

MICHAEL LIDAUER

Champa, Islam und *long-distance* Nationalismus

Identitätskonstruktionen von Cham in Vietnam und in der Diaspora

EINLEITUNG

Der vietnamesische Nationalstaat umfasst nach eigener Angabe heute 54 verschiedene ethnische Gruppen unterschiedlicher demographischer Größe. Seit der Gründung der Sozialistischen Republik werden neben der Mehrheit der *Kinh* (Viet) alle anderen Gruppen als nationale Minderheiten charakterisiert, die „zur großen Familie“ des kommunistischen Staates gezählt werden. Die meisten dieser Minderheiten siedeln im nördlichen oder zentralen Bergland. Die austronesisch-sprachigen Cham an der zentralen Küste und im Mekong-Delta unterscheiden sich nach mehreren Kriterien von allen anderen Gruppen des Landes: Die Cham waren in ihrer Geschichte ein staatstragendes Volk im südlichen Flachland und in den Küstenregionen. Sie gründeten Königreiche und Fürstentümer, die in der Forschungsgeschichte zu Südostasien unter dem Namen „Champa“ subsumiert wurden. Im Unterschied zu den meisten anderen ethnischen Gruppen organisieren die Cham ihre Verwandtschaft vorwiegend matrilinear. Eine sprachliche Verwandtschaft besteht mit der südostasiatischen Inselwelt, vor allem mit Borneo. Die Cham-Sprache ist auch entfernt verwandt mit dem Malaiischen und Achehnesischen und ist atonal, während sich das Vietnamesische durch sechs Tonhöhen auszeichnet.¹

¹ Dieser Beitrag basiert auf der Diplomarbeit des Autors am Wiener Institut für Sozial- und Kulturanthropologie (Lidauer 2002), die Forschungsergebnisse einer Literaturrecherche zur Geschichte Champas (École Française d'Extrême Orient, Paris) und Feldforschungsnotizen aus dem südlichen Vietnam (Sommer 1998) sowie aus Paris (Frühjahr 2001) zusammenfasste. Für diesen Artikel wurden neuere Publikationen zum Thema eingearbeitet. Teile der Diplomarbeit wurden als Working Paper (Südostasien, Band 3) der Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften publiziert. Siehe: www.oeaw.ac.at/sozant

Ich bedanke mich bei Martin Slama für die Ermutigung und die wertvollen Anmerkungen während der Arbeit an diesem Text.

Im folgenden Beitrag soll den Identitätskonstruktionen der Cham sowohl im festländischen Südostasien als auch unter Berücksichtigung ihrer Diaspora nachgegangen werden. Es werden verschiedene Cham-Gruppen in Vietnam untersucht, deren unterschiedliche Beziehungsverhältnisse analysiert und sowohl historisch als auch in Bezug auf ihre räumliche Verortung kontextualisiert. Im Laufe ihrer Geschichte erhielten die Cham zwei wesentliche kulturelle Inputs von „Übersee“, die ich hier als frühe überregionale *flows* (Appadurai 1996) thematisieren möchte. Beide konnten die Cham auf die eine oder andere Art und Weise in ihre Identitätskonstruktionen einfließen lassen, und mit beiden unterscheiden sie sich wieder von allen anderen Gruppen Vietnams – mit der Indisierung zum einen und später durch islamische Einflüsse zum anderen. Diese *flows* haben Dynamiken von Ethnizität (Nakamura 1999) produziert, im Rahmen derer sich Cham-Gruppen je nach lokalem, regionalem oder transnationalem Kontext selbst beschreiben und wahrnehmen, und sich im Sinne Fredrik Barths über ethnische Grenzen (Barth 1969, 1994; vgl. Eriksen 1993) untereinander und von anderen Gruppen abgrenzen. Ethnizität wird dabei grundsätzlich als Beziehungsverhältnis mit prozessuellem Charakter verstanden, das nicht statisch ist, sondern sich durch Raum und Zeit verändert.

Nakamura hat in ihrer Arbeit mehrere Zugänge zu Ethnizität getestet und dabei festgestellt, dass bestimmte theoretische Ansätze nur in bestimmten (historischen, geographischen, politischen, sozialen) Kontexten brauchbar sind. Die Idee, dass Identität beispielsweise immer mit Bezug auf die Geschichte einer Gruppe konstruiert würde (De Vos und Romanucci-Ross 1996), konnte sie dabei in einem Fall gut verwenden und in einem weiteren widerlegen.

Sokolovskii und Tishkov unterscheiden in der „Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology“ (Barnard and Spencer 1996) zwischen drei Arten von Ethnizitätstheorien: primordialen, instrumentalistischen und konstruktivistischen, und ordnen Barth klar der letzteren zu. „Primordial“ wird dabei als festgeschrieben und unveränderlich verstanden, „instrumentalistisch“ bezieht sich auf die pragmatische Verwendung ethnischer Attribute durch politische oder andere Akteure. Konstruktivistische Ansätze betonen die Kontextabhängigkeit und die konstante Veränderung von Ethnizitätskonstruktionen. In diesem Beitrag wird an Ethnizität und Identität grundsätzlich aus konstruktivistischer Perspektive herangegangen. Aufbauend auf die Betonung des prozessualen Beziehungscharakters von Ethnizität hat Eriksen (1993: 76) resümiert, dass ethnische Identität besonders dann hervorgehoben werden kann, wenn sie bedroht wird – ein Faktum, das an manchen Stationen der Geschichte der Cham durchaus der Fall ist. In diesem Fall können

Momente von Ethnizität auch zur politischen Legitimation „instrumentalisiert“ werden.

Baumanns Grammatiken von *identity/alterity* (Baumann 2004) dienen mir als weitere theoretische Werkzeuge, um mich den Identitätskonstruktionen der Cham in ihren unterschiedlichen Kontexten zu nähern. Dieser strukturelle Zugang erlaubt, drei kognitive Modelle oder *grammars* von Fremd- und Selbstzuschreibungen von einander zu unterscheiden: *grammars*, die (1) Gegensätze in der Art und Weise des von Edward Said beschriebenen Orientalismus betonen, (2) ähnlich den von Evans-Pritchard analysierten segmentären Gesellschaften die Anderen als Teil oder Segment eines größeren Ganzen begreifen oder (3) die soziale Welt im Sinne des von Louis Dumont untersuchten indischen Kastensystems hierarchisch ordnen. Ansätze zu *long-distance nationalism* (Anderson 1998, Glick-Schiller 2005) dienen mir ebenfalls zur Analyse von Identitätskonstruktionen in der Diaspora. Anderson begreift „Nationalismus aus der Ferne“ als wichtiges Beziehungsmoment von EmigrantInnengemeinschaften zu ihrem *homeland*; Glick-Schiller hat dieses Konzept weiter entwickelt, indem sie *long-distance* Nationalismen unterscheidet, die antikolonial oder separatistisch ausgerichtet sind, auf einen Regimewechsel abzielen oder im *homeland* mitgestalten wollen.

Rie Nakamura (1999) hat in ihrer Dissertation erstmals zwei verschiedene Cham-Gruppen in Vietnam gegenübergestellt und die Ethnizitätskonstruktionen der Cham an der zentralannamitischen Küste mit denen der Cham im Mekong-Delta verglichen. Ich folge hier ihrer Gliederung.² Die Ethnographie der Cham im Mekong-Delta wird insbesondere durch die Arbeit von Philip Taylor (2007) bereichert. Während auf Cham in Kambodscha (Collins 1996) und an anderen Orten des festländischen Südostasiens in diesem Beitrag nur peripher eingegangen werden kann, soll hier unter Rücksichtnahme auf die ethnopolitische Geschichte des 20. Jahrhunderts und auf versuchte Unabhängigkeitsbewegungen gegenüber kolonialer und nationalstaatlicher Hegemonie auf die Cham-Diaspora in Frankreich Bezug genommen werden (Lidauer 2002). Abgrenzungen zu, Identifikationen mit und Einflüsse durch den zweiten großen *flow*, dem des Islam, sind bei allen diesen Beispielen von Bedeutung.

Auch und gerade weil gezeigt werden soll, dass Cham unterschiedliche Wege wählen, um ihre Geschichte zu interpretieren, zu instrumentalisieren oder unerwähnt zu lassen, wirft ein Blick auf die *history that happend*

² Ohne Einsicht in Nakamuras bis dato unveröffentlichte Dissertation hätte ich nur schwerlich selbst an diesem Thema weiter arbeiten können. Ich bin ihr daher in großem Dank verbunden, dass sie mir gestattete, ihre Erkenntnisse in meiner Arbeit zu rezipieren.

(Eriksen 1993: 94) ein klärendes Licht auf die Identitätskonstruktionen der Gegenwart. Deshalb beginne ich mit einem kurzen historischen Abriss.

DIE GESCHICHTE CHAMPAS

Um das Jahr 100 n. Chr. lehnte sich die in chinesischen Quellen als „Barbaren“ bezeichnete Bevölkerung des heutigen Zentralvietnam südlich des Wolkenpasses (zwischen Hue und Da Nang) gegen das Vordringen der Chinesen aus der Provinz Giao Chi nach Süden auf. Im Jahre 192 gelang es ihrem politischen Oberhaupt K'iu Lien, den chinesischen Präfekten zu töten und sich zum König auszurufen (Villiers 1965: 119f). Dieses Datum gilt in der historiographischen Literatur zu Champa allgemein als der Eröffnungsakt eines indisierten politischen Raumes, dessen Akteure den Süden der Halbinsel bis etwa ins 17. Jahrhundert und darüber hinaus (mit)dominieren sollten. Seit ihrer Frühzeit waren die Reiche der Cham durch dynamische Außenbeziehungen geprägt, die sich in wechselhaften Allianzverbindungen sowie kriegerischen Auseinandersetzungen äußerten. Die frühe Unabhängigkeit von chinesischer Dominanz ging mit einer Nähe zum ersten indisierten Reich Südostasiens überhaupt einher, zu Funan im Mekong-Delta, dessen Bedeutung als ökonomisches Zentrum Champa gemeinsam mit Chen La, dessen Bevölkerung sich selbst „Kambuja“ nannte, bis zur Mitte des ersten Jahrtausends übernehmen sollte.³ Champa zeichnete sich dabei durch intensive maritime Außenbeziehungen quer durch den indonesischen Archipel aus, und die Häfen an der zentralannamitischen Küste waren wichtige Zwischenstationen auf den Handelsrouten zwischen dem Nahen Osten, dem Indischen Ozean und China (Tibbetts 1975, Nguyen 1996).

Nachdem 939 n. Chr. das Dai-co-Viet, das Königreich Vietnam, ausgerufen und damit nach tausendjähriger Fremdherrschaft von China unabhängig geworden war, waren die Zeichen für kontinuierliche militärische Auseinandersetzungen mit den südlichen Nachbarn gesetzt. Die nach Georges Maspéro (1928) angeblich letzte Hauptstadt Champas, Vijaya, wurde 1471 erobert. In der Literatur zu Champa war es lange Zeit üblich, dieses Datum als das Ende des indisierten Reiches im südlichen Vietnam zu beschreiben, was heute als verfrüht gilt. Po Dharma (1978) und Pierre-Bernard Lafont (1980) haben versucht zu zeigen, dass den Cham bis ins frühe 19. Jahrhundert eine politische Rolle zukam – wenn davon ausgegangen wird, dass es sich bei Champa nicht um ein geschlossenes Königreich, sondern um eine lose Föderation von zwei oder mehreren Fürstentümern mit intern wechselnden

³ Zur frühen Geschichte Champas siehe Vickery (2005).

Machtverhältnissen handelte. Während zahlreiche Quellen überregionale Handelskontakte von Cham auch nach 1471 bezeugen (Manguin 1985), so wurde ihre politische Rolle im südlichen Vietnam jedoch nach und nach eingeschränkt und von den vietnamesischen Nguyen-Fürsten zunehmend zur Provinzadministration instrumentalisiert. Seit 1653 waren sie auf ihr südlichstes und letztes Fürstentum, Panduranga, reduziert. Hier wurde das „Thuan Thanh“ – System eingeführt: Die ansteigende Zahl der Viet in dieser Provinz sollte demnach von Hue aus verwaltet werden, während die Cham-Bevölkerung der Königsfamilie von Panduranga unterstand, deren Land weiterhin offiziell unabhängig war. Da die ethnischen Viet überall im Land siedelten bzw. angesiedelt wurden, kam es zu einer kontinuierlichen Auflösung der geographischen Einheit des letzten Cham-Hoheitsgebietes, „un territoire parsemé d'enclaves vietnamiennes en exterritorialité“ (bin Musa 1990: 54).

Während der Tay Son Revolte 1771 und dem Bürgerkrieg danach wurden die Cham zwischen kaiserlichem Heer und Milizen aufgerieben (Steinberg 1985: 74f). Wenig später ging Kaiser Minh Mang als autoritärer Verfechter des Konfuzianismus gegen alles Nicht-Chinesische und die „fremde“ Bevölkerung vor. Die Cham wurden gezwungen, das vietnamesische Namenssystem zu übernehmen und vietnamesische Kleider zu tragen (Marrison 1985: 55). Er ließ 1832 ihr verbliebenes Gebiet besetzen. Das Territorium wurde endgültig der Provinz Binh Thuan eingegliedert, in der die Cham keine administrativen Positionen mehr einnehmen durften (Po Dharma 1994).

INDISIERUNG UND ISLAMISIERUNG

„Champa“⁴ ist in die (kunst)historische und kulturanthropologische Literatur zum festländischen Südostasien vor allem als „indisiertes Reich“ eingegangen (Maspero 1928, Coèdes 1964 [1968]). Unter Indisierung wird dabei die langsame und nachhaltige Prägung früher südostasiatischer Staaten durch indische Einflüsse verstanden. Am südostasiatischen Festland fand das Erbe Indiens hauptsächlich in den Ebenen und Deltas der großen Flüsse, nicht aber im Bergland Verbreitung. Die formative Periode dieses Prozesses lag zwischen dem 2. Jahrhundert vor und dem 9. Jahrhundert nach christlicher Zeitrechnung (Keyes 1995: 65).

⁴ „*Campa*“ ist der Sanskrit-Name einer Blume (*Michelia Champaca* L.) und war als geographischer Terminus bereits in Indien gebräuchlich (Cabaton 1907: 130). In den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte wurde das entstehende Reich in chinesischen Quellen Lin Yi (Lin-yi, Linyi) genannt, „wilde Wälder“ („forêts sauvages“ nach Aymonier 1891: 8), der Name „Champa“ fand frühestens ab Ende des 6. Jahrhunderts bzw. Beginn des 7. Jahrhunderts als Eigenbezeichnung Verwendung (Villiers 1965: 119f).

Berühmt wurde das indisierte Champa vor allem durch seine Hinterlassenschaften in Architektur und Plastik: Das baugeschichtliche Erbe – allem voran die im zweiten Indochinakrieg stark beschädigte Tempelstadt My Son in Zentralvietnam – ist zwar nicht ob seiner Monumentalität, aber doch aufgrund der baugeschichtlichen Bedeutung neben anderen großen hindu-buddhistischen Baudenkmalern wie Angkor Wat, Pagan oder Ayutthaya einzureihen. Neben größeren Anlagen bauten Cham-Architekten vor allem freistehende Sakraltürme aus gebrannten Ziegeln (*bimong*) oder kleinere Gruppen solcher Türme, die durch ihre erhabene Lage bis heute im südlichen Vietnam das Bild der Landschaft entlang der Küste prägen und teilweise als sakrale Orte genutzt werden. In Champa wurde auch eine auf dem Sanskrit basierende Schrift entwickelt, die heute noch Verwendung findet.

Der (Mahayana) Buddhismus gewann mit der Errichtung des Klosters Dong Duong im 9. Jahrhundert an Einfluss, doch unter den Cham dominierten meist hinduistisch geprägte Glaubensvorstellungen (Keyes 1995: 68). Obwohl das Herrschaftskonzept des „Gottkönigtums“ (*devaraja*) nie eine so prominente Rolle wie in den benachbarten Khmer-Reichen erfuhr, hatte der Staatshivismus einen hervorragenden Stellenwert. In der Regel waren die großen Religionen in den indisierten Reichen aber hauptsächlich unter den Herrschaftseliten und weniger in der breiten Bevölkerung verbreitet.⁵

Im Laufe des 13. Jahrhunderts ging die Epoche indisch geprägter politischer Reiche in Südostasien ihrem Ende zu. Diese Veränderungen gehen auf große, jahrhundertelange demographische Bewegungen auf dem südostasiatischen Festland zurück: Mit den Südwärts-Bewegungen der Viet und der Thai wurden die brahmanischen Eliten der indisierten Reiche abgelöst. Durch das Erstarken des Islam in der Großregion wurde auch der direkte kulturelle Austausch mit Indien nach und nach unterbunden (Coèdes 1968: 218).

Nach den indischen Einflüssen stellte der Islam – vertreten durch muslimische Händler und politische Akteure des insularen Südostasiens – einen zweiten großen *flow* dar, der in der Geschichte der Cham eine wichtige Rolle spielen sollte. Manguin (1985) schließt auf eine Konversion eines Herrschers von Champa zum Islam jedoch nicht vor dem 17. Jahrhundert, genauer zwischen den Jahren 1607 und 1676, also erst nach der kritischen Periode der Islamisierung im insularen Südostasiens (Reid 1993b: 154). Der früheste klare Nachweis muslimischer Präsenz in Champa sind zwei von Ravaisse 1922 übersetzte und auf Cham-Gebiet gefundene kufische Inschriften aus dem 11. Jahrhundert. Eine Konversion einer breiteren Bevöl-

⁵ Für eine Diskussion indischer Einflüsse in Südostasien siehe Heine-Geldern (1948), Hagesteijn (1989), Lukas (2004) und Nguyen (1996), für Champa vor allem Mus (1975).

kerungsgruppe ist für diesen Zeitpunkt aber nicht anzunehmen (Ravaisse 1922: 281f).⁶ Zwischen dem 10. Jahrhundert und dem Fall Vijayas schweigen die Quellen zum Islam bei den Cham nahezu. Dieser Mangel an Hinweisen spiegelt die Situation für ganz Südostasien wider: Auch für die Großregion gibt es einerseits verlässliche Quellen für die frühen Kontakte bis zum 10. Jahrhundert, und dann wieder ab dem Ende des 13. Jahrhunderts (Manguin 1985: 6). Auch die Berichte der frühen Reisenden Marco Polo (1288), Oderich von Portenau (1323) und Ibn Battuta (um 1340), die laut ihren Chronisten Champa allesamt besucht haben sollen, geben keine Angaben zum Islam bei den Cham. Nichtsdestoweniger hält Manguin muslimische Händler in der Nähe zum Königshaus für wahrscheinlich und spricht von „individual conversions to Islam in circles close to the Court“ (1985: 5). Aber erst zu Ende des 16. Jahrhunderts gibt es verlässliche Quellen über frühe Übertritte zum Islam. Der erste muslimische König Champas war wahrscheinlich Po Saut, der von 1660 bis 1692 regierte (Kiernan 1988: 5).

In die 70-jährige Phase, in der nach Manguin die Religion des Herrschers nicht zu verifizieren ist, fällt die Regierungszeit des berühmten und sagenumwobenen Cham-Königs Pō Ramō (1627–1651). Ihm soll es gelungen sein, andauernde Streitigkeiten zwischen *Cham Bani* und *Cham Balamon* (muslimischen und hinduistischen Cham) beizulegen, indem er die religiösen Autoritäten dazu verpflichtete, den wichtigen Zeremonien der jeweils anderen Glaubensgruppe beizuwohnen. Pō Ramō selbst soll jedoch nicht Muslim gewesen sein (Manguin 1985: 10f). Die Legenden um den König, der selbst aus dem zentralen Hochland stammen soll (Nakamura 1999: 61f), sowie alle französischen Berichte nach dieser Zeit sprechen von zwei Cham-Gruppen in Zentralvietnam mit unterschiedlicher religiöser Identität – die einen muslimisch und die anderen hinduistisch, wobei die religiöse Praxis beider Gruppen stark synkretistische Züge trug.

Für die Cham in Zentralvietnam lässt sich nun folgendes schließen: Am Ende der kritischen Periode der Islamisierung in Südostasien (1550–1650; Reid 1993b) konvertierte einer ihrer Herrscher zum Islam. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, zu dem ihr Territorium unter dem Druck des *Nam Tien*, der kontinuierlichen Südwärtsbewegung der Viet, bereits stark dezimiert worden war. Dieser Konversion des Regenten war jedoch ein längerer Prozess voraus

⁶ Manguin (1985: 1) schreibt dazu: „The presence of these two steles indicates nothing more than the existence in the eleventh century of a community of Muslim merchants, strangers to the country. [...] Nothing could be more normal than this settlement, when it is recalled that Muslim merchants had resided in such great numbers in South China since the eighth century.“

gegangen, während dessen bereits größere Bevölkerungsteile den Islam angenommen hatten. Die „Durchdringung“ der Bevölkerung mit dem Islam war aber keine „vollständige“: „Being isolated from other Muslim communities, the Bani Muslim Cham in Vietnam developed their religion apart from mainstream Islam, and show little similarities or connection with other Muslim people in Southeast Asia“ (Nakamura 1999: 71). Erst als Flüchtlinge und später als MigrantInnen in Kambodscha lernten Cham ab 1471 im Kontakt mit muslimischen MalaiInnen orthodoxere Varianten der Religion des Propheten Mohammed kennen (Cabaton und Meillon 1971: 1209). Die in der Küstenregion verbliebenen Cham, deren Außenkontakte sich drastisch reduzierten, hatten nicht mehr die Möglichkeit, tiefgehende Beziehungen mit anderen MuslimInnen zu pflegen und so die Regeln und Praxis des Islam näher kennen zu lernen. An anderen Orten, wo Cham in Kontakt mit anderen MuslimInnen standen, vertiefte sich auch das Wissen über den Islam. So in der Region um Chau Doc an der kambodschanischen Grenze, wo der Kontakt mit MalaiInnen zu einer orthodoxeren muslimischen Praxis führte.

Tatsache ist aber, dass es einen, wenn auch stark synkretistischen, indigenisierten, lokalen Islam in der zentralannamitischen Küstenregion gegeben hat und gibt. Warum aber konvertierten diese Menschen? Manguin (1985) beantwortet diese Frage mit der These, dass die Cham unter dem demographischen, politischen und militärischen Druck der Viet einerseits und angesichts der erstarkenden politischen Kraft des Islam im Archipel andererseits – nämlich in jenen Regionen, mit denen jahrhundertlang maritime Beziehungen bestanden – die Religion des Propheten Mohammed wählten. Sie schlossen sich damit einer in Südostasien neuen ökonomischen und politischen Macht an in der Hoffnung, Allianzen in einer Welt zu finden, die sie selbst nicht mehr aktiv beeinflussen konnten. In der Bevölkerung wurden Elemente dieses neuen Weltbilds gewählt, um als (neues) ethnisches Konstituierungsmerkmal zu dienen und zur Entwicklung interner Differenzierungsmerkmale beizutragen.

CHAM IN VIETNAM

Neben einigen eigenen Feldnotizen aus Vietnam (1998) und den zitierten älteren französischen Ethnologen dienen mir im Wesentlichen die Ergebnisse zweier SozialanthropologInnen als Hauptquellen für meine Analyse der Identitätskonstruktionen der Cham in Vietnam: Rie Nakamura hat in den Jahren 1993 und 1994 Feldforschungen bei den Cham im südlichen Vietnam durchgeführt und ihre Ergebnisse unter dem Titel „Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity“ (1999) zusammengefasst. Phillip Taylor hat mit „Cham

Muslims of the Mekong Delta“ (2007) eine Monographie über die vietnamesischen Cham abseits der zentralen Küstenregion geschrieben und damit – inhaltlich anknüpfend an Marcel Ner’s „Les Musulmans de l’ Indochine francaise“ (1941) – eine Arbeit erbracht, die längst ausständig war.

Die Cham in Vietnam sind heute im Wesentlichen in zwei Gruppen geteilt, die kaum Kontakte untereinander pflegen. Etwa 63.000 Cham leben an der südlichen Zentralküste in den Provinzen Ninh Thuan und Binh Thuan, ungefähr zwischen den beiden Städten Phan Rang und Phan Thiet. Dieses Siedlungsgebiet stimmt ungefähr mit dem historischen Gebiet Pandurangas überein; die Cham hier sind direkte Nachfahren Champas. Ihre Siedlungen liegen abseits der vietnamesischen Mehrheitsbevölkerung und befinden sich oft in ökonomischen Rückzugsgebieten, nicht direkt an der Küste und auf kargem und trockenem Boden. Die Dörfer sind häufig mit Zäunen oder ähnlichen Abgrenzungen nach außen versehen, und Tore markieren einen klaren Eingangsbereich ins Innere der Siedlung. Wo es möglich ist, wird Nassreisbau betrieben; Trauben dienen als *cash-crop* und Kleintierhaltung der Subsistenzwirtschaft. Nach Nakamura (1999: 76ff) soll das Bildungsniveau der Cham hier verhältnismäßig hoch sein. Es gibt Cham-Lehrer und -Ärzte im Provinzkrankenhaus (ibid. 76ff). Religiös teilen sich die Cham in diesem Gebiet, wie bereits in den Legenden um König Pō Ramō geschildert, wiederum in zwei Gruppen auf: die eine Gruppe praktiziert eine synkretistisch-indigenisierte Form des Islam, die andere einen ebensolchen Hinduismus.

Die im Vergleich zu den an der südlichen Zentralküste lebenden Cham kleinere, etwa 20.000 Personen umfassende Gruppe lebt in der Provinz An Giang im Mekong-Delta, hauptsächlich um die Stadt Chau Doc an der Grenze zu Kambodscha. Auch hier siedeln die Cham abseits der vietnamesischen Zentren oder Hauptstraßen, aber nicht in durch Zäune abgetrennten Siedlungen. Ihre Häuser sind meistens Pfahlbauten mit zur Straße gerichteten Eingangsbereichen. Kinder sprechen meist von klein auf neben Cham auch Vietnamesisch. Sie wohnen oft in enger Nachbarschaft mit ebenfalls in die Region immigrierten MalaiInnen (Nakamura 1999: 73). Die Region ist ethnisch äußerst heterogen: Neben den Cham, MalaiInnen und ethnischen Viet und ChinesInnen leben hier auch Khmer, die sich selbst als die indigene Bevölkerung des Deltas wahrnehmen (Taylor 2007: 265).

Auch hier betreiben einige Cham Nassreisbau. Die meisten besitzen dafür aber nicht den nötigen Grund und Boden, sondern betreiben Fischfang oder leben von Kleinhandel. Die Gegend um Chau Doc ist auch für Schmuggel zwischen Vietnam und Kambodscha bekannt (Nakamura 1999: 79). Nach Taylor (2007) ist der überregionale Handel, dem die Cham bei weitem extensiver als andere ethnische Gruppen des Deltas nachgehen, ein wichtiges

Merkmal ihrer Identität. Ihre Handelswege führen die Cham in entlegene Gebiete des Mekong-Deltas, ins zentrale Hochland, nach Ho Chi Minh City, nach Kambodscha und nach Malaysia. Taylor zeigt auch, dass die meisten der Cham in „Übersee“, d.h. in den USA, Australien, Kanada und Frankreich, aus dieser Region stammen. Einst als ökonomische Partner der französischen Kolonialverwaltung und später der Amerikaner zur Zeit der Südvietnamesischen Republik tätig, dann durch die Umstellung auf die kommunistische Produktionsweise ab 1975 zur Auswanderung als Flüchtlinge gezwungen, liefern diese EmigrantInnen heute wichtige Kapitalrückflüsse in ihre Herkunftsregion.

Die Mehrheit der Cham in An Giang sind Sunni-MuslimInnen mit Zugehörigkeit zu der in Südostasien dominanten schafiiitischen Rechtsschule. Die Praxis des Islam wirkt bestimmend für das Alltagsleben und für das Selbstverständnis als ethnische Gruppe. Arabisch wird in Koranschulen unterrichtet. Es bestehen Kontakte zu islamischen Ausbildungsstätten in Malaysia (vor allem in der Provinz Kelantan), es kommen malaiische Prediger (*dawah*) in die Region (ibd. 80f), und Moschee-Bauten werden teilweise durch saudische Gelder finanziert⁷ (vgl. auch Taylor 2007).

Einige Cham-Dörfer gibt es auch in Tay Ninh, weiter nördlich als An Giang und ebenfalls an der kambodschanischen Grenze gelegen (Ner 1941: 163f). In Ho Chi Minh City und Umgebung gibt es Gemeinschaften von Cham, die hauptsächlich aus dem Mekong-Delta kommen. Eine weitere kleine, *Cham Hroi* genannte Gruppe lebt in der Provinz Phu Yen nördlich von Ninh Thuan. Die *Cham Hroi* wurden wahrscheinlich während der kontinuierlichen Südwärts-Verschiebung Champas von der Mehrheit der Cham isoliert und unterhalten heute keine Beziehungen zu anderen Cham-Gruppen (Nakamura 1999: 76).⁸

Ein Großteil der frühen französischen ethnographischen Notizen und Studien beziehen sich (ab Ende des 19. Jahrhunderts) nicht auf die Cham im Mekong-Delta, sondern auf die Cham der zentralannamitischen Küstenregion. Die Cham wurden dabei meist in einer historischen Verlängerung zu Champa und als dessen Nachfahren beschrieben, aber mit einem zeitlichen Bruch. Mit den „hochkulturellen Tätigkeiten“ Champas hätten die Cham heute nichts zu tun; sie seien „degeneriert“ und „assimiliert“ (Aymonier 1891, Cabaton 1907). „Cham-Kultur“ wurde in der älteren französischen Literatur zumeist als Kultur des alten Champa verstanden und mit Weltbil-

⁷ So in Chau Doc (TB-Prot. vom 4.9.1998).

⁸ Nakamura gibt lediglich an, dass sich die *Cham Hroi* durch die räumliche und zeitliche Trennung von den Mehrheiten der Cham in ihrer „kulturellen Tradition“ unterscheiden, geht aber nicht weiter auf diese Gruppe ein.

dern des hinduistischen sakralen Königtums und vor allem mit der Produktion von „Kulturdenkmälern“, der sakralen Architektur und Plastik der Cham, assoziiert. Demnach wurde Cham-Kultur als „tote“ Kultur gedacht.

Nakamura (1999) hat sich vor allem eingehend mit dem religiösen Weltbild der Cham und dem Wechselverhältnis von religiöser und ethnischer Identität beschäftigt. Die in der südlichen zentralen Küstenregion lebenden Cham lassen sich demnach wiederum in zwei Gruppen unterteilen: *Balamon* und *Bani*. *Balamon* bezeichnet die Cham-Population mit einem hinduistisch-indigenisierten Glaubenssystem, wohingegen *Bani* sich auf die Anhänger eines synkretistischen lokalen Islam bezieht. *Bani* wird dabei vom arabischen „Söhne“ (Sg. *ibn*) abgeleitet. Der Terminus *Balamon* findet nur in einer lokalen Expertensprache Verwendung. Als Eigenbezeichnung in der Küstenregion bezeichnen sich *Balamon* interessanterweise als (eigentliche) *Cham*.⁹ Heiraten zwischen *Cham* und *Bani* sind selten (Cabaton 1928:346). In der Regel leben die beiden Gruppen auch in getrennten Siedlungen. In Ninh Thuan gibt es 22 Cham-Dörfer, davon sieben von *Bani*. Nur in einem (Phu Nhuan / Palay Poh Dang [Cham]) leben *Cham* und *Bani* miteinander (Nakamura 1999: 85).

Nach Nakamura glauben die *Cham* (d.h. *Balamon*) an den Gott *Po Yang*, verwenden *bimong* – die sakralen Türme aus der Zeit Champas, in dieser Region zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert erbaut (Nakamura 1999: 83) – als Orte für religiöse Zeremonien und bestatten ihre Verstorbenen in Form von Kremationen. Sie verfolgen in der Regel ein Rindfleisch-Tabu. Die *Bani* glauben an *Po Alwah* (von „Allah“), verwenden *thang muki* genannte Moscheen als sakrale Orte und bestatten ihre Toten in der Erde. Schweinefleisch unterliegt einem Konsumtabu. Die Zeremonien der *Cham* dauern länger und verlangen mehr Vorbereitung.

Von den *Bani* werden die Rituale der *Cham* als schmutzig und unrein angesehen, insbesondere die Totenrituale (vgl. Nakamura 1999: 85, 209–211, Durand 1903b und Cabaton 1928: 348). Auch die *Cham* finden die *Bani*-Rituale „fortschrittlicher“, die eigenen aber „authentisch“. Die beiden Kategorien implizieren folgende Wertung: *Bani* gelten grundsätzlich als sozial höher stehend, *Cham* als „primitiver“, „unkultivierter“, areligiös, gleichzeitig aber auch authentisch, „unvermischt“. Alle Cham werden als *Cham* geboren vorgestellt, zu *Bani* wird man erst durch ein *rite de passage*¹⁰. Beide Zugehörigkeiten werden aber grundsätzlich in der mütterlichen Linie weitergegeben (Nakamura 1999: 83ff).

⁹ Um dieser emischen Kategorie und ihren Implikationen gerecht zu werden, stelle ich in diesem Zusammenhang den Begriff (wie Nakamura) kursiv.

¹⁰ Für die Initiationsriten der Cham siehe Cabaton (1928).

Es gibt einige Gelehrte unter den Cham, die sich mit Cham-Kultur und -Vergangenheit auseinandersetzen. Diese Gelehrten verbringen oft Tage mit dem Studium der Schriften und sind dabei finanziell gänzlich von ihren Frauen abhängig (Nakamura 1999: 106). Schrift- und Textbezogenheit ist für diese Gelehrten von größter Bedeutung und äußert sich im Studium von in *Akhar Trah* abgefassten Manuskripten. *Akhar Trah*, auf Sanskrit basierend, ist die Cham-Schrift, die heute wieder in öffentlichen Schulen unterrichtet wird. Vom „Cham Kulturzentrum“ in Phan Rang werden die dafür notwendigen Unterlagen publiziert. In Situationen der Unklarheit über Wörter oder Aussprache der Cham-Sprache wird stets das von Étienne Aymonier und Antoine Cabaton 1906 fertig gestellte Dictionnaire Čam-Français konsultiert. Für die Cham-Intellektuellen stellt dieses Wörterbuch die höchste Instanz über ihre Sprache dar. Die Schriftgelehrten gehen von dem Paradigma aus, dass Kultur – Cham: *ilimo*¹¹ – in Texten zu finden sei. Bücher stellen vergegenständlichte *ilimo* dar.¹² Cham-Gegenwartskultur wird dabei als falsch, unrein oder „gekürzte Fassung“ wahrgenommen. „Wahre Cham-Kultur“ ist die des alten Champa, d.h. die Identität der ethnischen Gruppe wird durch ihre Beschäftigung mit der Vergangenheit konstruiert (Nakamura 1999: 107).

Über den indigenisierten Islam der *Cham Bani* wusste Cabaton Anfang des 20. Jahrhunderts (Cabatons' lexikalischer Eintrag aus dem Jahr 1928 ist eine Synthese früherer Arbeiten) zu berichten, dass ihre religiöse Praxis kaum textbezogen war: Imame konnten weder die arabische Schrift lesen noch widmen sie sich deren Studium. Es erfolgte nie eine Annahme der Scharia; Koranexemplare existierten nur in Fragmenten; Figuren aus dem Koran wurden genau so wie „personifizierte“ Textfragmente offensichtlich ohne tiefgreifendes Hintergrundwissen in einen bestehenden (bereits synkretistischen) Pantheon integriert. Das fünfmalige Gebet (*salat*) wurde selten praktiziert. Das Freitagsgebet dauerte eine Stunde, rituelle Waschungen wurden symbolisch mit Sand anstatt mit Wasser vollzogen. Neben dem Gebet an Allah wurden auch andere Gottheiten angerufen, denen – ebenso wie Ahnen – zu besonderen Anlässen Opfergaben dargebracht wurden. Das Fasten im Monat Ramadan (*ramöwan*) dauerte drei Tage; in der verbleibenden Zeit wurde zu Mittag eine kleine Mahlzeit eingenommen. Die religiösen Spezialisten „fasteten“ auch für die restliche Dorfbevölkerung „mit“ (vgl. Durand 1903a). Diese

¹¹ Die arabische Wurzel *'ilm* für Wissen oder spirituelles Wissen (im Sufismus) ist hier nahe liegend.

¹² Auf Fragen nach der Cham-Kultur wurden Nakamura stets alte Skripten gebracht. Ihr wurde mitgeteilt, wolle sie *ilimo* verstehen, müsse sie des *Akhar Trah* kundig sein (Nakamura 1999: 78).

Angaben wurden mir bei einem kurzen Aufenthalt bei den Cham 1998 weitgehend bestätigt: Gemeinschaftliches Gebet soll einmal im Monat stattfinden, im Fastenmonat aber würden durchaus die fünf Gebetszeiten eingehalten. Alle drei Jahre soll es ein größeres religiöses Treffen von mehreren Dörfern geben. Da *Cham Bani* nicht die Pilgerreise nach Mekka unternehmen, nehme ich an, dass das Opferfest (*id al-adha*) ebenfalls nicht gefeiert wird.¹³

In Ninh Thuan leben neben *Cham* und *Bani* auch etwa tausend Cham, die von *Bani* zu Sunni-Muslimen geworden sind. Diese „Konversionen“ werden in der Regel (beinahe mythologisch) auf einen Cham aus der Chau Doc-Region und einen Inder namens Ismael Maulawi zurückgeführt, die Anfang der 60er Jahre den „wahren Islam“ in die Küstenregion gebracht haben sollen. Anfangs waren es einige jüngere *Bani*, die sich für das klare Reglement und weltanschauliche Angebot, das hier vermittelt wurde, interessierten. Weitere Konversionen folgten innerhalb deren Familien, d.h. entlang verwandtschaftlicher Linien. Diese orthodoxeren Cham-Muslime betrachten die *Bani* als „rückständig“, die Muslime im Mekong-Delta aber als „von Religion besessen“. Für sie selbst verbuchen sie den Bonus, einerseits „den richtigen Islam“ zu leben und andererseits das Erbe Champas zu bewahren. Neben Arabisch studieren sie auch *Akhar Trah*, die alte Cham-Schrift. (Nakamura 1999: 106). Zum Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen „alten und neuen Muslimen“¹⁴ kam es in den Jahren 1969 bis 1971; nach 1975 war weiteres Engagement für Religionsausbreitung in Vietnam verboten (Nakamura 1999: 104f).

Von den *Bani* werden diese orthodoxeren Nachbarn als *Jawa* bezeichnet.¹⁵ *Jawa* würden, so die *Bani*, eine Sünde begehen – nicht weil sie nicht

¹³ Interview mit religiösen Spezialisten der *Cham Bani* im Dorf Tuan Tu, in unmittelbarer Nachbarschaft zu Phan Rang gelegen (TB.-Prot. vom 29.8. 1998).

¹⁴ Mir wurden *Cham Bani* und die jüngeren Konvertiten stets als „old Muslims and new Muslims“ übersetzt.

¹⁵ Zur Unschärfe des Begriffs „Java“ (Jawa) bemerkt Po Dharma (2000: 184/FN8): „En Indochine, ‘Java’ est un terme commun [...] pour désigner toutes les régions et les populations des ‘mers du sud’, c’est-à-dire le pays de l’archipel et de la péninsule Malais.“ Andernorts (Snouk Hurgronje: *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. 1888, 213–292) wird der Terminus interessanterweise auf *alle* Südostasiaten angewendet (ebd. 215): „Under this name are included in Arabia all people of Malay race, in the fullest meaning of the term; the geographical boundary is perhaps from Siam and Malakka to New Guinea. Moslims and non-Moslims in Mekka are called Jâwah, but the letter [sic] are all slaves. Travellers from Mekka however come into contact with Jâwah heathans or with Jâwah who profess Hinduism. / All lands populated by them are called inclusively Bilâd el-Jâwah: an individual is called Djawah (pl. Djâwât) also Jâwî (plur. Jawah or Jâwiyyîn).“

an *Po Yang*, aber an Allah glauben – sondern weil sie die *muk kay* verleugnen, ihre Ahnengeister. „Denying muk kay means denying oneself since one could not exist without one’s ancestors“ (Nakamura 1999: 105). *Jawa* besuchen aber die Gräber ihrer Ahnen während des Ramadan. Interessanterweise reflektiert diese Haltung genau jene, die Anthony Reid (1984, 1993b) für die frühe Phase der Islamisierung in Südostasien beschreibt: Die verpflichtende Beziehung zu den Ahnen bindet als partikularistisches System an die Region, während der Islam als Universalreligion „mobiler“ macht und überregionale Kontakte erleichtert. Laut Nakamura beneiden *Cham* und *Bani* die orthodoxeren Muslime auch, weil diese andere (und finanziell profitablere) Beziehungen über die Landesgrenzen hinweg unterhalten. Neben dem Koranunterricht lernen sie auch Englisch in den Moscheen: „Becoming Muslim connects to the world – the Muslim convert community in Ninh Thuan province receives some donations from foreign Muslim visitors, and some financial aid from some Muslim organizations.“ (1999: 105)

Ethnizität der Cham in Zentralvietnam wird, so Nakamura, sowohl nach innen als auch nach außen gerichtet, also beiderseits der Barthschen „Grenzen“ konstruiert: Nach innen gehört es zum „Cham-Sein“, *Balamon* oder *Bani* zu sein. Die beiden Parteien leben in der Regel zwar nicht in denselben Dörfern, stehen aber in enger Interaktion. Teilweise besuchen sie die religiösen Zeremonien der jeweils anderen und übernehmen sogar deren Speisetabus (*Cham* essen auch kein Schweinefleisch, *Bani* essen auch kein Rindfleisch; vgl. Cabaton 1928: 346). Die muslimischen *Jawa* werden eher marginalisiert, weil sie sich außerhalb dieser beiden Gruppen positionieren (Nakamura 1999: 106ff). Baumanns (2004) „orientalistische Grammatik“ lässt sich gut auf dieses Beispiel anwenden und besteht sogar die „tertiäre Herausforderung“. Baumann leitet diese Grammatik von Edward Saids *Orientalism* her und zeigt, dass das *othering* zweier Gruppen sich nicht durch das Hinzukommen einer dritten Kategorie auflösen muss. *Cham Balamon* und *Bani*, historisch als zwei Gruppen mit unterschiedlichem, aber sich – wie oben gezeigt – gegenseitig bedingendem Identitätsverständnis, schreiben sich polarisierende Wertigkeiten dazu. Durch die Ankunft der „neuen Muslime“ entsteht eine dritte Kategorie, die – einem Paradigma von stetigem Wechsel und Anpassungsfähigkeit von Identitätskonstruktionen entsprechend – in diese soziale Ordnung eingefügt wird.

Für die Analyse der Identitätskonstruktionen der Cham in der Küstenregion konnte Nakamura gut mit dem vergangenheitsorientierten Ethnizitätskonzept von De Vos und Romanucci-Ross (1996) arbeiten, denn nach außen hin wird die Cham-Identität in einer historischen Verbindung zu Champa konstituiert. Cham-sein bedeutet hier von Champa zu sein (und für

die Schriftgelehrten: Champa anhand von *Akhar Trah* zu studieren und so Wissen über *ilimo* zu erwerben). Damit geht auch eine Abgrenzung zu den *Kinh*, den ethnischen Viet einher. Für Cham hat Champa eine gleichwertige oder sogar höherstehende Zivilisation wie Vietnam hervorgebracht (ibid. 141f). „Neue Muslime“ wählen allerdings andere Zugänge zu Identität, sie beziehen sich nämlich auf den Universalismus einer internationalen Gemeinschaft, der islamischen *ummah*.

Pierre-Bernard Lafont hat bereits 1964 eine interessante, zwischen *Cham Bani* und *Balamon* und den Muslimen im Mekong-Delta vergleichende Studie veröffentlicht, die eine Analyse ihrer Verwandtschaftssysteme zum Inhalt hat. Abgesehen vom religiösen Überbau würde die *Cham Bani* und die *Cham Balamon*, so Lafont (1964: 158), nichts Wesentliches unterscheiden. Die matrilineare Organisation der Verwandtschaft ist für beide Gruppen gleichermaßen von Bedeutung. Der postnuptiale Wohnsitz des Bräutigams ist in der Regel uxorilokal. Kreuzkusinen sind erlaubte Heiratspartner, stellen aber eine Ausnahme dar.

Im Mekong-Delta hat sich die Konstruktion von Verwandtschaft eindeutig durch die Praxis des Islam verändert. Die Matrilinearität der Küstenregion ist hier nicht zu finden, und Verwandtschaft wird patrilinear konstruiert. Demnach werden auch die Allianzverbindungen gestaltet¹⁶, die postnuptiale Residenzform haben die muslimischen Cham aber beibehalten. Der Bräutigam zieht mit seiner Braut für einige Jahre in den Haushalt der Brautmutter, bis (falls überhaupt) ein eigener Haushalt (neolokal) in unmittelbarer Nähe zum Wohnsitz der Brautmutter gegründet wird (Lafont 1964: 168). Angesichts dieser Tatsachen bezeichnet Lafont das Verwandtschaftssystem der muslimischen Cham im Mekong-Delta als ein „System im Übergang“.

Einhergehend mit der Dominanz des Islam im Alltag pflegen die Cham im Mekong-Delta ein ganz anderes Selbstverständnis als Gruppe. Die Geschichte Champas ist hier nur wenigen Individuen mit höherer Bildung bekannt. Nakamura (1999) schließt daraus, dass für die Mehrheit der Cham diese Vergangenheit nicht von großer Bedeutung ist. Die eigene Geschichte wird nicht über die Geschichte des indisierten Reiches konstruiert (das oft nicht einmal geographisch lokalisiert werden kann), sondern über die Ankunft des Islam in der Region (Nakamura 1999: 112). Der Islam soll durch einen Mann namens Sayid Mustafa in die Küstengegend gebracht worden sein, der dann weiter nach Kambodscha reiste und dabei das Mekong-Delta

¹⁶ Vgl. Nakamura (1999: 80): „The most obvious Islamic influence on the Mekong Delta Cham kinship is the preference in marriage partners.“

durchquerte. Emische Erklärungen für die Herkunft der Cham sind beispielsweise, dass sie aus Angkor oder Malaysia stammen würden. Sie könnten nicht die gleiche Geschichte wie die „Ungläubigen“ in Ninh Thuan und Binh Thuan haben, denn „die Cham in der Küstenregion hatten Könige“ – ein Herrschaftssystem, das bei den Cham im Mekong-Delta unbekannt ist. Nakamura (1999: 113) nimmt an, dass die Cham hier einer Marginalisierung vorbeugen, indem sie sich nicht auf ein Land mit Königen beziehen, von dem sie sich entfernt und somit „ihren Ursprung verloren“ hätten: „It is possible to see that constructing their past around the religion of Islam is the Mekong Delta Cham’s resistance against being marginalized in the construction of their ethnic identity.“

Taylor (2007) unterstreicht ebenso wie Nakamura die Bedeutung des Islam für die Identitätsbildung der Cham in An Giang¹⁷, schließt sich aber nicht ihrer These an, dass ihre Geschichte mit Champa hier bewusst vernachlässigt würde. Im Gegenteil: Aufbauend auf die von ihm erhobenen Oraltraditionen schließt Taylor, dass die Geschichte der Cham im Mekong-Delta viel weiter gedacht werden müsse. Nicht nur Champa sei hier als Herkunftsregion anzunehmen, sondern auch andere Gebiete Südostasiens wie Kambodscha und Malaysia sowie bestimmte Teile Indonesiens und des Nahen Ostens. Die auch historisch belegte ökonomische Mobilität der Cham weit über das Mekong-Delta hinaus nützt Taylor als zusätzliches Argument für die These, dass nicht alle Cham ihre Ahnen im Gebiet Champas zu suchen hätten. Dabei erweitert er das von Nakamura und anderen gestützte Argument, die Cham hätten sich durch die Abspaltung von ihrer Herkunftsregion und den Verlust politischer Macht dem Islam zugewandt. Diese Zuwendung zu einer *externally validated scriptural orthodoxy* (Reid 1993a: 17) habe einen neuen Sinn von Verortung geschaffen für Gemeinschaften, die sich besonders durch fahrende Händler auszeichnen. Taylor (2007: 67–102) spricht hier von der Rolle des Islam „in the production of locality“.

Seine Studien dieser Region Vietnams erlauben außerdem Vergleichsdimensionen, die in anderen Arbeiten zum Thema bisher nicht zur Sprache kamen: Taylor sieht den über den Islam konstruierten Universalismus der Cham-Identität im Mekong-Delta im Kontext anderer in der Region identifizierbaren Universalismen: dem Theravada-Buddhismus, dem nationalstaatlich propagierten Marxismus-Leninismus, den lokal entstandenen religiösen Bewegungen Cao Dai und Hoa Hao, sowie den europäischen und südchinesischen Varianten eines urbanen Kosmopolitismus. Die Identifika-

¹⁷ „Of the varied forms of identification espoused by the Cham of the Mekong Delta, none is of greater significance than Islam“ (Taylor 2007: 67)

tion mit einem solchen Universalismus würden Cham und andere einerseits mit einer größeren Gemeinschaft (wie etwa der islamischen *ummah*) verbinden, sie aber von ihren unmittelbaren Nachbarn durch eine sichtbarere gemachte *ethnic boundary* trennen (Taylor 2007: 9).

Eine staatlich klassifizierte Untergruppe der Cham im Mekong-Delta wird als *Java-Kur* bezeichnet. Die *Java-Kur* sind Nachfahren von malaiischen Händlern und Khmer-Müttern; sie sprechen nicht Cham, sondern Mien, eine Khmer-Sprache.¹⁸ Trotz einigen Unterschieden zwischen den beiden Gruppen werden die *Java-Kur* von den Cham als Cham bezeichnet und nennen sich auch selbst so. Des Weiteren berichtet Nakamura von einigen Frauen „who used to be Kinh“, die Cham geheiratet hatten und zu Cham geworden waren. Es ist aber nicht die Allianzverbindung, die die ethnische Zugehörigkeit ändern lässt, sondern der Übertritt zum Islam. Mit der Religionszugehörigkeit ändert sich die ethnische Kategorie, d.h. es ist unter bestimmten Umständen auch möglich, Cham zu werden.¹⁹ Eine kleine Gruppe von Viet in der Nähe von Ho Chi Minh City ist zum Islam konvertiert; sie werden als vorbildhafte Mitglieder der Cham-Gemeinschaft anerkannt (Nakamura 1999: 114ff, vgl. Taylor 2007: 58). Ebenso ist es möglich, dieses *ethnic label* wieder zu verlieren – indem die Praxis des Islam, d.h. im Wesentlichen die Beachtung der fünf Säulen, nicht oder nicht mehr verfolgt wird. Nakamura erwähnt das Beispiel eines Mannes, der während der Wirren des Zweiten Indochinakrieges seine Eltern verloren hatte und danach bei ethnischen Viet aufgewachsen war. Ihm war die islamische Praxis nicht vertraut, und so wurde er auch nicht als „richtiger Cham“ anerkannt. Er war zu *Kinh* geworden (ibid. 116f).

Ethnizität bei den Cham im Mekong-Delta verlangt also Praxis, muss durch bestimmte (hier: religiöse) Handlungen aufrechterhalten werden. Die Zugehörigkeit zur Gruppe ist nicht genealogisch bedingt, und Konnotationen von „Blut“ spielen keine Rolle in der Konstruktion der ethnischen Identität. Dieser historisch gewachsene Identifikationsprozess im Mekong-Delta ist auch im Zusammenhang mit der Schriftsprache bemerkenswert: In An Giang existieren heute keine in *Akhar Trah* abgefasste Schriften mehr. Nach Ner (1941) habe es in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts noch einige Exemplare gegeben; Nakamura konnte in den 90er Jahren

¹⁸ In Kambodscha werden *Java-Kur* als *Chvea* bezeichnet (Nakamura 1999: 114 nach Collins 1996: 64).

¹⁹ Eine Parallele dazu gibt es in malaiischer Sprache: „masuk melayu“ bedeutet „Malaie werden“ ebenso wie „Muslim werden“. (Diese Anmerkung verdanke ich Martin Slama.)

keine mehr finden, Taylor erwähnt sie nicht. Hingegen verwenden die Cham die Arabische Schrift, um ihre Sprache zu schreiben. Wenn Kinder dem Koranunterricht beiwohnen, lernen sie in der Moschee „Cham“ zu schreiben. Hier wird die Identifikation von Cham mit dem Islam besonders deutlich (ibid. 78).

Neben dem weltanschaulichen Angebot des Islam kennen die Cham im Mekong-Delta aber auch andere, lokale religiöse Anschauungen, wie etwa dem Konzept von *jinn* verwandte Geister, wobei zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Wesenheiten unterschieden wird. In der magischen Praxis der Cham finden auch Talismane, *azmat*, Verwendung, die aus Texten in arabischer Schrift bestehen. *Azmat* werden von Spezialisten an Freitagen gefertigt. Diese Spezialisten, die Kompetenzen im Umgang mit Geistern aufweisen, heißen *Guru* und verfügen über *ilmu*, magisches Wissen. Angesehener Muslim und respektierter Guru zu sein, muss sich nicht widersprechen. Oft sind diese Qualitäten in einer Person vereint (ibid. 120ff). Taylor (2007) bezieht in seiner Analyse der religiösen Praxis im Mekong-Delta auch die Verehrung von Heiligen, deren Gräber und damit einhergehende Riten mit ein. Diese Praxis wird zwar mit den benachbarten Viet und Khmer geteilt, trägt aber dennoch zur Konsolidierung der Cham als einer klar abgrenzbaren Gruppe bei. Dem Islam-Verständnis der Cham tut diese Praxis keinen Abbruch, sondern wird im harmonischen Einklang mit Pilgerfahrten nach Mekka (dem „Grab Mohammeds“), den sozial besonders bedeutenden Feiern im Fastenmonat Ramadan und der Hinwendung zu Allah erlebt.

Nakamura (1999) geht davon aus, dass die nicht-islamische Praxis wesentlich zur ethnischen Konstitution der Cham beiträgt – eine Wertung, die sie im Vergleich mit den anderen BewohnerInnen des Mekong-Delta nicht nur zu MuslimInnen im Allgemeinen, sondern zu Cham im Besonderen macht. Diese Haltung, so Nakamura, sei aber nur nach innen gerichtetes Wissen und diene nicht als Identitäts-Marker für die Außenwelt, d.h. nicht als *ethnic boundary*, wie diese von Barth definiert wurde. Als MuslimInnen, in Abgrenzung zur buddhistischen bzw. agnostischen ethnischen Mehrheit der *Kinh*, und als Besitzer eines lokal tradierten Wissens, das nur ihnen eigen ist, hätten die Cham im Mekong-Delta keine Angst, ihre Eigenständigkeit zu verlieren oder das Bedürfnis, ihre Position durch die Rekonstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit zu legitimieren. Demnach unterscheiden sich die beiden großen Cham-Gruppen in Vietnam wesentlich durch die Konstruktion ihrer ethnischen Identität: Dem in die Vergangenheit gerichteten Konzept der Cham in Zentralvietnam steht das Konzept der Cham im Mekong-Delta gegenüber, das auf der Praxis des Islam und der Anbindung an

die islamische *ummah* sowie auf lokalem Wissen und Glaubensvorstellungen basiert. Die beiden großen Cham-Gruppen Vietnams sehen sich selbst auch als unterschiedlich an. Nichtsdestotrotz identifizieren sie sich gegenseitig als Cham, was darauf hinweist, dass es trotz aller Unterschiede nach wie vor so etwas wie eine gemeinsame Cham-Identität gibt (ibid. 141f). Ein Interviewpartner Nakamuras (1999: 127f) aus An Giang hat den Unterschied zwischen Cham im Mekong-Delta und Cham in der südlichen zentralen Küstenregion wie folgt ausgedrückt: „The Cham in the Central Coast area are cultural, while the Cham in the Mekong Delta are religious.“ Auch hier sind Baumanns Grammatiken anwendbar: Nach der von Edward Saids *orientalism* abgeleiteten Grammatik lehnt sich die „segmentäre“ Grammatik an Evans-Pritchards Deszendenzgruppentheorie an, während die dritte, „einschließende“ Grammatik auf Louis Dumonts Theorie hierarchischer Gesellschaften aufbaut: Einerseits gibt es gegenseitige Zuschreibungen von Cham im Mekong-Delta und in der Küstenregion nach orientalistischem Modell. Andererseits treffen sich die beiden Cham-Gruppen quasi segmentär in einer größeren Einheit, die, obgleich keine gemeinsame genealogische Herkunft festgestellt werden muss, ihre internen Unterschiede gegenüber den demographisch überlegenen *Kinh* und dem vietnamesischen Nationalstaat aufhebt.

CHAM IN DER DIASPORA

Nach dem Fall Vijayas begannen die Cham unter dem Druck der Viet in benachbarte Gebiete zu emigrieren und entwickelten so eine Diaspora in Südostasien. Schon vor dem Jahr 1000 gab es eine Emigrationswelle von Cham nach Südchina. Mit 1471 und danach kam es zu größeren demographischen Bewegungen, hauptsächlich nach Kambodscha, aber auch bis Siam und in andere umliegende Gebiete. Nach der Einnahme Vijayas suchte ein Prinz aus Champa Asyl in Aceh; bereits 1511 gab es eine Cham-Kolonie in Malakka. Die Cham suchten bemerkenswerterweise genau dort Zuflucht und neue Heimat, wo es (abgesehen von den benachbarten Khmer) starke muslimische Fürstentümer gab. Lombard (1987: 315) nennt diese Emigranten *les Chams d'outre-mer* „[qui] se dispersent en divers points de l'Asie du Sud-est où ils continueront à faire parler d'eux, toujours dans un contexte islamisé.“ Er vergleicht diese Diaspora mit jener der Hadhramis in Südostasien und fordert zu vermehrter Forschung auf (Lombard 1987: 316).

Mit diesen Flüchtlingen, vor allem jenen aus der Herrschaftsfamilie, verlagerte sich das politische Gestaltungspotential der Cham von der indochi-

nesischen Küste auf andere Gebiete. Die „kritische Periode“ (1550–1650) der Islamisierung im südostasiatischen Archipel war weitgehend abgeschlossen. Es kam nun zu genau jener Phase, die Reid als „high tide of political Islam on the Mainland“ (1993b: 154) charakterisiert, wobei Cham und Malaien die wesentlichsten Akteure waren. Beide Gruppen förderten 1642 den Staatsstreich des Khmer-Königs Barom Reachea VI (Paranaraja), der mit der Konversion zum Islam den Namen und Titel Sultan Ibrahim annahm (Cabaton 1906: 37f).²⁰ In Siam gab es 1686–87 einen ähnlichen Putschversuch, bei dem sich Cham, Malaien und Makassaresen zusammenschlossen (Manguin 1985: 10).

Mak Phoen (1994) konstatiert drei maßgebliche Einwanderungswellen von Cham nach Kambodscha: Nach 1471, dem Fall von Vijaya; 1692 nach der Einnahme von Phan Rang, der Hauptstadt Pandurangas; um 1835 während der Nguyen-Zeit. Im Jahr 1831 wurde die heute älteste Moschee Kambodschas, die Noor Alihsan Moschee, sieben Kilometer nördlich von Phnom Penh erbaut (Kiernan 1988: 6). Die Cham bekamen in der Regel gute Siedlungsgebiete zugewiesen und bekleideten zeitweilig selbst hohe Regierungspositionen. In Fragen der Religionszugehörigkeit wurden ihnen – insbesondere nach der Konversion zum Sunni-Islam – von der Khmer-Administration vor dem 20. Jahrhundert kaum Einschränkungen auferlegt (Mak Phoen 1994: 85f). Weiters konnten die muslimischen Cham ökonomische Nischen einnehmen, die den buddhistischen Khmer aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit nicht zugänglich war, wie etwa die Aufzucht und Schlachtung von Tieren (Ner 1941: 192–195).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es aufgrund politischer Unruhen in Kambodscha zu „Rücksiedlungswellen“ von Cham und MalaiInnen ins Gebiet des heutigen Vietnam. Teilweise wurden die Cham und MalaiInnen von den vietnamesischen Nguyen-Herrschern dabei zur Grenzsicherung und Gebietserweiterung im Mekong-Delta instrumentalisiert. Auf diese RückwandererInnen ist ein Großteil der heutigen muslimischen Cham-Population in den Provinzen An Giang und Tay Ninh zurückzuführen (Labussière 1880, Aymonier 1891: 95f).

Beiderseits dieser kolonialen und später nationalstaatlichen Grenzen, aber insbesondere in Kambodscha, haben Cham in den Kriegen des 20. Jahrhunderts ein Schicksal erfahren, das in seiner Schrecklichkeit und seinem Grauen der breiten Weltöffentlichkeit kaum bekannt wurde. Ab den frühen 50er Jahren begannen sich vereinzelt Cham in den kommunist-

²⁰ Von den Khmer mit vietnamesischer Unterstützung besiegt, starb der einzige muslimische Herrscher Kambodschas 1650 in Gefangenschaft in Hue (Kiernan 1988: 5).

tischen Bewegungen Indochinas zu engagieren (Kiernan 1988: 8f). Das von Jaspán (1972) analysierte „erstarkende Cham-Nationalbewusstsein während des 2. Indochina-Krieges“ hatte zum Teil seine Wurzeln in Kambodscha. Cham waren an der Ablösung der Neutralitätspolitik Prinz Sihanouks und der Machtübernahme durch Sirik Matak und General Lon Nol 1970 beteiligt (Kiernan 1989: 33). In unterschiedlicher regionaler Ausprägung waren MuslimInnen selbst Mitglieder der Khmer Rouge-Bewegung und bis 1973 noch kaum Verfolgungen ausgesetzt.²¹ Das Pol Pot-Regime (1975–1979) verübte jedoch einen Ethnozid an der muslimischen Bevölkerung, wie Ben Kiernan (1988) zeigen konnte: Siedlungen wurden aufgelöst, Familien getrennt; Cham wurden gezwungen, Schweinefleisch zu essen; der Gebrauch ihrer Sprache war untersagt; alle ihre Schulen wurden aufgelöst. In einem Zeitraum von vier Jahren (1975–79) verloren etwa 90.000 Cham ihr Leben.

Seit den 70er Jahren begannen Cham vermehrt als Flüchtlinge nach Thailand, Malaysia, in die USA, nach Kanada, Australien, Neuseeland und Frankreich zu emigrieren. Nach der von Vietnam eingeleiteten, nicht aber von den Vereinten Nationen unterstützten Einrichtung des PRK-Regimes im Jahr 1979 wurden religiöse Gemeinschaften in Kambodscha wieder erlaubt. Cham gehörten nun zu den Unterstützern dieser Regierung und zogen vereinzelt in die Nationalversammlung ein (Kiernan 1988: 29).

EIN *LONG-DISTANCE* CHAM-NATIONALISMUS

Die bisher in diesem Beitrag genannten Beispiele beziehen sich größtenteils auf gewachsene Cham-Identitäten innerhalb des vietnamesischen Nationalstaates, auch wenn Taylor die Kapital- und Ideologieflüsse aus Übersee sowie die Möglichkeit von unterschiedlichen Herkunftsregionen der Cham im Mekong-Delta in Betracht zieht. Wie sich Flüchtlings- und andere Emigrationsbewegungen ins benachbarte Kambodscha (und Rück siedelungen ins aus vietnamesischer Perspektive westliche Mekong-Delta) entwickelt haben, wurde ebenso gezeigt wie das Entstehen einer Cham-Diaspora. Die Orte dieser Diaspora sind ebenso heterogen wie ihre Zusammensetzung, denn nicht alle ihrer Mitglieder müssen Cham sprechen oder aus Vietnam stammen. Dass diese *imagined community* mit Bezug auf die Vergangenheit, d.h. auf Champa als unabhängige politische Entität, auch nationalistische Züge im Sinne eines *long-distance nationalism* (Anderson 1998, Glick-

²¹ Für eine kurze, aber detaillierte Geschichte des politischen Engagements von Cham in Kambodscha vor 1975 siehe Po Dharma (1981).

Schiller 2005) bekommen kann, die auch nicht-Cham-sprechende Gruppen einschließt, soll mein abschließendes Beispiel zeigen.

Champa als föderales Gebilde hatte sich nicht nur entlang der Küste erstreckt und mit maritimen Partnern aus der malayo-indonesischen Inselwelt Kontakt, sondern schloss auch signifikante Teile der so genannten zentral-annamitischen Kordillere mit ein. Wie genau die geographisch-politischen Grenzen dabei wann gezogen wurden ist nach wie vor ebenso eine Frage der ethnohistorischen Forschung wie die Einbindung der teils austronesisch-(Jarai, Rahde, Chru, Raglai), teils auch austroasiatisch-sprachigen (Mnong, Stieng, Naa) Bevölkerung dieses Hochlandes (vgl. Hickey 1982, Gay 1994). Fakt ist, dass es diese historischen Bezüge gibt, und Fakt ist auch, dass sowohl das Bergland als auch die Territorien Champas zuerst einer Nguyen-vietnamesischen, dann französisch-kolonialen Expansion und Administration ausgesetzt waren. Nachdem bei der Genfer Konferenz im Jahre 1954 die Teilung Vietnams in Nord und Süd beschlossen worden war, begann die Republik Südvietnam nach der Unabhängigkeit im Jahre 1955 eine restriktive Vietnamisierungs-Politik, im Rahmen derer die Bergbevölkerung in „strategische Dörfer“ umgesiedelt wurde (Nakamura 1999: 26). Condominas (1977) diagnostizierte für diese Periode einen vom Diem-Regime bewusst gesteuerten Ethnozid an Minderheitengruppen.²²

Nakamura analysiert die Bestrebungen nach einem eigenen Staat/einer neutralen autonomen Zone der Bergvölker, in die die Cham, nicht zuletzt durch militärische Partizipation an der FULRO (Front Unifié de Lutte des Races Opprimées) und ihrer Vorgänger-Organisationen mannigfach verflochten waren.²³ M.A. Jaspán (1972) hat zwischen 1966 und 1969 Interviews mit Mitgliedern dieser Organisationen durchgeführt. Seiner Meinung nach sei die „Renaissance eines Cham-Nationalbewusstseins“ eines der wichtigsten und zugleich am wenigsten bemerkten Ereignisse des 2. Indochinakrieges gewesen. Ihm zufolge traten zu Beginn der 60er Jahre mehrere Cham-Gruppen miteinander in Verbindung (Jaspán versteht „Cham“

²² Siehe auch Nakamura (1999: 26): “The highlanders were forced to take Vietnamese names and forbidden to wear their traditional clothes. Their highlander law courts were abolished and only the Vietnamese language was allowed in the schools. The government established sedentary villages to change their nomadic practices. Diem regime’s policy of Vietnamization of ethnic minorities was also applied to the lowland minorities such as Cham, Khmer, and Chinese.”

²³ Der Gründung der FULRO 1964 waren die *Bajaraka*-Bewegung sowie die *Front for the Liberation of Northern Cambodia* und die *Front for the Liberation of Champa* vorausgegangen; Gründer der letzten beiden Organisationen war der aus Kambodscha stammende Cham Les Kosem (Nakamura 1999: 28, zu FULRO vgl. Po Dharma 1981: 174ff).

hier unter Einschluss austronesisch-sprachiger ethnischer Minderheiten im zentralen Hochland), die sich 1962 und 1964 brieflich an die UNO wandten und um Intervention bezüglich ihrer misslichen Lage baten. Von den Vereinten Nationen wurden diese Hilferufe formell zur Kenntnis genommen. Diese Cham-Gruppen unterstützten die Gründung der FULRO am 1. August 1964. Am 17. Oktober proklamierte das *Comité Provisoire du Front de Libération des Hauts Plateaux du Champa* (FLHPC) die Unabhängigkeit Champas und die Gründung einer Provisorischen Regierung mit sieben Ministerien. In der Folge jedoch wurden die Mitglieder der FLHPC nach und nach zwischen den Fronten des Krieges aufgerieben: Anfangs eher einer Unterstützung des Vietcong zugeneigt, kämpften die Angehörigen verschiedener Minderheitengruppen zu gleicher Zeit gegen Nord und Süd. Nach der Wiedervereinigung verfolgte das kommunistische Vietnam eine massive „Vereinheitlichungspolitik“, deren Griff erst mit dem Doi Moi – Programm („Erneuerung des Denkens“) ab 1985 langsam gelockert und ein „multilinearer Zugang zu sozialistischer Einheit“ anerkannt wurde (Nakamura 1999: 34–45).

Während meiner Recherchen in Frankreich hatte ich die Möglichkeit, einige Cham kambodschanischer Herkunft persönlich kennen zu lernen. Im Großraum Paris leben etwa 50 Cham-Familien. Die meisten von ihnen suchten in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts als Flüchtlinge in Frankreich Asyl. Meine hauptsächlichen Interviewpartner waren ein Student der Rechtswissenschaften und ein älterer Freund seiner Familie, von ersterem als Onkel (*umm*) bezeichnet. In der Biographie dieses „Onkels“ gibt es Kontakte mit früheren FULRO-Mitgliedern.

Die Geschichte Champas und der Cham ist für die Migranten, die ich kennen lernen konnte, von herausragender Bedeutung.²⁴ Der Stellenwert des Islam hingegen erschien mir ambivalent: Die Weltreligion wird mehr als ein allgemeines Kriterium der Identität und Abgrenzung verstanden. Dabei genügt oft schon der Satz „Ich bin Muslim“, um sich selbst einer Gruppe zuzuschreiben und von anderen zu distanzieren. Cham vor „Assimilation“ zu bewahren, könne ein Zeichen dafür sein „qui nous enseigne avec quelle force l’Islam peut protéger un peuple tout entier“ (*Livret d’Action*: 30).

Einerseits wird die verbindende und identitätsstiftende Rolle des Islam betont. Wie im Kontext des Mekong-Delta wird Cham gleichgesetzt mit Muslim. Einmal wurden die Cham als „starke Gläubige“ bezeichnet und

²⁴ Ein männliches Familienmitglied meines Interviewpartners trägt den Vornamen „Vijaya“.

mehrere *hajji* als Beispiel angeführt, ein anderes Mal wurde mir erklärt, die Cham seien nicht sehr „streng“ oder „orthodox“. Die Praxis der Fünf Säulen des Islam sei nicht essentiell; deren Signifikanz und Einhaltung obliege vielmehr einer individuellen Einschätzung. Ebenso wenig sei die Anbindung an eine bestimmte Rechtsschule von großer Bedeutung für die Cham. Für den jüngeren Informanten sind nicht die Riten der Religion, sondern deren „Essenz“ wesentlich.²⁵

Der arabischen Sprache wird nur im Zusammenhang mit der Koranlek-türe Bedeutung beigemessen. Bei der Familie meines jüngeren Informanten sah ich einige Tafeln mit arabischen Suren, die beispielsweise den Eingangsbereich des Hauses zieren. Der ältere der beiden lese nach einigen Angaben „nicht besonders gut“ Arabisch. Wenn er Suren zitiert, so tut er dies auf Französisch. Viel wichtiger als die Sprache des Propheten sei die Sprache der Cham selbst – nicht aber das alte, auf Sanskrit basierende Schriftsystem (*Akhar Trah*): Aufgrund großer Unterschiede in Dialekten solle die moderne Cham-Sprache romanisiert werden, um vereinheitlicht und für den Unterricht verwendet werden zu können.²⁶

Meine Interviewpartner haben eine Reihe von Texten produziert, die sie mir allesamt zur Verfügung stellten und die Aufschluss über ihre Beziehung zu ihrer Herkunftsregion geben. Der Ältere hat in Paris studiert und schon während seiner Studienzeit Arbeiten verfasst, in denen er sich kritisch mit dem Schicksal ethnischer Minderheiten im festländischen Südostasien, insbesondere den Cham, im Mekong-Delta und in Kambodscha auseinandersetzt. Ein weiteres Produkt aus seiner Feder ist die antivietnamesische Kampfschrift *Revivre le Campa!* (58 Seiten). Der Autor beschreibt Champa und die Cham hier als Opfer vietnamesischer Expansionspolitik, nicht ohne Parallelen zur Geschichte Laos', Kambodschas und der Hochlandbewohner zu ziehen. Champa wird als ein Staat wahrgenommen, der nicht mehr existiert, und demnach die Cham als ein „Volk ohne Staat“. Von den ethnischen Viet wird ein eindeutiges Feindbild gezeichnet, während Khmer und Malaien als „Brüder“ oder „Verbündete“ dargestellt werden. In diesen Schriften wird genau auf jene Geschichte der Cham und ihre Allianz mit anderen Gruppen im Verlauf des Zweiten Indochina-Krieges verwiesen, die ich oben zu zeigen versuchte. Es wird aufgefordert „weiterzukämpfen bis zum Schluss“ für das Recht „[...] *d'être nous-mêmes, de RESTER CAMS PLUTOT QUE VIETNAMIENS, CHEZ NOUS, AU CAMP!*“ ([Großschreibung im Original] *Réville le Campa!*: 56)

²⁵ Interview vom 30.5. 2001

²⁶ Interview vom 30.5. 2001

Diese Schriften spannen einen Bogen über die von Nina Glick-Schiller (2005) beschriebenen möglichen Ausdrucksformen eines *long-distance* Nationalismus: antikolonialistisch, separatistisch, auf einen Regimewechsel abzielend, im homeland partizipativ – Formen, die kaum auf eines dieser Phänomene reduziert werden können, sondern meist in Kombination auftreten. Sie sind Ausdrücke politischen Denkens bzw. politischen Engagements für das *homeland*, das sich einerseits auf Kambodscha, andererseits auf Champa als historischer Entität und möglichem Raum der Zukunft bezieht.

Im 1997 fertiggestellten *Livret d'Action pour la Cohésion des Musulmans d'Indochine* (36 Seiten) wird ein minutiöser Budgetplan aufgestellt, der der Verwaltung einer autonomen Cham-Region als Basis dienen könnte. Dieses *Livret d'Action* wird erstmals als Dokument der *Fédération Internationale des Musulmans d'Indochine* (FIMI) präsentiert, unterzeichnet – stellvertretend für das „provisorische Zentralkomitee“ – von meinem älteren Informanten unter dem Synonym Ali Rachid. In einem offenen Brief aus dem Jahr 2000 (*Directive FIMI No 2000-1*) werden die im *Livret d'Action* gesetzten Ziele relativiert. Der 1997 proklamierte Budgetplan scheint in keinem Punkt umgesetzt worden zu sein. Alle Projektideen der FIMI zielen auf eine Realisierung in Kambodscha oder an Orten der Diaspora hin. Kontakte nach Vietnam scheinen kaum zu bestehen. Der jüngere meiner Kontaktpersonen war selbst über die Information erstaunt, dass es im Gebiet des ehemaligen Champa immer noch demographisch nennbare Cham-Gruppen gäbe. Für ihn sind die Cham an der zentralannamitischen Küste „keine richtigen Cham“.

Die Gründung eines wie auch immer gearteten „Cham-Staates“ in Indochina ist angesichts der politischen Konstitution und der geopolitischen Realitäten der bestehenden Nationalstaaten überaus unrealistisch. Auch für meine Pariser Interviewpartner waren territoriale Fragen oder Überlegungen über eine militärische Mobilmachung „nicht spruchreif“, wurden aber gelegentlich diskutiert. Die FIMI sowie die damit einhergehenden Interaktionen zwischen muslimischen Cham, insbesondere von der Diaspora nach Kambodscha, sind aufgrund der dadurch zirkulierenden ideologischen *flows* von Interesse. Der hier stattfindende Austausch von Ideen könnte, v.a. angesichts einer globalen Politisierung des Islam, die Identitätskonstruktionen der Cham und damit die politischen Entwicklungen in Kambodscha erheblich beeinflussen. Laut Taylor (2007) seien die Stimmen, die vor einer Radikalisierung des Islam und damit einhergehenden sezessionistischen Tendenzen warnen, für das östliche Mekong-Delta nicht zutreffend. In Vietnam gäbe es keine solchen Tendenzen; der Islam bzw. die lokale Mobilität und die über-

regionalen Beziehungen der MuslimInnen würden vielmehr zu einem harmonischen, kosmopolitischen Zusammenleben beitragen. Es bedarf jedoch weiterer Forschungen in Vietnam, Kambodscha als auch in der Diaspora, um auf diese Fragen weitere Antworten zu finden.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

„One may be Cham in terms of official ethnicity, Khmer in terms of language, Muslim in terms of religion, Malay in terms of descent and Vietnamese in terms of citizenship” – dieses Zitat von Taylor (2007: 63), das sich auf die Cham im Mekong-Delta bezieht, trifft auch, obgleich in unterschiedlicher Bandbreite, auf die anderen beschriebenen Cham-Gruppen zu, die oft auf flexible Art und Weise ihre Identität konstruieren. Ein Blick hinter das vom Nationalstaat gezeichnete, homogene Bild einer nationalen Minderheit, die in die große Familie Vietnams eingeordnet wird, zeigt vielschichtige Identitätskonstruktionen, die über die vereinfachenden primordialen Kriterien von Sprache, Verwandtschaftssystem und Herkunftsregion hinausweisen. Ebenso können verschiedene theoretische Zugänge diese Identitätskonstruktionen erleuchten. Baumanns Grammatiken von *identity/alterity*, angelehnt an Orientalismus, segmentäres Denken und hierarchische Ordnung, bestätigen die Flexibilität und Kontextabhängigkeit dieser Konstruktionen und sind auf mehreren Ebenen anwendbar: *Cham Balamon* und *Cham Bani* verwenden in der ehemaligen Region Pandurangas eine orientalistische Grammatik und schließen die „neuen“ MuslimInnen darin ein. Die Identitätskonstruktionen der Cham im Mekong-Delta können ebenfalls anhand des orientalistischen Schemas analysiert werden; dieses reicht jedoch nicht aus, da die Cham hier ihre Beziehungen mit den Gruppen in der Küstenregion auch „segmentär“ oder in einer hierarchischen Ordnung „einschließend“ denken.

Cham Balamon und *Cham Bani* in der zentralen Küstenregion Vietnams grenzen sich voneinander (und von den ethnischen Viet) durch unterschiedliche Tabus und Rituale, kurz, durch ein unterschiedliches religiöses Weltbild ab. Von den Cham im Mekong-Delta unterscheiden sie sich gemeinsam durch ein unterschiedliches Verständnis ihrer Vergangenheit: Betont wird hier der Bezug auf ein gemeinsames Erbe, Champa, für das die sakralen Türme im Süden Vietnams als architektonische Zeugen dienen und dem sich Gelehrte mit Studien des *Akhar Trah* widmen. Für dieses Identitätsverständnis konnte Rie Nakamura die Ergebnisse von De Vos und Romanucci-Ross und ihr vergangenheitsbezogenes Konzept von Ethnizität anwenden. Auf die Cham im Mekong-Delta trifft eine solche Konstruktion allerdings nicht zu. Obwohl auch hier eine partikularistische, nur innerhalb der Gruppe geteilte

religiöse Praxis zu einem Wir-Verständnis beiträgt, ist es der Gebrauch eines Universalismus, der die Cham zwar im Raum des Mekong-Delta verortet, aber mit einer größeren Gemeinschaft – dem Islam – verbindet, wie Taylor analysiert. Die ethnische Identität der Cham und die Herleitung ihrer Abstammung von Champa werden dabei in den Hintergrund gerückt. Die Cham im Mekong-Delta verstehen sich zuallererst als MuslimInnen.

Gleiches gilt für Cham in der Diaspora, wie am Pariser Beispiel gezeigt wurde. Die Selbstzuschreibung zum Islam ist es, die diese MigrantInnen, die sich als Angehörige einer „Nation ohne Staat“ wahrnehmen, mit beeinflusst von den politischen Ereignissen des 20. Jahrhunderts und ihrer Migrationserfahrung, nicht einfach zu KambodschanerInnen in Paris, sondern zu MuslimInnen mit einer bestimmten Herkunftsregion macht. In diesem Beispiel eines *long-distance* Nationalismus ist aber auch wieder die Geschichte Champas von Bedeutung, das als verlorenes oder zukünftiges *homeland* imaginiert wird. Ihre Interpretation von Geschichte, die Dehnbarkeit der Begriffe Cham und Champa, erlaubt ihnen ihre Identität neu zu konstruieren, indem sie die politische Macht der gegenwärtigen Nationalstaaten in der Region, vor allem Vietnam, vor dem Hintergrund des einst bedeutsamen Champa bewusst hinterfragen.

Auf diesen Ergebnissen aufbauend ergeben sich viele weitere Fragen zu Identitätskonstruktionen von Cham in Vietnam und in der Diaspora: Der aktuellen nationalstaatlichen Minderheitenpolitik in Vietnam und Kambodscha – vor allem auch, was religiöse und insbesondere muslimische Minderheiten betrifft – sollte ebenso nachgegangen werden wie den transnationalen Beziehungen der Diaspora und den Kontakten zu internationalen islamisch-politischen Akteuren unter Berücksichtigung der Möglichkeiten, die die globalen Informations- und Kommunikationstechnologien der Gegenwart für Diasporagesellschaften und transnationale Akteure eröffnen. Neben diesen Verbindungen sind es vor allem zwei weitere Beziehungsverhältnisse, deren Erforschung der Analyse der Identitätskonstruktionen im südlichen Vietnam zugute käme: Eine sowohl in Kambodscha als auch in Vietnam durchgeführte Untersuchung der Beziehungen zwischen den ethnischen Gruppen des Berglands und des Mekong-Deltas sowie eine Intensivierung der Forschung zu muslimischen Bevölkerungsminderheiten und -mehrheiten im festländischen Südostasien. Die Verbindungen zur islamischen Orthodoxie in Malaysia (insbesondere in Kelantan) sind hierbei ebenso relevant wie die zur Cham-Diaspora und anderen muslimischen Minderheiten in Thailand, nämlich im urban-kosmopolitischen Kontext von Bangkok und im konfliktreichen Süden. Die Cham in Vietnam und in der Diaspora stellen also ein Forschungsfeld dar, das noch vieler weiterer Untersuchungen harret.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict (1998), Long-Distance Nationalism, in: Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons*. London/New York: Verso, 58–74.
- Aymonier, Étienne and Antoine Cabaton (1906), *Dictionnaire Čam-Français / Introduction: La Langue Chame*. Paris: Publications d'École Française d'Extrême Orient VII.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Barth, Fredrik (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitets Forlaget.
- Barth, Fredrik (1994), Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, in: Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis, 11–32.
- Baudesson, Henry (1932), *Au pays des superstitions et des rites. Chez les Moi et les Chams* (Sieme ed), Paris.
- Baumann, Gerd (2004), Grammars of Identity/Alterity: A structural approach, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity: A Structural Approach*. London: Berghahn, 18–50.
- Cabaton, Antoine (1906), Notes sur L'Islam dans L'Indo-Chine française. *Revue du Monde Musulman* 1: 27–47.
- Cabaton, Antoine (1907), Les Chams musulmans de l'Indo-Chine française. *Revue du Monde Musulman* 2: 129–180.
- Cabaton, Antoine (1928), Chams, in: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol III: 345–350.
- Cabaton, Antoine and Gustave Meillon (1971), Indochina (Islam in), in: *Encyclopaedia of Islam*, Vol. III: 1208–1212.
- Condominas, Georges (1977), *We have eaten the forest: the story of a Montagnard village in the central highlands of Vietnam*. New York: Hill and Wang. (Erste Ausgabe auf Französisch 1957: Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie gôo (Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo), Paris: Mercure de France).
- Coedès, Georges (1964), *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris: De Boccard (Histoire du Monde, vol. 8).
- Coedès, Georges (1968), *The Indianized States of Southeast Asia*. Third Edition. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Collins, William (1996), The Chams of Cambodia, in: *Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia, Final draft Reports*. Phnom Penh: Center for Advanced Study, 15–107.
- De Vos, George and Lola Romanucci-Ross (eds.) (1996), *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*. London, Walnut Creek and New Deli: Altamira Press.
- Durand, R.P. (1903a), Les Chams Banis. *Bulletin d'École Française d'Extrême Orient* III, 1: 54–62.
- Durand, R.P. (1903b), Notes sur une Cremation chez les Cams. *Bulletin d'École Française d'Extrême Orient* III, 3: 447–459.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003), *Ethnicity and Nationalism*. London and Sterling: Pluto Press.
- Glick-Schiller, Nina (2005), Long-distance Nationalism, in: Melvin Ember, Carol R. Ember and Ian Skoggard (eds.), *Encyclopaedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers, 570–580.

- Hagesteijn, Renée (1989), *Circles of Kings. Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia*. Leiden/Dordrecht: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.
- Heine-Geldern, Robert (1963), Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia (revised version). *Southeast Asia Program Data Paper no. 18*. Ithaca/ New York: Department of Asian Studies, Cornell University.
- Jaspan, M. A. (1972), Recent Developments among the Cham of Indo-China. The Revival of Champa. *Asian Affairs*, 57, 1: 170–176.
- Keyes, Charles F. (1995), *The Golden Peninsula. Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kiernan, Ben (1988), Orphans of Genocide: The Cham Muslims of Kampuchea under Pol Pot. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 20, 4: 2–33.
- Kiernan, Ben (1989), Kampuchean Muslims: An Uncertain Future. *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 10:1, 28–40.
- Labussiere, A. (1880), Rapport sur les Chams et les Malais de L'Arrondissement de Chaudoc. *Excursions et Reconnaissances* 6: 373–380.
- Lafont, Pierre-Bernard (1964), Contribution à l'Étude des Structures Sociales des Cham du Vietnam. *BEFEO* LVII: 157–171.
- Lafont, Pierre-Bernard (1964), Pour une Réhabilitation des Chroniques Rédigées en Cam Moderne. *BEFEO* LXVIII: 106–111.
- Lidauer, Michael (2002), *Cham in Vietnam. Eine Literaturrecherche zu Geschichte, Islam und Ethnizität*. Diplomarbeit: Universität Wien.
- Lidauer, Michael (2004), Sozialanthropologische Notizen zur Islamisierung Südostasiens. *Südostasien Working Papers*, Band 3. <http://www.oew.ac.at/sozant/images/working_papers/soa003.pdf>.
- Lukas, Helmut (2004), Theories of Indianization. Exemplified by Selected Case Studies from Indonesia (Insular Southeast Asia). *Südostasien Working Papers*, Band 1. <http://www.oew.ac.at/sozant/images/working_papers/soa001.pdf>.
- Mak Phoen (1994), The Cham Community in Cambodia from the Fifteenth to the Nineteenth Century. Historical development of its resettlement and its role in Cambodian political life, in: *Southeast Asia Community Resource Center 1994: Proceedings of the Seminar on Champa*. University of Copenhagen on May 23, Rancho Cordova, 76–86.
- Manguin, Pierre-Yves (1985), The Introduction of Islam into Champa. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 58, 1: 1–28.
- Marrison, Geoffrey E. (1985), The Chams and their literature. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 58, 2: 45–70.
- Maspéro, Georges (1928), *Le Royaume de Champa*. Paris/Bruxelles: Les Éditions G. van Oest.
- Mus, Paul (1975), India seen from the East. Indian & Indigenous Cults in Champa. *Monash Papers on South East Asia* 3. Centre for South East Asian Studies, Monash University.
- Nakamura, Rie (1999), *Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity*. PhD Thesis, Seattle: University of Washington.
- Ner, Marcel (1941), Les musulmans de l'Indochine française. *Bulletin d'École Française d'Extrême Orient* 41: 151–200.
- Nguyen The Anh (1996), Indochina and the Malay World: A Glimpse on Malay-Vietnamese Relations to the Mid-Nineteenth Century. *Asia Journal* 3, 1: 105–130.
- Po Dharma (1978), *Chroniques du Panduranga*. These E.P.H.E. / PEFEO, Paris.
- Po Dharma (1981), Notes sur les Cam du Cambodge. *Seksa Khmer* 3–4: 161–183.

- Po Dharma (1994), Status on the Latest Research on the Date of the Absorption of Champa by Vietnam, in: *Southeast Asia Community Resource Center 1994: Proceedings of the Seminar on Champa*. University of Copenhagen on May 23, Rancho Cordova, 53–64.
- Po Dharma (2000), L'insulinde Malaise et le Campā. *Bulletin d'École Française d'Extrême Orient* 87: 183–192.
- Ravaisse, Paul (1922), Deux inscriptions coufiques du Champa. *Journal Asiatique* 11, 20: 247–59.
- Reid, Anthony (1984), The Islamization of Southeast Asia, in: Muhammad Abu Baker et al (ed.), *Historia. Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Department of History, University of Malaya*. Kuala Lumpur: The Malaysian Historical Society, 13–33.
- Reid, Anthony (1993a), Introduction: A Time and a Place, in: Anthony Reid (ed.), *Southeast Asia in the early modern era*. Ithaca: Cornell University Press, 1–22.
- Reid, Anthony (1993b), Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550–1650, in: Anthony Reid (ed.), *Southeast Asia in the early modern era*. Ithaca: Cornell University Press, 151–179.
- Sokolovskii, Sergey and Valery Tishkov (1996), Ethnicity, in: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge, 190–193.
- Steinberg, David Joel (ed.) (1985), *In Search of Southeast Asia. A modern history. Revised edition*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Taylor, Philip (2007), *Cham Muslims of the Mekong Delta. Place and Mobility in the Cosmopolitan Periphery*. Copenhagen and Singapore: NIAS/NUS.
- Tibbetts, G.R. (1975), Early Muslim Traders in South-East Asia. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* XXX, 1–45.
- Vickery, Michael (2005), Champa revised. *ARI Working Paper Series*, No. 37. <http://www.ari.nus.edu.sg/article_view.asp?id=359>.
- Villiers, John (1965), *Südostasien vor der Kolonialzeit. Fischer Weltgeschichte*, Bd. 18. Frankfurt am Main: Fischer.