethnologie seit einigen Jahren an mehreren Universitäten im deutschsprachigen Raum genannt wird, ist als eigenständiger systematischer Teilbereich eher kaum ausgeprägt. Das zeigt sich insbesondere im Vergleich mit den ansonsten stark betonten analytischen Kernbereichen der Religion, der Wirtschaft, der Verwandtschaft oder der Politik (vgl. Ackermann 1997: 1; vgl. Armbruster 2009)⁸. Die vorliegende Ausgabe der Ethnoscripts hat daher die Absicht, einen Einblick in die gegenwärtige Bandbreite wissenschaftlicher Beiträge zu gewähren, die das Thema aus einer ethnographischen Perspektive betrachten.

Den Anfang nimmt dabei der Beitrag „Soziale Mobilität für Frauen durch bildungsmotivierte Land-Stadt-Migration: Eine Biographie aus Malaysia“. Die Autorin **Viola Thimm** dokumentiert darin bildungsbasierte Land-Stadt-Migration als Aushandlungsfeld sozialen Aufstiegs von jungen Malaiisch-Malaysierinnen. Damit geht einher, dass sich die betreffenden Frauen als „modern“ in der Gesellschaft positionieren. Die Autorin analysiert die Zusammenhänge zwischen Migration und den Bereichen Bildung und Geschlecht im Spannungsfeld von nationalstaatlichen ethnizitäts- und religions-fokussierten Identitätspolitikern. Um die benannten Zusammenhänge in ihrer Wirkungsweise auf konkrete Lebenswege verständlich darzustellen, rückt die Autorin die Erzählungen ihrer Hauptprotagonistin Adilah in den Mittelpunkt. Dabei fokussiert sie auf die Handlungsmöglichkeiten und getroffenen Entscheidungen ihrer Gesprächspartnerin, vor dem Hintergrund gesellschaftspolitischer Debatten und Praxen um nationalstaatliche Modernisierungskonzepte, muslimische Handlungsanleitungen und kulturelles Recht (*adat*).

Samuel Behloul befasst sich in seinem Beitrag „Religion, (Trans-)Nationalism and the Dynamics of (De-)Diasporisation of Migrant Communities“

8 Als Querschnittsthema lässt sich Migration mit allen „großen“ analytischen Kerngebieten der Ethnologie kombinieren bzw. darin situieren. Das Thema 'wabert' quasi als große Nebelschwade über allem. Was m. E. fehlt, ist, die einzelnen unzusammenhängenden Beiträge z.B. zum Transnationalismus, zur Assimilation, zu ethnischen Communities, zum Thema Diaspora, zu Flüchtlingen und/oder undokumentierten Migranten und anderem, einzufassen in einen großen systematischen Teilbereich ethnologischer Forschung. Das komplexe Feld der Migration stünde dann als eigenständiger analytischer Kernbereich neben anderen Teilgebieten. Ziel wäre es u.a. ethnologisches Wissen über Migration zu bündeln und den fachspezifischen Beitrag in der interdisziplinären Migrationsforschung hervorzuheben und 'greifbar' zu machen. Einen ersten Ansatz zum und Überblick über das Thema „Ethnologie und Migration“ bietet das Werk „Anthropologie der Migration“ der Wiener Sozial- und Kulturanthropologen Maria Six-Hohenbalken und Jelana Tošić aus dem Jahre 2009.

mit der Analyse von Prozessen der Identitätsbildung bei Albanern (aus dem Kosovo und Makedonien) und Bosniern, die heute dauerhaft in der Schweiz leben. Seine Analyse basiert auf einer vergleichenden Studie zwischen diesen beiden muslimischen Migrantengemeinschaften aus dem ehemaligen Jugoslawien. Um auf eintretende Dynamiken zwischen religiöser und nationalstaatlicher Zugehörigkeit zu fokussieren, stellt der Autor zwei Aspekte in den Vordergrund. Zum einen stehen die soziopolitische Situation im Herkunftsland und zum anderen die öffentliche Wahrnehmung im Residenzland im Zentrum seiner Betrachtungen. Beide Perspektiven haben Auswirkung auf die ethno-religiöse Selbstwahrnehmung der jeweiligen Gemeinschaft.

Viele, wenn nicht die meisten Forschungen im Bereich des Transnationalismus gehen davon aus, dass Migranten ‚immer‘ transnationale Beziehungsstrukturen ausformen. Jeder Migrant wird demzufolge zum „Transmigranten“. In ihrem Beitrag „Transnationalism fading? Elderly Mexican migrants in Chicago and shifting notions of belonging“ untersucht **Franziska Bedford** am Beispiel älterer mexikanischer Migranten in Chicago/USA den Umstand, dass transnationale Strukturen mit der Zeit auch abnehmen oder sich gänzlich auflösen können. Zugehörigkeiten und transnationale Praktiken können sich demnach über die Zeit verändern. Die Autorin fasst diese Prozesse mit dem Begriff des „*de-transnationalising*“, der zeitlichen Abnahme von transnationalen Beziehungsstrukturen bei Migranten. Zugleich kritisiert sie, dass Transnationalismusstudien immer transnationale Beziehungen voraussetzen und plädiert stattdessen dafür, den Fokus zu weiten und eben auch mögliche Prozesse einer „De-transnationalisierung“ in Betracht zu ziehen. Ihr Beitrag offeriert berechtigte Kritik am methodologischen Transnationalismus. Anstelle auf einem einzelnen Nationalstaat, als eine Art Container, liegt der Fokus bei diesem Konzept auf den akteurszentrierten und grenzüberschreitenden Prozessen zwischen Nationalstaaten als analytischer Beobachtungsrahmen, quasi als eine andere Art Container.

Noch vor wenigen Jahrzehnten prägten in Europa hauptsächlich die einzelnen Landeskirchen und großen christlichen Konfessionen die religiöse Landschaft. Heute bestimmt religiöse Vielfalt das Bild. Mit der Zunahme an Einwanderern seit den 1980er Jahren haben sich immer mehr neue Religionsgemeinschaften in Europa niedergelassen. Vor diesem Hintergrund verknüpft **Sarah Beyeler** in ihrem Beitrag „Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz“ die Themen Migration und Religion. Sie zeigt am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz auf, wie sich die Migrationsforschung zunehmend mit religiösen Gemeinschaften beschäftigt, bzw. wie sich eine neu-zugewanderte Religion in der Schweiz organisiert und institutionalisiert. Aufgrund ihres langjährigen Bestehens in der Schweiz ist das Fallbeispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat (Jamaat bedeutet „Gemeinschaft“) besonders gut geeignet diesen Zusammenhang zu illustrieren und die Herausbildung einer „musli-

mischen Religionslandschaft“ in Kontext nationalstaatlicher Eingliederung nachzeichnen und zu analysieren.

Am Beispiel des Festes des Jesús Nazareno analysiert **Beate Engelbrecht** in ihrem Beitrag „Living apart – Celebrating together. The example of a Mexican transnational village“ einsetzende Dynamiken vor dem Hintergrund transnationaler Beziehungsstrukturen. Diese bestehen zwischen Bewohnern des mexikanischen Dorfes Michoacán und nach Florida/USA ausgewanderten Dorfmitgliedern. Auf der Grundlage ihrer langjährigen Feldforschungserfahrung mit entsprechenden Akteuren verdeutlicht die Autorin, wie sich unterschiedliche soziale Netzwerke über räumliche Distanzen und Grenzen aufspannen. Dabei fokussiert sie auf Fragen nach Herkunft, Identität und Zugehörigkeit.

Im darauf folgenden Beitrag „*Haraga* und ‚Wirtschaftsmärtyrer‘ in der transnationalen marokkanischen Gesellschaft“ beschreibt **Eva Fuchs** am Beispiel irregulärer Migration, welche Auswirkungen die andauernde Transformation der marokkanischen Gesellschaft seit Ende des französischen und spanischen Protektorates auf den Umgang mit Migration in Teilen der Gesellschaft hat. Sie verdeutlicht die einsetzenden Dynamiken am Beispiel von marokkanischen Akteuren, die sich ohne eine offizielle Genehmigung im Residenzland aufhalten und im Herkunftsland dafür den Status eines „Märtyrers“ zu gesprochen bekommen. Das Phänomen, dass sich Einzelne durch die Migration ‚opfern‘, um den Wohlstand und das Wohlergehen der Familie in Marokko durch Migration zu steigern und zu festigen, ist in der marokkanischen Gesellschaft allgegenwärtig. Die Verbesserung der Lebensumstände durch *Remittances* von migrierten Familienmitgliedern und eine sich etablierte Migrationsökonomie stehen dabei im Fokus der Betrachtungen des Beitrags.

Akteure, die ohne gültige Aufenthaltspapiere in die EU einreisen oder weiter in der EU verweilen, wenn ihre Papiere ablaufen, können begrifflich als „illegale“, „irreguläre“ bzw. „undokumentierte Migranten“ gefasst werden. In Frankreich und der französisch-sprachigen Schweiz werden sie als „*Sans Papiers*“ bezeichnet. In ihrem Fotoessay „Hidden people. Researching undocumented migration“ dokumentiert **Susann Huschke** ihre aktionsethnologische Forschung zu undokumentierten Migranten in Berlin. Sie fragt dabei zu Recht, wie solche Akteure angemessen aus einer wissenschaftlichen Perspektive erforscht werden können und mit welchen ethischen Verpflichtungen eine solche Forschung einhergeht.

Zum Abschluss des Themenhefts folgt die Fotocollage „What am I? What are you? Cosmopolitan, Transnational or Victim? An impression to think about actors and clothes in an interconnected world“ von **Undine Weigelt und mir**. Der Beitrag entstand als Folge von Diskussionen mit Studierenden während meines Seminars zu „Transnationaler Migration“ im Sommersemester 2014 an der Universität Hamburg. In einer der Sitzungen zum Thema

Transnationalismus ging es unter anderem um die Frage, wann eine Person transnational handelt und wann nicht. Das Ergebnis war ernüchternd uneindeutig und inspirierte mich und meine Frau, eine Fotocollage zum Thema zu entwerfen. Die bildhaft festgehaltene Impression versteht sich als Aufforderung zum kritischen Denken und zur Selbstreflexion über die eigene Situation im Sinne bildender Kunst⁹. Im Prinzip geht es in unserem Beitrag darum, dass eine eindeutige Zuordnung, ob und wann jemand transnational handelt, schwierig zu fassen ist. Es scheint sich oftmals als eine Frage der Perspektive darzustellen. Handele ich z.B. schon transnational nur weil ich bei Ikea® einkaufe und Waren aus China erwerbe, die in einem ehemals schwedischen Kaufhaus von spanischen Arbeitnehmern an deutsche Kunden verkauft werden, um sie im Anschluss z.B. an Freunde in Frankreich zu verschenken, die als Gegenleistung Wein aus Chile in Weingläsern von Ikea® kredenzen? Oder bin ich ein Kosmopolit nur weil ich meine Kleidung aus und in Ländern der ganzen Welt erwerbe? Oder bin ich das Opfer (*victim*) einer transnational agierenden Modeindustrie und eines unkritisch reflektierten Konsumverhaltens in Zeiten neoliberaler Agitation durch kapitalistische Eliten? Die Fotocollage soll demnach anhand alltäglicher Kleidungsstücke zum Denken über das Thema anregen. Wir wünschen Ihnen dabei viel Freude und erhellende Momente! Und das gilt auch für das Lesen dieses Heftes und/oder einzelner Beiträge.

Mit besten Grüßen,

Frank André Weigelt

Literatur

- Ackermann, Andreas (1997) Ethnologische Migrationsforschung: ein Überblick. Kea 10.
- Armbruster, Heidi (2009) Anthropologische Ansätze zu Migration. In: Six-Hohenbalken, Maria und Jelena Tošić (Hg.) Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas, S. 52-69.

9 Damit greift unser Beitrag bereits auf die nächste Ethnoscripts-Ausgabe zum Thema „Ethnologie und Kunst“ vor.

- Baumann, Martin (2000) Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen* 47 (3). S. 313-337.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlingswesen (BAMF) (2010): Migrationsbericht 2010. Nürnberg: BmI https://www.bamf.de/Shared-Docs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2010.pdf?__blob=publicationFile [11.09.2014]
- Bauböck, Rainer und Thomas Faist (Hg.) (2010) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Berking, Helmuth (Hg.) (2006): *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt/Main et al.: Campus Verlag.
- Bommen, Michael (2011) *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung*. IMIS Beiträge 38 (IMIS: Institut für Migrationsforschung und interkulturelle Studien).
- Brettell, Caroline B. und James F. Hollifield (Hg.) (2000) *Migration Theory. Talking across Disciplines*. New York und London: Routledge.
- Bourne, Randolph S. (1916) Trans-national America. *Atlantic Monthly* 118, S. 86-97.
- Christiansen, Flemming und Ulf Hedetoft (Hg.) (2004) *The Politics of Multiple Belonging. Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*. Aldershot et al.: Ashgate.
- Dahinden, Janine (2010a) The dynamics of migrants' transnational formations: between mobility and locality. In: Bauböck, Rainer und Thomas Faist (Hg.) *Transnationalism and Diaspora. Concept, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 51-72.
- Dahinden, Janine (2010b) Wenn soziale Netzwerke transnational werden: Migrationsnetzwerke, Transnationalität, Lokalität und soziale Ungleichheitsverhältnisse. In: Gamper, Markus und Linda Reschke (Hg.) *Knoten und Kanten. Soziale Netzwerkanalyse in Wirtschafts- und Migrationsforschung*. Bielefeld: transcript, S. 393-420.
- Darieva, Tsypylma (2009) Migrationsforschung in der Ethnologie. In: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.) *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Reimer, S. 69-94.
- Daswani, Girish (2013) The Anthropology of Transnationalism and Diaspora. In: Quayson, Ato und Girish Daswani (Hg.) *A Companion to Diaspora and Transnationalism*. Chichester et al.: Wiley-Blackwell, S. 29-53.
- Delanty, Gerard, Ruth Wodak und Paul Jones (Hg.) (2008): *Identity, Belonging and Migration*. Liverpool: University Press.
- Della Porta, Donatella et al. (2006) *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dudenredaktion (Hg.) (2001) *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim et al.: Dudenverlag.

- Ember, Carol R. und Melvin Ember (1972) The Conditions Favoring Multilocal Residence. *Southwestern Journal of Anthropology* 28, S. 382–400.
- Esser, Hartmut (1980) Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Darmstadt et al.: Luchterhand.
- Faist, Thomas (2010) Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? In: Bauböck, Rainer und Thomas Faist (Hg.) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 9-34.
- Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer (Hg.) (2013) *Transnational Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Glick-Schiller, Nina (2010) A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. In: Bauböck, Rainer und Thomas Faist (Hg.) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: University Press, S. 109-130.
- Glick Schiller, Nina; Linda Bash und Christina Blanc-Szanton (1992) *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration*. <https://www.academia.edu> [11.09.2014]
- Hahn, Hans Peter (2011) Buchbesprechung: Six-Hohenbalken, Maria und Jelena Tošić: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas (2009). *Zeitschrift für Ethnologie* 136 (1), S. 219-221.
- Han, Petrus (2005) *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven* (2. überarb. und erw. Auflage). Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Michael Dickhardt (Hg.) (2003) *Kulturelle Räume – räumliche Kultur: zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Göttinger Studien zur Ethnologie 10. Münster et al.: Lit.
- Jakubowicz, Linda (2011) *Transnationalismus – Migration – Integration. Migration und Nationalstaat in der modernen Weltordnung am Beispiel des Konzeptes des Transnationalismus*. *SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis* 4, S. 4-19.
- Kearny, M. (1995) The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24, S. 547-565.
- Kedia, Satish und John Van Willigen (2005) *Applied Anthropology: Domains of Application*. Westport, Conn et al.: Praeger.
- Kley, Stefanie (2008) *Multilokalität als Strategie zur Nutzung von Chancen*. Vortrag zum 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Jena, 6.-10. Oktober 2008.

- Koser, Khalid (2007) *International Migration. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Lauser, Andrea (2004) *Ein guter Mann ist harte Arbeit. Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen*. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea und Cordula Weißköppel (Hg.) (2008) *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript.
- Lévi-Strauss, Claude (1968) *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levitt, Peggy und Nina Glick-Schiller (2004) *Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society*. *International Migration Review* 38, S. 595-629.
- Lovell, Nadia (1998) *Locality and Belonging*. London: Routledge.
- Lüthi, Barbara (2010) *Migration and Migration History*. *Docupedia-Zeitgeschichte* 28. https://docupedia.de/zg/Migration_and_Migration_History?oldid=75700 [08.09.2014]
- Mayer, Ruth (2005) *Diaspora: eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript.
- Nietzsche, Friedrich (1999) *Menschliches, Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe Band 2*, München: De Gruyter.
- Pries, Ludger (2010) *Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Quayson, Ato und Girish Daswani (Hg.) (2013) *A Companion to Diaspora and Transnationalism*. Chichester et al.: Wiley Blackwell.
- Schiffauer, Werner (2008) *Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: transcript.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.) (2009) *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Reimer.
- Sievers, Isabel, Hartmut Griese und Rainer Schulte (2010) *Bildungserfolgreiche Transmigranten. Eine Studie über deutsch-türkische Migrationsbiographien*. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Six-Hohenbalken, Maria und Jelena Tošić (2009) *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: facultas.
- Smith, Robert (2003) *Diasporic Membership in Historical Perspective: Comparative Insights from the Mexican, Italian and Polish Cases*. *International Migration Review* 37 (3), S. 724-59.
- Strasser, Elisabeth (2009) *Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien*. In: Six-Hohenbalken, Maria und Jelena Tošić (Hg.) *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: facultas, S. 15-28.

- Treibel, Annette (2009) Migration in moderner Gesellschaft. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht (4. Aufl.). Weinheim und München: Juventa.
- Vertovec, Steven (2009) Transnationalism. London und New York: Routledge.
- Weigelt, Frank André (2013) Die vietnamesisch-buddhistische Diaspora in der Schweiz: Organisationsstrukturen und Dynamiken religiöser Praxis. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Wilson, Allan C. und Rebecca L. Cann (1992) The Recent African Genesis of Humans. *Scientific American* 266, S. 68-73.
- Wisdorff, Flora (2014) Deutschland ist zweitbeliebtestes Einwanderungsland. *Die Welt*, Rubrik: Wirtschaft; 20.05.14. <http://www.welt.de/wirtschaft/article128223358/Deutschland-ist-zweitbeliebtestes-Einwanderungsland.html> [02.09.14]

Frank André Weigelt, Dr. phil. (Universität Luzern, Schweiz, 2012), M.A. (Georg-August Universität Göttingen, Deutschland, 2006) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in Lehre und Verwaltung am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg/Deutschland. Im Anschluss an seine Arbeit als wissenschaftlicher Assistent an der Universität Göttingen promovierte der Autor zwischen 2007 und 2011 an der Universität Luzern/Schweiz zur Diaspora vietnamesischer Immigranten buddhistischen Glaubens in der Schweiz. Seine Dissertation wurde 2013 publiziert.

Soziale Mobilität für Frauen durch bildungsmotivierte Land-Stadt-Migration: Eine Biographie aus Malaysia

Viola Thimm

Asien als geografisch weit ausgedehnte und diverse Region beheimatet etwa die Hälfte der Weltbevölkerung und fast zwei Drittel der weltweiten Arbeitskräfte (Wong et al. 2003: 13). Seit den 1960er Jahren führen das Tempo und die Dichte an ökonomischen, politischen, sozialen und demografischen Veränderungen in Asien zu Arbeitsmigrationen, die innerhalb einzelner wie auch zwischen verschiedenen Staaten des Kontinents vollzogen werden. Eine besondere Facette der Arbeitsmigrationen entwickelte sich zu Beginn: die südostasiatische Migrationsforschung dokumentiert bereits für die 1960er Jahre aktive und selbstständige Land-Stadt-Migrationen von Frauen in Malaysia und auf den Philippinen (z.B. Ariffin 1984; Eviota/Smith 1984). Hier kann von einer „Feminisierung der Migration“ für den Bereich der arbeitsbasierten Land-Stadt-Migration gesprochen werden.

Die Feminisierung der Land-Stadt-Migration steht im Fokus dieses Beitrags, die anhand von Motiven für den Erwerb formaler Bildung analysiert wird. Wie wird ein bildungsmotivierter Umzug vom Land in die Stadt mit der Rolle als Frau verbunden? Dieser Artikel verfolgt das Ziel, bildungsbasierte Land-Stadt-Migration als Aushandlungsfeld sozialen Aufstiegs von jungen Malaiisch-Malaysierinnen und den damit einhergehenden Konstitutionsprozessen als „moderne“ Frauen herauszuarbeiten. Die Zusammenhänge zwischen Land-Stadt-Migration, Bildung und Geschlecht werden im Spannungsfeld von nationalstaatlichen ethnizitäts- und religiös-fokussierten Identitätspolitikern analysiert. Dafür werden nachfolgend die gesellschaftspolitischen Hintergründe bzgl. Bildung, Geschlecht, innerstaatlicher Migration und Ethnizität eingeführt. Es folgt die Migrationsbiographie meiner malaiisch-malaysischen Gesprächspartnerin Adilah,¹ um sie in gesellschaftspolitische Debatten und Praxen um nationalstaatliche Modernisierungskonzepte, muslimische Handlungsanleitungen und kulturelles Recht (*adat*) einzuordnen. Die gesellschaftlich-strukturellen Rahmungen werden so in ihrer Wirkungsweise auf einen konkreten Lebensweg verständlich.

1 Die empirischen Daten, auf denen der vorliegende Artikel basiert, stellen Grundlage für meine Dissertation (Thimm im Druck) dar. Nach einer einjährigen, multilokalen Feldforschung in Singapur und Malaysia von September 2008 bis August 2009 setzte ich die Forschung im Dezember 2009, Juli 2010 und November 2011 für insgesamt sieben Wochen fort, um die Daten in einen längeren zeitlichen Kontext stellen zu können. Die Promotion wurde mir durch ein Stipendium der Hans-Böckler-Stiftung und durch die DFG im Rahmen des Graduiertenkollegs 1599 „Dynamiken von Raum und Geschlecht“ der Universitäten Göttingen und Kassel ermöglicht.

Die Herangehensweise, die Erzählungen einer Gesprächspartnerin in den Mittelpunkt zu rücken macht es möglich, ihre Handlungsmöglichkeiten und Entscheidungen zu fokussieren (Hermann/Röttger-Rössler 2003: 2). Dabei stehen durch die Details der Biographie gerade keine generalisierenden Aussagen im Fokus. Im Gegenteil, die detaillierte Geschichte erhält ihren Wert erst über ihre Einzigartigkeit, da durch sie eine Facette von vielfältigen Möglichkeiten von Realitäten im spezifischen lokalen Kontext vorgestellt wird (Waterson 2007: 30). Somit steht Adilahs Lebensgeschichte nicht repräsentativ für die Mehrheit junger Malaiisch-Malaysierinnen. Doch obwohl es sich um eine individuelle Lebensgeschichte handelt, zeichnen sich in dieser allgemeineren gesellschaftspolitische Prozesse ab, die sich sowohl mit meinen Beobachtungen, als auch mit wissenschaftlicher Literatur zur Thematik decken. Die geschlechts- und bildungsspezifischen Konstellationen mit ihren komplexen Auswirkungen in Adilahs Familie sind meiner Erfahrung somit dennoch kennzeichnend für eine junge Generation, die aus ländlichen Gebieten Malaysias kommt.

Malaysia: Skizzierung von ethnischen, bildungs- und geschlechtsspezifischen Zusammenhängen

Malaysia stellt eine multikulturelle Gesellschaft dar, in der etwa 65% Malaiisch-MalaysierInnen und sogenannte Indigene (*Orang Asli, Iban, Dayak, Kadazandusun* und andere), 26% Chinesisch-MalaysierInnen und 7% Indisch-MalaysierInnen leben (Department of Statistics, Malaysia 2008: 9). Ethnische Kategorisierungen stellen die Basis sämtlicher gesellschaftspolitischer Bereiche dar, in denen die malaiisch-malaysische Bevölkerung bevorzugt und die chinesisch- und indisch-malaysische benachteiligt wird. Trotz kultureller Vielfalt ist der Islam als vorgeschriebene Religion der Malaiisch-MalaysierInnen dominant. Die Entwicklungen der In- und Exklusionen gründen sich auf kolonialen Kategorisierungen von Ethnizität, die in der postkolonialen Phase bis heute nicht grundlegend transformiert wurden (Goh/Holden 2009).

Ihren Ausgangspunkt finden diese Entwicklungen in britischen Kolonialpolitiken, die Ein- und Ausschlüsse entlang ethnischer, aber auch geschlechtsspezifischer, Linien vor allem mittels eingerichteter Bildungssysteme einführten. Die Briten richteten für jede der drei Bevölkerungsgruppen ein eigenes Bildungssystem mit eigener Sprache ein. Die britischen Schulen waren gebührenpflichtig und damit nur wenigen, relativ wohlhabenden Menschen aus den Städten zugänglich (Malakolunthu/Rengasamy 2006: 121). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts siedelten viele Chinesen in den Zentren an der „Straße von Malakka“ an Malaysias Westküste, von denen sich viele im Laufe der Zeit zu reichen Geschäftsleuten entwickelt haben. Die britischen Schulen besuchten deshalb quantitativ gesehen vorwiegend Chinesen, dann Inder und nur wenige Malaien (von Kopp 2002: 38f.).

In der schulischen Bildung bevorzugte die britische Kolonialregierung grundsätzlich die männliche Bevölkerung, indem sie die entsprechenden Institutionen erst ausschließlich für sie und nicht für Mädchen öffnete. Die Mädchenschulbildung, die die Kolonialregierung später einführte, richtete sie sodann anfangs nur auf die Ausbildung von „guten Ehefrauen“ aus, die kochen und nähen konnten (Maznah 2002a: 217f.). Soziale Mobilität mittels britischer, d.h. englischsprachiger und meist christlicher, Bildung setzte vorwiegend die städtische männliche chinesische Bevölkerung für sich um.

Ab Ende des Zweiten Weltkriegs forderten Frauen in Malaysia für sich formale Bildung. Diese war ihnen gleich welcher ethnischen Zugehörigkeit in den ethnisch exkludierenden Bildungseinrichtungen bis dato faktisch verwehrt. Diese Forderungen verliefen allerdings entlang der ethnisch differenzierten Linien, die in den frauenspezifischen Forderungen nicht überwunden wurden (Maznah 2002b: 84f.).

Diese Verschränkungen von Geschlechterfragen mit ethnisch basierten Politiken verstärkten sich in Malaysia mit Entwicklungen des *developmentalist state* ab 1970: Staatliche Politiken, besonders die 1971 eingeführte *New Economic Policy* (NEP), zielten nach rassistisch motivierten Unruhen 1969 zwischen malaiisch-malaysischer und chinesisch-malaysischer Bevölkerung auf ökonomischen Aufstieg für erstere mittels Bildungs- und Arbeitsplatzmöglichkeiten. Einen wichtigen Meilenstein der ethnisch strukturierten Bildungspolitik stellten Quoten für die Immatrikulation an den staatlichen malaysischen Universitäten dar, die 1971 im Rahmen der NEP eingeführt wurden. Von diesen Quoten profitiert bis heute maßgeblich die malaiisch-malaysische Bevölkerung, während die chinesisch- und indische Bevölkerung benachteiligt wird.² So zählt nicht unbedingt die Schulabschlussnote oder die sozialen Qualitäten für die Hochschulzugangsberechtigung, sondern in erster Linie die ethnische Zugehörigkeit.³ Mit der Biographie von Adilah

2 Im Jahr 2002 wurden die Quotierungen offiziell vorübergehend „abgeschafft“ und stattdessen ein sogenannter „leistungsabhängiger“ Zugang zu den Universitäten eingeführt (Lee 2004: 14n.5). Praktisch verschärfte sich das ethnizitätsbasierte Mehrheitsverhältnis an den Universitäten jedoch: 69% Malaiisch-MalaysierInnen erhielten in jenem Jahr eine Studienplatzzusage im Gegensatz zu zuvor 55% der Malaiisch-MalaysierInnen, von den Chinesisch-MalaysierInnen erhielten 26% und von den Indisch-MalaysierInnen 5% die entsprechende Zusage (Lee 2004: 58).

3 Durch regelmäßige Kritiken an der Regierung, ein Schulsystem geschaffen bzw. fortgeführt zu haben, das ethnische Segregationen aufrechterhält und fördert, wurde im Jahr 2000 ein Konzept für die *Sekolah Wawasan* („*Vision Schools*“) vorgelegt. Jeweils eine staatliche malaiischsprachige, eine chinesisch- und eine tamilischsprachige Schule soll hier denselben Gebäudekomplex nutzen, um Interaktionen zwischen den entsprechenden Gruppen zu fördern. VertreterInnen der chinesischen und tamilischen Bevölkerung kritisierten diesen Plan aus Angst, ihre Schulen mit ihren Sprachen würden dadurch zurückgedrängt (von Kopp 2002: 67).

wird die Bedeutung dessen später in diesem Artikel wieder aufgegriffen. Die Auswirkungen der Quotenpolitik lassen sich auch an Zahlen ablesen: In den 1970er Jahren waren quantitativ noch etwas mehr Chinesisch-MalaysierInnen als Malaiisch-MalaysierInnen in den Universitäten eingeschrieben, 1985 waren bereits ca. 2,5 Mal mehr Malaiisch- als Chinesisch-MalaysierInnen immatrikuliert, während Letztere nun vorwiegend im Ausland studierten (Chong 2005: 50). Das staatliche Bildungssystem wird im multikulturellen Malaysia zur sozialen und politischen Kontrolle als Teil von ethnisch basierten Diskriminierungen der Chinesisch- und Indisch-MalaysierInnen und gleichzeitiger Bevorteilung der muslimischen Malaiisch-MalaysierInnen gebraucht (Joseph 2003: 57).



Abb. 1: Malaiisch-malaysische Studentinnen an der *Universiti Malaya*, Kuala Lumpur, 2009. Foto: Viola Thimm

Von diesen Bildungspolitiken profitierten auf Grund verschiedener Faktoren speziell malaiisch-malaysische *Frauen*. Die Gründe für diesen geschlechtsspezifischen Prozess waren vielseitig. Wichtige Bedingung dafür stellten Frauenkämpfe der 1950er/1960er Jahre dar, die 20 Jahre später fruchteten. Im Zuge von geänderten Wirtschaftspolitiken und damit einhergehenden Modernitätsaspirationen⁴ seit den 1970er Jahren erachteten viele Malaiisch-MalaysierInnen konkret die Löhne der Ehefrauen und Töchter als un-

4 Modernität verstehe ich als theoretisch-analytisches Konzept. Dieses Konzept nimmt Handlungen in den Blick, die sich auf Modernisierung beziehen, also auf die Einführung von Technologie, Industrie usw. (Hopwood 1998: 2). Modernität bezeichnet Aneignungen und Abgrenzungen von veränderten Lebens- und Denkweisen sowie Artikulationen von Werten und Normen, die sich auf Grundlage rationalen Denkens, das sich im Zuge von Modernisierung und im Zeitalter der Moderne durchgesetzt hat, entwickelt haben (Waardenburg 1996: 318).

abdingbar für einen gehobenen Lebensstil (Ting 2007: 82). Die staatliche Seite benötigte in der Wirtschaftspolitik NEP zudem jede Arbeitskraft für den wirtschaftlichen Aufschwung. Als „billige Arbeitskräfte“ waren Frauen begehrter als Männer (Ong 2003: 272). Darüber hinaus war die NEP in eine staatliche Modernisierungspolitik eingebettet, die Demokratisierung auch als erweiterte Handlungsmöglichkeiten von Frauen versteht. Soziale Mobilität von Frauen wurde im Laufe der Entwicklungen somit auch zu einer staatlich gewollten Angelegenheit, mit der Funktion, sich innen- und außenpolitisch als „moderner“ Staat präsentieren zu können.

In der konkreten Umsetzung der NEP wurden Frauen anfänglich in der Fabrikarbeit eingesetzt. Ende der 1970er Jahre ließen sich 80.000 Frauen zwischen 16 und 25 Jahren aus ländlichen Gebieten anwerben, um in den städtischen Fabriken und anderen urbanen Industriezweigen zu arbeiten (Frisk 2004: 59). Auf Grund des hohen Anteils von Malaiisch-MalaysierInnen in ländlichen Gebieten (Department of Statistics, Malaysia 2010: 82-98) migrierten v.a. malaiisch-malaysische Frauen in die Städte, um die neuen Möglichkeiten in Anspruch zu nehmen. Die Fabrikarbeitsplätze wuchsen im Zuge dieser Prozesse zwischen 1970 und 1980 für Frauen um 209%, für Männer um 79,5% an (Chitose 1998: 103). Die geschlechtsspezifischen Zuschreibungen an den Industriesektor werden später bei Adilah eine Rolle spielen.

Das ökonomische Wachstum der letzten vier Dekaden in den städtischen Zentren Malaysias führte dennoch zu sozialer Mobilität von Frauen aller ethnischen Zugehörigkeiten. Mittlerweile erlangen mehr Frauen als Männer tertiäre Bildung (Department of Statistics, Malaysia 2007: 130-134), viele Frauen arbeiten in hohen Positionen und Frauen können mittlerweile grundsätzlich wählen zwischen „Karriere“ und „Familie“ (Stivens 2007). Im muslimisch-malaiisch dominierten Malaysia differieren die Zugänge zu diesen Möglichkeiten für Frauen jedoch weiterhin nach ethnisch-religiöser Zugehörigkeit. Nach den Land-Stadt-Migrationswegen von Frauen in den 1970er und 1980er Jahren in die Fabriken migrieren gegenwärtig junge

Als Analysekonzept gebraucht, ist „Modernität“ nicht mit der Sichtweise von AkteurInnen darauf, was „modern-sein“ bedeutet, gleichzusetzen. Lokale AkteurInnen passen sich ihren Hintergründen und Bedürfnissen entsprechend an „moderne Prozesse“ an und kreieren damit aktiv ihre eigenen Arten und Weisen von „modern-Sein“ (Kahn 2001). Somit gibt es keine einheitliche südostasiatische Modernität, da verschiedene AkteurInnengruppen eigene „Entwicklungs“-Strategien umgesetzt haben. In diesem Sinne trägt ein Verständnis von „multiplen“ (Eisenstadt 2000) oder „alternativen Modernitäten“ den unterschiedlichen Ideen und Praxen „Malaysischer Modernität“ oder „Islamischer Modernität“ (Kahn 2001: 659) mit ihren kulturell geprägten Prozessen von Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung und Bürokratisierung Rechnung (Gomes 2007:42). Modernität und Traditionalität sind als „context-bound articulations“ (Hermann 2011: 1) immer perspektivisch zu verstehen.

muslimische Malaiisch-Malaysierinnen aus ländlichen Gebieten in die städtischen malaysischen Zentren, um von den staatlich geförderten Bildungsmöglichkeiten zu profitieren.

Nachfolgend wird erörtert, wie sich eine junge Malaiisch-Malaysierin mit ihrem Lebensweg innerhalb dieser gesellschaftspolitischen und ökonomischen Dynamiken positioniert.

Adilah: Eine Malaiisch-Malaysierin wagt ihren Weg vom *kampung* in die Hauptstadt

Mit den Narrationen meiner malaiisch-malaysischen Gesprächspartnerin Adilah zeichne ich ihre Wege von der Grundschule bis zur Universität nach. Adilah ist das drittälteste von vier Kindern und war zur Zeit unserer Gespräche im Jahr 2009 23 Jahre alt. Sie ist in Hutan Melintang aufgewachsen, einem *kampung* (Dorf) in dem Bundesstaat Perak an der nördlichen malaysischen Westküste mit überwiegend malaiisch-malaysischer Bevölkerung.

Als Adilah 13 Jahre alt war, vollzog sie eine erste innerstaatliche Land-Land-Migration innerhalb des Bundestaates von Perak, um in Teluk Intan auf das Internat Teluk Intan Science School zu gehen. Die Internate Malaysias sind Einrichtungen für malaiisch-malaysische SchülerInnen (Lee 2004: 45)⁵ mit herausragenden Schulnoten. So sollen SchülerInnen dieser Bevölkerungsgruppe frühzeitig im Rahmen der staatlich verfolgten malaiisch-ausgerichteten Priorisierung gefördert werden. Die SchülerInnen sollen sich weiterentwickeln, indem sie mit der Herausforderung zurechtkommen, ihren Alltag in fremdem Umfeld fernab des Elternhauses zu organisieren. Aus diesem Grund besuchen die malaiisch-malaysischen SchülerInnen Internate, die sich nicht am Wohnort befinden, wie mir erklärt wurde. In diesem Sinne reflektierte Adilah ihren Auszug aus ihrem Elternhaus:

„Ich konnte durch das Leben im Internat lernen, selbstständig und unabhängig zu werden. Ich musste im Internat alles alleine machen. Wäsche waschen und so...“ (18. April 2009)

5 Einige Jahre vor meiner Feldforschung wurden 10% der Internatsplätze für NichtmalaiInnen geöffnet, wie mir von GesprächspartnerInnen erklärt wurde.

6 Die Gespräche führte ich mit meinen malaiisch-malaysischen Gesprächspartnerinnen auf einem Mix zwischen Englisch und Malaiisch, ganz so, wie junge Malaiisch-MalaysierInnen in den Städten auch untereinander sprechen. Die Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen habe ich selbst übersetzt.

Für den höchsten Schulabschluss der *Matriculation*,⁷ der ausschließlich Malaiisch-MalaysierInnen vorbehalten ist (Lee 2004: 83), vollzog Adilah später ihre zweite Land-Land-Migration nach Negeri Sembilan, einem kleinen Bundesstaat an der südlichen Westküste Malaysias. Nach diesem Schulabschluss, der sie zum Studium berechtigte, zog sie in die Hauptstadt. Damit vollzog sie eine innerstaatliche, bildungsbasierte Land-Stadt-Migration: schlussendlich an die *Universiti Malaya* (UM), der ältesten Universität Malaysias, die nach meinen Erfahrungen eine sehr gute Reputation innerhalb des Landes besitzt.

An der UM absolvierte Adilah zur Zeit unserer Treffen mithilfe eines Stipendiums des *PTPTN – Perbadanan Tabung Pendidikan Tinggi Nasional* (*National Higher Education Fund Corporation*) einen Bachelor-Studiengang in Geologie. Das PTPTN untersteht dem Bildungsministerium, das v.a. von der chinesisch-malaysischen Bevölkerung regelmäßig in die Kritik gerät, da die unterschiedlichen Stipendienggeber ihre Stipendien vorwiegend an die malaiisch-malaysische Bevölkerung ausgeben. Die Schulnoten spielen dabei eine zweitrangige Rolle (The Star 2009: N12). Mit ihrer Zugehörigkeit zur malaiisch-malaysischen Bevölkerungsgruppe profitierte Adilah mit ihrem Internatsplatz, ihrem Studienplatz und ihrem Stipendium direkt von staatlichen Programmen, die auf der 1971 eingeführten *New Economic Policy* (NEP) basieren.

Nicht nur mit ihrer Position an der Universität, sondern auch mit ihrer arbeitsplatzperspektivischen Motivation bewegte sich Adilah im Strom der ökonomiegeleiteten NEP, indem sie auf einen Arbeitsplatz zielte, mit dem sie zur staatlichen Wirtschaft hoffte beitragen zu können:

VT.: „Warum studierst Du eigentlich genau Geologie?“

A.: „Ich wollte gerne an der naturwissenschaftlichen Fakultät studieren.“

VT.: „Warum?“

A.: „Weil ich dann mehr Chancen habe. Das ist doch wichtig in einem sich entwickelnden Land („developing country“). Denn dabei spielen die Naturwissenschaften eine große Rolle. Und dann kann ich Teil des Entwicklungsprozesses sein.“

(18. April 2009)

Die Bevorteilung der malaiisch-malaysischen Bevölkerungsgruppe steht in Wechselwirkung mit einem positiven Verhältnis von der weiblichen und männlichen, ruralen und urbanen Mehrheit dieser Bevölkerungsgruppe zu

7 Die *Matriculation*-Programme werden seit 2005 von den Universitäten angeboten. Die entsprechenden SchülerInnen gehen auf dem jeweiligen Universitäts-Campus zur Schule. Dieser staatliche Abschluss dauert im Gegensatz zum staatlichen zweijährigen *STPM* (*Sijil Tinggi Persekolahan Malaysia*) nur ein Jahr. Eine Bewerbung für dieses Programm steht somit nur denjenigen SchülerInnen mit sehr guten Schulnoten zur Verfügung.

dem Land, in dem sie leben. Die Wahl ihrer Studienfächer verband Adilah, wie auch viele andere meiner malaiisch-malaysischen Gesprächspartnerinnen, mit der Hoffnung auf eine positive Beeinflussung der Zukunft der malaysischen Nation. Angesichts der materiellen und ideellen Vorteile durch den Staat wies der Großteil meiner malaiisch-malaysischen Gesprächspartnerinnen aus den Städten wie auch ihre Familienmitglieder in ländlichen Gebieten eine starke Identifizierung mit den Staatspolitiken vor. Zwei Monate nach dem oben zitierten Gespräch konnte Adilah tatsächlich eine Stelle in ihrem Beruf antreten, indem sie anfang in einem Steinbruch zu arbeiten, um dort Bodenproben zu analysieren.



Abb. 2: Adilah an ihrem Arbeitsplatz, hier in einem Steinbruch auf Pulau Labuan, Sabah. Aufgenommen von Mr. Abu Bakar. Quelle: Adilah

Zur besseren Einordnung von Adilahs Bildungsbiographie werden nachstehend auch diejenigen ihrer älteren Schwester Wati und ihres Bruder Tenuk vorgestellt. Darüber hinaus werden die Zusammenhänge zwischen naturwissenschaftlicher Studienausrichtung und geschlechtlich normierten Zugehörigkeiten erläutert.

Ältere Schwestern als Akteurinnen der Moderne

Die 23-jährige Adilah hat eine ältere Schwester, die während meiner Forschung 2009 29 Jahre alt war. Ihre Schwester Wati hatte mit „*Applied Science*“ (Angewandte Naturwissenschaften) ebenfalls naturwissenschaftliche Fächer studiert. Ihren Abschluss absolvierte Wati an der *Universiti Kebangsaan Malaysia* (UKM) (National University of Malaysia) im Einzugsgebiet Kuala Lumpur, die nach der *Universiti Malaysia* als die zweitbeste

Universität des Landes gilt. Anschließend trat sie eine Stelle als Lehrerin für Mathematik, Biologie und Chemie an und lebte zur Zeit meines Feldaufenthalts in KL.

Zwischen Adilah und Wati gibt es in der Geschwisterfolge den damals 26-jährigen und somit mittleren und einzigen Bruder Tenuk. Dieser ist keinen derart prestigeträchtigen tertiären Bildungsweg gegangen wie seine Schwestern. Er hat an der *Polytechnic Ungku Omar* in Ipoh, der Hauptstadt Peraks, einen Berufsschulabschluss („Diploma“) in *Civil Engineering* (Bauingenieurwesen) erworben. An einer *Polytechnic* kann in der Regel kein derart hoher Abschluss erworben werden wie an einer Universität.⁸ Nachdem er seine Ausbildung an der *Polytechnic* absolviert hatte, fing Tenuk an, in seinem Beruf bei der Öl- und Gasfirma *Sapura Kencana Petroleum* zu arbeiten. Tenuk lebte seit Antritt dieser Stelle wieder in Perak, mit dem Auto 10 Minuten von seinem Elternhaus entfernt.

Mit welchen Bedeutungszuweisungen wurden in dieser Familie die Aspekte Geschlecht, Familienstrukturen, Bildungsaufträge und Staatspolitiken miteinander in Beziehung gesetzt?

Mit ihren Studiererfahrungen sind die Geschwister erst einmal Teil des konkreten geschlechtsspezifischen Phänomens, dass Frauen Männer an den malaysischen Universitäten quantitativ überragen (Department of Statistics, Malaysia 2007: 130-134). Die größere Anzahl studierender Frauen erklärt sich u.a. aus den staatlich ermöglichten Zugängen für Frauen zu Bildung und zum Arbeitsmarkt seit den 1970er Jahren, die ihnen im Zuge des *developmentalist state* geschaffen wurden. Diese soziale Mobilität von Frauen war auf Grundlage eines bestimmten malaiisch-malaysischen Männlichkeitskonzepts möglich: Immer wieder beklagt sich die malaysische Regierung öffentlich darüber, dass malaiische Männer aus ländlichen Gebieten nicht dazu in der Lage seien, am Aufbau der „neuen malaysischen Identität“ mitzuwirken. Diese Identität wird durch den sogenannten *Melayu Baru* (Neuen Malaien) verkörpert und steht sinnbildlich für die neu entwickelte malaiisch-malaysische Mittelklasse seit den 1970er Jahren. Den malaiisch-malay-

8 Eine *Polytechnic* („Poly“) ist etwa gleichbedeutend mit einer Berufsschule in Deutschland. Nach zwei Jahren kann man eine *Polytechnic* mit einem *Certificate* (Zertifikat) oder nach drei Jahren mit einem *Diploma* (Diplom, nicht zu verwechseln mit dem Hochschuldiplom in der BRD) abschließen. Erhält man ein *Certificate*, kann man handwerkliche Fertigkeiten vorweisen. Das *Diploma* bescheinigt der/m SchülerIn eine Ausbildung mit ausgeglichenen Theorie- und Praxisanteilen. In der Wertigkeit der Abschlüsse folgt danach ein mögliches *Advanced Diploma* (erweitertes Diplom), das auch zu komplexeren Verantwortlichkeiten in einem Betrieb befähigt. Darüber ist der *Degree*, der Hochschulabschluss von Bachelor über Master bis zum DoktorInnengrad, angesiedelt. Einen *Degree* erwirbt man i.d.R. nicht an einer *Polytechnic*, sondern an einer Universität. Allerdings wurde im September 2013 der Erwerb von Bachelor-Abschlüssen an den drei sog. *Premier Polytechnis* eingeführt, so dass diese drei von 30 *Polytechnics* den Status der Universität erreicht haben.

sischen Männern fehle es deshalb an den erforderlichen Kompetenzen, da sie in „*kampung* mentalities“ verhaftet seien (Mellström 2009: 898). Dieses Konzept beinhaltet eine angenommene Scheu entsprechender Männer vor Entwicklungen, die mit Ökonomie und Nationalstaatlichkeit assoziiert werden. Eric Thompson (2006: 66f.) erläutert, dass das *kampung* in diesem Zusammenhang als Gegensatz zu städtischen Unternehmenszentren gesehen wird. In diesen Zentren müsse sich der *Melayu Baru*, der „Neue Malaie“, innerhalb der internationalen Geschäftswelt behaupten. In diesem Sinne wird das *kampung* als ruhiger Schutzort vor Leistungszwang und Konkurrenz verstanden. Rural verortete „traditionelle“ Werte wie Verwandtschaftsbeziehungen, *gotong-royong* (gegenseitige nachbarschaftliche Hilfe) und Naturerlebnisse werden so in Abgrenzung zu urbaner Modernität verstanden. Mellström (2009: 898) konstatiert, dass malaiisch-malaysische Männer, die sich am *kampung* orientieren, in diesem Zusammenhang oft als „verweiblicht“ charakterisiert werden. Sie seien nicht „männlich“ genug, um mit der technologiebasierten Modernität umzugehen.

Tenuks Rolle ist angesichts seines Lebens in ländlichem Gebiet und infolge seiner geringeren Auseinandersetzung mit formaler technologiebezogener Bildung im Vergleich zu seinen Schwestern, im Kontext dieser „traditionellen“ ruralen malaiischen Männlichkeit zu betrachten. Dieses Männlichkeitskonzept differiert auf der einen Seite gegenüber der „modernen“, teils „westlich“ orientierten, malaiisch-malaysischen Männlichkeit des *Melayu Baru*, die öffentlich wahrnehmbare Staatlichkeit und Institutionalisierung betont. Sie differiert auf der anderen Seite vom muslimischen Geschlechterverhältnis, in dem Männer grundsätzlich einen machtvollen Mittelpunkt darstellen (Zainah 2001: 228f.). Mit diesem muslimischen Verständnis müssen sie sich wenig um ihren sozialen Status bemühen, wie es eine Dozentin in diesem Zusammenhang geäußert hat: „Boys are raised that way. Always used to roam around and not taking responsibility. I guess they think they will be head of families anyway so why bother?“ (zit. n. Mellström 2009: 897). Folglich halten – wenn auch durch unterschiedliche kulturelle Provenienzen – muslimische malaiisch-malaysische Akteure wie Tenuk im *kampung* geschlechterdominante Rollen in einer Gesellschaft, in der weibliche soziale Mobilität ein staatliches Projekt darstellt, nur in geringem Maße aktiv aufrecht.

Wie wird vor diesem Hintergrund malaiisch-malaysische Weiblichkeit symbolisch aufgeladen? In diesen widersprüchlichen Geschlechterverhältnissen bekommen malaiisch-malaysische Frauen wie Adilah und Wati als Akteurinnen von Modernisierungsprozessen besondere Rollen zugewiesen. Während auf der einen Seite malaiischen Männern im *kampung* ein „schwacher“ Charakter nachgesagt wird, eignen sich auf der anderen Seite junge Frauen in den Städten „technologischen Fortschritt“ an: Seit dem breiten Anheuern von ländlichen Malaiisch-Malaysierinnen im elektronischen Industriesektor in den 1970er Jahren wird dieser Sektor mit Frauen und auch mit

Feminität assoziiert (Mellström 2009: 896). Technologie wird in Malaysia mit „Fortschritt“ und „Modernisierung“ gleichgesetzt (Mellström 2009: 898). Durch diese Entwicklungen werden gegenwärtig lokale Modernisierungsprozesse im urbanen Raum von weiblichen Fachkräften und Wissenschaftlerinnen verkörpert. Technologische Entwicklung als Ausdruck von Modernität wird als wichtige Ressource für subjektive Ermächtigung von Frauen und gleichzeitig von nationalem Fortschritt erachtet (Mellström 2009: 890). In der Konsequenz dieser Entwicklungen entspricht es gegenwärtig nicht nur der Norm, dass grundsätzlich mehr Frauen als Männer studieren, sondern auch, dass Frauen wie Adilah und Wati mehrheitlich naturwissenschaftliche und technologische Fächer studieren.

Die starke weibliche Präsenz in den Naturwissenschaften hängt über die dichotomen Zuschreibungen an „moderne technologische Weiblichkeit“ und „traditionelle rurale Männlichkeit“ hinaus mit den exkludierenden Ethnizitätspolitiken zusammen. Die rassistische Quotenpolitik an den Universitäten hat dazu geführt, dass Malaiisch-Malaysierinnen Fächer studieren können, die vor den 1970er Jahren noch als männlich konnotiert galten: Die Studienplätze wären für Frauen ohne die entsprechenden Quotierungen eventuell nicht vakant (Mellström 2009: 893). Die Ethnizitätspolitiken Malaysias seit den 1970er Jahren verhelfen somit Malaiisch-Malaysierinnen ganz konkret zu erweiterten Handlungsmöglichkeiten:

„In this perspective, race becomes a more pertinent and pervasive social category than gender, and it possibly and somewhat paradoxically operates more effectively to include women than many other inclusion strategies that have tried thus far“ (Mellström 2009: 893).

Neben den nationalstaatlichen Diskursen und Debatten und entsprechenden gesellschaftlichen Entwicklungen um Geschlechterrollen und Ethnizität ist ein weiteres Konzept für gegenwärtige Frauenrollen von Relevanz: die bilateralen Strukturen des malaiischen *adat*.⁹ Als *adat* wird die „total constellation of concepts, rules and codes of behaviour which are conceived as legitimate or right, appropriate or necessary“ (Wazir Jahan 1992: 14) bezeichnet. In der malaiisch-malaysischen Gesellschaft verfügten Frauen angesichts der kulturellen Gebote des *adat* seit jeher über Eigentum und konnten diesen vererben, so kam Töchtern und Söhnen beispielsweise in einem Erbfall derselbe Landanteil zu (Ong 2003: 265). Frauen arbeiteten außerhalb des Haushalts

9 Im malaiisch-malaysischen Kontext gibt es zwei Formen des *adat*: Erstens die bilaterale Organisationsform (*adat temenggong*), welches auf Festland-malaysia grundsätzlich dominant ist. Die zweite Form ist die matrilineare Gesellschaftsform (*adat perpatih*), die vor allem im Bundesstaat Negeri Sembilan praktiziert wird, dessen Gebiet im 15. und 16. Jahrhundert von matrilinear organisierten Minangkabau aus West Sumatra besiedelt wurde (Frisk 2004: 37f.; vgl. Wazir Jahan 1992).

und waren deshalb im öffentlichen Raum präsent. Infolgedessen genießen Frauen in Malaysia bis heute mehr Rechte und Autonomie als in vielen anderen Ländern mit muslimischer Mehrheitsgesellschaft (Zainah 2001: 232; vgl. Wazir Jahan 1995; 1992).

Adilah und Wati eigneten sich vor dem Hintergrund der geschlechtlich und ethnisch normierten Staatspolitiken, den malaiisch-malaysischen Weiblich- und Männlichkeitskonzepten und des *adat* eine „modernisierte“ Weiblichkeit an. Adilah nutzte die bildungsbasierte Land-Stadt-Migration für sich, um sich als moderne Frau zu konstituieren, die sich unterschiedliche Handlungsoptionen aufbaute um sich schlussendlich freier entfalten zu können. Die Land-Stadt-Migration eröffnet sich hier als räumliche und prozesshafte geschlechtsspezifische Modernität, basierend auf höherem Bildungserwerb.

Resümee

Ziel des Artikels war es, bildungsmotivierte Land-Stadt-Migration als Aushandlungsfeld sozialen Aufstiegs von jungen Malaiisch-Malaysierinnen zu erörtern und die damit einhergehenden Konstitutionsprozesse als „moderne“ Frauen herauszuarbeiten. Es lässt sich resümieren, dass innerhalb der malaiisch-malaysischen Bevölkerung die formalen Bildungswege und der damit einhergehende gesellschaftliche Statuszuwachs maßgeblich von der vergeschlechtlichten Zugehörigkeit beeinflusst werden: (nicht nur) in der vorgestellten malaiisch-malaysischen Familie waren es die jungen Frauen, die im Gegensatz zum Bruder innerstaatliche Bildungsmigrationen unternahmen, die zudem als Wege der Moderne wahrgenommen werden.

Diese unterschiedlich ausgeprägten Wege gründen sich auf nationalstaatlichen Modernisierungspolitiken, die Auswirkungen auf Geschlechterkonzepte haben und Vorstellungen von „weichen ruralen Männern“ und „technologisch fortschrittlichen, urbanen Frauen“ hervorbringen. Diese Konzepte lassen Anschluss an die Vorstellungen und Praxen des bilateralen *adat* feststellen, in denen Frauen seit jeher selbstbewusste und aktive Akteurinnen im Zentrum gesellschaftspolitischer Prozesse darstellen. Adilah und Wati konnten als Teil der jungen Generation erst auf eine relativ kurze Geschichte der sozialen und geografischen Mobilität auf Grundlage der NEP-Politik zurückschauen: Sie waren Teil einer Generation, die zwar von den entsprechenden gesellschaftspolitischen Dynamiken profitierte, sich die Ressourcen für Bildungsmigrationswege aber noch erarbeiten musste.

Bibliographie

Ariffin, Jamilah (1984) Migration of women workers in Peninsular Malaysia: Impact and implications. In: Fawcett, James T.; Khoo Siew-Ean und Peter C. Smith (Hg.) Women in the cities of Asia: Migration and urban adaptation. Boulder, Colorado: Westview Press, S. 213-226.

- Chitose, Yoshimi (1998) Female migration and the regional context in Peninsular Malaysia. *Regional Development Studies: An Annual Journal of the United Nations Centre* (4), S. 101-117.
- Chong, Terence (2005) *Modernization trends in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Department of Statistics, Malaysia (2010) *Banci penduduk dan perumahan Malaysia/ Population and Housing Census of Malaysia 2010: Taburan Penduduk dan ciri-ciri asas demografi/Population Distribution and basic demographic characteristics*.
http://www.statistics.gov.my/portal/download_Population/files/census2010/Taburan_Penduduk_dan_Ciri-ciri_Asas_Demografi.pdf [5.3.2012]
- Department of Statistics, Malaysia (2008) *Buletin Perangkaan Bulanan/ Monthly Statistical Bulletin*. Mac/March 2008.
- Department of Statistics, Malaysia (2007) *Buletin Perangkaan Sosial/Social Statistics Bulletin*. November/November 2007.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000) *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- Eviota, Elizabeth U. und Peter C. Smith (1984) The migration of women in the Philippines. In: Fawcett, James T.; Khoo Siew-Ean und Peter C. Smith (Hg.) *Women in the cities of Asia: Migration and urban adaptation*. Boulder, Colorado: Westview Press, S. 165-190.
- Frisk, Sylva (2004) *Submitting to god: Women's islamization in urban Malaysia*. Department of Social Anthropology, Göteborg University: Göteborg.
- Goh, Daniel P.S. und Philip Holden (2009) Introduction: Postcoloniality, race and multiculturalism. In: Goh, Daniel P.S. et al. (Hg.) *Race and multiculturalism in Malaysia and Singapore*. London: Routledge, S. 1-16.
- Gomes, Alberto G. (2007) *Modernity and Malaysia: Settling the Menraq Forest Nomads*, London: Routledge.
- Hermann, Elfriede (2011) Introduction: Engaging with interactions: Traditions as context-bound articulations: In: Dies. (Hg.) *Changing contexts, shifting meanings: Transformations of cultural traditions in Oceania*, Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, S. 1-19.
- Hermann, Elfriede und Birgitt Röttger-Rössler (2003) Einleitung: Persönliche Handlungsmöglichkeiten im lokal-globalen Kontext. In: Dies. (Hg.) *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biographieforschung*. Münster: Lit, S. 1-23.
- Hopwood, Derek (1998) The culture of modernity in Islam and the Middle East. In: Cooper, John; Ronald L. Nettler und Mohamed Mahmoud (Hg.) *Islam and modernity: Muslim intellectuals respond*, London/ New York: I.B. Tauris, S. 1-9.

- Joseph, Cynthia (2003) Theorisations of identity and difference: Ways of being Malay, Chinese and Indian schoolgirls in Malaysian Secondary Schools. Electronic Document.
<http://arrowprod.lib.monash.edu.au:8080/vital/access/services/Download/monash:6021/SOURCE2> [13.1.2010]
- Kahn, Joel S. (2001) Anthropology and modernity. *Current Anthropology* 42 (5), S. 651-680.
- Lee, Molly N.N. (2004) Restructuring higher education in Malaysia. School of Educational Studies, Universiti Sains Malaysia Monograph Series No: 4/2004.
- Malakolunthu, Suseela und Nagappan C. Rengasamy (2006) Elementary and Secondary Education in Malaysia. In: Zia, Rukhsana (Hg.) Globalization, modernization and education in Muslim countries. New York: Nova Science Publications, S. 119-134.
- Maznah Mohamad (2002a) At the centre and the periphery: The contribution of women's movements to democratization. In: Francis Loh Kok Wah und Khoo Boo Teik (Hg.) Democracy in Malaysia: Discourses and practices. Richmond: Curzon, S. 216-240.
- Maznah Mohamad (2002b) From nationalism to post-developmentalism: The intersection of gender, race and religion in Malaysia. *Macalester International* (12), S. 80-102.
- Mellström, Ulf (2009) The intersection of gender, race and cultural boundaries, or why is Computer Science in Malaysia dominated by women? *Social Studies of Science* 39 (6), S. 885-907.
- Norani Othman (1998) Islamization and modernization in Malaysia. Competing cultural reassertions and women's identity in a changing society. In: Wilford, Rick und Robert L. Miller (Hg.) Women, ethnicity and nationalism. London: Routledge, S. 170-192.
- Ong, Aihwa (2003) State versus Islam: Malay families, women's bodies, and the body politic in Malaysia. In: Turner, Bryan S. (Hg.) Islam, gender and the family. London: Routledge, S. 262-288.
- Stivens, Maila (2007) Post-modern motherhoods and cultural contest in Malaysia and Singapore. In: Devasahayam, Theresa W. und Brenda S.A. Yeoh (Hg.) Working and mothering in Asia: images, ideologies and identities. Copenhagen: NIAS, S. 29-50.
- The Star (2009) Review of PSD Appeals. 19.05.2009, N12.
- Thimm, Viola (im Druck) Geschlecht und Bildungsmigration: Lebensentwürfe und Weiblichkeitsbilder malaysischer Bildungsmigrantinnen in Singapur. Bielefeld: transcript.
- Thompson, Eric C. (2006) Rural villages as socially urban spaces in Malaysia. In: Lee Yong-Sook und Brenda Yeoh (Hg.): Globalisation and the politics of forgetting. New York: Routledge, S. 63-82.

- Ting, Helen (2007) Gender discourse in Malay politics: Old wine in new bottle? In: Gomez, Edmund Terence (Hg.): Politics in Malaysia: The Malay dimension, New York: Routledge, S. 75-106.
- von Kopp, Botho (2002) Das Bildungssystem Malaysias: Zwischen Gestern und Cyberjaya, Münster: Waxmann.
- Waardenburg, Jacques (1996) Some thoughts on modernity and modern Muslim thinking about Islam. In: Sharifah Shifa Al-Attas (Hg.) Islam and the challenge of modernity, Kuala Lumpur: ISTAC, S. 317-350.
- Waterson, Roxana (2007) Introduction: Analysing personal narratives. In: Dies. (Hg.) Southeast Asian lives. Personal narratives and historical experience, Singapore: NUS Press, S. 1-37.
- Wazir Jahan Karim (1995) Bilateralism and gender in Southeast Asia. In: Dies (Hg.): "Male" and "female" in developing Southeast Asia. Oxford/Washington D.C.: Berg, S. 35-74.
- Wazir Jahan Karim (1992) Women and culture: Between Malay adat and Islam. Boulder, Colorado: Westview.
- Wong, Theresa et al. (2003) Migration and the „Asian“ family in a globalising world: A selective review. In: Pfliegerl, Johannes et al. (Hg.) Researching migration and the family. Singapore: Asian MetaCentre for Population and Sustainable Development Analysis, S. 10-33.
- Zainah Anwar (2001) What Islam, whose Islam?: Sisters in Islam and the struggle for women's rights. In: Hefner, Robert W. (Hg.): The politics of multiculturalism: Pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 227-252.

Viola Thimm ist als Postdoktorandin am Asien-Afrika-Institut, Abt. für Sprachen und Kulturen Südostasiens, der Universität Hamburg mit einem Projekt zu Islam, Geschlecht und Modernität in Malaysia und den Vereinigten Arabischen Emiraten tätig. Sie wurde 2013 am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen mit der Dissertationsschrift „Wechselwirkungen zwischen Geschlecht und Bildungsmigration: Lebensentwürfe und Weiblichkeitsbilder malaysischer Bildungsmigrantinnen in Singapur“ promoviert.

Religion, (Trans-)Nationalism and the Dynamics of (De-)Diasporisation of Migrant Communities

Samuel M. Behloul

The objective of this article is to address two aspects that I think have to be taken into consideration when it comes to analyse the identity building processes of migrant communities, especially with regard to the dynamics of the relationship between the religious and national identification: a) the socio-political situation in the country of origin and b) the public perception of the migrant community in its respective country of residence.

Both aspects, as I will argue, can decisively affect the ethno-religious self-perception of a migrant community and the weighting between ethno-cultural heritage and religious tradition relating to it. The analysis is based on the comparison of two Muslim migrant communities from former Yugoslavia to Switzerland, Albanians (from Kosovo and Macedonia) and Bosniacks.

This paper thus is divided into two sections. In the first part I will address the question of how the socio-political developments in Former Yugoslavia have had impact on the self-perception of the respective migrant communities from this region in Switzerland. The second part of the paper will focus on the question if and how a specific public perception of these migrants in the Swiss residence society is influencing their relationships towards the own religious-cultural heritage in terms of the identity building processes.

The starting point of the article is based on the assumption that religions, alongside their potential to use national symbols and historical myths of origin to strengthen the ethno-nationalist facts, also can provide important resources of universal values as norms of daily conduct.

The intensity of the academic study of the issue of nationalism in general and of the relationship of nationalism and religion in particular has always been related to the concrete political developments and events, whether in the former European colonies, at the European periphery, or in other developed industrial nations (Smith 1976). Developments of this kind not only gave rise to increased study of the topic of nationalism but also determined its direction (Deutsch 1953; Bendix 1964). In the past two decades, the interest in researching the connection between religion and nationalism has increased. It was the collapse of the Soviet Union and then above all the warlike breakdown of the multi-ethnic state of Yugoslavia, which led to the perhaps most intensive interest yet from both researchers and politicians in the relationship of religion and nationalism in the area of former Yugoslavia. The most studies on the relationship between religious and ethnic affiliation in

former Yugoslavia accurately portray the complex historical, socio-political, and socio-cultural background of the relationship between religion/denomination and ethnic nationalism in the Balkans and they cover the discursive structures marked by this relationship with all their consequences in history and the recent past (Perica 2002, 2008; Buchenau 2004; Jakelic 2010). However, there is hardly comprehensive comparative analysis of the migrant communities from this region that not only looks at the role religion is playing as a source of *freezing* the ethno-nationalist *facts* in the diaspora but also pay more attention to religion as an universal and supranational source of meaning and values under the terms of migration.¹

From guest workers to Diaspora-Communities

The term *diaspora* (from Greek *diaspeirein* = scatter), which has now become firmly established in modern migration research, has broadened both contextually and semantically during the history of its use. Originally used as a descriptive category for Jews who lived, generally unwillingly, outside Palestine (Krings 2003: 139), the concept was later also used as a description for Christian (Greek and Armenian) communities outside their real and intended home countries (Safran 1991: 83f; Tölölyan 1996: 12f). The concept of diaspora experienced a further contextual extension beyond the Judeo-Christian context in the 1960s in the framework of African Studies, with reference to the traumatic experiences of black people (foreign domination, slavery, dispersal, longing for the homeland) from sub-Saharan Africa during the colonial slave trade (Shepperson 1966; Drake 1993). As the concept of diaspora became successively established as a descriptive and analytical category in cultural and social science research on migration from the 1980s onwards, *Diaspora* is now no longer used with an exclusively negative connotation (connotated to forced migration), but is conceptually extended to the totality of processes and motives for migration and deterritorialisation. As such, the concept describes “processes of institutionalisation and community building; identity formation and retention; forms of religious traditionalisation, adaptation and innovation in the new context” (Baumann 2009: 349).

When the Albanian and Bosniack migrant communities to be compared here are referred to as diasporas, this is based on the insight that diasporas are not objective facts but should rather be considered as situational fields of discourse. In other words, migrant communities can suddenly be addressed

1 In the post-socialist era studies focus more on the question of the position of religion and religious institutions under the conditions of socio-political transition in the successor states to former Yugoslavia. Topics such as the influence of religion/church on politics, on private and public life, value development and ethical questions received particular attention in this context (Zrinščak 2001, 2006; Abazovic 2007; Döpmann 1997)

as *diasporas* as a result of changing socio-political conditions in their countries of origin and as such develop a diaspora consciousness and practice. Adamson also refers to the process nature of diasporas when he notes that “diasporas are best viewed as the products or outcomes of transnational mobilisation activities by political entrepreneurs engaged in strategic social identity construction” (Adamson 2012: 2).

In this respect, the socio-political upheavals in former Yugoslavia since the late 1980s and their impact on the different migrant communities from this area are quite revealing.

When the situation of socialist-period Yugoslav migrants is referred to as *diaspora*, the term is strictly a self-description. It signals not only their geographical distance, from home, but often also their ideological alienation from the home country. It is in this context illuminating to note, for example, conscious attempts by different ethnic groups in Former Yugoslavia to compare their own *diasporic* fate with the fate of the paradigmatic Jewish diaspora. Serbian semantics, for example, posits a “Serbian Jerusalem” and a “Holy Diaspora” (Perica 2008: 12), and refers to Kosovo as “the Serbian Zion” (Perica 2002: 7f). Among Croatian migrants as well, especially in the US, the concept of diaspora appeared in the 1980s as a self-description intended to overcome social and ideological differences (Ragazzi 2009: 157). It was not until the disintegration of socialist Yugoslavia from the 1990s onwards that the new political leaders of the succeeding countries, especially Croatia, deliberately used the diaspora concept not only to homogenize their respective ethnic migrant communities ideologically but also to mobilize them for the national political agendas of the home countries (Ragazzi 2009; Winland 2007). Even the Croats who made up one of the three ethnic groups in Bosnia and Herzegovina were then described by political leaders in Croatia as *diaspora* people, deserving the support of the Croatian motherland (Perica 2008: 12). This pattern of strategic *diasporisation* was also followed by Serbia in the post-Milošević era.² For the Albanians in Kosovo the situation was even more pronounced since their government was driven into exile after the Serbian government dissolved its assembly and asserted direct control over Kosovo’s institutions in 1990. This had far-reaching implications for the Albanian mi-

2 The current Serbian Ministry for the Diaspora and Religion (founded in 2008), for instance, identifies not only the Serbs living in the West and overseas as ‘diaspora’, but also Serbs living in the newly established national states on the territory of the former Yugoslavia. The Ministry understands the Serbian diaspora to include all “citizens of the Republic of Serbia, who are living permanently abroad, as well as adherents to the Serbian entity, even if they are not Serbian nationals, and also nationals who have no Serbian passport but consider Serbia to be their motherland, <http://www.mfa.gov.rs/sr/index.php/konzularni-poslovi/dijaspora/dijaspora-opste?lang=lat> [accessed 20 July 2014]

nority in Macedonia and for Albanian diaspora-building in 'Western' countries. An increased consciousness of the diaspora phenomenon in the former Yugoslavia from the 1990s onwards is also demonstrated by the foundation, in 1995, of the Office for the Bosnian Diaspora at *Rijaset*, the highest religious agency of the Bosnian Muslims in Sarajevo. Even these few examples show that migrations across borders are not the only *diasporas*. The creation and maintenance of a diaspora consciousness by a migrant community may involve more complex socio-political processes, in which different leaders equipped with varying powers of discourse and definition play part.

Religion in Diaspora

In cultural and social-science research on diaspora religion, the role of religion is viewed as not only a symbolic resource, offering guidance and giving meaning and stability to the lives of migrants, both inwardly and outwardly, articulating their cultural distinctiveness and identity (Baumann 2000; Baumann/Behloul 2005; Sökefeld 2008; Lauser/Weißköppel 2008). Particular emphasis is also put on the fact that the religiosity experienced by a diaspora community has a trans-state and transnational dimension³ in addition to its local significance. For the dynamic and complex relationships of religious and ethno-national identity-building processes the following two points are of central significance: (a) What kind of ethno-specific religious continuity can a diaspora community achieve through different modes of reference back to the country of origin (Cohen 1997: 189)? (b) What breaches and changes may ultimately alter the relationship between religion and nationality? The latter question arises because in their respective countries of residence, immigrants are to encounter not only other religions, but also other expressions that differ from the ideas and practices with which they are familiar. The universal claims of world religions are thus, experienced by diaspora members in more concrete forms, and this makes possible new alliances across ethnic and national loyalties (e.g., the concept of *umma* in Islam or *ecumenism* in Christianity). It may also give rise to scepticism about the wisdom of the in-

3 It is important in the context of the South-Eastern Europe migrants to differentiate between *transnational* and *trans-state* relations. The concept of transnationalism derives from an Anglo-American understanding of the nation-state. In this particular 'Western' notion, *nation* and *state* as well as *nationality* and *citizenship* are generally used as synonyms. In South-Eastern Europe migrants by contrast imagine their nation as cut across the boundaries of state and citizenship; e.g., to consider oneself Albanian in Switzerland is to understand oneself as belonging to the Albanian ethno-cultural nation, which encompasses persons with different citizenships living in different states that might be far away from the imagined ethnic territory. In contrast, *transnational* relations take place when religious belonging transgresses the boundaries of ethno-national adherence.

tertwinning of religion and nation, which is usually taken for granted within their own community (Cohen 1997: 189).

To better understand the trans-state aspects of religio-cultural lives of Bosnian and Albanian Muslims in Switzerland let us first take a short look at the ways they are organising themselves as migrant communities and religious minorities in the Swiss context.

The 1992 war in Bosnia Herzegovina made Islam an important identity marker especially among Bosniacks. A few years later, similar developments were observable among Albanians, as the Kosovo war 1999 had a decisive effect on the religious and cultural life of Albanian people (some 80% Muslims).

Unlike the other working migrants against an Islamic background in Switzerland, the Albanians and Bosniacs originated from a country (Former Yugoslavia) which differed in two respects from countries, such as Turkey. Firstly, the socialist Yugoslav regime understood itself from the ideological orientation towards seeing itself as an atheist state. Secondly, in respect to religion and culture socialist Yugoslavia was not left with the marks of a majority Islamic orientated society as for instance in Turkey. Albanians and Bosniacs had not been conservative believers, but also not practising Muslims up to the split-up of the multi-national state of Yugoslavia at the beginning of the 1990s. This fact is manifesting itself also in the process of the emergence of religious and cultural organisational structures in the Swiss diaspora.

Up to the end of the 1980s, Albanians and Bosniacs in Switzerland did not have any ethno-cultural or religious infrastructure of their own. They hardly articulated themselves in public sphere as Muslims up to the end of 1980s and were, therefore, hardly noticed as Muslims by the Swiss majority society. The process of an identity-giving orientation to the roots of the religion of Islam – especially by the Bosniacs – corresponded to the break out of the war in Bosnia Herzegovina (1992). For the Muslim population, who were hit by the war and persecution, the Islam became an important identity marker, with regard to religion and ethnics. Although the foundation of the first Bosniack Mosque association in Switzerland took still place before the warlike decay process in former Yugoslavia the war, however, has to be considered as the real catalysator of the foundation activities in Switzerland.

That is to say that the presence of refugees of war had an effect – also in respect to quality – on the religious and cultural life of the Bosniacs in Switzerland. They were fortunate circumstances for the refugees of war, to meet fellow countrymen in Switzerland, who had already been established in the Swiss majority society – either being on the labour market, or within the family or with respect to a religious-cultural infrastructure of their own. No Swiss institutions would have been at that time in a position to care of or have such sensitivity in respect of these consequences of the war and the persecution of traumatized refugees, especially as it happened in the few Bosni-

ack mosque associations in those days. It was not just a case of catering for the materialistic needs of the refugees it was far more decisive to give them moral and the spiritual support.

A few years later, practically the same phenomenon has been observed with regard to the Albanians in Switzerland. The presence of refugees due to the Kosovo-War in 1999 has had a decisive effect on the religious and cultural life of Albanian Muslims in Switzerland.

As a consequence of a strong and sudden presence of refugees of war an intense build-up of the religious-cultural infrastructure among Albanians and Bosniacs took place. In 1993, for example, there were five Bosniak Mosque Associations in Switzerland, however, from 1993 onward, the foundation of 17 associations took place all over Switzerland.

With a statistically fixed figure of more than 30'000 people (GRIS 2005) the Bosnian Muslims in Switzerland today are organised in 'Islamska Zajednica Bosnjaka Svicarske' (Islamic Community of Bosniacs in Switzerland) – thus being the official title of the umbrella organisation. They have at their disposal of over 19 registered Mosque associations.

With the estimated number of more than 150'000 people (GRIS 2005) the Albanian speaking Muslims in Switzerland have currently more than 50 Mosque associations and are since 2004 officially organised in their umbrella organisation "Albanisch Islamischer Verein" (Albanian Islamic Association").

From guest workers to Muslims: Religion as an exclusive explanatory model

After having presented the first aspect of the dynamics of the relationship between the religious and national identification under the terms of migration, namely the impact of the socio-political development in the country of origin on a respective migrant community in the country of residence, let us now take a look at the second factor in the identity building processes among migrants: the public perception of the migrant community in its respective country of residence.

The events of 9/11 have given new relevance to the question of belonging to a religious community in the context of West-European debates on migration and integration. Special attention is paid to the migrants with an Islamic background. In contrast to other non-Christian and non-European immigrant groups in Switzerland (f.i. Hindus, Buddhists, Sikhs), Muslim immigrants are far more decisively reduced to the phenomenon of a foreign, i.e. non-European religion in both perception and discourse. The anomaly of this challenge can possibly be clarified by the evidence that Muslim diaspora communities are often confronted with the implicit or explicit demand to make a clear commitment to the normative-legal framework of the majority

society and to distance themselves from all forms of religiously legitimized violence (cf. Behloul 2012; 2013). Thus, the basic pattern of Western European perception and thematization of Islam can be seen to be made up of the juxtaposition of two either non-simultaneous or systematically incompatible normative blocks: Islam vs. the West or Islam vs. Modernity (Behloul et al. 2013).

Correspondingly, the so-called Islam issue is approached within the context of topics relating to society as a whole: from upbringing, to integration and identity, as well as to security. In the time following 9/11 the tendency to over emphasize the role of religion when categorizing immigrants and their descendants from Muslim-majority countries experienced a downright caesura-like thrust of explicitness. Individual and groups once regarded as 'foreigners' and 'guest workers', such as Turks, Yugoslavs or Arabs, rapidly advanced to the collective status of 'Muslims' and 'religion' became an exclusive explanatory model for the negative and positive behaviour of both individuals and groups.

The public interest in religion and in its possible role as a factor in the process of (des-) integration of migrants was not subject to such a discursive intensity in Switzerland before 9/11 as in the period following this event, neither in terms of political debate nor in the media.⁴

Balancing between religious and ethnic identity. Albanian and Bosnian Muslims by comparison

How do Bosnian and Albanian Muslims in Switzerland position themselves to the public thematization and problematization of Islam, and, in particular, which effect it has on their *diasporic* identities in terms of balancing between ethno-cultural heritage and religious tradition?

Considering the fact that these two communities represent the Muslim migrants who come from European areas, an especially interesting issue is how these groups in particular react to the Western European perception, mentioned above, of Islam as a non-European religion.

The comparative field research that I conducted in the framework of a Swiss National Science Foundation (SNSF)-funded research project⁵ between 2008 and 2010 in comparative perspectives among Bosniak and Albanian communities reveals, on the one hand, a virtually unnoticed intra-Muslim tension within public Islamic debates with respect to the positioning

4 According to the results of a media analysis done by Schranz and Imhof the discussion of Islam and Muslims in the Swiss media until 9/11 was in fact primarily an issue of the so-called quality press, with a temperate focus on the socio-political contexts of the Arab-Islamic world (Schranz and Imhof 2003).

5 For more details see www.nfp58.ch/d_projekte_muslime.cfm?projekt=53 [accessed 10 August 2014].

between the role of religious affiliation that is often overemphasized in these debates and, on the other hand, the actually present and ethno-specific cultural heritage of each community and its exposure to this heritage. Although, like the Bosniaks, the Albanian-speaking Muslims in Switzerland also come from the former Yugoslavia they follow a public relations strategy similar to those of Muslim groups from outside Europe. The public relations strategies of these Muslims, whether at the supranational level or the level of their own ethnic community, are generally characterized by a tendency towards the 'de-ethnification' of Islam. That is to say, a conscious differentiation is made between 'true Islam' on the one hand and tradition/mentality/ethnicity/customs/mores on the other. Among the religiously organized Albanians in Switzerland there can thus be observed the tendency to transcend the generally negative image of Albanians through religion. That is, in place of the negative connotations of origin-related perceptions (*Albanians*) is set religious affiliation (*true/authentic Islam*). Addressing, for example, problems with Albanian youth, forced marriages and blood feuds, Albanian imams refer to the enlightening and integration-promoting potential of a *properly* understood and practiced Islam. In this respect it is important to point out, that, generally speaking, Albanian nation-building differs substantially from Bosnian cases, in that religion among Albanians has always been subordinate to language and ethnicity as a determinant of group belonging. The disregard for religious identity in national discourses is related to the confessional tripartition of the Albanians into Catholics, Orthodox, and Muslims as well as to the Muslim dominance among them. Despite the fact that the Albanians in Macedonia and Kosovo are mainly Sunni Muslims and that Islam is an important identity marker that distinguishes them from their Orthodox Slav neighbours, Islamic religious references have been absent from the discourse and the political actions of the Albanian nationalist movement (cf. Pichler 2010).

Apart from this discursive positioning, various signs of Islamic revitalization can be discerned now in the Albanian-inhabited areas in Macedonia and in Kosovo. The most obvious are the numerous newly built mosques and the Muslim habits that dominate everyday life – fasting during the month of Ramadan, performance of the pilgrimage, dress codes (particularly for women), gender segregation at weddings, etc. This new religiosity is particularly widespread among Albanians from Western Macedonia, an area that was until recently marked by a lack of higher educational institutions, conservative social structures and a comparatively late intrusion of nationalist ideology. Considering the fact, that this area is strongly affected by migration to Switzerland it is not by chance that the tendency of a *de-culturalisation* of Islam is particularly widespread among Macedonian Albanians in Switzerland.

Among the Bosniaks, however, the tendency is to strongly emphasize their own cultural heritage as a guarantee against a fundamentalist interpretation of Islam.

While a negative image of Islam and blanket distrust of Muslims dominates the public debates on Islam in Switzerland, Muslims from Bosnia-Herzegovina, as Europeans and in terms of their religious practice and integration, are not considered in the context of these debates to be problematic. Moreover, in both the scientific and the political discourse the exemplary character of the Bosnian model of Islam for the future of European Islam is increasingly being brought into the debate, with regard to their organizational structures, to their historically conditioned experience of life under the conditions of religious and cultural diversity, and to their secular social order. The essential feature of the positioning of Bosnian Muslims in the current debate on Islam is, thus, their emphasis on their own European origins and the specifically Bosnian i.e. European nature of their Islam.⁶ It is therefore not surprising that Bosnian Muslims in Switzerland are frequently using the term diaspora (i.e. Bosnian diaspora) while the same term as a category of self-description is hardly used among Albanians. Parallel to this the Albanian mosque leaders are distinguishing themselves, besides their usual contacts to the country of origin, especially through their transnational activities, i.e. close contacts with other Muslims migrants from different cultural and ethnic background. In case of Bosniack mosque leaders the main emphasis is on transstate activities, i.e. close connection to Bosnia and Herzegovina.

Conclusion

Drawing upon the comparison between Albanian und Bosnian Muslim migrants in Switzerland we have seen that socio-cultural and political conditions in both the country of origin and in the country of residence can trigger different weighting and balancing between religion and ethnicity in the process of identity building.

6 With regard to the fact generally observed in sociology of religion and migration research of, as Vertovec underlines it, a “conscious disaggregation of ‘religion’ from ‘culture’” (Vertovec 2009: 150), the comparison made here between the Albanian and Bosnian Muslims in Switzerland is revealing. Indeed, whereas especially in the second-generation immigrant Muslims there can be observed the tendency towards a deliberate turning away from culture-specific religious practices and a move towards observing 'true' Islam (Waardenburg, 1988; Roy 2006), as it is the case among the Albanians, the example of the Bosniacks shows that a particular community, under the conditions of a specific discourse on Islam, may, just because of their origin – in this case, European – place more emphasis in the public discourse on the appropriate ethno-cultural background than on the normative guidelines of the Koran or the Sunnah.

The transformation in former Yugoslavia starting with the early 1990s, in particular the rise of new national states, meant a deep break for the established relationship between migrant communities and the new socio-political order in their country of origin. In order to make the creation of national states (that were to arise from the former larger unit of Yugoslavia) possible, various strategies of 'diasporisation' versus the migrant communities were applied by both political and religious actors in the respective immigrant countries as well as in the country of origin. In this respect William Safran is right to emphasize that

"Yet there are periodic 'triggering' events, either in the homeland or the hostland, that tend to revive the diasporic identities of ethnic or religious groups, such as systematic persecution, religious intolerance, genocides, or natural disasters." (Safran 2004: 15f).

The events of 9/11 have given new relevance to the question of belonging to a religious community in the context of West-European debates on immigration and integration. The debate on 'Islam' and 'the Muslims' in Swiss context had influenced the different strategies of Albanian and Bosnian Muslim migrants with respect to the balancing between ethnic and religious identity. Both communities encounter in their Swiss living context not only other non-Muslim religious traditions, but also come into contact with other unfamiliar practices and perceptions of Islam that differ from their own. Since Islam, as a universal religion, pays no heed (at least in principle) to differences in language, *blood*, and territoriality there is, however, as we have seen, a dialectic and discursive relationship between religion and ethnicity. Under the conditions of migration the equation of religion with ethnicity can be maintained or founded anew, or elsewhere, as the example of Albanian Muslims shows us one can observe tendencies towards a de-ethnification of religion. As a multidimensional phenomenon and depending on different transnational factors religion thus can trigger both the processes of construction and deconstruction of ethno-specific diasporic identities.

With regard to the Albanian and Bosnian Muslims in Switzerland we saw that diasporas are not objective facts but should rather be considered as situational fields of discourse where both the strategies of conscious 'diasporisation' of a community and at the same time the processes of religiously justified 'de-diasporisation' can be observed.

References

- Abazovic, Dino (2010) *Religija u tranziciji*. Sarajevo: Rabic.
- Adamson, Fiona B. (2008) *Constructing the Diaspora. Diaspora Identity Politics and Transnational Social Movements*. In: Lyons, Terrence and Peter Mandaville (eds.) *Politics from Afar. Transnational Diasporas and Networks*. London: Hurst & Company, pp. 25-44.
- Baumann, Martin (2000) *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin and Samuel-Martin Behloul (eds.) (2005) *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.
- Baumann, Martin (2009) *Migration and Religion*. In: Peter Clarke and Peter Beyer (eds.) *The World's Religions: Continuities and Transformations*. London et al.: Routledge, pp. 338-353.
- Behloul, Samuel M. (2012) *Negotiating the ‚real‘ Religion. Islam and Muslims in the Context of Western Understanding of Religion*. In: *Yearbook of Muslims in Europe* 1, pp. 726.
- Behloul, Samuel M. et al. (eds.) (2013) *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe and the Self*. Bielefeld: transcript.
- Bendix, Reinhard (1964) *Nation-building and Citizenship: Studies of our Changing Social Order*. New York: John Wiley & Sons.
- Buchenau, Klaus (2004) *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien, 1945-1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. Wiesbaden: Harrasowitz-Verlag.
- Cohen, Robin (1997) *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1953) *Nationalism and Social Communication: an Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge (Mass): Technology Press books.
- Döpman, Hans-Dieter (ed.) (1997) *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*. München: Südosteuropa-Ges.
- Drake, St. Clair (1993) *Diaspora Studies and Pan-Africanism*. In: Harris, Joseph E. (ed.) *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, DC: Howard University Press, pp. 451-514.
- Jakelic, Slavica (2010) *Collectivistic Religions: Religion, Choice and Identity in Late Modernity*. Farnham: Ashgate.
- Krings, Matthias (1993) *Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften*. *Paideuma* 49, pp. 137-156.

- Lauser, Andrea and Weißköppel, Cordula (eds.) (2008) Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Bielefeld: transcript.
- Perica, Vjekoslav (2002) *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford University Press.
- Perica, Vjekoslav (2008) Mit o dijaspori. Postsocijalistički diskurs o emigrantima i iseljenicima iz bivše Jugoslavije, In: Radna verzija referata pročitanog na znanstvenom skupu "Izbjeglice, raseljena lica i emigranti na prostoru bivše Jugoslavije u 20. stoljeću", Novi Sad, Serbia, 27-28 November 2008.
- Pichler, Robert (2010) Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung. Alltagsperspektiven aus einem transstaatlichen sozialen Milieu. In: Voss, Christian and Jordanka Telbizova-Sack (eds.) *Islam und Muslime in Südosteuropa*. München: Otto Sagner, pp. 195-222.
- Ragazzi, Francesco (2009) The Croatian 'Diaspora Politics' of the 1990s: Nationalism Unbound? In: Brunnbauer, Ulf (ed.) *Transnational Societies, Transterritorial Politics: Migrations in the (Post)Yugoslav Area, 19th-21st Centuries*. München: Oldenbourg Verlag, pp. 145-168.
- Roy, Olivier (2006) *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Safran, William (1991) *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora* 1 (1), pp. 83-99.
- Safran, William (2004) Deconstructing and Comparing Diasporas. In: Kokot, Waltraud et al. (eds.) *Diaspora, Identity and Religion*. London and New York: Routledge, pp. 9-29.
- Shepperson, George (1966) The African diaspora - or the Africans abroad. *African Forum* 1 (2), pp. 76-93.
- Schranz, Mario and Kurt Imhof (2003) Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation: In: *Medienheft*, 18. Dezember 2002.
- Smith, Anthony D. (1976) *Social Change*, Longman: London.
- Sökefeld, Martin (2008) *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Tölölyan, Khachig (1996) Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora* 5 (1), pp. 3-36.
- Vertovec, Steven (2009) *Transnationalism*. London and New York: Taylor & Francis.
- Waardenburg, Jacques (1988) The Institutionalization of Islam in the Netherlands. In: Gerholm, Tomas and Yngue Georg Lithman (eds.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. London et al.: Mansell, pp. 8-31.

Zrinščak, Siniša (2001) Religion and Social Justice in Post-Communist Croatia: In: Borowik, Irena and Miklós Tomka (eds.) Religion and Social Change in Post-Communist Europe. Krakow: Nomos, pp. 181-194.

Zrinščak, Siniša (2006) Religion and Values. In: Ramet, Sabrina P. and Davorka Matić (eds.) Democratic Transition in Croatia. Value Transformation, Education and Media. Zagreb: Texas A&M University Press, pp. 125-140.

Samuel M. Behloul (Phd), he studied Theology and Philosophy in Lucerne and Arabic and Islam at the Free University of Berlin. From 2001 to 2012 he was lecturer and researcher at the Department for the Study of Religions at the University of Lucerne with main focus on Islam in history and in present time. Since 2013 he is director of migratio, the Commission for migrants and itinerant people at the Swiss Bishop's Conference.

Transnationalism fading? Elderly Mexican migrants in Chicago and shifting notions of belonging

Franziska Bedorf

“In the end few of the Latin American newcomers to the United States end up as “transmigrants”. While symbolic ethnicity remains strong – as evidenced by the respondents’ persistent propensity to identify themselves in home country rather than host country terms – the newcomers are no less aware of the fact that the future is to be found in the United States. Of course, it is no surprise to discover that the immigrants are realists. The only question is why the professional students of immigration refuse to see it that way” (Waldinger 2008: 26).

The field of migration studies has been characterized by changing and contradictory paradigms guiding research perspectives and topics. In social and cultural anthropology and neighboring disciplines “transnationalism” has, since the beginning of the 1990s, constituted the central concept in studying the movement of people across national borders and its consequences for both individuals and societies involved. Much anthropological migration research has focused on the dynamics of how migrants forge and sustain so called “transnational social fields” (Levitt and Glick Schiller 2004);¹ links to the “home country” that were previously neglected in migration studies came into focus. This emphasis seems to suggest that every migrant becomes a “transmigrant” (Glick Schiller 2003: 105), equally involved in both societies and environments. However, as the sociologist Roger Waldinger provocatively concludes in his above-cited 2008 article, in the case of Latin American migrants living in the United States, “few [...] end up as transmigrants” (Waldinger 2008: 26). Waldinger, as well as other scholars of migration (e.g. Levitt 2001: 8; Mendoza 2006: 558), noted that concrete ties and involvements with the home country – such as remittances, visits, phone calls and political involvements – often fade over the course of time. Nevertheless, hardly any studies have explored these “de-transnationalizing” processes of migrants so far. On the contrary, anthropological research mostly examines communities whose members live in two or more countries. Fieldwork often starts in the migrants’ home country and consequently includes in the sample only those migrants who are still part of the transnational community. Migrants who have not maintained extensive cross border linkages and

1 Alternative concepts similarly highlighting sustained border-crossing ties include “transnational migrant circuits” (Rouse 1991: 14) or “transnational socio-cultural systems” (Olwig 2009).

hence “fall out of the transnational social field” (Soehl and Waldinger 2010: 1491) disappear from research.

In this article, I therefore want to question the emphasis on transnationalism and ask whether this lens, valuable and enlightening as it may be in many contexts, constitutes a sufficient perspective to comprehend migration movements and the social, cultural, political and economic dynamics related to them. I argue that it is important to take the possibility of what I will call “de-transnationalization” into account when studying migration. Drawing on fieldwork on elderly Mexican migrants living in Chicago and their plans of returning upon retirement, I will examine how sentiments of (transnational) belonging² and transnational practices transform over the migrants’ life courses. I will show how this has resulted in different degrees of cross border involvements today, including gradual exits from transnational communities. I will proceed as follows: First, I will shortly review transnationalism as a concept and the critique it elicited. Second, I present my methodological approach, the data I collected and the context of Mexican migration to Chicago before, third, introducing two individual cases of elderly Mexicans living in Chicago as related to more general tendencies and patterns regarding cross border involvements and dynamics of connectedness over the life course found in my research. I will conclude, fourth, by discussing these examples with regard to the concept of transnationalism.

Transnationalism: Highlighting cross-border ties

Whereas migration research before the 1990s primarily aimed at understanding migrants’ interaction with and integration into the country they migrated to,³ transnationalism as a new guiding perspective emphasized that migration was as much about sustained ties to the homeland as it was about

2 In recent years the term belonging has been increasingly discussed and applied in research on population movements, nationalism and globalization. In this context, belonging usually refers to notions of social, cultural and spatial connectedness (Albiez, et al. 2011: 13ff; Pfaff-Czarnecka and Toffin 2011: XII).

3 Until the 1970s, migration research was largely guided by theoretical frameworks highlighting the perspective of the receiving countries and assuming migration as a unidirectional process, implying assimilation and the severance of home ties (Anwar 1979: 7ff.; Gordon 1964; Olwig 2007: 8; Wimmer 2004: 1). A competing perspective evolving in the middle of the 1960s and superseding assimilation theory completely at the beginning of the 1980s was the multiculturalist framework, also called “cultural pluralism” (Newman 1973). Its proponents posited that after moving to a new environment migrants did not assimilate and discard their identities completely, but that ethnic organizational principles continued to matter (Glazer and Moynihan 1963; Smith 1998: 199; Wimmer 2004: 1). Both assimilationist and pluralist concepts focused on life in the receiving society and did not take maintained cross border ties of migrants into account.

interaction with the new society. Since then, the idea of “transnationalism” has influenced most migration research in the social sciences.

Transnationalism discovered

Transnationalism as a concept emerged in line with globalization theories as developed by Ulf Hannerz, Arjun Appadurai and Robert Robertson (Appadurai 1996; Hannerz 1989; Robertson 1992) and postulated that migrants usually did not lose touch with their country of origin but perpetuated relationships with both societies, spanning national borders (e.g. Basch, et al. 1995; Kearney 1995; Levitt 2001; Portes 1997; Vertovec and Cohen 1999). Several anthropologists and sociologists “discovered” transnationalism in the early 1990s with regard to international migration.⁴ Basch, Glick Schiller and Szanton-Blanc advanced the term transnational in their 1994 book “nations unbound” where they investigated Haitian, Filipino and Grenadian migration to the U.S., defining transnationalism as “the process by which migrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement” (Basch, et al. 1995: 7). In order to fully understand migrant experiences, they suggested the term transmigrant, denoting “immigrants who develop and maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious and political – that span borders” (Basch, et al. 1995: 7).

Basch, Glick Schiller and Szanton-Blanc as well as other scholars of migration viewed transnational connections as a genuinely new phenomenon of the late 20th century, contingent upon what Appadurai referred to as the “new global cultural economy” (Appadurai 1996: 32), characterized by new and amplified technologies and means of communication and travel (Portes 1999: 29; Portes, et al. 1999: 27; Smith 1998: 231). Skeptics hastened to demonstrate that migrants had always sustained ties to their homeland and that there was nothing new about transnationalism as a phenomenon (Foner 1997; Harper 2005; Wyman 1993). Others appreciate transnationalism as an analytical lens shedding light on aspects previously neglected in migration research, which had primarily focused on the receiving society, overlooked cross-border links and taken the nation state as the main unit of analysis (Olwig 2007: 7ff.; Smith 2006: 9; Wimmer and Glick Schiller 2003: 596). The transnational view, these scholars say, provides a remedy to counteract such shortcomings since it takes a global, deterritorialized perspective and focuses on migrants as active agents and their networks, seeking to understand migratory experiences more comprehensively.

4 The term transnational had been used much earlier in the context of migration studies (Bourne 1916), but it was in the early 1990s that scholars studying migration coined transnationalism to describe a supposedly new form of migration and as a concept to capture aspects previously neglected in the migration process.

The general assumption of maintained political, social, cultural and economic ties that transcend national borders, of deterritorialized and unbounded communities and emerging “transnational social fields” (Levitt and Glick Schiller 2004) or “transnational migrant circuits” (Rouse 1991: 14) which the transnational perspective entails is inherent in most anthropological and sociological migration research today (Boehm 2009; Cohen 2001; Dürr 2011; Fitzgerald 2004; Mendoza 2006; Smith 2006; Striffler 2007).

Transnationalism challenged

At a first glance, the sheer volume of research assuming a transnational perspective seems to suggest that migration processes in general are characterized by the emergence of densely knitted transnational communities where national borders become meaningless, distinctions between “here” and “there” dissolve and migrants end up as transmigrants who are connected with both contexts alike, or rather inhabit a kind of merged “third space” (Bhabha 1994: 53ff.), devoid of boundaries. A closer look at the numerous refinements the concept has undergone since its conception, however, reveals that this generalized view has been partially revised. For Mexican migrants living in Albuquerque, New Mexico, for example, the anthropologist Cristóbal Mendoza finds that “large number of immigrants decide to either sever their ties with Mexico (and somehow integrate into the American melting pot) or return to Mexico in the near future. Real transnational lives are scarce among interviewees” (Mendoza 2006: 558). Research in the “second phase” of transnationalism after 2000 stresses that only a rather small number of migrants are involved in regular border spanning activities and delimits “regular migrants” from “transmigrants” (e.g. Glick Schiller 2003: 105). Similarly, Waldinger, holds that “migrant reality takes more diffuse forms” (Waldinger 2008: 5) and argues that cross-border ties, albeit constituting an integral part of every migration experience, tend to both vary in intensity and change, often withering over time (Waldinger 2008: 9; see also Soehl and Waldinger 2010: 1507).

Although much research today concedes that migration is not exclusively characterized by tight transnational connections (Levitt 2001: 8; Levitt, et al. 2003: 569; Smith 2006: 7ff.), most anthropological studies remain focused on such relations, investigating how cross-border practices and ideas originate and develop and how these transnational spaces impact both the people involved as well as their environments. By contrast, in what ways and why migrants vary in their scope and intensity of cross-border connections and how transnational involvements change over time as related to the migrant’s life course remains largely underexplored. Migrants who are not actively engaged in border spanning practices are thus by and large absent from the field of research. Akin to what the sociologist Ewa Morawska has found

for migrants who were not involved in ethnic organizations at the heyday of pluralist research (Morawska 1994: 83), these migrants “disappear”. Much of transnational research is still, like Wimmer and Glick Schiller rightly remarked, “conceptually blind for those cases where no transnational communities form among migrants or where existing ones cease to be meaningful for individuals” (Wimmer and Glick Schiller 2003: 598).

Fieldwork in Mexican Chicago: Accidentally going beyond transnational communities

The ethnographic data I will refer to in the following paragraphs are based on 13 months of fieldwork in the village San Antonio Solís, Mexico, and Chicago, U.S., which I conducted from July 2010 to August 2011.⁵ Originally, I had myself intended to conduct research on a “transnational community”. I aimed to explore whether and why Mexicans who had migrated to and were living in the U.S. intended to return to Mexico upon retirement. Having designed the study as a multi-sited research project, I started the fieldwork in Central Mexico (San Antonio), before continuing research in Chicago, which represented the main migratory destination for the people of San Antonio. Upon arrival in Chicago, this design proved impractical, as not nearly enough of my contacts from San Antonio were approaching retirement age and seriously considering the question of return. It was therefore almost by accident that I gave up the transnational bias in my sampling and proceeded to focus not on one bounded Mexican community in Chicago, but on individuals from several neighborhoods and backgrounds. Although this was not a conscious methodological decision I came to realize the advantage: the new design allowed me to consider migrants who were not part of a “transnational community”. Thus my final sample – comprising 66 informants – covered a potentially more heterogeneous set of people. My interlocutors were, however, connected by the fact that all of them were born in Mexico and had migrated to Chicago in the 1960s and 1970s.

The ethnographic data I collected are based on participant observation, semi-structured and structured interviews on migration histories, dimensions of life and belonging in Mexico and Chicago as well as freelists and network data.

5 I conducted the fieldwork as part of a research project on ageing in transnational space at the University of Hamburg, which was funded by a DFG (German Research Foundation) grant.

Shifting notions of belonging? Elderly Mexicans in Chicago as (non) members of transnational communities

Chicago is the city with the second largest Mexican population in the United States after Los Angeles (De Genova 2005: 117).⁶ As of the most recent census in 2010, half a million Mexicans (578,000) live in the city.⁷ Mexicans account for almost 20 percent of the city's population of 2.7 million, and 10 percent of the population is Mexican-born.⁸ Today, many neighborhoods in Chicago, are visibly shaped by their Mexican population, particularly those areas in the city where Mexicans account for the majority, such as the neighborhoods Pilsen and Little Village (which is often called "La Villita) south of the city center and Logan Square in the west.

Most of the correspondents included in my research lived in one of these three areas – Pilsen, Little Village and Logan Square. They were first generation migrants and had come to Chicago between the 1960s and the 1980s. Usually they had migrated alone or with their spouse, largely leaving most of their immediate family like parents and siblings behind. Following the transnational perspective, one would assume that my interlocutors have kept in close touch with Mexico, through regular phone calls or travels to Mexico, economic support or investments in terms of remittances or property ownership, or manifested in activities such as becoming politically involved in a hometown organization. I will now introduce two cases of elderly Mexicans living in Chicago, Martha Rivera⁹ and Fernanda and Dionisio Pérez, and examine in how far their migratory histories, current ways of life and future plans fit the picture of people belonging to a transnational community.

"The city adopted us"

It is a hot July afternoon in 2011 when I maneuver my black Volvo through the Little Village neighborhood in Chicago, towards the house of Martha and David Rivera. I met Martha, a 74 year old lady, at a dance class at the Senior

6 The high numbers of Mexicans living in the Chicago, which, considering the city's distance to the Mexican border, seem surprising stem from Chicago's industrial history, see e.g. (Arredondo 2008: 16; De Genova 2005: 113; Padilla 1985: 22).

7 This number is based on the U.S. 2010 census (U.S.-Census-Bureau 2010). The total number of Mexicans living in the United States was 33.7 million in 2012, constituting slightly more than ten percent of the country's population (Gonzalez-Barrera and Lopez 2013: 5).

8 In this article, following the terminology applied by the Pew Research Center's Hispanic Trends Project, I use 'Mexican' when referring to individuals living in the United States and identifying as Mexican and 'Mexican-born' when referring to Mexicans who were born in Mexico and live in the U.S. I use the term 'Mexican migrant' synonymously with Mexican-born.

9 I changed the names of all my correspondents.

Center *Casa Maravilla*. Both she and her husband David spend time at the center regularly, attending English, dance or computer classes or just mingling with acquaintances there. Apart from their children and grandchildren who all live in Chicago, the people they meet at *Casa Maravilla* represent their main social circle. On this July afternoon, however, Martha has invited me to their home. She guides me through the house, which the couple bought some years ago, proudly showing me her collection of plants and talking about her plans for the future. “*I think I won’t move from here, until I go to the other side,*”¹⁰ Martha says, laughing. She never wanted to return to Hidalgo in Mexico, which she left in 1969, at the age of 32, with her husband and their six children. They migrated to the U.S. in order to escape poverty – the jobs David had in Mexico hardly sufficed to cover the family’s needs. “*I’m thinking of how I struggled, how I suffered there, how I couldn’t feed my children,*” Martha recalls her life in Mexico. After the family had settled in Chicago, where David acquired work in a steel manufacturing company and Martha in a tortilla factory, life continued to be tough, both Martha and David working double shifts and taking turns in looking after the children. Nonetheless, Martha looks back upon this time as a period of hardships that were worth the strain because in the end it allowed them to “*accomplish our dream, [...] the American Dream.*” Their daily lives were very much focused on realizing “*el sueño americano*” and advancing in Chicago, Martha recalls, as we sip our coffee in her kitchen. There was hardly any time or money for travelling to Mexico. Since the majority of Martha’s and David’s families were still living in Hidalgo, they still managed to go back and visit every few years. “*Until 15 or 20 years ago we used to go [to Mexico] a little more often. Now not any more. We don’t have much family left there, you know?*” All but Martha’s mother and three of her siblings have migrated to the U.S. as well. She keeps in touch with the family members still based in Mexico by talking on the phone and supports her mother by occasionally sending her money, but does not feel the need to travel to Mexico any more, “*I haven’t been there for five years.*” Besides the transformed social situation in Mexico, her six children and fifteen grandchildren, Martha says, constitute a major reason for her changed focus: “*They started making their lives here [in Chicago] [...], they have their children here, their wives are from here, they have a different culture.*” Regarding Martha’s social circle her ties have thus clearly shifted to Chicago. This is also reflected in other dimensions of life, such as her political behavior, the couple’s material investments and in what she experienced in and thus associates with both places: Martha, who became a U.S. citizen in 1991, votes in the U.S., but not in Mexico. She and her husband own the house they inhabit in Chicago, but have never acquired property in Mexico. Twenty years ago, Martha recalls, David “*wanted to buy something*

10 Interview Martha Rivera, 07.07.2011. I translated the quotes from Spanish to English.

there [in Mexico],” but never put this idea into practice. Finally, while Martha associates Mexico primarily with “how I struggled, what I suffered,” her view of Chicago is shaped by the opportunities she had there: “I thank god and the city which gave me the opportunity to come with my children, to be here and achieve something positive [...]. I’m grateful for that [...] to the city which adopted us, and that we are here in this place where we could accomplish our dream.”

“You don’t feel at ease any more”

The second example I would like to present are Fernanda and Dionisio Pérez. Dionisio (61 years) from Guanajuato and his wife Fernanda (55 years) from San Luis Potosí came to Chicago when they were teenagers, Dionisio at the age of 13, Fernanda at the age of 15. Despite his young age, Dionisio’s reason for migrating was to find a job in the U.S., while Fernanda followed her family, her father being a *Bracero* worker. The couple met at a candy factory where they were both working. After getting married they lived in South Chicago and became active members in one of the city’s first Spanish speaking parishes. In Logan Square, too, where they moved to some years ago, church involvement is central to both of them. Dionisio works as a deacon at the *Nuestra Señora de Gracia* church, Fernanda teaches catechism to the parish children. Through their parish activities the couple is tightly connected with Chicago’s Latino community. Their linkages to their Mexican homes, however, have dissolved over time.

After migrating, neither Fernanda nor Dionisio travelled to Mexico very frequently since their immediate families lived in Chicago. Therefore, going back to San Luis Potosí and Guanajuato was not necessary in terms of fostering social linkages important to them. Nevertheless, Fernanda used to visit Mexico with her husband and children, every now and then joining Dionisio’s parents when they went on vacation. When we are sitting together after a Sunday church service Fernanda describes one of these occasions to me:

“They [Dionisio’s parents] had gone there [to Mexico] for a few months, but actually we were not enthusiastic about going to Mexico. When we went our children, who were six, seven years old, got sick [...]. We got all sick, and we were there for two weeks. And all those days we were there: It was raining, always raining, and [we] sick, and they [the children] wanted to go home. That was in ’85 [...] and after that we didn’t go [to Mexico] any more.”¹¹

11 Interview Fernanda Pérez, 29.11.2013.

Even before experiencing those two weeks in San Luis Potosí, which Fernanda recounts as extremely unpleasant, Mexico had ceased to attract her, she recalls. But the time of sickness and rain in 1985 was so frustrating that it came to constitute the family's last visit to San Luis Potosí, and to Mexico in general, "*we didn't go any more.*" Fernanda's husband Dionisio adds financial reasons and estrangement from Mexico as additional factors leading to reduced visits to Mexico. He earned quite a lot in the factory where he was working during his first 20 years in Chicago, but "*our focus was our children's education. They went to a catholic school [...]; that costs a lot of money. I mean, already for the school and for paying the house the check was gone.*"¹² Apart from these financial limitations and the priority on their children's education, Dionisio emphasizes how Mexico had changed since he moved to Chicago in 1963, which in turn made him feel a stranger there. The city has grown immensely, and he hardly knows anybody in Guanajuato any more: "*Life [in Guanajuato] is very different to what it used to be, at least for me. [...]. You don't feel the same any more, at ease.*" For Dionisio and Fernanda several factors contributed to their dwindling contact with Mexico. At present they are not in touch with Guanajuato or San Luis Potosí any more.

Discussion of the two cases as related to the wider research: Shifting notions of belonging over the life course

Neither Martha's case nor the Pérez' example would be adequately captured by applying exclusively the transnational lens. Martha, on the one hand, still keeps in touch with her mother and siblings in Mexico. Apart from that, however, ties to Mexico on other levels hardly figure in her daily life. She very much identifies with her Chicago life since the city allowed her to accomplish the "American dream" and is the home of her children and grandchildren. Fernanda's and Dionisio's lives, on the other hand, are not connected to their Mexican homes any more at all. Their attachments and affiliations have shifted along with their families whose members all gradually migrated to the United States, as well as with the augmenting estrangements from altered settings in Mexico. To a certain extent, both Martha and Fernanda and Dionisio have "fall[en] out of the transnational social field" (Soehl and Waldinger 2010: 1491). They have de-transnationalized to different degrees. While the Pérez would disappear completely if this research was focused on a transnational community, Martha might still be part of it, but focusing on her cross-border connections only covers a small part of her story and would be likely to distort the insights drawn on dynamics related to migratory movements in general. In both cases, exploring the migrants' interaction with meso and macro level structures in Chicago and U.S. society is as important for comprehending the dynamics of migratory experiences unfolding

12 Interview Dionisio Pérez, 29.11.2013.

between Mexico and Chicago as taking into account maintained cross border ties. How do these two individual cases of gradual de-transnationalization relate to my wider research data on the lives of elderly Mexican migrants living in Chicago? In order to examine more general patterns of non-/transnationalism I will investigate whether, how and why cross border ideas and practices played a role in my correspondents' lives after migrating as well as whether and how this changed over time by addressing stays in Mexico, remittances and future residence plans.

My data confirm that most of my interlocutors did in fact stay in touch with Mexico after migrating to Chicago. They sustained this connection in different and often multiple ways, returning – legal documents and financial means permitting – for occasional or regular vacations, sometimes even for several years, talking on the phone, sending remittances and building houses. Table 1 shows that most of the migrants I conducted structured interviews with used to spend time in Mexico regularly, and the same is true for the rest of my sample.

Annual time spent in Mexico since migrating to the U.S.	Number of persons	Percentage
No time	1	2.7 %
Less than one month	28	75,5 %
1–3 months	8	21,6 %
Total	37	100 %

Table 1: Time annually spent in Mexico in the past (since migrating to Chicago), $n = 37$

Comparing this with the amount of time these same correspondents said they spend in Mexico today (see table 2), however, reveals that, while some of them have extended the frequency and/or length of their visits, there seems to be a greater tendency to pass less or even no time in Mexico today.

Annual time spent in Mexico now	Number of persons	Percentage
No time	7	19%
Less than before	16	43%
The same as before	3	8%
More than before	11	30%
	37	100%

Table 2: Time spent in Mexico now, $n = 37$

Sending remittances, or *remesas*,¹³ constituted another very concrete way of caring for family in Mexico, and by this means staying in touch. Half of the people I conducted structured interviews with keep sending remittances to relatives today (see table 3). Supporting family members in the home country by sending money is often motivated by other objectives as well, such as the desire to remain “present” at home. Yet, many of my correspondents made regular financial contributions to relatives in Mexico since they felt it was their natural duty to provide for their family. However, also remittances declined over the years, not least because older relatives, such as the migrants’ parents and their siblings, died.

	Frequency	Percentage
Yes	17	46%
No	20	54%
Total	37	100%

Table 3: Sending remittances today, $n = 37$

Another indicator of non-/transnational engagements I will address are people’s future residence intentions. Most Mexicans who take the decision of heading north assume a later return to Mexico as self evident when migrating (Reyes 1997: 11). When my correspondents established themselves in Chicago they, too, said they pursued the goal of “volver” (engl.: return), of returning to Mexico after a few years. However, most of them never realized this idea of going back, the intention of return turning into a „myth“ (Anwar 1979).¹⁴ Even for the future, after retirement, only half of the migrants planned to completely return to Mexico or to engage in a back and forth movement, spending parts of the year in Chicago and parts of it in Mexico (see table 4), while the other half of the migrants planned to stay completely in Chicago. Overwhelmingly, I found, these decisions were not shaped by pragmatic necessities, such as legal or economic constraints, but tightly linked with sentiments of belonging socially, culturally and spatially, which had changed over time. As such, they, too, manifest that many people’s life worlds were not located in border spanning communities any more, but had shifted in Chicago.

13 A report by the Pew Research Center estimated the total of migrants’ remittances to Mexico from the U.S. at \$22 billion for 2013, a markedly lower sum than the estimated \$31 billion in 2006 (Cohn, et al. 2013).

14 This phenomenon is documented for various migratory contexts, see e.g. (Brettell 1979; Şenyürekli and Menjívar 2012).

Intended residence	Frequency	Percentage
Mexico	8	12.1%
Chicago	29	43.9%
Chicago and Mexico	20	30.3%
Other	9	13.7%
Total	66	100%

Table 4: Intended future places of residence, $n = 66$

The three aspects discussed above indicate that Mexican migrants who came to Chicago between 1960 and 1980 sustained close contacts with their Mexican home regions after migrating. Gradually however, along the life course, those involvements dwindled for various reasons, diverse factors influencing people's possibilities and readiness to spend time in Mexico: Fewer meaningful social ties located in the home region implied less resources and obligations and the incentive or need to spend time there diminished, while on the other hand children and grandchildren in Chicago were born, establishing meaningful ties there. This confirms the assumption of the sociologist Rogers Waldinger who, examining migration from Central American countries to the U.S., observed that „ties to the home environment wither: the locus of significant social relationships shifts to the host environment as settlement occurs“ (Waldinger 2008: 9). Besides altered social circumstances legal constraints, restraining the migrants from traveling to Mexico as long as they lacked permanent residence status, mattered, as well as time, money and security issues. Finally, and importantly, personal experiences as well as the passing of time and people's aims led to changes in how they related to different places, people and cultures. As a result a substantial part of my sample has gradually de-transnationalized to various degrees: While some of my correspondents are still in touch with their Mexican homes, albeit less so than they used to, others have completely ceased to engage in border spanning connections.

Conclusion: Beyond the transnational lens

The transnational perspective has called attention to the fact that migrants perpetuate cross-border relationships. This presented an important revision to the assimilation paradigm previously dominating the field and substantially widened the research perspective since previous migration studies largely ignored sustained ties and loyalties to the home country. When anthropologists study migration today it almost goes without saying to assume that international migration engenders activities, ties and practices transcending borders.

Nevertheless, as I have demonstrated by presenting data on Mexican migrants living in Chicago, it would be misleading to start from the premise that all migration processes are characterized by lasting, static transnational relationships where boundaries between “here” and “there” become entirely blurred. The intensity, scope and duration of those ties is likely to vary – both between individuals and over time –, not least because international migration is embedded in both social and political processes. Focusing on cross-border connections alone does therefore not cover the whole range of migrant experiences. Research on transnational communities leaves out those migrants who do not form part of such communities (Soehl and Waldinger 2010: 1491; Wimmer and Glick Schiller 2003: 598). My research offers an alternative perspective. I did not focus on one transnational community but included people from a variety of backgrounds in Mexico. Although sustaining linkages to Mexico by spending the holidays there, attending important celebrations, sending remittances and making regular phone calls constituted an important element in my interlocutors’ migration histories, transnational linkages and practices by and large receded over time. The migrants have related and adapted to the U.S. context to varying degrees. Applying the transnational lens and assuming that people, once they have migrated, sustain and create linkages to their place of origin remains central in order to comprehend migrant experiences. At the same time, I argue extending the perspective and taking transformations of cross-border relationships into account when studying migration is essential if one wants to grasp not only a segment, but the full range of dynamics involved in migration processes.

References

- Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen and Eva Youkhana (2011) Introduction. In: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen and Eva Youkhana (eds.) *Ethnicity, citizenship and belonging: Practices, theory and spatial dimensions*. Frankfurt a.M.: Vervuert, pp. 11-32.
- Anwar, Muhammad (1979) *The myth of return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arredondo, Gabriela F. (2008) *Mexican Chicago: Race, identity and nation 1916-1936*. Chicago: University of Illinois Press.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc (1995) *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments and de-territorialized nation-states*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994) *The location of culture*. London: Routledge.

- Boehm, Deborah A. (2009) ‚¿Quien sabe?‘ Deportation and temporality among transnational Mexicans. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 38 (2-4), pp. 345-374.
- Bourne, Randolph (1916) Trans-national America. *The Atlantic Monthly*, pp. 86-97.
- Brettell, Caroline (1979) Emigrar para voltar: A portuguese ideology of return migration. *Papers in Anthropology* 20 (1), pp. 1-20.
- Cohen, Jeffrey H. (2001) Transnational migration in rural Oaxaca, Mexico: Dependency, development, and the household. *American Anthropologist* 103 (4), pp. 954-967.
- Cohn, D’Vera, Ana Gonzales- Barrera and Danielle Cuddington (2013) Remittances to Latin America recover – But not to Mexico. Washington: Pew Hispanic Center.
- De Genova, Nicholas (2005) Working the boundaries: Race, space, and „illegality“ in Mexican Chicago. Durham: Duke University Press.
- Dürr, Eveline (2011) Contested practices of belonging: Social mobility, spatial identity and the día de los muertos in Mexico. In: Albiez. Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen and Eva Youkhana (eds.) *Ethnicity, citizenship and belonging: Practices, theory and spatial dimensions*. Frankfurt a.M.: Vervuert, pp. 237-257.
- Fitzgerald, David (2004) Beyond ‚transnationalism‘: Mexican hometown politics at an American labour union. *Ethnic and Racial Studies* 27 (2), pp. 228-247.
- Foner, Nancy (1997) What’s so new about transnationalism? New York immigrants today and at the end of the century. *Diaspora* 6 (3), pp. 354-375.
- Glazer, Nathan and Daniel Patrick Moynihan (1963) *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Glick Schiller, Nina (2003) The centrality of ethnography in the study of transnational migration: Seeing the Wetlands instead of the swamp. In: Foner, Nancy (ed.) *American arrivals: Anthropology engages the new immigration*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, pp. 99-128.
- Gonzales- Barrera, Ana, and Mark Hugo Lopez (2013) A demographic portrait of Mexican-origin Hispanics in the United States. Washington: Pew Research Center.
- Gordon, Milton (1964) *Assimilation in American life*. New York: Oxford University Press.
- Hannerz, Ulf (1989) Notes on the global ecumene. *Public Culture* 1 (2), pp. 66-75.

- Harper, Marjory (ed.) (2005) *Emigrant homecomings: The return movement of emigrants, 1600-2000*. Manchester: Manchester University Press.
- Kearney, Michael (1995) The local and the global: Anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review of Anthropology* (24), pp. 547-565.
- Levitt, Peggy (2001) *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, Peggy, Josh DeWind and Steven Vertovec (2003) International perspectives on transnational migration: An introduction. *International Migration Review* 37 (3), pp. 565-575.
- Levitt, Peggy and Nina Glick Schiller (2004) Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review* 38 (145), pp. 595-629.
- Mendoza, Cristóbal (2006) Transnational spaces through local places. *Journal of Anthropological Research* 62, pp. 539-561.
- Newman, William M. (1973) *Cultural pluralism: A study of minority groups and social theory*. New York: Harper & Row.
- Olwig, Karen Fog (2009) "Transnational" socio-cultural systems and ethnographic research: Views from an extended field site. *International Migration* 37 (3), pp. 787-811.
- Olwig, Karen Fog (2007) *Caribbean journeys: An ethnography of migration and home in three family networks*. Durham: Duke University Press.
- Padilla, Felix M. (1985) *Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna and Gérard Toffin (2011) Introduction: Belonging and multiple attachments in contemporary Himalayan societies. In: Pfaff-Czarnecka, Joanna and Gérard Toffin (eds.) *The politics of belonging in the Himalayas: Local attachments and boundary dynamics*. New Delhi: Sage, pp. XI-XXXVIII.
- Portes, Alejandro (1999) Immigration theory for a new century. In: Hirschmann, Charles, Philip Kasinitz and Josh de Wind (eds.) *The handbook of international migration: The American experience*. New York: Russell Sage Foundation, pp. 21-33.
- Portes, Alejandro (1997) Transnational communities: Their emergence and significance in the contemporary world-system. In: Korzeniewicz, Roberto Patricio and Smith William C. (eds.) *Latin America in the world economy*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 151-168.
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo and Patricia Landolt (1999) The study of transnationalism: Pitfalls and promises of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2), pp. 217-237.
- Reyes, Belinda I. (1997) *Dynamics of immigration: Return migration to Western Mexico*. San Francisco: Public Policy Institute of California.

- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage Publications.
- Rouse, Roger (1991) Mexican migration and the social space of postmodernism. *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 1 (1), pp. 8-23.
- Şenyürekli, Aysem R. and Cecilia Menjivar (2012) Turkish immigrants' hopes and fears around return migration. *International Migration* 50 (1), pp. 3-19.
- Smith, Robert Courtney (1998) Transnational localities: Community, technology and the politics of membership within the context of Mexico and U.S. migration. In: Smith, Michael Peter and Luis Guarnizo (eds.) *Transnationalism from below*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 196-231.
- Smith, Robert Courtney (2006) *Mexican New York. Transnational lives of new immigrants*. Berkeley: University of California Press.
- Soehl, Thomas and Roger Waldinger (2010) Making the connection: Latino immigrants and their cross-border ties. *Ethnic and Racial Studies* 33 (9), pp. 1489-1510.
- Striffler, Steve (2007) Neither here nor there: Mexican immigrant workers and the search for home. *American Ethnologist* 34 (4), pp. 674-688.
- U.S.-Census-Bureau (2010) 2010 Census.
- Vertovec, Steven and Robin Cohen (eds.) (1999) *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham: Aldershot.
- Waldinger, Roger (2008) Between "here" and "there": Immigrant cross-border activities and loyalties. *International Migration Review* 42 (1), pp. 3-29.
- Wimmer, Andreas (2004) Does ethnicity matter? Everyday group formation in three Swiss immigrant neighbourhoods. *Ethnic and Racial Studies* 27 (1), pp. 1-36.
- Wimmer, Andreas and Nina Glick Schiller (2003) Methodological nationalism, the social sciences and the study of migration. An essay in historical epistemology. *International Migration Review* 37 (3), pp. 576-619.
- Wyman, Mark (1993) *Round-trip to America: The immigrants return to Europe, 1880-1930*. Ithaca: Cornell University Press.

Franziska Bedorf is a PhD student at the Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Hamburg. For her dissertation on return migration and belonging she conducted fieldwork in Central Mexico and Chicago, IL, in 2010 and 2011.

Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz

Sarah Beyeler

Einleitung: Migration und Religion

In der Schweiz findet das Thema Religion und Migration bzw. Integration seit einigen Jahren verstärkt Beachtung und erscheint auf kommunaler, kantonaler wie auch auf nationaler Ebene in der politischen Agenda. Beispielsweise richteten sich ParlamentarierInnen im November und Dezember 2009 sowie im März 2010 mit Postulaten an den Bundesrat und forderten mehr Informationen respektive einem umfassenden Bericht zu den Muslimen und Musliminnen in der Schweiz.¹ Dies reflektierte ein öffentliches Interesse, welches sich bis heute speziell auf den Islam und dessen AnhängerInnen richtet. In den letzten Jahrzehnten ist in der Schweiz vor allem (aber nicht nur) als Folge von Migration eine Religionslandschaft entstanden, die sich durch eine grosse Diversität auszeichnet. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus hat daher auch die Migrationsprozesse im Blick, die dieser Vielfalt zugrunde liegen, wodurch das Verhältnis von Migration und Religion in jüngster Zeit verstärkt in den Fokus kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung gerückt ist.²

Vor diesem Hintergrund will der vorliegende Artikel Migration und Religion verknüpfen und aufzeigen, wie sich die Migrationsforschung zunehmend mit religiösen Gemeinschaften beschäftigt, wie Religion, bzw. gewanderte Religion, in der Schweiz Prozesse der Organisierung und Institutionalisierung religiösen Lebens hervorbringt. Die Geschichte der Ahmadiyya Muslim Jamaat (Jamaat bedeutet "Gemeinschaft") illustriert dieses Zusammenspiel: Weil die Ahmadiyya bereits seit den 1940er Jahren in die Schweiz ansässig ist, lässt sich an ihrer Geschichte in der Schweiz die Herausbildung einer "muslimischen Religionslandschaft" in der Schweiz nachzeichnen. Dabei wird deutlich, dass Migration nicht alleine gedacht werden kann, sondern

1 Kathrin Amacker-Ammann (CVP, Christlichdemokratische Volkspartei) reichte im November 2009 das Postulat 09.4027 "Muslime in der Schweiz. Bericht" ein. Es folgten im Dezember 2009 Postulat 09.4037 von Ueli Leuenberger (GP, Grüne Partei der Schweiz) "Mehr Informationen über die muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz" und im März 2010 Postulat 10.3018 "Umfassender Bericht zu den Muslimen in der Schweiz" von Peter Malama (FDP, Die Liberalen). In Erfüllung dieser Postulate legte der Bundesrat im Frühling 2013 den "Bericht des Bundesrates über die Situation der Muslime in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung ihrer vielfältigen Beziehungen zu den staatlichen Behörden" vor.

2 Dieser Text folgt den Regeln der Schweizer Rechtschreibung.

eng verbunden ist mit anderen Paradigmen und Konzepten, die sich seit der theoretische Neuformierung der Migrationsforschung herausgebildet haben.

Ethnologische Migrationsforschung und Religion

Im Gegensatz zum US-amerikanischen Kontext, wo die Religion meist als Hilfsmittel für die Eingliederung der Zugewanderten in die amerikanische Gesellschaft verstanden wird, scheint sie im europäischen Kontext eher als problematisch wahrgenommen zu werden und grössere Aufmerksamkeit in der Migrationsforschung zu beanspruchen (Foner und Alba 2008). Dabei richtet sich das Interesse hauptsächlich auf Muslime und Musliminnen als grösste religiöse Minderheit Europas. Diese Fokussierung beschränkt sich nicht auf die wissenschaftliche Diskussion, sondern ist auch vor dem Hintergrund aufkeimender Ressentiments gegenüber muslimischen Zugewanderten in Europa zu verstehen, die sich etwa in den Diskussionen über die Identität des Kontinentes im Zusammenhang mit der Europäischen Union oder den aktuellen politischen Debatten über Schwimmunterricht, Kopftuch und Minarette äussern. Die Vielzahl an Publikationen aus verschiedenen Disziplinen über muslimische Zugewanderte in Europa ist deshalb kein Zufall, sondern reflektiert eine gesellschaftliche Problemwahrnehmung.

Ein weiterer Grund dafür, dass sich WissenschaftlerInnen vermehrt für den Zusammenhang von Migration und Religion zu interessieren begannen, hängt auch mit der theoretischen Neuformierung der Migrationsforschung und dem Aufstieg des Paradigmas des Transnationalismus zusammen (Kraft und Tiefensee 2011: 8). Beeinflusst durch die *cultural studies* und *globalisation studies* postulierten Glick Schiller et al. (u.a. 1992; 1995) in den frühen 1990er Jahren *transnational social spaces* oder soziale Felder, die durch Migrationsbewegungen entstehen. In den folgenden Jahren trug die sozialanthropologische Forschung dazu bei, den Ansatz des Transnationalismus in der Migrationsforschung zu etablieren und das Paradigma entwickelte sich zu einem der populärsten gegenwärtigen Konzepten (Vertovec 2007). Seither richtet sich der Blick der Forschenden nicht mehr primär auf den Aufnahmestaat und die dortige Etablierung von MigrantInnen, sondern auf ihre Vernetzung (Lauser und Weißköppel 2008: 7). Infolge sozialer, ökonomischer, politischer und religiöser Verbindungen entstehen neue Sozialräume, und MigrantInnen sind gleichzeitig Teil ihrer Herkunfts- wie auch der Aufnahmegesellschaft. Dies soll nicht suggerieren, dass lokale Gegebenheiten keine Rolle mehr spielen für eine transnationale Religionsgemeinschaft und dass sogar, wie einige Autoren äussern, der Nationalstaat obsolet würde (Albrow 1996; kontra: Berking 2006; Levitt 2003; Faist 2000). Denn trotz der häufig anzutreffenden Betonung der Loslösung vom Lokalen im Zuge der Globalisierungseuphorie hat die Lokalität keineswegs an Bedeutung verloren. Lauser und Weißköppel (2008: 13) betonen das Spannungsfeld transnationa-

ler Räume, die zwar über geopolitische Grenzen hinausreichen, gleichzeitig aber auch an diese gebunden sind und strukturelle Begrenzungen erfahren. Denn transnationale MigrantInnen sind nicht ständig unterwegs und mobil, entsprechend beschreibt Transnationalismus nicht nur ihre Mobilität, sondern genauso ihre Stasis (Ley 2004; Featherstone et al. 2007) und somit ihre Interaktion mit einem konkreten Umfeld. Letzteres beinhaltet politische, rechtliche und allgemein gesellschaftliche Inkorporationsbedingungen, die sich unterstützend oder hemmend auf die Eingliederung zugewanderter religiöser Gemeinschaften auswirken können. Solche Inkorporationsbedingungen beeinflussen somit auch die Etablierung muslimischer Gruppen und des Islams in der Schweiz, wie der folgende Abschnitt zeigt.

Die Etablierung des Islams in der Schweiz

Die Zuwanderung aus islamisch geprägten Staaten stieg erst in den 1980er und 1990er Jahren deutlich an. Doch bereits Ende der sechziger Jahre kamen von der Schweizer Wirtschaft angeworbene Männer in die Schweiz, die das Ziel hatten – dies entsprach auch der Erwartung der Aufnahmegesellschaft – nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt, nach getaner Arbeit, in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Der religiös-kulturelle Hintergrund dieser Zugewanderten war für die Aufnahmegesellschaft kaum relevant, da die Annahme vorherrschte, dass es sich bei diesen Einwanderern lediglich um temporäre Arbeiter handelte, deren „Integration“ sich auf ihre Rolle in der Wirtschaft beschränkte (Zolberg und Woon 1999: 17).

Die religiösen Praktiken der Zugewanderten blieben daher fast ausschliesslich auf den Privatbereich beschränkt: In Privatwohnungen oder leer stehenden Garagen richteten sie zwecks Verrichtung gemeinsamer Gebete einfache Räume ein. Diese Situation änderte sich, als aus einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt ein Daueraufenthalt wurde. So begann Ende der siebziger Jahre mit dem Familiennachzug eine nächste Migrationsphase. Die bislang fast ausschliesslich auf das Arbeitswesen beschränkten Kontakte zur ansässigen Gesellschaft vermehrten und intensivierten sich durch den Zuzug von Frauen und Kindern. Frauen wurden in das Berufsleben und Kinder in das Schulsystem der Aufnahmegesellschaft einbezogen (Behloul 2010). Diesbezüglich spricht Behloul (2005: 153) von einem gesellschaftlichen „Maximaleinbezug“ muslimischer MigrantInnen im Gegensatz zum früheren temporären und auf Arbeitsverhältnisse beschränkten „Minimaleinbezug“.

So organisieren sich seit Ende der 1980er Jahre und insbesondere in den 1990er Jahren zugewanderte, muslimisch geprägte Bevölkerungsgruppen verstärkt in verschiedenen kulturellen und volksgruppenbezogenen Vereinen. Vermehrt tragen sie religiös motivierte Anliegen an die Schweizer Behörden heran (Mahnig 2002: 74). Aus diesen Prozessen heraus verschob sich die Wahrnehmung der einst nur temporär anwesenden Gastarbeiter hin zu

dauerhaft ansässigen Musliminnen und Muslimen. Die Sicht der Aufnahmegesellschaft auf den Islam veränderte sich jedoch auch durch Ereignisse von internationaler Bedeutung wie etwa dem 11. September 2001, wodurch der Islam vermehrt als inkompatibel mit den Werten einer liberalen Demokratie wahrgenommen wurde (Zolberg und Woon 1999: 17f). Dies zeigt sich etwa in den gesellschaftspolitischen Debatten über das Kopftuch und erschwert bzw. verunmöglicht religiös motivierte Bauanliegen.

Migration und Mobilität haben in neuem Ausmass zu einer Koexistenz von verschiedenen Gruppierungen in der Gesellschaft geführt. Auch wenn die Vielfalt und Multikulturalität der Schweiz gerne ins Zentrum gerückt werden, so gilt es zu betonen, dass sich diese mehrheitlich auf die "historisch gewachsene", nicht aber auf die in jüngerer Zeit durch Migration entstandene Multikulturalität beziehen (Stolz und Baumann 2007).

Auch die Ahmadiyya Muslim Jamaat etablierte sich durch Zuwanderung. Ihre Entstehungsgeschichte in der Schweiz kann nicht losgelöst vom schweizerischen Kontext betrachtet werden, sie weist aber doch einige erstaunliche Facetten auf.

Entstehung der Ahmadiyya in Britisch-Indien

Der charismatische Mirza Ghulam Ahmad gründete die Ahmadiyya im späten 19. Jahrhundert in Qadian (damaliges Britisch-Indien). Seine Schriften und Aktivitäten sind vor dem Hintergrund der damaligen gesellschaftspolitischen Situation im kolonialisierten Indien sowie der zunehmenden christlichen und hinduistischen Mission zu verstehen und sind Ausdruck von Ahmads unerschütterlichem Glauben an den göttlichen Willen, der dem Islam der Ahmadiyya zum globalen Siegeszug verhelfen sollte (Balzani 2010: 293). Zu Lebzeiten erregte Ahmad öffentliches Aufsehen mit Offenbarungen, welche ihn unter anderem als Erneuerer (mujaddid), als den Verheissenen Messias und als Mahdi der Endzeit legitimieren sollten. Zudem entwickelte er in drei Bereichen eine eigene Dogmatik, welche sich von der allgemein anerkannten islamischen Lehre unterscheidet (siehe etwa Friedmann 1989; Valentine 2008; Lavan 1976). Zu nennen ist hier insbesondere die Selbstzuschreibung als Prophet und die explizite Anerkennung dieses Status' durch seine AnhängerInnen.³

Durch die teils exzentrischen Ansichten Ahmads und die starke Verkündigungstätigkeit war die Ahmadiyya seit ihren Anfängen mit negativen Reaktionen von religiösen Führern und insbesondere der muslimischen Or-

3 Ahmads Selbstbezeichnung als Prophet und die explizite Anerkennung dieser Zuschreibung durch seine AnhängerInnen verletzen in den Augen vieler Muslime die islamische Kernidee von Mohammed als dem letzten Propheten oder dem „Siegel der Propheten“ (Khatam-un-Nabiyyin; zur Diskussion um die Bedeutung von „Siegel der Propheten“ siehe Friedmann 1989: 49ff.).

thodoxie konfrontiert. Zwar waren die Anfeindungen mitnichten einseitig, endeten jedoch für die Ahmadiyya in Diskriminierung und Verfolgung.

Seit den frühen 1950er Jahren ist die Ahmadiyya insbesondere in Pakistan und zunehmend auch in anderen islamisch geprägten Staaten Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt (zu Verfolgung siehe Saeed 2010; Khan 2003). Die pakistanische Verfassung und das Strafrecht wurden mit Gesetzesartikeln ergänzt, welche sukzessive das Alltagsleben der Ahmadis kriminalisierten und ihnen verunmöglichen, ihren Glauben öffentlich auszuüben. Diese Situation zwang das geistige Oberhaupt 1984, nach London ins Exil zu gehen und viele Ahmadis flüchteten in den folgenden Jahren aus Pakistan.

Trotz dieser Schwierigkeiten vermochte die Ahmadiyya, auf der ganzen Welt neue Gemeinschaften zu gründen und ist heute, eigenen Angaben zufolge, mit ungefähr 200 Millionen Mitgliedern in über 190 Ländern präsent.⁴ Ihre Lehre ist universell in dem Sinne, als dass sie Menschen unabhängig von ihrem geographischen, kulturellen und gesellschaftlichem Kontext erreichen kann und will. Sie wird durch Mission verbreitet. Ahmadis migrieren daher, nebst vielen anderen freiwilligen oder erzwungenen Beweggründen, auch aus religiösen Gründen, d.h. ihrem Missionsanspruch. Für die Ahmadiyya als einer transnationalen und multiethnischen Gemeinschaft drängt sich diese "de-ethnisierte" (Wimmer 2008: 1042) Strategie auf. Indem sie sich auf universelle moralische Qualitäten bezieht, die von allen Individuen unabhängig des nationalen oder ethnischen Hintergrunds geteilt werden und sich in ihrem Motto "Liebe für alle, Hass für keinen" niederschlagen, können sie unter den Mitgliedern den nötigen Zusammenhalt schaffen.

Im Jahr 1908 erlebte die Ahmadiyya den Tod ihres Gründers und geistigen Oberhauptes. Dass die noch junge Gemeinschaft danach nicht zerfiel, hängt von mehreren Faktoren ab, die nicht nur zum Weiterbestehen, sondern auch zur erfolgreichen weltweiten Verbreitung beitrugen. Zu den wichtigsten Gründen gehört, dass Ghulam Ahmad seine Nachfolge und deren Kompetenzen regelte und die Gemeinschaft bereits damals erste Ansätze der später ausgebauten Organisationsstruktur aufwies. Zu erwähnen sind auch der Minderheitenstatus und die Leidensgeschichte als angefeindete und verfolgte Minderheit, welche Ahmadis zusammenschweisst (Robinson 1990: 44f.).

Ahmadis sehen in Mohammed den grössten aller Propheten, welcher der Menschheit mit dem Koran die finale Offenbarung Gottes brachte. Indem sich Ahmad auf mystische Interpretationslinien bezog, die Mohammed nachfolgende und ihm untergeordnete (Schatten)Propheten nicht ausschliessen, argumentierte er für die Fortdauer der Prophetenkette und seine eigene Position als Schattenprophet (Friedmann 1989: 124ff).

4 Diese von der Ahmadiyya Muslim Jamaat angegebenen Zahlen sind mit Vorsicht zu geniessen. Genaue Mitgliederzahlen existieren nicht und es zirkulieren Schätzungen, wonach die Gemeinschaft deutlich weniger Mitglieder hat.

Von Südasien nach Zürich: (Ungeplante) Ankunft der Ahmadiyya in der Schweiz

Auch wenn heutige Technologien problemlos erlauben, Glaubensinhalte schnell zu verbreiten, stellt die persönliche Interaktion für den Missionsanspruch der Ahmadis einen wichtigen Faktor dar, gerade weil sie viel Wert auf die rationale Überzeugungskraft ihrer Inhalte legen und den direkten Dialog mit Andersgläubigen suchen. Deshalb gehören grenzüberschreitende Bewegungen zu ihrer religiösen Praxis.

Während der Amtszeit (1914 bis 1965) des zweiten Nachfolgers Ahmads, Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, wurde die Entsendung von Ahmadis in die Welt stark vorangetrieben. In dieser Zeit transformierte sich die Ahmadiyya in eine transnationale Gemeinschaft mit Basis in Südasien und Mitgliedern in Nord- und Südamerika, Europa und Afrika (Hanson 2007: 85). Die verstärkte Expansion nach 1914 sowie die steigende Mitgliederzahl überall auf der Welt verlangten nach Anpassungen in der Administration (Lavan 1976: 59). Unterschiedliche Institutionen entwickelten sich, um sämtliche Bereiche des Gemeinschaftslebens überblicken und steuern zu können. Zwei Beispiele für Einrichtungen, die den Ansprüchen der globalen Verbreitung dienen, sind *Tahrik-e-Jadid* und die *Jamia Ahmadiyya*. *Tahrik-e-Jadid* entstand 1934 und besteht aus verschiedenen Departementen, die sich um die Belange der Missionen ausserhalb Pakistans kümmern. Damit sind zwei Forderungen an die Ahmadis verbunden: Sie sind angehalten, ein einfaches Leben zu führen, Geld zu sparen und dieses der Ahmadiyya zu spenden. Die Spenden werden für die Missionen ausserhalb Pakistans verwendet. Weiter sind gebildete junge Ahmadis aufgefordert, sich ganz der Verbreitung der Botschaft der Ahmadiyya in der Welt zu widmen.

Ebenfalls ganz auf die globale Mission ausgerichtet ist die Universität *Jamia Ahmadiyya*, an der zukünftige Missionare ihre Ausbildung absolvieren. Die erste derartige Universität entstand 1928 in Qadian, mittlerweile gibt es, mündlichen Aussagen zufolge, weltweit vierzehn solcher Einrichtungen (unter anderem in Pakistan, Indien, Ghana, Nigeria, Indonesien, Kanada, Grossbritannien und Deutschland).

Ebenfalls unter der Führung des zweiten Nachfolgers entstand eine ausdifferenzierte, hierarchische Organisationsstruktur. So umfasst die globale Ahmadiyya sämtliche nationalen Jamaats, bestehend aus den lokalen Gemeinschaften. Jede nationale Jamaat verfügt über einen Präsidenten auf nationaler Ebene (Amir) und auch die lokalen Jamaats werden von PräsidentInnen geleitet. Zusätzlich teilt sich die Ahmadiyya in folgende alters- und geschlechtsspezifische Organisationen: Lajna Imaillah ist die Organisation für weibliche Mitglieder ab fünfzehn Jahren, zu Khuddam-ul-Ahmadiyya gehören die fünfzehn- bis vierzigjährigen Jungen und Männer. Beide haben eine Teilorganisation für die unter fünfzehnjährigen Jungen (Atfal-ul-Ahma-

diyya) und Mädchen (Nasirat-i-Ahmadiyya), die Männer ab dem einundvierzigsten Lebensjahr gehören zur Ansar-Ullah.

Durch die hierarchische Struktur der Ahmadiyya und das interne Regelwerk, welches zentral vorgegeben und für die globale Gemeinschaft gültig ist, müssen Angelegenheiten in Bezug auf Machtpositionen und -verteilung, finanzielle Angelegenheiten und administrative Belange nicht ständig ausgehandelt werden, was der Ahmadiyya eine Stabilität und Beständigkeit verleiht.

In der Schweiz ist die Ahmadiyya Muslim Jamaat mit ungefähr 800 Mitgliedern in 14 lokalen Gemeinden organisiert. Es waren Ahmadis, welche bereits Ende der 1940er Jahre den Islam offiziell in die Schweiz brachten. Interessant ist, dass dies deutlich vor dem Beginn einer umfangreicheren Zuwanderung aus islamisch geprägten Staaten geschah und dass die Ahmadis sich sehr schnell zu etablieren und zu institutionalisieren begannen, während dieser Prozess ansonsten erst in den 1970er Jahren, ausgelöst durch den Familiennachzug, begann. Im Oktober 1946 trafen drei Ahmadi-Missionare auf ihrer Reise nach Deutschland in Zürich ein. Einer von ihnen, Sheikh Nasir Ahmad, erhielt vom damaligen Oberhaupt den Auftrag, in der Schweiz die erste Missionsstelle der Ahmadiyya für den deutschsprachigen Raum zu gründen. Die Bevölkerung sollte durch Vorträge, Verteilen von Schriften und individuelle Gespräche über den Islam und die Lehre der Ahmadiyya informiert werden – Tätigkeiten, die die Ahmadis bis heute in der Schweiz weiterführen. Bereits im Jahr 1963 konnte die Ahmadiyya mit der Mahmud Moschee in Zürich das erste islamische Gotteshaus der Schweiz mit einem Minarett einweihen. Damit hat die Ahmadiyya wesentlich dazu beigetragen, den Islam hierzulande sichtbar zu machen. Die Mahmud Moschee war zu Beginn der 1960er Jahre in weitem Umkreis die einzige Moschee, die auch von aussen klar als solche erkennbar war. Sie zog MuslimInnen aus einem weiten Einzugsgebiet an, ungeachtet ihrer nationalen oder ethnischen Zugehörigkeit und auch unabhängig ihrer innerislamischen Ausrichtung. Somit vereinte ausgerechnet die oftmals als heterodox bezeichnete Ahmadiyya Muslime unterschiedlichster Herkunft unter ihrem Dach.

Denn ähnlich wie in Deutschland (vgl. Wunn und Herwig 2007: 151) war der Islam in der Schweiz zunächst der Islam der Ahmadiyya, ohne dass daran Anstoss genommen wurde, wie ein Ahmadi ausführt, der als kleiner Junge in die Schweiz kam, weil sein Vater in den 1960er Jahren als Missionar und Imam nach Zürich geschickt wurde:

(...) aus dem süddeutschen Raum sind ganze Busse gekommen, voll mit Leuten, und ich weiss, mein Vater hat manchmal die Predigt und das Gebet dreimal machen müssen, weil es einfach immer voll war. Und dann hat man gescherzt, Schichtarbeit, und es hat einfach geheissen, man wäre froh, wenn nach einer Predigt und dem Gebet die Leute doch bitte hinausgehen, damit

die nächsten hineinkommen können. (...) Türken, Jugoslawen, alle Moslems der ganzen Welt eigentlich, sind zu uns gekommen, weil es einfach keine andere Moschee hatte. Und dann, nach und nach, haben dann die Leute aus diesen Ländern, vor allem Jugoslawien und Türkei, angefangen, sich zu organisieren, haben angefangen, Wohnungen zu mieten, wo sie gesagt haben, da machen wir unsere Moschee, und unser Zentrum rein.

Die Abnahme der Besucherfrequenz und -diversität in der Mahmud Moschee ist jedoch nicht nur mit der im Zitat angesprochenen zunehmenden Herausbildung der "muslimischen Landschaft" und somit von Moscheevereinen zu erklären, sie ist auch mit den Ereignissen in Pakistan und der damit einhergehenden verstärkten Wahrnehmung der Ahmadiyya als heterodox in Verbindung zu setzen. Auch Sprachschwierigkeiten waren ein Grund dafür, dass sich Muslime und Musliminnen anderen Moscheevereinen zuwandten, wo ihre Muttersprache gesprochen wurde.

Gleichzeitig wuchs die Ahmadiyya in der Schweiz insbesondere während den 1980er und 1990er Jahren durch Zugewanderte aus Pakistan, die ihre Heimat aufgrund der dortigen zunehmenden Verfolgung und Unterdrückung verliessen. Damit konnte sich die Schweizer Jamaat in die verschiedenen alters- und geschlechtsspezifischen Unterorganisationen ausdifferenzieren, wie der Imam der Mahmud Moschee ausführte:

Und dann, als mehr Ahmadis in der Schweiz waren, da hat man dann die Unterorganisationen gebildet. (...) Und es bildeten sich auch die verschiedenen Zweigstellen der Gemeinde an verschiedenen Orten der Schweiz. Vorher gab es in der ganzen Schweiz nur eine Gemeinde (...) und die Kontakte liefen grundsätzlich über Zürich, aber dann wurden die Zweigstellen errichtet, die einen eigenen Präsidenten und eigene Amtsinhaber und Unterorganisationen hatten, und dann haben sie ihre Aktivitäten dort organisiert.

Die Verteilung der lokalen Jamaats in der Schweiz ergab sich vorerst, genauso wie die Ankunft der Ahmadiyya in der Schweiz, nicht zufällig oder nach Plänen der Jamaat. Die lokalen Gemeinschaften bildeten sich in Abhängigkeit der behördlichen Zuweisungsentscheidungen für die Asylsuchenden Ahmadis. Dort, wo die zugewanderten Ahmadis Asyl erhielten, gründeten sie nach und nach die lokalen Gemeinschaften. Die Gemeinschaft profitierte von dieser Verteilung insofern, als dass sie schweizweit lokale Gemeinschaften aufbauen und sich in der Mission engagieren konnte. So wurde die Migration, wenigstens teilweise, zur religiösen Aufgabe, indem sie als Erfüllung folgender Prophezeiung Mirza Ghulam Ahmads gesehen werden kann:

Der allmächtige Gott hat verfügt, dass Menschenseelen in verschiedenen Erdteilen, in Europa oder in Asien, alle, die von gerechten Gefühlen geleitet sind, zu dem einzigen Gotte gezogen und in einem einzigen Glauben, d.h. Islam, vereint werden sollen. Das ist der Zweck meiner Ankunft in der Welt. (Ahmad 1993: 18)

Gemäss dem erwähnten Verteilungsschlüssel wird dem Kanton Zürich der grösste Anteil an Asylsuchenden zugewiesen, was einer der Gründe dafür ist, dass die Zürcher Jamaat mit Abstand die meisten Mitglieder hat und deshalb in zwei Teilgemeinden aufgeteilt wurde. Es wäre daher verkürzt, die Grösse dieser lokalen Jamaat nur mit der Nähe zur Moschee zu erklären. Aus dem Interview wurde deutlich, dass auch die Arbeitsmarktsituation dazu führt, dass viele Mitglieder in den Raum Zürich ziehen; zudem ist die Nähe zur Moschee nicht für alle gleich wichtig.

Über Migration hinaus: Mobilisierungsprozesse innerhalb der Ahmadiyya

Für die Herausbildung von transnationalen Gemeinschaften wie der Ahmadiyya sind nicht ausschliesslich Migrations-, sondern vielmehr Mobilisierungsprozesse nötig. Ohne das Bewusstsein einer geteilten Identität könnte es keine transnationale Religionsgemeinschaft geben, da Migrationsbewegungen nicht zwingend zu diesen Gemeinschaftsformen führen (Sökefeld 2006: 267). Denn ein Bewusstsein von Multi-Lokalität trifft wohl auf fast alle Migrantinnen und Migranten zu, wodurch die Begriffe "Transnationalismus" und "Migration" miteinander verschmelzen. Das Attribut "transnational" liesse sich so auf annähernd jede religiöse Minorität anwenden, die sich ausserhalb von ihrem Heimatland befindet. Daher stellt sich die Frage, ob die Religionszugehörigkeit und die Migrationsprozesse von Religionsangehörigen bereits ausreichen, um von einer transnationalen Gemeinschaft sprechen zu können. Von Bedeutung sind vielmehr die Verbundenheit, die Mobilisierung der Mitglieder und die komplexen transnationalen Verflechtungen, die sich aus der gemeinsamen Religionszugehörigkeit entwickeln können. Auch wenn Migrationsprozesse zur Entstehung und zur Etablierung der Ahmadiyya in der Schweiz und in zahlreichen anderen Staaten einen wesentlichen Beitrag leisten, lässt erst die konstante Mobilisierung der Gemeinschaft eine transnationale Religionsgemeinschaft entstehen.

Viel bedeutender als geographische Nähe sind für Ahmadis die symbolischen Beziehungen als „long distance religion“ (Faist 1998: 244), die ein hohes Mass an sozialer Kohäsion und ein gemeinsames Repertoire symbolischer und kollektiver Repräsentationen ermöglichen. Sie verbinden Individuen über Zeit und Raum hinweg – unabhängig von deren Mobilität (vgl. Faist 1998: 221). Die Gemeinschaft der Ahmadis besteht folglich unabhängig

von geographischen, staatlichen oder ethnischen Grenzen und beinhaltet universalistische religiöse Geltungsansprüche sowie das Bewusstsein, Teil einer schnell wachsenden, globalen islamischen Erneuerungsbewegung zu sein.

Schlussfolgerungen und Ausblick

Der vorliegende Artikel sollte am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat illustrieren, wie Religion, bzw. gewanderte Religion, Prozesse der Organisation und Institutionalisierung religiösen Lebens hervorbringt.

Entwicklung und Etablierung der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz waren sowohl von lokalen und nationalen Bedingungen wie der Schweizer Ausländer- und Asylpolitik, als auch von Schweiz-externen Faktoren wie den Geschehnissen in Pakistan beeinflusst: Die Gemeinschaft wuchs massgeblich durch die zugewanderten Flüchtlinge, welche in den 1980er und 1990er Jahren in von Pakistan in die Schweiz kamen, während die Anzahl Konvertierter klein blieb. Daher konnte sich insbesondere durch den Zuwachs von Flüchtlingen die heutige Organisationsstruktur der Gemeinschaft herausbilden.

Wichtig ist, dass sich religiöse Identitäten und Praxen der Ahmadis in der Schweiz nicht auf Bewältigungsstrategien in der Migration und auf Inkorporationsprozesse reduzieren lassen. Migration kann, im Gegenteil, als Vollzugsform von Religion verstanden werden: Durch Prophezeiungen erhalten Migrationsprozesse für Ahmadis eine sinn- und religionsstiftende Funktion im Bewusstsein, Teil einer schnell wachsenden, globalen islamischen Erneuerungsbewegung zu sein.

In der Migrationsforschung besteht die Gefahr, Zugewanderte und deren Nachfahren auf ihren Migrationshintergrund festzulegen, vorhandene Stereotypisierungen zu reproduzieren und dadurch die Differenz zwischen „uns“ und den „Anderen“ zu verstärken (Bommes 1996). Indem eine ethnisch heterogene religiöse Gruppe analysiert wird, kann dieser ethnisierenden Perspektive entgegen gewirkt werden. So kann es nicht das Ziel der Forschung sein, den gesellschaftlichen Diskursen über Migration und Religion zu entfliehen. Vielmehr sollen Prozesse des *Othering*⁵ (Fabian 1993) aufgedeckt und kritisch reflektiert werden. Zudem geht es um ein Verständnis, das Religion (wie auch Kultur) nicht als homogene und starre Einheit auffasst, sondern als Prozess mit einer doppelten Beschaffenheit: Religion beinhaltet sowohl eine konservative Re-Konstruktion als auch eine progressive Neukonstruktion (vgl. Baumann 1999). Aus akteurzentrierter Perspektive kann angefügt werden, dass es bei Religion nicht um die simple Übernahme oder um die Verweigerung von Tradition geht. Vielmehr wird Religion zwischen

5 Fabian (1993) analysierte das Problem der asymmetrischen Repräsentation. Er kritisierte, dass Ethnographien aus den untersuchten Gesellschaften überhaupt erst das "Andere" schaffen – ein Prozess, den er „Othering“ nannte.

Kontinuität und Wandel angeeignet, wodurch immer etwas Neues entsteht. Zwar zeigt das Beispiel der Ahmadiyya, dass mit der transnationalen Verbreitung nicht zwingend eine Hybridisierung religiöser Praktiken einhergehen muss. Das soll nicht zur Schlussfolgerung führen, die hierarchisierte und durchorganisierte transnationalen Gemeinschaft der Ahmadiyya sei und verhalte sich "überall gleich". Der soziale, politische, religiöse, rechtliche und allgemeine gesellschaftliche Kontext des Residenzlandes impliziert entscheidende Bedingungen für die konkrete Form einer dort ansässigen transnationalen Gemeinschaft. Eine Herausforderung besteht darin, die Transformationen religiöser Vorstellungen und Praxen in unterschiedlichen nationalen Kontexten zu erforschen und zu vergleichen. Dies verdeutlicht den wachsenden Komplexitätsgrad von Forschungen zu migrierenden Gruppen: Das Forschungsfeld ist wenig begrenzt und durch die reine Beschreibung ist die Gefahr der Homogenisierung und Pauschalisierung gegeben. Dies verlangt nach vergleichenden Forschungsansätzen und Feldforschungen an den unterschiedlichsten Orten der Welt. Im Falle der Ahmadiyya gibt es hier noch viel Forschungsarbeit zu tun.

Literatur

- Ahmad, Sheikh N. (1993) *Ahmadiyya: Eine Bewegung des Islam*. Frankfurt am Main: Verlag der Islam.
- Albrow, Martin (1996) *The global age: State and society beyond modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Balzani, Marzia (2010) Dreaming, Islam and the Ahmadiyya Muslims in the UK. *History and Anthropology* 21 (3), S. 193-305.
- Baumann, Gerd (1999) *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge.
- Behloul, Samuel M. (2010) Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis: Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz. In: Allenbach, Brigit und Martin Sökefeld (Hg.) *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 43-65.
- Behloul, Samuel M. (2005) Religionspluralismus: Europäischer "Normal-" oder "Notfall"? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum. In: Baumann, Martin und Samuel M. Behloul (Hg.) *Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 145-169.

- Behloul, Samuel M. (2004) *Muslime in der Zentralschweiz: Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora: Ein Forschungsbericht*. Luzern: Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern.
- Berking, Helmuth (2006) *Raumtheoretische Paradoxien*. In: Berking, Helmuth (Hg.) *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt am Main: Campus, S. 7-22.
- Bommes, Michael (1996) *Die Beobachtung von Kultur: Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden*. In: Klingemann, Carsten, Michael Neumann, Karl-Siegbert Rehberg, Ilja Srubar und Erhard Stölting (Hg.) *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994*. Opladen: Leske + Budrich, S. 205-226.
- Fabian, Johannes (1993) *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.) *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 335-365.
- Faist, Thomas (2000) *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Faist, Thomas (1998) *Transnational social spaces out of international migration: Evolution, significance, and future prospects*. *European Journal of Sociology* 39 (2), S. 213-247.
- Featherstone, David, Richard Phillips und Johanna Waters (2007) *Introduction: Spatialities of transnational networks*. *Global Networks* 7 (4), S. 383-391.
- Foner, Nancy und Richard Alba (2008) *Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion?* *International Migration Review* 42 (2), S. 360-392.
- Friedmann, Yohanan (1989) *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*. New Delhi: Oxford University Press.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Szanton Blanc (1995) *From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration*. *Anthropology Quarterly* 68 (1), S. 48-63.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Szanton Blanc (1992) *Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration*. In: Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Szanton Blanc (Hg.) *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, S. 1-24.
- Hanson, John H. (2007) *Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community: Nonviolent efforts to promote Islam in the contemporary world*. *Nova Religio* 11 (2), S. 77-93.

- Khan, Amiad Mahmood (2003) Persecution of the Ahmadiyya community in Pakistan: An analysis under international law and international relations. *Harvard Human Rights Journal* 16, S. 217-244.
- Kraft, Cordula und Eberhard Tiefensee (2011) Einleitung: Religion und Migration. In: Kraft, Cordula und Eberhard Tiefensee (Hg.) *Religion und Migration: Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, Bd. 7). Münster: Aschendorff Verlag, S. 7-14.
- Lauser, Andrea und Cordula Weißköppel (2008) Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalitätsforschung: Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse. In: Lauser, Andrea und Cordula Weißköppel (Hg.) *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript, S. 7-32.
- Lavan, Spencer (1976) *The Ahmadiyya movement: Past and present*. Amritsar: Guru Nanak Dev. University.
- Levitt, Peggy (2003) "You know, Abraham was really the first immigrant": Religion and transnational migration. *International Migration Review* 37 (3), S. 847-873.
- Ley, David (2004) Transnational spaces and everyday lives. *Transactions of the Institute of British Geographers* 29 (2), S. 151-164.
- Mahnig, Hans (2002) Islam in Switzerland. Fragmented Accommodation in a Federal Country. In: Haddad, Yvonne Y. (ed.) *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press, S. 72-87.
- Robinson, Francis (1990) Prophets without honour? Ahmad and the Ahmadiyya. *History Today* 40 (6), S. 42-47.
- Saeed, Sadia (2010) *Politics of Exclusion: Muslim Nationalism, State Formation and Legal Representations of the Ahmadiyya Community in Pakistan*. Unpublished dissertation. Michigan: University of Michigan.
- Sökefeld, Martin (2006) Mobilizing in transnational space: A social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks* 6 (3), S. 265-284.
- Stolz, Jörg und Martin Baumann (2007) Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft. In: Baumann, Martin und Jörg Stolz (Hg.) *Eine Schweiz – viele Religionen*. Bielefeld: transcript, S. 67-86.
- Valentine, Simon Ross (2008) *Islam and Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. London: Hurst.
- Vertovec, Steven (2007) Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): S. 961-978.

- Wimmer, Andreas (2008) Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies* 31 (6), S. 1025-1055.
- Wunn, Ina und Ada Herwig (2007) Die Ahmadiyya. In: Wunn, Ina (Hg.) *Muslimische Gruppierungen in Deutschland: Ein Handbuch*. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 151-165.
- Zolberg, Aristide R. und Long Litt Woon (1999) Why Islam isn't like Spanish: Cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics and Society*.

Sarah Beyeler promovierte an der Universität Bern über die Ahmadiyya Muslim Jamaat, ihre transnationalen Verflechtungen und Inkorporation in der Schweiz. Sie arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forum für Universität und Gesellschaft in Bern sowie als Integrationsfachfrau in Rapperswil-Jona.

Living apart – Celebrating together The example of a Mexican transnational village

Beate Engelbrecht

Introduction

Taking the concept of “transnational village” (Levitt 2001) as my point of departure, I am following the development of a village in Michoacán (Mexico) and its offshoot in Florida (USA) in my research. The village existed in pre-colonial times, was a *comunidad indígena* (indigenous community with special rights) in colonial times and is today a *tenencia* (community) of a *mestizo municipio* (mestizo dominated county). During the Mexican Revolution (1910-1920) and the following Cristero War¹ in the first half of the 20th century the village went through difficult times. The socio-political-religious structure² was destroyed and never fully re-installed afterwards. The villagers lived mainly on farm work and pottery.

Since the forties, but increasingly since the eighties, mainly male inhabitants have migrated to Mexican cities and many more went *al Norte*. At the beginning many went firstly to California and then to other states in the US. Often, they stayed in a certain place only for a certain time and then moved on following the offers of work. Migrants and villagers were in constant contact, following each other. In this context, it is interesting that Rouse observes similar interaction coming to the following conclusion:

“Indeed, through the continuous circulation of people, money, goods, and information, the various settlements have become so closely woven together that, in an important sense, they have come to constitute a single community spread across a variety of sites, something I refer to as a “transnational migrant circuit.” (Rouse 2002: 162)

With the passing of time, the Mexican migrants in the US married, had children and settled down. Before 9/11 in 2001 and before the financial crisis of 2008 they were able to earn quite a lot and to invest the money in houses, cars and trips back home. Nowadays, their financial situation is very difficult, more so if they are living illegally in the US. When the migrants have

- 1 During the Cristero War (1926-29) the ruling anti-clericalists (*agraristas*) were attacked by followers of the Catholic Church (*cristeros*) mainly in Western Mexico.
- 2 People had the possibility to take over a *cargo* (commission) for a saint and thus were rising in the political hierarchy. The most engaged ones were finally the leading persons of the village.

work, their work days are long and exhausting. The financial crises hit most of the migrants hard, resulting in their losing a lot of money. After 9/11 the US started to make their frontiers more secure and to build new barriers at the Mexican-US border, so it is not easy to return to the home village for a visit anymore.

In the village life is changing too. More and more people are working outside the village, being picked up in the early morning and also returning late. *Fiestas*, private and catholic ones, are the main activities beside the daily work. Private feasts concern mainly family life – locally and transnationally. Catholic feasts, mostly feasts for saints and Christ, are different; they involve villagers as well as outsiders. These feasts are organized by *cargueros* (commissioners) hosting the corresponding statues³ in their private houses for a whole year. Saints and Christ are venerated by catholic believers all over the world. They are addressed out of affliction or gratefulness. In catholic areas each village has a village patron at least and a feast is held at the saints day. Very often, village host more than one saint, in our case there are over 30 statues. The villagers visit them quite often and use the visit for chatting with other villagers as well. The organisation of a feast in the village is done with the help of relatives, co-parents, and neighbours of the commissioners and their relatives' etc. Living at the same place and having a flexible workday quite often, the helpers are able to contribute with their labour over a longer period of time, thus enjoying the companionship of each other.

In the US life is quite different. If they are lucky, the migrants are fully employed, men and women, fathers and mothers, they are working all day, all week. Or they have a part time job and have to be ready to work from one day to the next. Thus the relatives, co-parents and neighbours have not the time to assist at the commissioners home for longer periods. Moreover, migrants from one village do not live close together anymore, or at least not in walking distance. Visiting each other means always that one has to make an appointment. Thus the organisation of the feasts differs substantially from the home village. As we will see, through the feasts various social networks are activated nowadays – locally, translocally and transnationally. I ask myself, seeing the busy life of the migrants and the heterogeneous social setting they are living in, where the migrants get their orientation from, what matters: their origin, their identity (which one), their feeling of belonging or ... and where do they feel socially at home – locally, translocally and transnationally? I will throw a light on these questions by taking the feast for Jesús Nazareno in Florida as an example.

3 In the village about 30 statues of saints and Christ are venerated. Mostly they stand in a private house where the responsible family lights candles and arrange some flowers all the time. Everybody can come and visit the statues and prayers are led.

The fiesta for Jesús Nazareno in the village

In the home village several images of Christ are venerated. Most of them are in *cargo* (commission). Cristo Rey and Jesús Nazareno are the most important ones. Cristo Rey is located on a hill side looking over the whole village. He gained popularity during the Cristero War and is very much promoted by the Church. The feast for him was introduced in the village by a priest in the late 1940s. Nowadays all the villagers are occupied with the organisation of the feast, adorning the village streets with carpets of flowers. As it is promoted by the state it has turned into being the most important village feast for outsiders; about 5,000 guests visit the village on that day every year.



Photo by Beate Engelbrecht: Jesús Nazareno grande, Patamban 2007

The story of Jesús Nazareno is quite different. The first effigy of Jesús Nazareno was commissioned by a villager and manufactured by a well-known sculptor from Zamora at the beginning of the 20th century (Moctezuma Yano and Ruíz G. 2003: 169). As it was a private family who commissioned the sculpture, it is still privately owned. The effigy was very well made and people believe that Jesús Nazareno has miraculous powers. In 1969 believers from outside came to pray to him and have supported his veneration ever since. Thenceforward his popularity grew constantly and he gained fame in the wider region.

Jesús Nazareno is held in *cargo*, i.e. families can ask the owner to host the statue for one year. They are obliged to give daily access to believers who want to visit him. They have to illuminate him and to participate in all the events for which Jesús Nazareno is requested. Quite often believers solicit a special mass for him for various reasons. The statue has to be brought then to the church or even into another private home for the celebration. The *carguero* (commissioner) is obliged to accompany Jesús Nazareno wherever he goes. The summit of the *cargo* is the feast for Jesús itself. The feast is organised by the *carguero* but as it is such a miraculous image the whole village somehow takes part. Besides the helpers coming from the *cargueros*' social network, many people contribute voluntarily by bringing little or bigger gifts, helping in the preparations, taking over certain task such as the fabrication of adornments, etc. On the day of the feast a mass is read at the *cargueros*' house and hundreds of visitors come, paying a contribution and receiving bread, bananas, *conserva* (a sweet dish of calabash) and a small meal. The food is served on a very long table.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Veneration of Jesús Nazareno grande, Patamban 1998

The moment the table is set, distribution starts. The people come with adequate containers to collect the food. The moment the table is empty, it is re-set – all day long. An orchestra is invited to play and entertain waiting participants.⁴

⁴ See also Moctezuma Yano and Ruíz G. (2003)

Jesús Nazareno migrates to the US

One of the village migrants in Florida comes from a family who were always commissioners of saints and who had always taken over the corresponding *cargos*. His father decided to order a copy of Jesús Nazareno from a famous village sculptor for his son living in Florida. It took some time, but in 2006 the statue (*imagen*) was ready. As the son lives illegally in Florida, he did not dare to return to Mexico to bring the statue. He asked another migrant (from another place in Mexico) to go to the village and to bring the statue to Florida on his next trip to Mexico.



Photo by B. Engelbrecht: Jesús Nazareno, Fort Pierce 2009

The reasons for importing a copy of Jesús Nazareno were manifold. Mainly there were more and more people in Florida who wanted to take over the *cargo* in the sending village. But the list of future commissioners in the home village was long; people had to wait for years to become *carguero*. Moreover the migrants were not able to return to the home village easily anymore not only because of their illegal status in the US but also for financial reasons. Having a copy of Jesús Nazareno in Florida, they are independent and free to organise the feast for themselves. Additionally, the migrants have now the possibility to go somewhere all the time to pray when they are in need. Finally, through the statue the sending village is in certain ways always present in Florida.

The fiesta for Jesús Nazareno in Florida

In 2007 the owner of the effigy organised the first feast for Jesús Nazareno in Florida. He asked a priest to read a mass at his home and served a meal to the people present, mostly his family and villagers living nearby. Already the next year, there was somebody willing to take over the *cargo*. From then on, the *cargo* was installed. Every year more elements were added and more people attended the feast.

In 2012, the *cargo* of Jesús Nazareno in Florida was taken over by a member of “my” family, whom I have known for more than 30 years. Since 1981 I have been doing research about *fiestas* in the home village. In 1989 I also started to use film in my work: Together with cameraman Manfred Krüger we documented the ritual circle from Candlelight till Holy Week, the feast for Jesús Nazareno being a part of it.⁵ In 1998 I recorded the feast for Jesús Nazareno in the home village on video. The feast was then organised by an uncle of the actual *carguero*. Some family members now living in Florida were still living in the home village at that time and participated in the organisation of the feast there. The mother of the actual *carguero* and my main informant and friend appreciated the idea that I would come for five weeks, assist them in the preparations and that I would document everything with the video camera. As she has known me and my film work for many years, she was well aware of my interest and of what she could expect in return – mainly several DVDs with an edited version of the recordings.

I had visited the family in Florida every second year since 1998. I saw how they were living, how they were working, and how little time was left for meeting each other. One important problem is distance, living in apartments or houses in different streets, in different parts of the town, in different places in the state or in other states. Meeting without having a car (or a driver’s licence – which is difficult to get if you are an illegal immigrant in the US) is nearly impossible. Casual meetings in the village such as going to the plaza or the church do not exist. One has always to organise something. The *cargo* of Jesús Nazareno is therefore an occasion to meet more often informally as the statue stands in a private house which one can visit all day normally and as there are regular prayers each month.

Preparation of the fiesta – Short meetings

The feast has to be prepared: the church service has to be ordered, a location rented, people invited, adornments fabricated, and food prepared. A core group of four families looks after the *cargo* of Jesús Nazareno. They all come from the home village except for one man who married into it. They have

5 I produced four films about the home village, one on pottery (Engelbrecht 1997) and three on the Candelaria (Engelbrecht 1995), the Carnival (2010), and the Holy Week (Engelbrecht 1992)

taken over certain responsibilities: the owner of the statue looks after the statue itself and the traditional dancing; one man cooks the meat, another one organises the music, the photographing and videographing of the event, and the last one assists the owner. The core group gives the *cargueros* advice, helps at certain times, and takes over certain duties. They all live in the same area of the town and are thus able to meet each other more often. The *cargo* of Jesús Nazareno is a task which binds them together.

The *cargueros* are responsible for the organisation and they need many people to help them, to prepare and manage the feast, and they need people to attend the feast. Therefore, the *carguero* and his wife were running around for weeks to invite helpers and guests to the feast. They travelled far, visiting people two to three hours away, mainly migrants from the home village and their families. On one weekend, the *carguero* together with men of the core group drove around the town, up and down, and invited people to the feast while also asking for a financial contribution. They took with them a plate covered with a table napkin with the crown of thorns of Jesús Nazareno on top adorned with some flowers and a tambour. In the home village young relatives of the *carguero* walk through the village for several days knocking on all the doors. In both places they remind the villagers respectively migrants of the feast and ask for contributions. In Florida, when touring the town, they also invited neighbours who happen to be there, they invited people from different origins which have attended the feast before, and they invited people they happen to meet that day. In most cases, a member of the family they visited brought some money to give to Jesús Nazareno; they and their children kissed the crown and they started chatting with each other.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Kissing the crown of Jesús Nazareno, Fort Pierce 2013

In one case, a shop owner who is very attached to Jesús Nazareno, introduced this group to other Mexican shop owners nearby, inviting them also to the feast and asking for a contribution. Everybody can come to the feast; everybody can invite anybody else to come to the feast. In this way, the community around Jesús Nazareno is growing continuously and becoming constantly more diverse.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Asking for a contribution in a Mexican grocery shop, Fort Pierce 2013

The adornments for the multi-purpose hall where the feast was taking place have to be made. That year, a sister of the *carguero* made a *manda* (vow) that if she was cured of an illness she would take over this task. She started half a year before the feast looking for the material, and ordered some accessories from her home village which were brought to her by migrants returning from there. All the adornments were made manually. Her sister and a very good friend helped her. She herself sewed 8 meters long curtains to be hanged in the multi-purpose hall. They met many evenings, thus preparing everything in their leisure time. One evening, her brother came and they started to talk about how to arrange the curtains. As the sister of the *carguero* could not be present when they had to hang the curtains because she had to work, she explained what to do to her sister and a friend as well as her mother and brother. When looking later at my video recordings, I could see the different reactions of the people present. The sister was very enthusiastic, the brother amused and elated, and the mother very thoughtful and at the end pleased. The mother was thinking very much about what the other people in Florida, in the migrant communities in the US, but mostly in the home village would say about the feast.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Explaining how to hang the curtain at the feast, Fort Pierce 2013

500 participants were expected to come to the feast. For this occasion three cows were given to the *carguero* and slaughtered by him together with relatives and friends. One member of the core group cooked most of the meat at his private home over night and brought it to the multi-purpose hall in due time. The day before the feast several women met in the house of the *carguero* to prepare special food for the mesa (table, see below). The preparation of the food took the whole day – in the home village it takes more than a week – and everybody can participate.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Women helping in the night before the feast, Fort Pierce 2013

This time not many people were there as most of the women had to work all day. Only in the evening did more women come, mainly relatives, co-parents, and neighbours of the *cargueros*. Little by little also the husbands arrived. They were helping or sitting together chatting.

The preparations which took place at several places gave the migrants and their families a reason to go out, to meet with each other, to chat, to exchange news – just to socialise. These short social meetings helped to keep the local social network lively.

Celebration – Temporal companionship

The celebration of the feast consisted of several events: the service in the church and in the multi-purpose hall the dinner, the *mesa*, the traditional dance of the *viejitos*, and the dance (*baile*) of the people.

The multi-purpose hall was quite big (for a family feast), 50 tables with 10 chairs each had been decorated in violet and white (the colours of the Lenten Season) with the produced decorations. At one side long curtains were hanging from the ceiling to frame Jesús Nazareno adequately. As the statue is very small, it was important to mark where it was standing. On another side a huge stillage was put up for the live music which was to play later in the evening and a second one for playback music which played full blast all the time. Behind the music equipment tables were set up to serve the food. And above all a huge American flag was hanging, reminding everyone where they were.



Photo by Beate Engelbrecht: Preparing the multi-purpose hall the day before the feast, Fort Pierce 2013

After the church service the guests went to the multi-purpose hall which was filling quickly. Most people came in groups and occupied a table together. They came from different places in Florida and even from North Carolina.

They were migrants from the home village and their families, they were colleagues from work, they were neighbours of the *cargueros*, they were friends and friends of friends, and they were Michoacanos and Mexicans, and Latinos born in the US. Most of the guests were middle aged; there were some younger ones and a huge amount of children. But comparing it with the feast in the home village, it was obvious that the older generation was missing. Another difference to the home village was that not everybody knew all the guests. It was quite a heterogeneous group meeting. Despite the loud music, all the guests were chatting intently.

The *carguero's* family wanted to create a good atmosphere from the start. Therefore they were very eager to serve the food quickly. In 2012 the dinner was served very late and the guests were hungry. Gossip was the consequence. Serving food is a very delicate task. In the home village it is the responsibility of older women. Here in Florida, there are no older women who could take over this task. Observing the serving later, I was just fascinated. Several men, relatives of the *carguero* but also other men present served non-alcoholic drinks quickly (they were not allowed to serve alcoholic beverages) going from table to table. In the back the person cooking the meat, had especially invited women from another town in Florida, and many helpers from the previous day served the dishes. The *carguero* himself and his two sisters took over the lead in serving the dishes at the tables. Other men and women joined the serving line, even people not from the village, a work colleague or just a guest.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: Serving the dinner at the feast, Fort Pierce 2013

The serving went on very smoothly, the food was well received, and everybody enjoyed the meal. Being together for a while, seeing each other, being able to chat and exchanging news was the main purpose of attending the

feast. It was an occasion to strengthen the translocal community of people originating from Michoacán and to make the local community much more heterogeneous.

After having served the meal it was time for a special custom: *la mesa*. The feast commemorates the Last Supper of Jesus. Therefore, in the home village special food is offered to the whole village.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: *La mesa* at the feast for Jesús Nazareno grande, Patamban 1998

It is the main event of the *fiesta* and takes all day. Now in Florida it is reduced to one episode of the whole event. One could feel time pressure. Long tables standing in front of Jesús Nazareno were set up quickly with typical vegetarian food (because of the Lenten fast) as in the home village. A migrant baker from the home village had donated the traditional bread, bananas had been ordered in big quantities, and *conserva* (a sweet dish made from calabash) from the home village. Additionally the food which had been prepared in the *cargueros'* house the day before was put in styrofoam boxes and laid out on the table. The partakers, originating mainly from the home village, pay the *cargueros* a small contribution and get in return a certain share of the food. For the migrants of the home village *la mesa* is an important part of the feast. And wherever this feast is celebrated in the US, *conserva* is imported from the home village where it is cooked in large quantities by the *carguero's* family. The migrants are constantly talking about how the *conserva* was brought to the US. In our case the *carguero* went to the village to bring it, in other cases villagers meet migrants at the border, or they travel to the US to take part in the feast. This episode of the feast addresses primarily the transnational village.



Photo by Beate Engelbrecht: Preparing *la mesa* at the feast for Jesús Nazareno, Fort Pierce 2013

After the *mesa* and the rearrangement of the multi-purpose hall the *viejitos* danced. *La danza de los viejitos* (the dance of the old men) is widespread in Michoacán and thus addresses many of the migrants. The dancers are dressed in Purhépecha costumes, i.e. represent the indigenous population of Michoacán, and they dance like old men. It is danced on several occasions, but in the home village certainly not during Lenten season. In Florida the migrants have decided to integrate the dance in the feast for Jesús Nazareno as there are not many occasions to perform it. Some weeks before the feast men and children begin to meet in the afternoon or evening to practice the dance.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: The dancers practicing in the evening, Fort Pierce 2013

At the feast, first the men danced and after a while they integrated the *cargueros* in their performance. Much more time was given afterwards to the children. They performed the traditional dance with enthusiasm and at the end were throwing candies into the audience. Even people from other places were attracted and could identify themselves with the dance. Thus the dance being a cultural marker in Michoacán is becoming one in Florida also, but somehow in a different way.



Video screen shot by Beate Engelbrecht: The dancers performing the dance of the *viejitos* at the feast, Fort Pierce 2013

The feast ended with the dance – the *baile*. Two music groups played and everybody, first the children, later in the evening the grown-ups were dancing as long as possible. People were relaxed and enjoying the feast. The feast ended early, as all people had to have left the hall by 11 p.m. The organisers had to remove all their utensils and decorations, the employees of the hall started immediately to dismantle the tables, remove the chairs and clean the hall.

I was thinking about how I could categorise the event in social terms and came up with the idea of temporal companionship, thus pointing out that the event as well the living together in Florida is a temporal occurrence. Nobody knows if s/he will be able to participate next time. But for the time being, the feast of Jesús Nazareno is an occasion where the migrants can meet, chat, and keep up social relations, not only local ones, but also translocal and transnational ones.

Reproduction – Lasting memorabilia

An event like the feast for Jesús Nazareno is no longer a local event only; it is spreading out and gaining translocal and transnational relevance. And it is no longer a momentary event. Lasting memorabilia are produced and kept for a long time. The decorations on the tables were made to remember the event.



Photo by Beate Engelbrecht: The table decoration at the feast for Jesús Nazareno, Fort Pierce 2013

The guests were invited to take them home. The sisters of the *carguero* had also ordered *servilletas* (napkins) with the face of Jesús Nazareno and the name of the *carguero*'s family to be given to the guests. So the participants had something to take away as a souvenir, something with which to remember the feast at home. Additionally, the local videographer recorded the feast. He is a member of the core group of the *cargo* of Jesús Nazareno and started to document the feast in 2009. He produces the videos because he likes doing it and because he can sell the DVDs to migrants who then send them to their relatives in the home village and also to relatives living in other places in the

US. And the migrants are waiting longingly to receive DVDs from the other places too. The exchange of DVDs is now a common element of the information flow in the transnational community.



Photo by Beate Engelbrecht: The altar of Jesús Nazareno at the feast, Fort Pierce 2013

Many guests were taking photos and videos with their mobile phone or iPad too. Some of them are members of facebook and were uploading photos immediately, thus sharing the event with their friends, their families, and their virtual social network. Later on, there might pop up little films on YouTube often taken by the local videographer and used as teasers to promote the DVD. These films are creating some sort of competition between the different locations where the feast takes place as everybody is interested to see

how the feast is celebrated elsewhere. Competition means here also being related to each other, being interested in each other's doings. Reproducing the feast by taking images and distributing them via DVD, mobile phone and Internet means that memorabilia are created which are fixed, long-standing, and widespread.

Creating points of orientation

Migrants – legal and illegal – are always living in insecurity; the financial crises (2008) has destroyed the dream of being able to settle down after many years of hard work and the 9/11 attack has terminated the liberal treatment of illegal migrants. The daily fight for survival is the main concern of the migrants. The relations with the home village, with their family are basic but not central in the daily fight. The place of origin, the locality where migrants grew up, is important, but ethnic identity in the case studied didn't matter at all. Living in a quite mixed environment, meeting people of diverse origin, ethnicity, class, age, gender, faith needs some points of orientation which address a variety of people. The installation of the *cargo* for Jesús Nazareno in Florida seems to serve this purpose.

Jesús Nazareno is an important symbol of the Catholic religion, a globally widespread religion. For the catholic migrants mostly of Latino origin living in a small town in Florida it is therefore easy to relate themselves with the *cargo* of Jesús, the corresponding ceremonies, and the feast. It is something they can link with their own experiences. Only those migrants and moreover children of migrants who are not catholic sometimes have difficulty in joining these festivities.⁶ Younger people who grew up in Florida without having seen feasts for saints, who have not danced traditional dances, who have rarely or never been in the home village seem to have no interest in the feast for Jesús Nazareno. It will be interesting to see in future if this will change as the children take part so enthusiastically in the feast and if the feast will be a point of orientation for them then.

The integration of cultural performances coming from larger areas in Mexico such as the dance of the *viejitos* opens up fields of interaction and a possibility of creating a new cultural marker by and for the older people. The following dancing where everybody participates serves additionally the integration of this diverse community. The feast and Jesús Nazareno seem to give them a point of orientation for the time being. As these feasts are spreading over the US they might be points of orientation of the translocal community also.

Coming back to our question, it is interesting to see that the migrants of the home village have successfully installed in Florida a tradition from a very specific place in Mexico. A growing amount of people from other places

6 Elizondo 2000: 82 points out that the growing amount of mixed marriages concerning religion arouse new problems which are difficult to overcome.

participate in the event, thus initiating a process of converting the feast into something new, something which is relevant to people living in Florida, a new social life-world (Pfaff-Czarnecka 2013: 20). The feast serves as a new point of orientation, a new feeling of belonging, leaving the question of origin and identity somehow behind. Pfaff-Czarnecka (2012: 21; 2013: 22-23) discusses the importance of shared experiences, the process of 'taking possession' of a new social space, and the creation of new common knowledge for gaining a feeling of belonging together. In the case of Jesús Nazareno it seems that the core group, looking after the statue all the time, advising the new *cargueros*, training the dancers, advertising the feast in the region, and maintaining the relations with people living farer away care for the installation of a point of orientation and therefore a feeling of belonging together.

Generating togetherness

Looking at the living situation of the migrants in Florida and analysing the feast for Jesús Nazareno I came to distinguish three social networks playing a role in daily life and the feast: a transnational one, a translocal and a local network. There is the transnational village comprising the home village and the migrants in the US. They all are in constant contact; they are quite well informed about each other, about what is going on at the other places. Copies of the statue of Jesús Nazareno have been transferred to California, Colorado, Utah, and Florida. People of the home village are helping the migrants in the performance of the feast by sending special utensils and even food to the US whereas the migrants are supporting the feasts in the home village by sending money, going there for a visit, and helping in the preparations. Levitt, writing about transnational villagers, points out that the transnational social fields encompass all aspects of life (2001:9), that in transnational social networks (2001:10) people in a sending village are linked with migrants living at different places in the receiving countries and migrants at different places are also linked among themselves.

Freitag (2005) uses the term translocality also for transnational settings, arguing that there are many borders which are not national borders which might be more relevant in crossing than the national ones. Anthias (2009:7) discusses the significance of the border in transnational settings also. She introduces the term translocational positionality, pointing out:

A translocational positionality is structured by the interplay of different locations relating to gender, ethnicity, race and class (amongst others), and their at times contradictory effects (Anthias 2002). Positionality combines a reference to social position (as a set of effectivities: as outcome) and social positioning (as a set of practices, actions and meanings: as process). That is, positionality is the space at the intersection of structure (social

position/social effects) and agency (social positioning/meaning and practice). (Anthias 2009: 12)

Brickwell and Datta take also translocality as a point of departure for a larger discussion of translocal geographies. For them, “Research on translocality primarily refers to how social relationships across locales shape transnational migrant networks, economic exchanges and diasporic space” (2011: 3) thus stressing the point of an individual position in several deterritorialised networks. In contrast to the concept of translocality, Brickwell and Datta are much more interested in the geographical aspects of migration:

We examine translocal geographies as a set of dispersed connections across spaces, places and scales which become meaningful only in their corporeality, texture and materiality – as the physical and social conditions of particular constructions of the local, become significant sites of negotiations in migrants’ everyday lives. (Brickwell and Datta 2011: 6)

I find the discussion of translocational positionality (Freitag and Anthias) and translocal geographies (Brickwell and Datta) very helpful for making a distinction between “transnational” and “translocal” in the Mexican/Florida case. As the national border between Mexico and the US is a wall for illegal migrants since they are not able to cross it easily nowadays, I use the term transnational for the social network of people from one village living at different places in Mexico, the U.S. and elsewhere and distinguish it from a translocal setting inside the US. I prefer to follow the concept of translocal geographies as it offers some elements for the interpretation of our example and understanding of the interactions of migrants on a translocal level. The migrants have come to Florida in order to work. During the week no time is left over for visiting, chatting, keeping up a social life. Weekends are always full of family activities. As the migrants of the home village live apart from each other, the feast for Jesús Nazareno is one occasion to meet on a translocal level. Families participating in the feast are not only coming from the place where the *carguero* is living but also from other places in Florida and neighbouring states. They are of mixed origins, migrants of the village are married to other Mexicans, Latinos or (even) Americans, or the participants originate from different villages and towns in Michoacán or other Mexican states. The feast for Jesús Nazareno thus brings together all these people who don’t fit into a clear category of origin, identity, or belonging.

On the local level, the setting is even more diverse. There are many people who are being integrated by the activities around Jesús Nazareno, the monthly prayers, the feast, and other celebrations. Besides the migrants of the home village and their increasingly more diverse families, there are the colleagues from work and the neighbours, there are also people having par-

ticipated in earlier years and their friends. On the local level there is a much greater diversity in class and ethnicity, all of which meet at the feast and thus generate temporarily a very liberal and flexible feeling of togetherness.

Pfaff-Czarnecka (2013: 13) makes a marked difference between belonging to a collective (*Zugehörigkeit*) and togetherness (*Zusammengehörigkeit*). This difference helps greatly in the interpretation of the example discussed. In the context of the transnational village the various activities support the feeling of belonging to the village whereas in the context of the translocal community in the US and more so the local community in the town, activities around Jesús Nazareno mainly generate a feeling of togetherness, which might be temporal but which might have the potential to develop also into a more consistent community.

References

- Anthias, Floya (2009) Translocational belonging, identity and generation: Questions and problems in migration and ethnic studies. *Finnish Journal of Ethnicity & Migration* 4 (1), pp. 6-15.
- Brickell, Katherine and Ayona Datta (2011) Introduction: Translocal geographies. In: Brickell, Katherine and Ayona Datta (eds.) *Translocal geographies: Spaces, places, connections*. Farnham et al.: Ashgate, pp. 3-18.
- Engelbrecht, Beate (2010) *Karneval in Patamban – Michoacán, Mexiko*. Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen, Video, Originalton und Kommentar, 27 min. (German and English).
- Engelbrecht, Beate (1997) *Töpferinnen in Patamban – Arbeitsalltag einer Großfamilie, Michoacán, Mexiko*. Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen (C 1967), 16 mm, Originalton und Kommentar, 83 min. (German and English).
- Engelbrecht, Beate (1995) *Mariä Lichtmeß in Patamban, Michoacán, Mexiko*. Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen (C 1895), 16 mm, Originalton und Kommentar, 32 min. (German, English and Spanish).
- Engelbrecht, Beate (1992) *Semana Santa – The Holy Week in Patamban (Purhépecha, Michoacán, Mexico)*. Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen (E 3135), 16 mm, Originalton und Kommentar, 130 min. (German, English and Spanish).
- Freitag, Ulrike (2005) Translokalisierung als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen. In: *H-Soz-u-Kult* 10.06.2005 <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-06-001.pdf> [accessed 17.07.2014].
- Levitt, Peggy (2001) *The transnational villagers*. Berkeley et al.: University of California Press.

- Moctezuma Yano, Patricia and Juan Carlos Ruíz G. (2003) Migración y devoción: El culto „Al Jesús Nazareno“ de Patamban, Michoacán. *Estudios michoacanos XI*, pp. 146-214.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2013) Multiple belonging and the challenges to biographic navigation. MMG Working Paper 13-05: Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity. <http://www.mmg.mpg.de/publications/working-papers/2013/wp-13-05/> [accessed 17.07.2014]
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2012) *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Rouse, Roger (2002) Mexican migration and the social space of postmodernism. In: Ina, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo (eds.) *The anthropology of globalization*. pp. 157-171 Oxford: Blackwell. http://illinois.academia.edu/JonathanInda/Books/530126/The_Anthropology_of_Globalization_A_Reader [accessed 17.07.2014]

Beate Engelbrecht is anthropologist and visual anthropologist. Since over 30 years she does research on a Mexican village in Michoacán, its economic development, its fiesta organisation and the migration of the villagers to the U.S. At the present she is Senior Research Partner am Max-Planck-Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.

Haraga und „Wirtschaftsmärtyrer“ in der transnationalen marokkanischen Gesellschaft

Eva Fuchs

Während meiner Feldforschungen in Marokko und bei marokkanischen Migrantinnen und Migranten in Europa, in denen ich versuchte das Phänomen der Migration und des Transnationalismus in Marokko zu verstehen, begegnete ich häufiger der Aussage, dass es besser sei bei dem Versuch nach Europa zu gelangen zu sterben, als im Marokko untätig zu verweilen. Dieser Satz ist die Essenz eines gesellschaftlichen Phänomens, das in sich verschiedene religiöse und politische Elemente, sowie Elemente des alltäglichen Lebens und kollektiver Vorstellungen und Diskurse vereint. Der folgende Artikel gibt einen Einblick in diese Hintergründe und insbesondere in die Phänomene des *harag* und des *Wirtschaftsmärtyrers*.

Transnationalismus

Die bis heute andauernde Migrationsbewegung in Marokko¹, die in den 1930er Jahren während des französischen und spanischen Protektorates ihren Anfang nahm, hat zu Transformationen in der marokkanischen Gesellschaft geführt – es sind transnationale Lebensweisen entstanden. Transnationalismus bezeichnet einen globalen Effekt, der durch die weltweite Migrationsbewegung entstanden ist. ‚Transnational‘ bedeutet, dass eine Verbindung von Personen über nationale Grenzen hinweg besteht. Die Akteure können dabei Individuen, politische oder soziale Bewegungen sowie Wirtschaftsunternehmen sein. Prozesse und Handlungen dieser Akteure geschehen ohne die Beachtung nationaler Grenzen. Die Verbindung und Interaktion von Personen oder Organisationen über Grenzen bildet das Konzept des Transnationalismus (vgl. Vertovec 1999). Gleichzeitig entstehen zahlreiche transnationale Familien, da meist der Haushaltsvorstand, der Vater oder Ehemann, emigriert und die Familie im Heimatland verbleibt. Diese Familien halten ein Familienleben unbeachtet nationaler Landesgrenzen und geographischer Distanz aufrecht (vgl. z.B. Brycon und Vuorela 2002: 3; Fuchs 2015 i.V.). Der größte Vorteil für diese Familie aus dieser Situation sind die wirtschaftlichen Auswirkungen. So haben diese ein etwa zweieinhalb-fach höheres Einkommen als Familien ohne Migrant (vgl. De Haas 2003). Das staatliche Interesse am Transnationalismus begründet sich auf dem Versuch einem Braindrain

1 Etwa drei Millionen Marokkanerinnen und Marokkaner leben aktuell im Ausland, 80 Prozent davon in Europa insbesondere in Frankreich und Spanien (<http://www.marocainsdumonde.gov.ma/connaître-votre-pays/démographie.aspx>).

entgegen zu wirken und den größtmöglichen wirtschaftlichen Nutzen aus der Situation zu ziehen. Marokko ist heute ein transnationaler Staat und Heimatland einer weltumspannenden Diaspora².

Dies ist nur möglich, da auf den verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Ebenen Strukturen und Strategien entwickelt wurden, die einen Transnationalismus ermöglichen. Einige werden im Folgenden genannt. Zu den Strategien gehört beispielsweise auf staatlicher Ebene die Möglichkeit zur doppelten Staatsbürgerschaft. Somit werden Marokkaner und Marokkanerinnen immer als ihrem Herkunftsland zugehörig angesehen, auch wenn sie eine andere Nationalität angenommen haben. Die offizielle Bezeichnung der Migranten ist daher auch „*Marocains du Monde*“. Politische Partizipation durch Teilnahme an Wahlen in den entsprechenden Landesvertretungen in den Immigrationsländern, sowie Erleichterungen für wirtschaftliche Investitionen ins Heimatland sind weitere staatliche Fördermaßnahmen für eine transnationale Gesellschaft, ebenso, wie der rapide Ausbau der Telekommunikation und des Internets. Dies ermöglicht es Familien über geographische Distanzen und Landesgrenzen hinweg nahezu täglich zu interagieren. Auch der staatlich verordnete Feiertag für Migranten der „*Journée Nationale de l'Émigré*“³, den es seit dem Jahr 2004 gibt, zeigt die Bedeutung der Migrantinnen und Migranten in Marokko. Das staatliche Interesse hinter diesen Fördermaßnahmen besteht in den hohen Devisen, die Marokkaner und Marokkanerinnen aus dem Ausland in ihr Heimatland zurücksenden und damit einen sehr großen Beitrag zur Wirtschaft und zur Armutsbekämpfung in Marokko leisten und zusätzlich durch Investitionen wirtschaftlich stabilisieren.

Gleichzeitig haben sich in der Gesellschaft Strukturen und Strategien entwickelt, die es ermöglichen in transnationalen Familien zu leben und gleichzeitig Migration fördern. Insbesondere für junge Männer ist es attraktiv ihre Familien und das Herkunftsland in Erwartung zur Verbesserung der Lebensumstände zu verlassen (vgl. Fuchs 2010). Da dies jedoch aufgrund strenger Einreiseregulungen in der EU nicht so ohne weiteres möglich ist, haben sich Netzwerke und Wirtschaftsformen, wie beispielsweise der Handel von Arbeitsverträgen oder Familienzusammenführung durch Heirat einer bereits in Europa lebenden Person, entwickelt, die es nahezu jedem früher oder später ermöglicht, das Heimatland zu verlassen. Viele Familien finanzieren die Migration eines Familienmitglieds in der Hoffnung auf spätere wirtschaftliche Entschädigung durch ein hohes im Ausland erworbenes Einkommen. Auch für europäische Güter hat sich im transnationalen Raum ein Handelsnetzwerk entwickelt, das nur in diesem grenzüberschreitenden und nicht-staatlichen Raum bestehen kann.

2 Eine umfassende Analyse zu Transnationalismus in Marokko siehe in Fuchs (2015 i.V.) „Transnationalismus in Marokko. Eine Fallstudie“.

3 Übersetzung: „Nationaler Tag des Migranten“

Weitere gesellschaftliche Anpassungen sind außerdem, dass der Jahresrhythmus für große Feste wie Hochzeiten an den Migrationsrhythmus angepasst wurde, denn die meisten Migrantinnen und Migranten kehren in den Sommermonaten zu ihren Familien zurück, um ihren Jahresurlaub dort zu verbringen.

Auch in kulturellen Produktion, wie Poesie und Musik, aber auch Fernsehserien wird Migration thematisiert. Migration ist in der Gesellschaft allgegenwärtig. Am deutlichsten wird dies bei der Definition von Wert und Status, die im Zusammenhang von Migration gesehen werden, wobei alles was mit Migration und dem Immigrationsland in Zusammenhang steht, auch von dort stammende Güter, als Status hebend bewertet wird. Migrantenfamilien genießen in der Gesellschaft ein höheres Ansehen als Familien, ohne Migrationshintergrund. Migration wird mit Wohlstand gleichgesetzt.

Eines der vielen im Zusammenhang von Migration und einer transnationalen Gesellschaft entstandenen Phänomene soll im Folgenden näher erläutert werden. Die *haraga* und „Wirtschaftsmärtyrer“ sind ein solches Phänomen der angesprochenen gesellschaftlichen Transformationen.

*Haraga*⁴

Der *hareg*, *harag* (Pl. *haraga*) oder *lahrig* bezeichnen im marokkanischen Dialekt (*darīja*) das gleiche Phänomen. Abgeleitet vom hocharabischen Wort *haraqā*: „verbrennen“, werden mit diesen Begriffen Personen bezeichnet, die sich ohne gültige Aufenthaltsgenehmigung im Immigrationsland aufhalten. Da viele, die ohne Visum in die EU einreisen ihre Ausweisdokumente verbrennen, damit ihre Staatszugehörigkeit von den Behörden im Immigrationsland nicht nachvollzogen werden kann, hat sich dieser Begriff im marokkanischen Sprachgebrauch und unter Migrantinnen und Migranten, neben dem französischen Begriff „*clandestin*“ etabliert. Im Laufe der Zeit wurde seine Nutzung erweitert. Derjenige, der seine Papiere verbrennt ist ein *harag* (Plural: *haraga*). Jemand, der Personen hilft ohne Papiere nach Europa zu gelangen, ist ein *hareg*.

Migranten, die ohne Papiere in Europa leben, benutzen *harag* auch um ihren Zustand zu beschreiben, sie sagen von sich selbst: „Ich bin *harag*.“, also ohne offiziellen Aufenthaltstitel und ohne Rechte (Fuchs 2015 i.V.: 225).

Nach Belghazi (2007: 88) sind fünf verschiedene Kategorien von *haraga* festzustellen. Ein *harag* ist jener, der ohne jegliche Ausweisdokumente in das Einwanderungsland einreist, damit diese seine Herkunft und Existenz nicht verraten können. Dann gibt es jene Migranten, die ein befristetes Visum zur Einreise nach Europa besitzen, nach dessen Ablauf jedoch nicht ins Heimatland zurückzukehren, sondern ohne Aufenthaltsstatus in Europa verweilen.

4 Da es sich um ein Wort des marokkanischen Dialekts handelt, der keiner speziellen Schreibart folgt, wird auf die lateinische Umschrift, die für Hocharabisch verwendet wird, verzichtet.

Eine weitere Gruppe bilden jene *haraga*, die einen Aufenthaltsstaus, etwa mit einem Touristenvisum haben, allerdings keine Arbeitserlaubnis, die aber dann während ihres Aufenthalts einer Erwerbsarbeit nachgehen und außerdem jene, die eine Arbeitserlaubnis besitzen, aber in einem anderen Beruf arbeiten als erlaubt. Die fünfte Kategorie bilden Migrantinnen und Migranten, die die oben genannten Gruppen begleiten und sich diesen anschließen.

Hinter der Bereitschaft der *haraga*, die meist riskante Einreise nach Europa zu wagen, steht die Vorstellung die eigene Lebenssituation und die der Familie zu verbessern. Diese wird gestützt durch einen positiven Diskurs zu Migration in der marokkanischen Gesellschaft und der kollektiven Vorstellung „paradiesischer“ Zustände in Europa. Denn auch die heimkehrenden Migranten erzählen den im Herkunftsland verbliebenen selten ihre wahren Lebensumstände, sondern bestärken noch beispielsweise durch den Besitz bestimmter Luxusgüter, das vorhandene Bild. Dies wiederum weckt die Migrationsbereitschaft neuer Generationen. So ist der *harag* ein weit verbreitetes und akzeptiertes Phänomen unter jungen Marokkanerinnen und Marokkanern deren Akzeptanz selbst auf diese Weise zu migrieren steigt, wenn die eigene ökonomische Situation schlecht ist oder als aussichtslos empfunden wird (vgl. Vermeren 2002; Bekkaj 2010).

Die irreguläre Migration⁵ von Marokko nach Europa ist dabei kein neues Phänomen. Bereits in den 1950er und besonders auch in den 1960er und 1970er Jahren gab es neben der regulären Migration, besonders nach Frankreich, auch die irreguläre Migration, die zu dieser Zeit jedoch geduldet war, da die Migranten den Mangel an Arbeitskraft in den südlichen europäischen Einwanderungsländern ausglich. Beendet wurde die Duldung ab 1973 mit der weltweiten Ölkrise und dem Beginn eines Prozesses immer schärferer Einreisebestimmungen (siehe Schengen-Abkommen)⁶ zur Sicherung der EU-Außengrenzen. Dies zog die Entwicklung neuer Einreisestrategien potenzieller Migrantinnen und Migranten, wie den *haraga*, nach sich, die meist auf ein Netzwerk gestützt funktionieren. Um die Risiken der Strategie der *haraga* hat sich ein eigener Diskurs der „Wirtschaftsmärtyrer“ entwickelt.

5 „Irregulär“ bezeichnet dabei die Einreise in ein Immigrationsland ohne gültige Einreisepapiere oder staatliche Einreiseerlaubnis; „regulär“ wäre die Einreise mit einem Visum oder einer anderen vom Immigrationsland ausgestellten Einreiseerlaubnis.

6 Das Schengener Abkommen wurde am 14.06.1985 von der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Belgien, Luxemburg und die Niederlande unterzeichnet und sollte die innereuropäischen Grenzkontrollen abschaffen. Ab dem 26.05.1995 wurden die Grenzkontrollen zwischen diesen Ländern ausgesetzt. Weitere europäische Länder und neue Mitgliedsländer folgten. Die innereuropäische Freizügigkeit hatte jedoch gleichzeitig die Verstärkung der Außengrenzen der EU zur Folge, was insbesondere auch die Visumpolitik betrifft, da ab dem Zeitpunkt Visa für den gesamten Schengenraum ausgestellt werden.

Wirtschaftsmärtyrer

Die Überfahrt mit kleinen Booten von der marokkanischen Küste an die Küste Spaniens, deren Distanz bei Tanger und Almeria nur 14 Kilometer beträgt, erscheint vielen Migranten als Möglichkeit unentdeckt nach Europa zu gelangen. Gleiches gilt für das sich versteckt halten in Kofferräumen von Autos auf Fähren oder Frachträumen von Schiffen. Dies alles birgt Lebensgefahr. Obwohl diese Gefahren bekannt sind, werden die Strategien genutzt. Migranten, die dabei zu Tode kommen werden nicht als Selbstmörder angesehen, was insbesondere in einer muslimischen Gesellschaft als sehr negativ bewertet werden würde. Denn Suizid ist im Islam verboten (vgl. z.B. Koran Sure 4:29). Der Versuch zur Migration birgt eine Hoffnung auf die Verbesserung der Lebensumstände und wird daher von den *haraga* selbst und von der marokkanischen Gesellschaft positiv konnotiert. In diesem Zusammenhang tauchte die Selbstbezeichnung „Wirtschaftsmärtyrer“ auf (vgl. Vermeeren 2002: 17).

Interessant ist die Verbindung von Migration mit dem Begriff „Märtyrer“. Die Terminologie des „Märtyrers“ (*šahīd*), hat im Nahen Osten insbesondere seit dem Beginn des Israel-Palästina-Konflikts und im Zusammenhang mit islamistischen Anschlägen eine bedeutende Rolle. Theologische Basis des Konzeptes um den Märtyrer ist der „*ǧihād*“. Aufgrund der Vieldeutigkeit der Quellen des Islams, insbesondere der *sunna* und des *qurʿān* gibt es in den verschiedenen theologischen und Rechtsschulen unterschiedliche Interpretationen dieses Begriffes. Das Konzept des *ǧihād* ist sehr komplex. Unterschieden wird dabei in den kleinen und großen *ǧihād*. Hierbei wird der Kampf gegen die eigenen Neigungen und mögliche Verführungen, die einen vom Pfad Gottes abweichen lassen (*ǧihad al-naḥs*, des „Selbst“), als „großer *ǧihād*“ beschrieben, und der Kampf zur Verteidigung des Islams und seiner Werte (*ǧihād al-saiḥ*, des Schwertes) als „kleiner *ǧihād*“. Oberstes Gebot ist dabei, dass im Sinne Gottes gehandelt wird, um seine Prinzipien und den von ihm vorgegebenen Weg zu verteidigen und zu verbreiten (Encyclopaedia of Islam 2012). Dies meint jedoch nicht automatisch eine gewaltsame Verbreitung. Der *ǧihād*, insbesondere der große, gehört zu den Pflichten eines jeden Muslims und gilt als verdienstvolles Werk, das einem die Tür zum Paradies öffnet.⁷ Den *ǧihād* zur Mobilisierung heranzuziehen ist dabei ein neues Phänomen, das im Israel-Palästina-Konflikt 1982 durch die libanesische schiitische Hizbullah im Kampf gegen die Besetzung durch Israel entwickelt wurde (vgl. Damir-Geilsdorf 2004).

Ein Märtyrer ist folglich jemand, der für die Botschaft Gottes und die Gemeinschaft der Gläubigen, die *umma*, eintritt. Durch den Versuch der Migration, auch unter dem Risiko für das eigene Leben, „opfert“ sich der Migrant oder die Migrantin für die eigene Familie oder auch die gesamte Gesellschaft

7 Die Einhaltung der fünf Säulen gehört z. B. zum großen *ǧihād*, wie etwa das Fasten.

im Bestreben auf Verbesserung der Lebenssituation des Kollektivs. Kommt er oder sie dabei zu Schaden, erfolgt dies während des Versuchs im Sinne der Botschaft Gottes für die Gemeinschaft einzustehen, Verantwortung zu übernehmen. Es ist dadurch der Tod eines Märtyrers, nicht eines Selbstmörders, der bewusst ein hohes Risiko eingegangen ist, um das erhoffte „Paradies“ Europa zu erreichen und durch den Einsatz für die Gemeinschaft auch das Paradies Gottes. Es erfolgt durch diese Eigen- und Fremdbezeichnung eine „Positivierung“ des Risikos und eine Verknüpfung von Migration mit religiösen Elementen. Dies gibt dem Ganzen eine größere Legitimation und eine tiefere Bedeutung innerhalb der marokkanischen Kultur. Hierzu gehören auch die Netzwerke und Strategien auf die, die irreguläre Migration gestützt ist und die ein Bestandteil der transnationalen Ökonomie Marokkos bildet.

Migrationsökonomie

Die irreguläre Migration der *haraga* kann nur durch entsprechende Netzwerke und das Wissen Einzelner über die Möglichkeiten der Passagen und Einreise in die Immigrationsländer ohne gültigen Aufenthaltsstatus erfolgen. Das Überschreiten nationaler Grenzen zu ermöglichen, bildet eine wirtschaftliche Basis im transnationalen Raum. Definitionshoheiten und staatliche Vorschriften (was bei einer Migrationsbewegung von Süd nach Nord die Regel ist) machen es einem Großteil der Marokkanerinnen und Marokkaner unmöglich regulär in europäische Staaten einzureisen. Dokumente und das Wissen um Einreisestrategien, die eine solche Einreise trotzdem ermöglichen sind ein Gut und ihr Handel bietet eine Basis für ein Einkommen. Drei Etappen konnten bei dieser Art Handel und Wissensaustausch festgestellt werden, bei denen Geld verdient werden kann. Dabei ist jede dieser drei Stufen durch Organisationsstrukturen und spezielle Methoden gekennzeichnet, die es ermöglichen jenseits der gültigen Gesetze zu agieren und die Passage über Nationalgrenzen hinweg zu ermöglichen. Die erste Geschäftsmöglichkeit besteht bei der Mobilisierung der potenziellen Migranten im Herkunftsland. Die zweite bei ihrem Transport auf den Transitrouten und schließlich bei ihrer Einführung und Integration in das Einwanderungsland und den dortigen Arbeitsmarkt (Salt und Stein 1997). Die Preise für den Transport oder Arbeitspapiere liegen zwischen mehreren hundert bis mehreren tausend Euro. Dies ist abhängig vom Zielland. Ein Arbeitsvertrag für Deutschland kostet etwa 6000 Euro, einer für Spanien 4000 Euro. Die potenziellen Migranten gehen davon aus, dass sie dies schnell wieder verdienen werden und eventuell gemachte Kredite, häufig finanziert die eigene Familie die Ausreise, wieder zurückzahlen können. In der Realität gestaltet sich dies schwierig, da es sich meist um befristete Verträge im Niedriglohnsektor handelt. Es besteht jedoch die Vorstellung, dass jeder in Europa schnell zu einem hohen Einkommen kommt und somit der Auftrag zur Verbesserung der Lebens-

umstände für sich selbst und die Gemeinschaft schnell zu erreichen sei. Das Risiko der irregulären Immigration wird dadurch abgeschwächt.

Fazit

Transnationalismus in seinen verschiedenen Ausprägungen gehört zur marokkanischen Lebensweise. Dazu gehört auch das Phänomen der *haraga*. Dieses basiert auf einem positiven Diskurs innerhalb der Gesellschaft zu Migration, der durch die Vorstellung einer Verbesserung der Lebenssituation durch ein erwirtschaftetes Einkommen im Ausland geprägt ist. Dabei ist es gleich, wie dieses erreicht werden kann. Mitgetragen wird dieser Diskurs durch die Rhetorik des marokkanischen Staates zu Migration und verschiedener Fördermaßnahmen für eine transnationale Gesellschaft. Der neuere Begriff des „Wirtschaftsmärtyrers“ zeigt dabei die Verquickung des Phänomens Migration mit religiösen Elementen und deren tiefe Bedeutung innerhalb der marokkanischen Gesellschaft.

Auch wenn die Risiken und manchmal auch die prekären Umstände einiger Migrantinnen und Migranten, die in Europa leben, bekannt sind, sind mir bei meinen Untersuchungen nur wenige Personen begegnet, die Migration eher negativ ansehen und sich persönlich, trotz eventueller Möglichkeiten zur Ausreise, dagegen entschieden haben. Hierbei handelte es sich um Kinder von Migranten, die durch die Migration des Vaters bereits zu einem gewissen Wohlstand und Bildungsgrad gelangt waren und die ihrer eigenen Familie nicht die jahrelange räumliche Abwesenheit des Vaters zumuten wollten. In den meisten Familien jedoch wird die Bereitschaft zur Migration Generationen übergreifend weitergegeben.

Literatur

- Bekkaj, Rachid (2010) *Dix questions sociologiques au Maroc contemporain*. Casablanca: Edition Somagram.
- Belghazi, Taieb (2007) 'Economic Martyrs': Two Perspectives on 'Lahrig'. In: Gupta, Suman und Tope Omoniyi (Hg.) *The Cultures of Economic Migration: International Perspectives*. Aldershot et al.: Ashgate, S. 87-99.
- Bryceson, Deborah und Ulla Vuorela (2002) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg.
- Damir-Geilsdorf, Sabine (2004) *Krieg im Namen des Islam? Aushandlungen und Transformationen religiöser Konzepte am Beispiel der islamischen „Märtyreraktionen“ im Palästina-Konflikt*. www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Islam/damir2.html [Zugriff: 18.01.2005]

- De Haas, Hein (2003) Migration and Development in Southern Morocco. Amsterdam: Optima.
- Encyclopaedia of Islam (2012) djihad (Second Edition)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djihad-COM_0189 [Zugriff: 11.11.2013]
- Fuchs, Eva (2010) The Impact of Male Migration on Rural Women in Morocco. A Case Study on Gender and Migration. Berlin et al.: Lit.
- Fuchs (2015 i.V.) Transnationalismus in Marokko. Eine Fallstudie.
- Salt, John and Jeremy Stein (1997) Migration as a Business: The Case of Trafficking. *International Migration Review* 35 (4), S. 467-494.
- Vermeren, Pierre (2002) Von Marokko nach Europa: Schiffbruch der Illusionen. *Le Monde Diplomatique*, Juni 2002, S. 1 und 16-17.

Eva Fuchs studierte und promovierte am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Gender, Transnationalismus und Migration in muslimischen Gesellschaften, insbesondere im Maghreb. Sie arbeitet als Museumspädagogin und betreibt gemeinsam mit ihrem Mann *le fennec du sahara*, Museumsshop und Reiseveranstalter für Spezialreisen nach Marokko; beides im Museum für Völkerkunde Hamburg.

Hidden people Researching undocumented migration

Susann Huschke

The following pictures were taken by Tillmann Engel as part of my research project on undocumented migration and health in Berlin (Huschke 2013). How can we study undocumented migration, and why should we? In my case, the answer to both of these questions is political activism and practical engagement. My collaboration with the Berlin-based Medibüro, a non-governmental organization and political collective providing healthcare to undocumented and uninsured migrants, significantly shaped and facilitated my research. A commitment to social and political change was the driving force behind this project, and it inspired the research methodology (see Huschke 2014). The photographs presented here were taken in 2010, two years after I first started interviewing Latin American migrants in Berlin. Most of the



With Mónica on our way to a medical appointment.

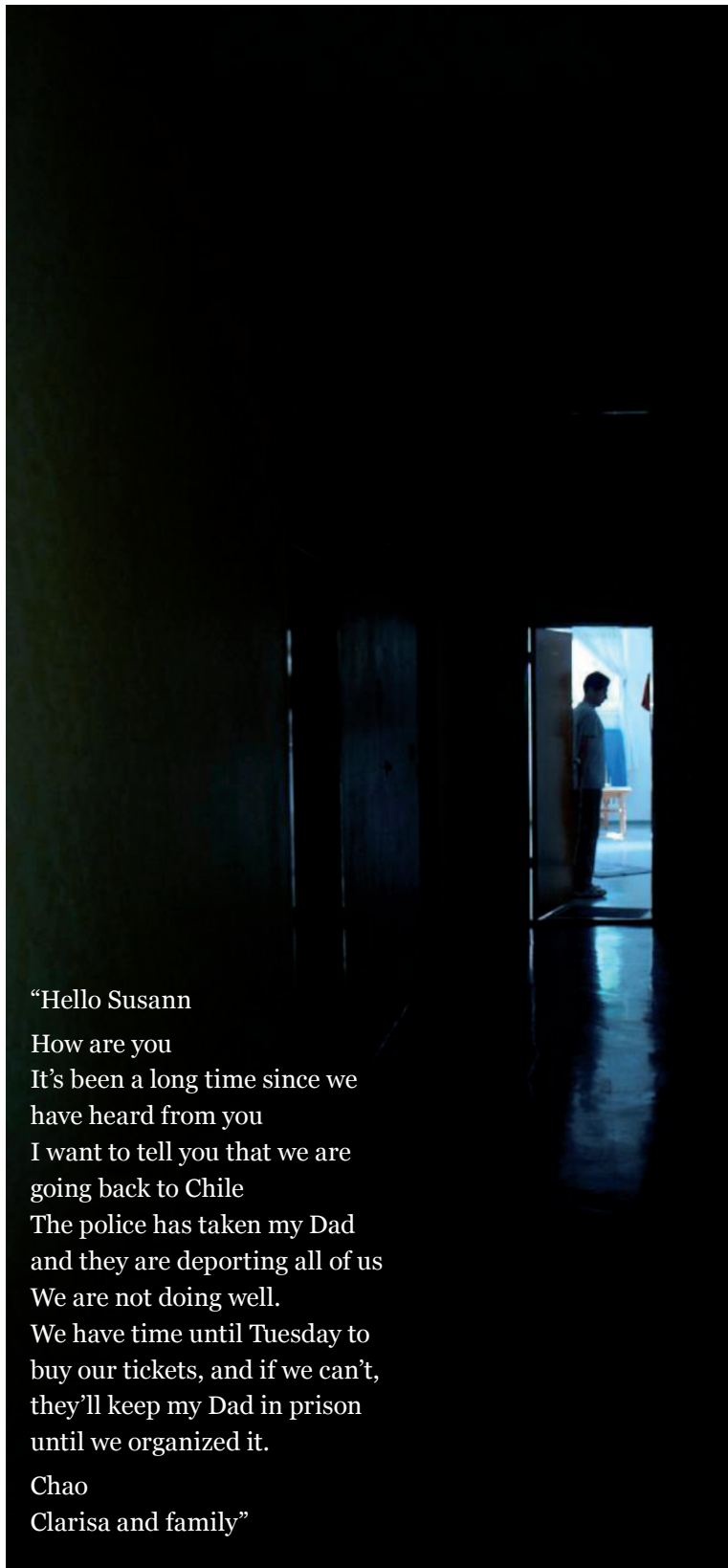
people portrayed here still keep in touch. Long-term relationships with individual people and with communities constitute the basis of ethnographic research, particularly in the field of undocumented migration, shaped by fear, insecurity and vulnerability, a field in which trust plays a major role in all social relationships. The photo series starts off with images that capture relationships and contexts, then moving on to some of the key issues for many undocumented migrants: fear and stigma, arrests and deportations, the struggle to find work, housing and childcare, worrying about one's health, and last but not least: nurturing hope.



With Luz in the park.



“But it isn’t easy to live like this... You always have to hide something, keep it secret. You are not free; you cannot talk freely about things.” (Luz)



“Hello Susann
How are you
It’s been a long time since we
have heard from you
I want to tell you that we are
going back to Chile
The police has taken my Dad
and they are deporting all of us
We are not doing well.
We have time until Tuesday to
buy our tickets, and if we can’t,
they’ll keep my Dad in prison
until we organized it.
Chao
Clarisa and family”



“And... the only thing I said when they arrested me was: ‘What crime have I committed? What did I do wrong? The only offense I committed was to work and send some money home. That’s all!’” (Esperanza)





Susann: And you came to Berlin because your sister lives here, too?

Luz: Yes. (...) And I arrived at my sister's, with the kid... And it turned out to not be that easy. I moved out because there were problems with her and Federico [her two-year old son]. He cried, and she was annoyed by the smell of the diapers, and that it was messy sometimes and all that.

Susann: Like it is with a kid, right?

Luz: Yea, and she didn't understand. So I decided to move out. But finding another apartment was really not easy.



Susann: How many hours did you work?

Dominga: Four hours, sometimes five. Six days a week.

Susann: And did they pay you?

Dominga: No, because their idea was: we bring you over here, we help you with that. We bring you here and then you pay with your labor. They reduced my debt by 50 Euros a month.

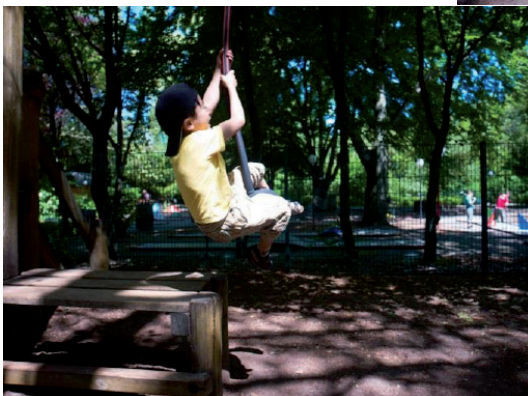
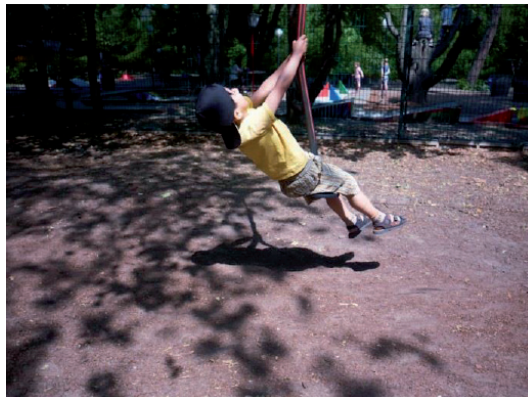




“So, listen, this is what happened to me. Two month after I got to Germany, a total wreck, I had no one, I knew no one. I was looking for a place to stay. And another Latina, Ecuadorian, from the same village, brought me to her place, so I could live there. And I paid her... I paid for the whole apartment! Despite the fact that she was supposedly helping me! What came out of that? I paid 350 Euros per month. And supposedly, she was helping me with that. But what it meant was that she let me pay for everything!” (Fernando)



“So that was difficult because, first of all, I didn’t have a kindergarden. I didn’t know where to leave him. I wanted to work, but couldn’t leave him anywhere. That was a problem, to find a kindergarden where they would accept us without

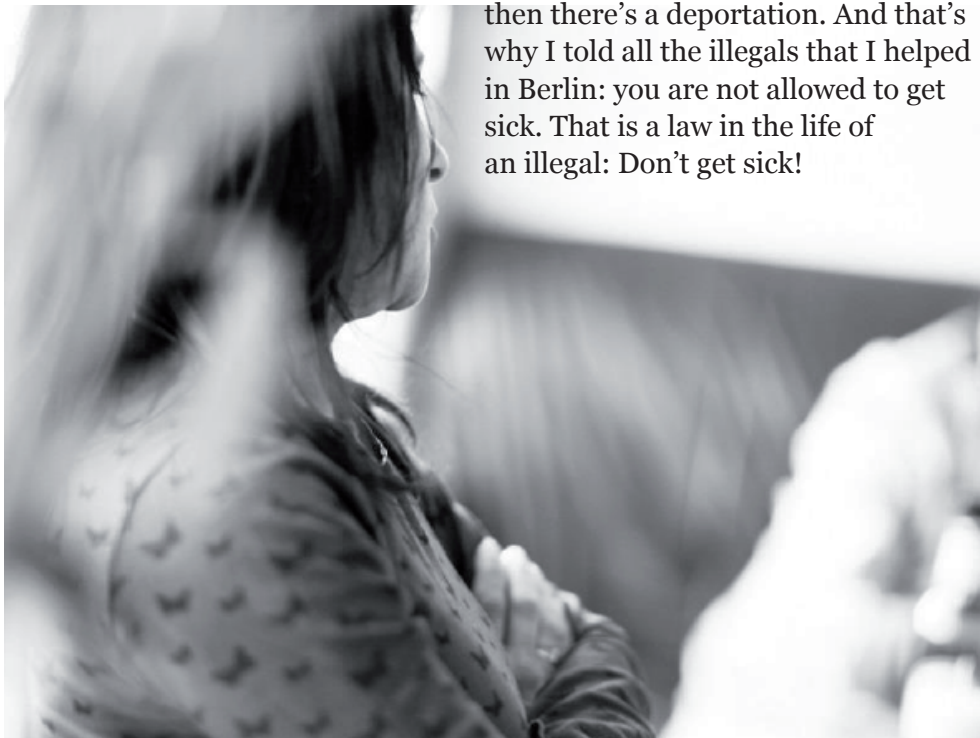


papers, because they all want to see papers. So that went on for half a year. I looked for work, took him with me. He was still very little, you know, I simply put him to sleep, like in Bolivia, in a carton box. That’s how it was.” (Luz)



Susann: So you never went to the doctor when you lived in Berlin?

Cesar: Um... no! I never went to the doctor, because for an illegal, it is forbidden to get sick. You can't get sick when you're illegal. If you get sick, you will have to pay a steep price: your deportation and a lot of money. (...) They call the police, and then there's a deportation. And that's why I told all the illegals that I helped in Berlin: you are not allowed to get sick. That is a law in the life of an illegal: Don't get sick!

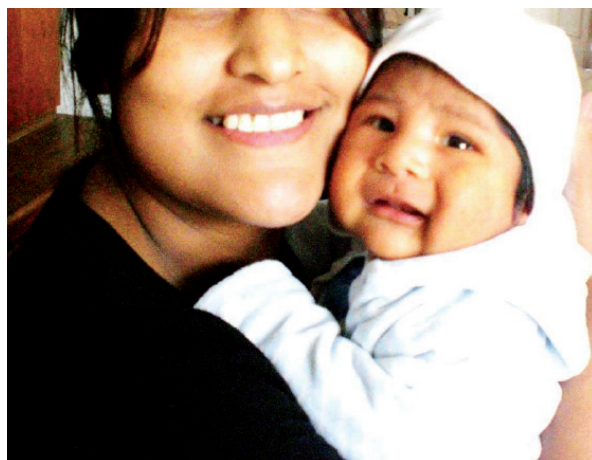


“Yes, if I had health insurance, I would go more often to get a check-up for my lupus. But now, because the doctors can’t treat me regularly, they always say, come back in three months or six months. I think that is because I don’t have insurance.” (Luz)





“And I always go: ‘Don’t fall! Don’t climb on that! Don’t play on the stairs! Watch out, make sure the other kids don’t push you, because if you fall, I don’t know where to take you, to which doctor.’ For example, if she breaks a foot or a leg, I don’t have any [insurance] that covers that.” (Marisol)





„How can I fight this injustice? I can't! Where should I complain? Where should I file an application to change my situation? Wherever I go, they will ask me: Are you married? Yes. To a German? No, to a Chilean [frowns]. Well, then you better go back to Chile! Because here, there's no possibility to stay. That is a burden you carry here. It wears you down, you see, you walk to the metro station, and the police shows up to check people's papers. That is a method, a psychological burden, for all of us here, but Marisol suffers even more than I do. If they want to see the papers that I don't have, they will deport me, they will treat me like a criminal, they will put me where they put the people who are illegal: prison.” (Andrés)

„In my church, we pray for the people without papers. I don't have a visa, I don't have papers, I ask God – we pray for that. The Lord has done many miracles in this group, many, many miracles! There were many people who were illegal, they came to church, they asked God, and now they have papers. They have a status and live well. (...) And when you have this belief, things are easier, I can feel that. That's how my life is going to continue, I know that!“
(Tabea)





“It is, however, predictable that the limitation on human mobility, just like the unequal treatment of women and slavery, will sooner or later end up on the garbage dump of history.”

(Düvell 2005: 52, translation SH)



Ramira, who has been living and working in Berlin illegally since 2004.

References

- Düvell, Franck (2005) *Illegale Migration: Soziales Konstrukt der Neuzeit, Charakteristikum von Ungerechtigkeit und Ausdruck politischen Versagens*. In: Jünschke, Klaus und Bettina Paul (eds.): *Wer bestimmt denn unser Leben? Beiträge zur Entkriminalisierung von Menschen ohne Aufenthaltsstatus*. Karlsruhe: Loeper, pp. 41–56.
- Huschke, Susann (2013) *Kranksein in der Illegalität. Undokumentierte Migrant/-innen in Berlin. Eine medizinethnologische Studie*. Bielefeld: Transcript.
- Huschke, Susann (2014) *Giving Back. Activist Research with Undocumented Migrants in Berlin*. *Medical Anthropology* 34 (1).
Online: <http://dx.doi.org/10.1080/01459740.2014.949375>

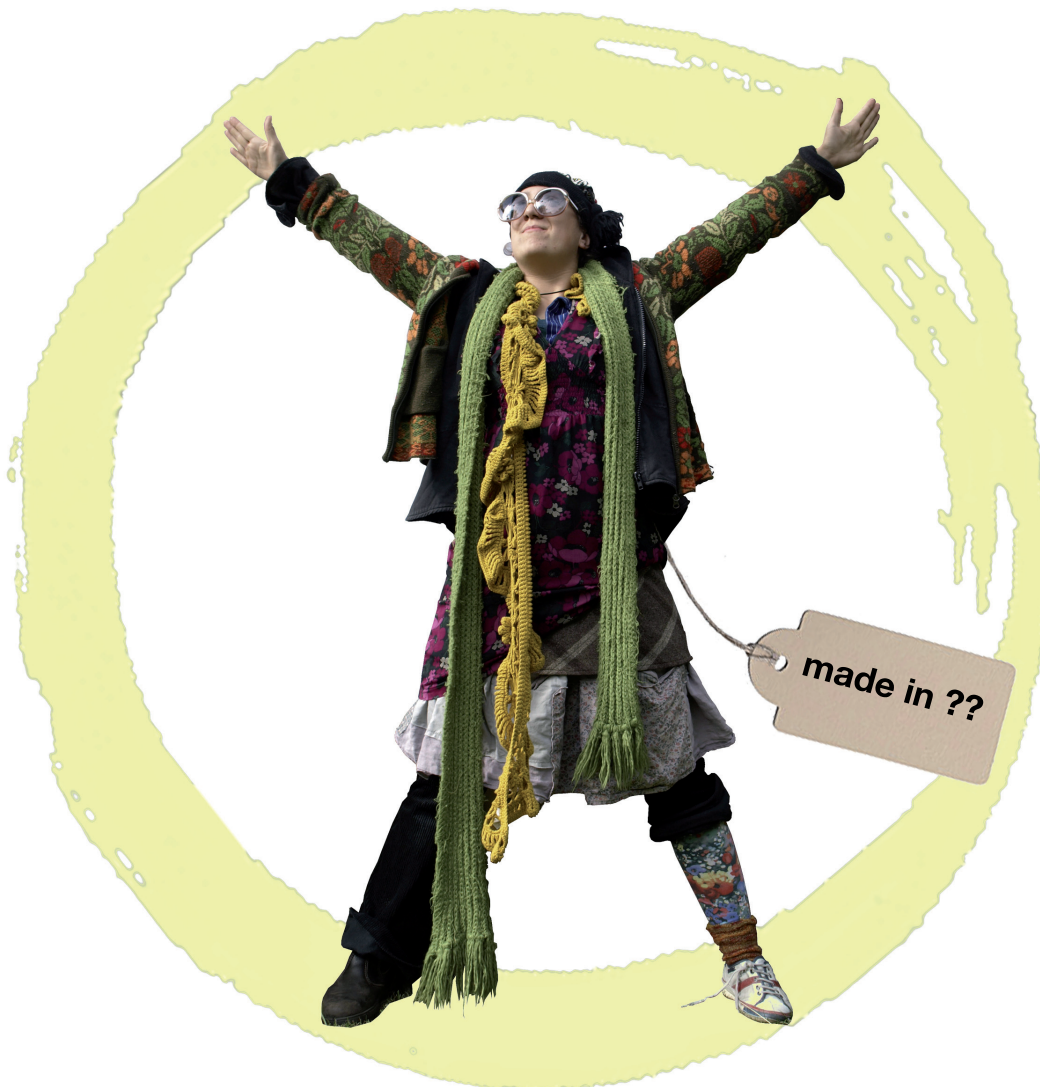
Susann Huschke received her PhD in social and cultural anthropology (Freie Universität Berlin) in 2012 and is currently Research Fellow at the Institute of Conflict Transformation and Social Justice at Queen's University Belfast (UK). In her PhD research (2008-2010), she critically analyzed how illegalization affects the health and well-being of undocumented Latin American labor migrants in Berlin. Her current research focuses on sex work in Northern Ireland, particularly on the policy discourse, hegemonic moralities and stigma.

Address correspondence to Susann Huschke, Queen's University Belfast, Institute for the Study of Conflict Transformation and Social Justice, 19 University Square, BT7 1NN Belfast, United Kingdom. Email: susann.huschke@gmail.com

What Am I? What Are You? Cosmopolitan, Transnational Or Victim?

An impression to think about actors and clothes
in an interconnected world.

- Undine and Frank Weigelt -











Frank André Weigelt, Dr. phil. (University Lucerne, Switzerland, 2012), M.A. (Georg-August University, Göttingen, Germany, 2006) is lecturer and senior researcher at the Department of Cultural and Social Anthropology at the University of Hamburg, Germany. After his work as an assistance and lecturer at the University of Göttingen he wrote his doctoral thesis about the diaspora of Vietnamese immigrants of Buddhist faith in Switzerland at the University of Lucerne, Switzerland from 2007 until 2011. He published his dissertation in 2013.

Undine Weigelt, BA (Lucerne University of Applied Science and Art, 2011) is a professional in Textile design. Since her studies she works as a freelancer and an artist in this subject area.

„Öffentlich ist draußen und nicht drinnen ...“

Stadtwahrnehmungen im Kontext des künstlerisch-partizipativen Videoprojekts ‚Mitte von Hamburg‘, realisiert in Kooperation mit Jugendlichen

Dorothea Griebach

Einleitung

Was heißt öffentlich? Wie verstehen und praktizieren jugendliche Video-Akteur_innen Öffentlichkeit und womit wenden sie sich an Öffentlichkeiten?¹ Mit diesen Fragen beschäftige ich mich in meiner Feldforschung, die ich für meine Dissertation in Hamburg-Billstedt mit Jugendlichen aus einer Mediengruppe des Stadtteilprojekts Sonnenland e.V. durchführte.²

Um zu erfahren, wie die Jugendlichen Öffentlichkeit wahrnehmen und welche Interessen sie daran knüpfen, initiierte ich im Rahmen der Forschung ein künstlerisches sowie partizipatives Videoprojekt.³ Soweit sie dazu bereit waren und Interesse daran hatten, konnten die Jugendlichen über die inhaltliche, künstlerische Konzipierung sowie über den Präsentationsort bestimmen und die technische Realisation ausführen. Ich verstehe die Jugend-

- 1 Ich verwende den Begriff ‚Öffentlichkeit‘ vielfach im Plural wie beispielsweise Nancy Fraser (1991) in ihrer Kritik des von Habermas geprägten Konzepts der ‚bürgerlichen Öffentlichkeit‘ vorschlägt (vgl. Habermas 1990 [1962]). Darauf, dass ‚Öffentlichkeit‘ ein unscharfer Begriff sei, verweisen u.a. Gerhards und Neidhardt (1991). Öffentlichkeit kann aufgrund der „abstrakte[n] Raumstruktur“ als „Erweiterung der sozialen Räume begriffen werden“, (Habermas 2007: 158) als „System des Austauschs von Informationen und Meinungen“ (Gerhards und Neidhardt 1991: 70) oder darüber hinausgehend als eine „soziale Handlungssphäre“ verstanden werden (Peters 2007: 58). Da die deutsche Sprache keine wie im Englischen bestehende Trennung von *public sphere* und *public* bereithält, ist das Publikum ebenso als ‚Öffentlichkeit‘ bzw., wie Michael Warner (2002) ausführt, als ‚Öffentlichkeiten‘ zu verstehen.
- 2 Das Forschungsprojekt ist am künstlerisch-wissenschaftlichen Graduiertenkolleg „Versammlung und Teilhabe: Urbane Öffentlichkeiten und performative Künste“ verortet. Das Graduiertenkolleg ist eine Kooperation der universitären und künstlerischen Einrichtungen Hafencity Universität Hamburg, K3 – Zentrum für Choreographie Hamburg und dem Fundus Theater. Siehe auch www.versammlung-und-teilhabe.de. Das im Artikel beschriebene Videoprojekt ist Teil meiner künstlerischen Forschung.
- 3 Vielfach werden ein inflationärer Gebrauch sowie eine Instrumentalisierung von Partizipation beispielsweise in den Bereichen Stadt- und Entwicklungspolitik oder Kunst beklagt. Einen differenzierten Blick auf Partizipation in der Forschung wirft z.B. Marion Hamm (2012: 55ff); Hilke Berger (2014: 301ff) legt einen Schwerpunkt auf partizipative künstlerische Projekte im öffentlichen Raum, für den Bereich partizipatives Video sei Martin Gruber (2012) angeführt.

lichen als „Ko-Forschende“, die „in den Erkenntnisprozess“ einbezogen sind (Bergold und Thomas 2012), der im Fall meines Projektes eine audiovisuelle Herangehensweise erforderte. Den von partizipativen Video-Projekten erwarteten Ansatz des *Empowerments* im Sinne einer Stärkung eigener Ressourcen sah ich weniger auf politischer oder video- bzw. produktionstechnischer Ebene gegeben. Vielmehr bot das Videoprojekt den Jugendlichen die Möglichkeit, über eine Erweiterung der ihnen bislang zugänglichen Öffentlichkeiten zu reflektieren und die Zugänge zu Öffentlichkeiten für sich und das Stadtteilprojekt Sonnenland auszubauen. Außerdem ermöglichte es ihnen, sich am Prozess einer künstlerischen Auseinandersetzung zu beteiligen.

Das Projekt ließ uns in unterschiedlicher Weise Öffentlichkeiten erleben, praktizieren, produzieren – und führte uns aus der Siedlung Sonnenland hinaus in die Stadt Hamburg. „*Öffentlich ist draußen und nicht drinnen*“, meinte einer der Jugendlichen bei den Dreharbeiten. Das „Draußen“ und das „Drinne“ zeigten sich als vielgestaltige Begleiter. Ein Aspekt, der bei der Konzipierung des Videoprojektes nicht im Zentrum stand, sich während der Entwicklung und Durchführung jedoch aufdrängte, war die Auseinandersetzung mit dem eigenen sowie mit anderen Stadtteilen Hamburgs. Und zwar vor dem Hintergrund, dass die am Videoprojekt beteiligten Jugendlichen allesamt in einem Hamburger Stadtteil leben, der als so genannter sozialer Brennpunkt in Hamburg und darüber hinaus stigmatisiert ist. Der durch das Videoprojekt initiierte Prozess führte zu folgenden Forschungsfragen: Wie verschränken sich die Wahrnehmungen der Jugendlichen des eigenen Stadtteils mit jenen anderer Stadtteile, welche Rolle spielen „Draußen“ und „Drinne“ und welche Impulse kann ein künstlerisch-partizipatives Videoprojekt setzen, sich mit der eigenen Stadt bzw. Öffentlichkeiten in der Stadt zu beschäftigen?

Der Ort und die Akteur_innen

Sonnenland heißt eine Siedlung in Hamburg-Billstedt, die im gleichnamigen Straßenzug in den 1960er Jahren auf dem Areal einer ehemaligen Kiesgrube erbaut wurde. Fast so alt wie die Siedlung ist auch das Stadtteilprojekt Sonnenland e.V., das sich als gemeinnütziger Verein mit sozialen und kulturellen Angeboten an Kinder, Jugendliche und Erwachsene wendet. Das Gebäude des Stadtteilprojekts liegt am Anfang der Siedlung zwischen Grundschule und Seniorenwohnheim. Von den Jugendlichen wird der Nachbarschaftstreff einfach „das Projekt“ oder „die Kate“ genannt und ist für einige wie ein zweites Zuhause. Im Laufe meiner Feldforschung erfuhr ich die Vielschichtigkeit des Nachbarschaftstreffs, die Kinder, Jugendliche und Erwachsene betrifft, allerdings dauerte es einige Zeit, bis ich diese Vielschichtigkeit überhaupt wahrnehmen konnte. Für Jugendliche ist das Stadtteilprojekt Sonnenland Anlaufpunkt, um sich zu treffen, Zeit zu verbringen oder Informationen und

Hilfe beispielsweise bei Hausaufgaben, schulischen Problemen oder beim Schreiben von Bewerbungen zu holen.

Die Siedlung Sonnenland liegt nahe am Hamburger Stadtrand und zählt zum Stadtteil Billstedt. Für viele Hamburger_innen ist Billstedt so etwas wie ein weißer Fleck auf der Stadtlandkarte und höchstens als Ort des Transits bekannt: man fährt mit dem Auto durch oder meistens einfach nur daran vorbei. Dabei nimmt Billstedt mit ca. 70 000 Einwohner_innen die Größe einer mittleren Stadt ein.

Der Schwerpunkt der Arbeit des Stadtteilprojekts Sonnenland liegt im offenen Jugendbereich, aber es gibt auch Gruppenangebote für Erwachsene und Jugendliche, wie bspw. die Mediengruppe. Bei der Realisierung des Videoprojektes waren A., B., C., D. und E. beteiligt.⁴ Alle fünf sind mittlerweile volljährig, leben in der Siedlung Sonnenland, machen Fotos und Videos und veröffentlichen diese auf Internetplattformen wie YouTube oder Facebook. Während sich zwei der Jugendlichen parallel zum Videoprojekt mit ihrem Realschulabschluss bzw. den Anforderungen der Höheren Handelsschule befassen, waren drei in berufsfördernden Maßnahmen eingebunden bzw. hatten zu dieser Zeit weder Ausbildungs- noch Arbeitsplatz.⁵

Videoclips für Hamburger Busse und U-Bahnen

Zu Beginn des Projektes nannte ich den Jugendlichen als einzigen Anhaltspunkt, dass die Videos der Mediengruppe Anfang Mai 2014 öffentlich in Hamburg gezeigt werden und ein möglichst breites und heterogenes Publikum erreichen sollten. Mir war daran gelegen, dass die Jugendlichen sich nicht an ihre gewohnten Öffentlichkeiten adressieren sollten, die via Internet erreicht werden können, sondern durch das Projekt eine Auseinandersetzung mit dem Thema Öffentlichkeit(en) angeregt würde.

Im Herbst 2013 begannen wir auf den Treffen der Mediengruppe gemeinsam zu überlegen, welche Orte der Vorführung geeignet wären und was auf

4 Ich gebe die Aussagen und Handlungen der Jugendlichen anonymisiert wieder. Die Gruppe setzte sich zu Beginn des Projekts aus vier männlichen Jugendlichen zusammen. Gegen Ende kam noch eine weibliche Jugendliche hinzu.

5 Viele der Jugendlichen, die das Stadtteilprojekt aufsuchen, haben Brüche in ihrer Schullaufbahn bzw. beim Übergang von der Schule zum Beruf erfahren müssen. Sonnenland zählt mit einem Anteil von 31,7 % der Bewohner_innen, die staatliche Sozialleistungen nach SGB II beziehen, zu einem der sozial schwächsten Quartiere in Hamburg. Zum Vergleich: der Hamburger Durchschnitt liegt bei 10,1 %. Der Anteil der Kinder und Jugendlichen bis 15 Jahre, die auf Sozialleistungen angewiesen sind, ist mit 58,2 % noch wesentlich höher, der Hamburger Durchschnitt beträgt hier 21,8 %. Die Zahlen basieren auf meiner Anfrage beim Statistischen Amt für Hamburg und Schleswig-Holstein und beziehen sich auf das Jahr 2013.

den Videos zu sehen sein sollte. Dabei zeigte sich schnell, dass formale Kriterien wie Länge der Clips, ob mit oder ohne Ton etc., vom Ort abhingen. Vor allem Monitore und Screens, die bereits vorhanden sind und für unser Projekt umgenutzt werden könnten wie beispielsweise in Einkaufszentren, an U- und S-Bahnhöfen, bzw. in Bussen und U-Bahnen, schienen geeignet. Die Jugendlichen waren jedoch der Meinung, dies sei nicht realisierbar. Erste Recherchetelefonate bestätigten diese Einschätzung: Alle in Frage kommenden Flächen, Monitore oder Screens sind begehrt und werden gewinnbringend vermietet. Schließlich erhielten wir doch die Möglichkeit, einen 30-sekündlichen Clip in Bussen und einen 10-sekündlichen Clip in U-Bahnen zu schalten.⁶

„Hä – wie wie wie ... ist ja voll obergeil.“, meinte C. als er davon erfuhr.⁷ Die Vorstellung, eigene Clips für Busse und U-Bahnen zu produzieren, gefiel den Jugendlichen sehr und wurde als Erweiterung der ansonsten von ihnen zu erreichenden Öffentlichkeiten wahrgenommen. „Tja, eigentlich ganz gut, dass wir halt mal so eine kleine Plattform haben, wo wir uns so ein bisschen präsentieren können.“, reagierte A.: „Ich mein', es ist extrem schwer hier aus Billstedt rauszukommen und dann quasi Leuten unseren Kram aufzudrängen – aber jetzt mit U-Bahnfernsehen und Busfernsehen haben wir's ja.“

Facettenreiches Innen und Außen

Wenn die Jugendlichen ihren Stadtteil thematisieren, verwenden sie oft Begrifflichkeiten, die ein Innen und ein Außen benennen. So geht es um ein „Rauskommen“ aus, oder ein „Reinkommen“ nach Billstedt. Als Preis für ein Gewinnspiel wurde vorgeschlagen, die Gewinner „Dürfen einen Blick in uns schauen“, oder auch: „Sie dürfen auch mal reinschnuppern“, in diesem Fall waren das Stadtteilprojekt und die Mediengruppe gemeint. Im Zusammenhang mit einem anderen Videoprojekt, das 2013 abgeschlossen wurde, meinte damals C.: „Ich zeig' den Leuten da draußen, dass es auch gute Seiten gibt – von Billstedt.“ Und aufgrund der negativen Berichterstattung über Billstedt vermutete er, „dann haben die, sag ich mal, Angst hier reinzukommen.“

Die Grenze zwischen einem „Innen“ und einem „Außen“ kann durchlässig oder auch undurchdringbar sein. Im Falle unseres Projektes, um „aus Billstedt rauszukommen und dann quasi Leuten unseren Kram aufzudrängen“ – wie A. es formulierte – war schließlich der Zugang zur Öffentlichkeit ausschlaggebend. Weder die Jugendlichen noch ich alleine hätten Zugang zu den Monitoren in Bus und U-Bahnen erhalten, denn Öffentlichkeit ist „im

6 In diesem Artikel gehe ich nur auf den 30-sekündlichen Clip ein, der in Hamburger Bussen lief. In den U-Bahnen lief ein völlig anderer Clip, den die Jugendlichen eigens dafür herstellten.

7 Die Zitate der Jugendlichen sind meinen Notizen und dem Videomaterial, das die Jugendlichen und ich während der Vorbereitungszeit filmten, entnommen.

Vorhof zur Macht platziert“ und darum „immer auch ein umkämpftes Gebiet“ (Gerhards/Neidhardt 1991: 40). Entscheidend mag vor allem gewesen sein, dass es sich um ein kulturelles sowie künstlerisches Vorhaben mit Jugendlichen aus einem so genannten sozialen Brennpunkt, angesiedelt in einem gemeinnützigen Projekt, handelte.

Leben in einem stigmatisierten Stadtteil – die Wahrnehmung der Jugendlichen

Billstedt und der benachbarte Stadtteil Horn erfahren seit 2006 im Zuge der Stadtentwicklung von der Stadt Hamburg besondere Aufmerksamkeit. Im Sinne einer „wachsenden Stadt“, was dem Leitbild Hamburgs entspricht, soll der Stadtteil aufgewertet und auch für Neuzuzügler attraktiver gestaltet werden. Dazu sollen Förderungen einzelner Quartiere u.a. in Billstedt, begleitet von einer umfassenden PR-Kampagne, beitragen.⁸

Die Jugendlichen zeigten ebenfalls ein Interesse, das negative Image von Billstedt, das sie als unbegründet empfinden, zu verbessern. Die Presse, als Sprachrohr aber auch Akteur der öffentlichen Meinung, nimmt dabei in den Augen der Jugendlichen eine entscheidende Rolle ein. Dass es nicht immer reicht, wenn Außenstehende „reinkommen“, merkte einmal D. an, der seine Beobachtung auf den Besuch eines Journalisten in Sonnenland bezog: „*Die Medien schreiben immer das, was sie wollen und nicht das, was sie sehen.*“⁹

In der Diskussion und in der öffentlichen Wahrnehmung erscheinen Billstedt und im Speziellen Sonnenland als das „Andere“. Die Jugendlichen spiegelten dies wider, indem sie die Thematik, in einem „Ghetto“ zu leben, in ihren Diskussionen aufgriffen, dies allerdings individuell unterschiedlich bewerteten. Als es darum ging, mögliche Themen für Videoclips zu finden, wollte einer der Jugendlichen unbedingt im benachbarten Mümmelmannsberg drehen, denn das würden alle kennen und sei zudem ein Zentrum. Die

8 In einem Videointerview anlässlich der Umgestaltung eines Billstedter Spielplatzes, das Jugendliche der Mediengruppe mit Behördenvertretern führten, wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das Wohnen im Stadtteil noch stärker attraktiv gemacht werden soll. Zum Leitbild der Stadt siehe auch die im Mai 2014 von der Behörde für Stadtentwicklung und Umwelt publizierte Broschüre „Grüne, gerechte, wachsende Stadt am Wasser. Perspektiven der Stadtentwicklung für Hamburg“. Online auch abrufbar unter <http://www.hamburg.de/contentblob/4309812/data/broschuere-perspektiven.pdf> [letzter Zugriff 13.09.2014]. Zum Stadtentwicklungsraum Billstedt-Horn siehe auch www.billstedt-horn.hamburg.de.

9 Beispielsweise wurde Sonnenland 2012 in einer Hamburger Boulevardzeitung in einer Auflistung der „gefährlichsten Straßen Hamburgs“ genannt. Siehe auch <http://www.mopo.de/polizei/-ueberfaelle--schlaegereien--messer-attacken-das-sind-hamburgs-gefaehrlichste-strassen,7730198,20730212.html> [letzter Zugriff 15.8.2013]

anderen waren strikt dagegen: „*Nein, Ghetto sollte man jetzt nicht so wirklich zeigen ...*“ Darüber, dass Sonnenland kein „Ghetto“ sei, waren sich die Jugendlichen einig.¹⁰ Sonnenland sei schließlich, „*wenn überhaupt, nicht die gefährlichste Straße, sondern die langweiligste Straße von ganz Hamburg. Nicht nur deswegen, weil hier mittlerweile ein Altersheim steht, so langweilig ist es hier.*“, konkretisierte am Anfang meiner Feldforschung einmal A. und wurde dabei von D. unterstützt: „*Hey, das ist ja knochenlangweilig ... Genau!*“

Stadterkundungen zwischen physischer Immobilität und virtueller Mobilität

Aktivitäten mit den Jugendlichen, die aus Sonnenland herausführen, wurden von ihnen nicht immer angenommen. Oft war der Weg in die Innenstadt zu weit oder es wurden schlicht Unlust oder Bequemlichkeit als Hinderungsgründe angegeben. An anderer Stelle beobachtete ich jedoch eine kritische Reflexion der Unbeweglichkeit, allerdings im Hinblick auf die Jüngeren. In einer Diskussion, in der eine Idee für einen Videoclip konkretisiert werden sollte, wurde festgestellt: „*Früher waren die Kinder auf dem Spielplatz, heutzutage ...*“ würden sie nur noch mit Computern und Tablets spielen. Der Diskutant ahmte das Spielen mit seinen Händen gestisch nach. Das solle man doch zeigen, also „*Jugend früher, Jugend heute*“, wobei die heutige Entwicklung bedauert wurde, was sich am Ende der Diskussion in der Feststellung manifestierte: „*Früher ist man mehr rausgegangen als heutzutage.*“

Auch für viele Jugendliche ist das „Rausgehen“ aus Sonnenland oder Billstedt nicht selbstverständlich. „*Ich kenne Hamburg gar nicht, obwohl ich hier wohne*“, reagierte ein sechzehnjähriges Mädchen, als E. erzählte, dass sie mit einer Freundin „*an dem Ort mit den künstlichen Palmen*“ war.¹¹ Sie sei allerdings von einer Freundin mitgenommen worden, die in Hamburg-Niendorf wohnen würde. Während meiner Feldforschung erlebte ich die Jugendlichen als vielfach an ihren Straßenzug gebunden. Sei es, weil sie sich darin ‚sicher‘ fühlen, aber ‚unsicher‘ im Bewegen (und Benehmen) in anderen Kontexten. Sei es, weil es ihnen an Neugierde und Antrieb fehlt oder sei es auch, weil sie nicht mehr im Besitz einer Schülerfahrkarte sind und ein Ticket für die öffentlichen Verkehrsmittel nicht ohne Weiteres aufgebracht

¹⁰ Dass die Presse am Konstrukt der „Ghetto-Vororte“ aus Rentabilitätsgründen mitwirkt, kritisiert Loïc Wacquant am Beispiel französischer Banlieues in den 1990er Jahren (Wacquant 2006: 122).

¹¹ Damit war der Park Fiction in Hamburg St. Pauli gemeint – ein Park, der als partizipatives Projekt von Künstler_innen und Anwohner_innen konzipiert wurde und sich 2003 gegenüber dem Hamburger Senat durchsetzen konnte (Lewitzky 2005: 113). Für E. trifft übrigens die beschriebene Immobilität nicht zu.

werden kann. Die Funktion der City übernimmt für viele der Jugendlichen der Billstedter Marktplatz bzw. das dortige Einkaufszentrum.

Im konkreten Fall unseres Videoprojektes benötigte es einige Überzeugungsarbeit, um die Jugendlichen dazu zu gewinnen, sich die Abspielorte der Videos, also Busse und U-Bahnen, gemeinsam ‚live‘ anzuschauen. Für mich war es selbstverständlich, dass wir zur Vorbereitung „vor Ort“ recherchieren und buchstäblich erfahren müssen, wie ein Videoclip gestaltet sein sollte, um überhaupt wahrgenommen zu werden.¹² Die Reaktion in der Mediengruppe war verhalten bis ablehnend: Man könne sich alles im Internet anschauen, meinte beispielsweise B., der immer mit den passenden Webseiten zur Stelle ist. Er hatte längst herausgefunden, dass die redaktionellen Beiträge des U-Bahnfernsehens im Internet nachzulesen sind.

Schließlich konnte ich die Jugendlichen doch von der Idee eines Ausflugs überzeugen. Ein Zugpferd war die Aussicht, auf unserer Recherchetour C. bei seinem Wochenendjob bei einem italienischen Feinkosthändler in Hamburg Winterhude aufzusuchen und dort essen zu gehen.

Wechselseitige Abgrenzungen und Stereotypisierungen

„Eh, hier laufen nur reiche Leute rum.“, erklärte C. das Viertel, als wir ihn an einem Samstag in Winterhude besuchten.¹³ Es war später Vormittag, viele Menschen waren zum Einkaufen unterwegs oder fuhren mit ihren Autos vor. A, kommentierte. „Ja, das sieht man an dem Jaguar, der hier rumfährt oder wie letztes Mal, wenn jetzt so ein Maserati aus der ...“. Ein Gespräch zwischen den Jugendlichen entwickelte sich. C. redete dazwischen: „Außer ich, ne.... Ich bin nicht reich, Digger.“ D. ergänzte: „Du bist ne arme Sau ... deswegen musst du hier arbeiten.“

Hatte ich bereits angemerkt, dass vielen Hamburger_innen Billstedt unbekannt ist, so durfte ich umgekehrt erfahren, dass viele der Billstedter Jugendlichen, mit denen ich zusammen arbeitete, andere Stadtteile Hamburgs ebenso unbekannt sind. Sie beklagten sich über Vorurteile, die dem Stadtteil Billstedt entgegengebracht werden – produzierten aber ebenfalls Stereotype, wenn sie in anderen Stadtteilen unterwegs waren. In Winterhude würden sich nur „Hipster“ aufhalten und: „Ich mag den Stadtteil nicht...“, waren Antworten auf mein Nachfragen. Die Freundin eines der Jugendlichen fand dafür nur den Ausdruck: „äh ... etepetete“. Es war weniger die Architektur, die

12 Die Vorbereitung bezog auch eine künstlerische Auseinandersetzung ein. Um Ideen für die Clips anzuregen, zeigte ich den Jugendlichen Kurzfilme, die wir gemeinsam anschauten und diskutierten.

13 Ein Blick in die Statistik zeigt, dass in Winterhude beispielsweise nur 4,6 % der Bevölkerung Sozialleistungen nach SGB II erhalten, im Gegensatz zu Billstedt, in dem 23,1 % auf staatliche Hilfe angewiesen sind (vgl. Statistisches Jahrbuch Hamburg 2013/2014).

die Jugendlichen zu Kommentaren veranlasste, als vielmehr die Passanten und die Autos, die unterwegs waren. Eine der ersten Bemerkungen der Jugendlichen zielte darauf ab, wie lebendig es hier an einem Samstagvormittag war – im Vergleich zum verschlafenen Sonnenland, in dem wir uns vorher getroffen hatten.

Es war einer der ersten milden Vorfrühlingstage in einer belebten Einkaufsstraße – Sehen und Gesehen werden lag in der Luft. Ein Wechselspiel zwischen Wahrnehmen und Interpretieren sowie Wahrgenommen und Interpretiert werden spiegeln auch die Kommentare der Jugendlichen wider. Dabei rangierten Beobachtungen zum Thema „Geld“ sowie Äußerungen, die eine Abgrenzung und Unterscheidung enthielten, an oberster Stelle. Abschließend meinte einer der Jugendlichen amüsiert: *„Ich glaub’, sobald ich zuhause bin, muss ich unbedingt das Gegenteil von hier ausprobieren – dann muss ich erst einmal eine Woche in Mümmel rumhocken – im anderen Ghettoextrem.“*¹⁴

Mitte von Hamburg – eine Videoarbeit

Wie kommt es nun zur Videoarbeit ‚Mitte von Hamburg‘? Die eben geschilderten Situationen fanden in der Vorbereitungsphase statt, als es darum ging, Ideen für die Clips zu entwickeln. Das Videoprojekt wurde erst durch die Frage eines Mitarbeiters des Stadtteilprojekts initiiert: *„Wo liegt eigentlich eure Mitte von Hamburg?“* Die Jugendlichen nannten Orte wie Jungfernstieg, Hauptbahnhof oder Alster, die offenkundig in Hamburgs Innenstadt liegen, aber bald kamen Orte ins Spiel, die aus der Innenstadt wegführten, zum Beispiel auch an den Stadtrand nach Billstedt. Dass die Mitte von Hamburg geografisch sowie auch persönlich-biografisch verstanden werden kann, wurde schnell deutlich. A., den das Projekt wenig interessierte, der sich aber trotzdem daran beteiligte, weil es eine Gemeinschaftsarbeit der Mediengruppe war, nannte bspw. die Alster als vermutete geografische Mitte. Er fügte aber hinzu, dass er die Mitte von Hamburg eigentlich nicht definieren könne, *„weil mit Hamburg an sich habe ich nicht sehr viel zu tun (...) deswegen Hamburg für mich an sich keine große Mitte hat, wo ich mich unbedingt aufhalte, außer halt das Sonnenland (...)“*.

Ich griff die Fragestellung nach der ‚Mitte von Hamburg‘ auf und sammelte weiter, indem ich Jugendliche und auch Erwachsene befragte. D. schlug schließlich vor, die ‚Mitte von Hamburg‘ zum Thema eines der Videoclips für Bus und U-Bahn zu machen. Die künstlerische und ästhetische Umsetzung ist ein Beispiel für die Zusammenarbeit zwischen den Jugendlichen und mir.

14 Mit „Mümmel“ ist Mümmelmansberg gemeint, eine Trabantenstadt, die zu Billstedt zählt und 1972 am Stadtrand gebaut wurde. Dort leben derzeit 18.000 Menschen.

Vor der ersten Aufnahme überlegten D. und ich gemeinsam, wie die ‚Mitte von Hamburg‘ gefilmt werden könnte. Meinen Vorschlag, dass man mit 360 Grad Schwenks arbeiten könne, griff er auf. Bei der Ausführung des ersten Schwenks „seiner“ Mitte von Hamburg legte er die filmische Ästhetik fest, indem er Kamerastandpunkt, Stativhöhe, Schwenkrichtung, Brennweite und Geschwindigkeit bestimmte. Als Drehort nannte er „*da wo die Deutsche Bank ist*“, womit er einen Platz hinter der Handelskammer meinte.

Die 360 Grad Bewegung einer Kamera – und drei Beispiele

Über mehrere Wochen erstreckte sich das Sammeln und Drehen der ‚Mitte von Hamburg‘. Drehen ist hier im doppelten Sinne des Wortes gemeint, dass wir filmten aber auch zusätzlich den Begriff oder das Konzept von „Mitte“ performativ unsetzten, indem wir uns um unsere eigene Achse drehten. Die Kameraführung lag in unterschiedlichen Händen, eine Autor_innenschaft war schließlich nicht mehr erkennbar, zumal auch Jugendliche oder ich stellvertretend für andere die ‚Mitte von Hamburg‘ filmten.

In der Filmgeschichte finden sich unterschiedliche Ansätze und Erwartungen an einen Rundum-Blick der Kamera. Einen Kamerablick, der 360 Grad umfasst, wünschte sich bereits die Ethnologin und Filmerin Margaret Mead, als sie eine technische Entwicklung herbeisehnte, die dies verwirklichen könnte. Ihr ging es dabei um eine möglichst vollständige Dokumentation und Abbildung von Menschen und Kulturen, die im Begriff stehen, verloren zu gehen. Meads Vision zielte darauf ab, damit Filmmaterial zu generieren, das der wissenschaftlichen Auswertung dienen sollte (Mead 1975: 9). Weniger die Dokumentation von Vorgefundenem als vielmehr eine Erweiterung des Blicks sowie der sinnlichen Erfahrung interessierten den Künstler und Experimentalfilmer Michael Snow in seinem dreistündigen Experimentalfilm „La Région Centrale“. Er nannte die Kamera ein „körperloses, im Raum schwebendes Auge“ (Noguez 1979: 107) und ließ ein virtuos in vertikaler und horizontaler Richtung schwenkendes, aus der Ferne steuerbares Stativ bauen, das er in der kanadischen Einöde installierte. Die darauf befestigte Kamera bewegte sich mal kreisend, spiralförmig, mal tastend langsam oder unstet und schnell über die menschenleere Landschaft und schuf nach den Worten des Essayisten Dominique Noguez „eine Art absoluten Gesichtspunkt (...) dort, wo der Himmel die Erde berührt, die Nacht dem Tag folgt.“ (ebd.) Zur ersten 360 Grad Fahrt des Kameramanns Michael Ballhaus, die in der Zusammenarbeit mit dem Regisseur Rainer Werner Fassbinder für den Film *Martha* entstand, führte der Wunsch, dem Publikum die Schlüsselszene eines Spielfilms „unmittelbar spürbar“ werden zu lassen und einen „Tausel“ auszulösen (Ballhaus 2002: 55). Der Blick richtet sich hier konsequent nach innen, während die Kamera mobil ist. Sie umfährt sogar zweimal den Ort, die Schauspielerin und den Schauspieler, auf die sich der Kamerablick

konzentriert. Dem Publikum eröffnet sich ein schwindelerregendes Drehen und Tanzen des bildlichen Vorder- und Hintergrunds, der Personen, ihrer Blicke und der sie umgebenden Architektur.

Weniger einen Taumel als eine stetige Bewegung des Blicks nach außen verzeichnen die 360 Grad Schwenks unserer Videoarbeit – mag es mal ein staunender, mal ein forschender, mal ein sich öffnender oder auch mal ein gelangweilter Blick sein. In unserer Videoarbeit standen die Personen, die die Kamera führten und durch die Platzierung des Stativs ihre Mitte des Kamerablicks festlegten, im Zentrum. Sie blieben zwar unsichtbar, dennoch waren es ihre Blicke und ihre gewählten Kamerastandpunkte, die sich visualisierten und vertonlichten, performierten, dokumentierten und präsentierten. Zu Aspekten der Dokumentation kamen Aspekte der sinnlichen Erfahrung hinzu – und zwar der Filmenden ebenso wie jene des Publikums. Dokumentiert wurden die Blicke auf und die Wahrnehmungen von der Stadt durch die Filmenden. In Bild und Ton dokumentiert wurde aber ebenso die Stadt selbst. In der geschnittenen Videoarbeit wurde wiederum die Stadt dem Publikum sinnlich erfahrbar – und das Filmen selbst wurde ebenfalls zu einer sinnlichen Erfahrung. Von den Jugendlichen, die sich auf das Filmen einließen, verlangte dies ein hohes Maß an Konzentration, Körperbeherrschung und ein präzises Gefühl für Zeit und Bewegung. Denn es ist nicht selbstverständlich, eine Kamera ruhig und gleichmäßig um die eigene Achse zu führen. E. und D. beispielsweise waren erstaunt darüber, wie physisch erschöpft sie nach dem Drehen an drei unterschiedlichen Standorten waren. „*Purer Zen*“ nannte es einmal A. belustigt in einer Nachbesprechung. Eine direkte Verknüpfung zwischen Filmen und Erfahrung stellte ein Passant her, der E. beim Drehen beobachtete und sie fragte, was sie denn dabei empfunden hätte.¹⁵

Eine kurze und eine lange Version

Am Ende standen uns Schwenks aus siebzehn unterschiedlichen Kamerastandpunkten zur Verfügung, die von Hamburgs Innenstadt über Hafen und Elbe bis an den Stadtrand nach Billstedt leiteten. In der Sammlung enthalten waren Standpunkte wie bspw. am Jungfernstieg, die sich von typischen Postkartenaufnahmen der Stadt wenig unterschieden, aber ebenso originelle, völlig unerwartete Perspektiven auf die Stadt, wie beispielsweise ein langsamer Schwenk über Hafen und Köhlbrandbrücke oder über den Billstedter Marktplatz. Daraus entstand eine 30-sekündliche Kurzversion, die im Mai 2014 elf Tage in den mit Monitoren ausgestatteten Bussen lief. Zusätzlich bereiteten wir eine knapp 20-minütige Langversion vor, die als Videoschleife auf einer öffentlichen Präsentation im Mai 2014 gezeigt wur-

¹⁵ Für wertvolle Hinweise auf performative Aspekte von Kameraarbeit und Kamerablick danke ich Irina Linke und der Lektüre des Kapitels „Bilderfahrung: Theorie und Methode“ ihrer Dissertation.

de.¹⁶ Für die Langversion verschränkten wir die Aufnahmen und damit die ‚Mitten von Hamburg‘ ineinander, indem wir die Schwenks in 15-sekündliche Segmente unterteilten und in neuer Reihenfolge montierten. So entstand eine meditative Videoarbeit, die mit stetiger und langsamer Bewegung im Uhrzeigersinn von einem Standort zum nächsten führt. Die unterschiedlichen Stadtlandschaften, die sich in Bild und Ton atmosphärisch abbilden, verweben sich ineinander und schaffen ein eigenwilliges audiovisuelles Bild von der Stadt. Kontinuitäten aber auch Kontraste werden deutlich.¹⁷ Bei den Verkehrsbetrieben, die das Projekt mit der Bereitstellung der Busmonitore unterstützten, fanden das Konzept und der Clip einen positiven Widerhall. Eine Meldung wurde an die Hamburger Presse versandt, die wiederum vom *newsletter* des Hamburger Verkehrsverbunds (HVV) aufgegriffen wurde und damit eine große Anzahl an Adressat_innen erreichte.¹⁸

Fazit

Die Jugendlichen der Mediengruppe Sonnenland nehmen den eigenen Stadtteil Billstedt als „innen“ und den Rest der Stadt als „außen“ wahr. Dies kann als Reaktion auf die Außenwahrnehmung ihres Stadtteils verstanden werden. Da spielen medial vermittelte Bilder und Schlagzeilen eine Rolle, aber auch das Sprechen über Billstedt und persönliche Erfahrungen der Abweisung, bspw. wenn es um die Suche nach einem Praktikums- oder Ausbildungsplatz geht.¹⁹ Mit eigenen Pauschalisierungen bzw. Ablehnung anderer Stadtteile reproduzieren sie die Distanz, die sie selbst erfahren und als ungerechtfertigt empfinden. Diese Distanz findet auch darin Ausdruck, dass die Jugendlichen andere Stadtteile kaum kennen, geschweige denn von sich aus betreten und erkunden würden. Es bedarf eines Anlasses, um den eigenen Stadtteil zu ver-

16 Die öffentliche Vorstellung des Projekts war Teil der Präsentationswochen ‚Versammlungen Volume II‘ und fand in Billstedt am 03. Mai 2014 im Kultur Palast Hamburg mit Beteiligung der Jugendlichen der Mediengruppe statt. Obwohl die Jugendlichen die Präsentation sehr ernst nahmen, erhielt ich zeitweise bei der Realisierung der Videos wenig Unterstützung. Die Jugendlichen waren z.B. schulisch sehr eingebunden, oder rebellierten, weil sie den Eindruck hatten, alles alleine machen zu müssen und von den anderen im Stich gelassen zu werden. Einen entscheidenden Impuls erhielt das Videoprojekt ‚Mitte von Hamburg‘ durch E., die am Ende der Dreharbeiten mit Verve als Kamerafrau und Regisseurin einstieg.

17 In der 30-sekündlichen stummen Kurzversion für die Busmonitore wurden sechs Standorte mit jeweils vier-sekündlichen Ausschnitten, die ineinander verblendet wurden, gezeigt. In der Mitte des Clips ist die Schrifttafel ‚Wo ist die Mitte von Hamburg‘ zu lesen.

18 25 000 Mail-Adressen erreicht mittlerweile der *newsletter*. Die Anzahl wurde mir von der Presseabteilung des HVV mitgeteilt.

19 Mehrfach äußerten die Jugendlichen mir gegenüber ihre Vermutung, dass die Ablehnung von Bewerbungen sicher an ihrer Billstedter Adresse liegen würde.

lassen. Dann nutzen sie das Internet, um sich vorher Orte anzuschauen, den Weg zu erfahren – und auch um mit ihren Öffentlichkeit(en) zu kommunizieren oder Öffentlichkeit herzustellen. Die digitale Öffentlichkeit stellt sich ihnen als eine weitgehend offene Sphäre dar, die vertraut und mit wenigen Hürden des Betretens behaftet zu sein scheint. Im Kontrast zur virtuellen Mobilität steht jedoch die physische Immobilität in der eigenen Stadt.

Das Videoprojekt regte auf mehreren Ebenen ein „aus Billstedt rauskommen“ an. Die Recherche und die Dreharbeiten führten quer durch Hamburg und ließen die Jugendlichen andere Hamburger Stadtteile erleben. Der Clip und die Langversion stellten Bilder von Billstedt und Sonnenland Seite an Seite mit Bildern aus anderen Teilen Hamburgs und machten diese auf den Busmonitoren einer breiten Hamburger Öffentlichkeit zugänglich. Durch Texttafeln auf den Monitoren und die Pressemitteilung der Verkehrsbetriebe erfuhren die Videoarbeit und damit die Jugendlichen ebenso wie das Stadtteilprojekt Sonnenland eine Aufmerksamkeit, die vorher nicht absehbar war.

Aber auch „einen Blick in uns schauen“, oder „auch mal reinschnuppern“ ermöglichte das Projekt. Die Gelegenheit der persönlichen Begegnung und des Austauschs brachte die öffentliche Präsentation, die in einer Billstedter Kulturinstitution stattfand. Ein heterogenes Publikum fand sich ein – darunter waren Künstler_innen, Wissenschaftler_innen, Arbeiter_innen und Arbeitslose, die aus den unterschiedlichsten Hamburger Stadtteilen kamen. Ihren Fragen stellten sich die Jugendlichen und erzählten mit Freude und Eloquenz von der Mediengruppe und den Videoarbeiten.

Literatur

- Ballhaus, Michael und Tom Tykwer (2002) Das fliegende Auge. Michael Ballhaus im Gespräch mit Tom Tykwer. Berlin: Berlin Verlag.
- Berger, Hilke (2014) Eintopf und Konsens. Urbane künstlerische Beteiligungsprojekte und die Kunst des sozialen Austauschs. In: Burri, Regula Valérie et al. (Hg.) Versammlung und Teilhabe. Urbane Öffentlichkeiten und performative Künste. Bielefeld: transcript Verlag, S. 301-316.
- Bergold, Jarg und Stefan Thomas (2012) Partizipative Forschungsmethoden: Ein methodischer Ansatz in Bewegung. Forum Qualitative Sozialforschung 13 (1). <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1801/3332> [letzter Zugriff: 12.08.2014]
- Fraser, Nancy (1990) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy. Social Text (25-26), S. 56-80.
- Gerhards, Jürgen und Friedhelm Neidhardt (1991) Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit: Fragestellungen und Ansätze. In: Müller-Doohm, Stefan und Klaus Neumann-Braun (Hg.) Öffentlichkeit. Kultur. Massenkommunikation. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg – BIS-Verlag, S. 31-89.

- Gruber, Martin (2012) Liparu Lyetu – Our Life. Participatory Ethnographic Filmmaking in Applied Contexts. Unveröffentlichte Doktorarbeit. Universität Bremen.
- Habermas, Jürgen (1990 [1962]) Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Hamm, Marion (2013) Engagierte Wissenschaft zwischen partizipativer Forschung und reflexiver Ethnographie. Methodische Überlegungen zur Forschung in sozialen Bewegungen. In: Binder, Beate et al. (Hg.) Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 55-72.
- Lewitzky, Uwe (2005) Kunst für alle? Kunst im öffentlichen Raum zwischen Partizipation, Intervention und Neuer Urbanität. Bielefeld: transcript Verlag.
- Linke, Irina (voraussichtlich 2014) Gender – Bilder – Sanaa. Eine Ethnographie. Doktorarbeit. Humboldt Universität Berlin. Institut für Europäische Ethnologie. Kapitel 2.
- Mead, Margaret (1975) Introduction. In: Hockings, Paul (Hg.) Principles of Visual Anthropology. Den Haag: Mouton Publishers, S. 3-10.
- Noguez, Dominique (1979) Zum Film Wavelength. In: Kunstmuseum Luzern et al. (Hg.) Michael Snow. Luzern: Kunstmuseum Luzern, S. 93-108.
- Peters, Bernhard (2007) Der Sinn von Öffentlichkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Statistisches Amt für Hamburg und Schleswig-Holstein, Anstalt des öffentlichen Rechts (Hg.) (2014) Statistisches Jahrbuch Hamburg 2013/2014. <http://www.hwf-hamburg.de/contentblob/1005676/data/statistisches-jahrbuch-hamburg.pdf> [letzter Zugriff: 08.05.2014].
- Wacquant, Loïc (2006) Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays. Basel: Birkhäuser Verlag.
- Warner, Michael (2002) Publics and Counterpublics. New York: Zone Books.

Dorothea Griebach ist Dokumentarfilmerin und Journalistin. Studium der Visuellen Kommunikation mit Schwerpunkt Dokumentarfilm an der Hochschule für bildende Künste in Hamburg. Von 2006 bis 2011 arbeitete sie als Koordinatorin des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog bzw. der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. 2012 bis 2014: Stipendiatin am künstlerisch-wissenschaftlichen Graduierten Kolleg Versammlung und Teilhabe: Urbane Öffentlichkeiten und performative Künste. Das Graduiertenkolleg ist eine Kooperation der universitären und künstlerischen Einrichtungen Hafencity Universität Hamburg, K3 – Zentrum für Choreographie Hamburg und Fundus Theater.