

Religious Belonging in Mombasa:

*Het creëren en behouden van een religieuze identiteit onder de Hindoes in
multireligieus Mombasa, Kenia.*



Asma Mechaal



Deze Thesis is ingediend ter afronding van de MA opleiding ‘Culturele Antropologie: Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief’ aan de Universiteit Utrecht,

Afstudeerbegeleider: dr. Johannes G. de Kruijf

Asma Mechaal

esmalabib@hotmail.com

06-42557514

Universiteit Utrecht

15 augustus 2011

Inhoudsopgave

<i>Appendix</i>	4
<i>Proloog</i>	5
<i>Voorwoord</i>	6
<i>Inleiding</i>	7
<i>Methodologische verantwoording</i>	8
<i>Hoofdstuk 1</i>	9
<i>Diaspora, Identiteit, Religie & Transnationalisme</i>	
<i>Hoofdstuk 2</i>	22
<i>Context & Historie</i>	
<i>Hoofdstuk 3</i>	29
<i>Van Kaste Naar Community</i>	
<i>Hoofdstuk 4</i>	40
<i>Vegetarisme & Moraliteit</i>	
<i>Hoofdstuk 5</i>	51
<i>Klein Verhaal vs Grote Context</i>	
<i>Conclusie</i>	55
<i>Literatuurlijst</i>	56



De handelsreis van India naar Oost-Afrika en terug¹

¹ Uit G. Oonk (2004) *Asians in East Africa. Images, Histories & Portraits*, Arkel.

Proloog

‘Mombasa, my Mombasa is so beautifull’, zegt Rameesh Raweel als we op een avond aan de Indische Oceaan aan een kokosnoot slurpen.’

Op een willekeurige hete dag loop ik de oude stad van Mombasa in. Het is hier waar de historie van de Indiërs in Kenia begint. Ik verdwaal in de oude straatjes en nauwe steegjes en kijk mijn ogen uit. Is dit Afrika? Denk ik dan. Als ik hier geblinddoekt was achtergelaten had ik zo Oman of Jemen geroepen, afgaand op de architectuur. De vele vrouwen in Punjabi kleding die op straat Samosa's en Bhajia's (gefrituurde gekruide linzen) en Packed Potatoes bakken voor de naderende lunch, zouden me doen twijfelen aan India. Het is een mix van culturen, geuren en kleuren. Typerend voor de oude medina's in de Arabische wereld. De oude stad houdt op waar de Indische oceaan begint. Ik kom terecht op een klif en kijk op tegen het reusachtige Fort Jezus. Gebouwd door de Portugezen tegen indringers. Daarnaast staat het eerste gebedshuis van de Indiase diaspora; een moskee van de Bohoora gemeenschap. Enkele dhawoo's (zeilboten) komen de oude haven binnen. Dit zijn precies dezelfde zeilboten waarin de Indiërs destijds de reis vanuit India via de Seychellen en Zanzibar naar Oost-Afrika aflegden. De Oude stad was dan ook de eerste aankomstplek van deze groep. De frisse wind van de Indische Oceaan doet mij zinken in gedachten en ik probeer al het nieuwe eromheen weg te denken en mij voor te stellen hoe dit geweest moest zijn. De eerste Arabier, de eerste Europeaan en de eerste Indiër die hier voet aan wal zetten. De oude versleten gebouwen om mij heen en de ruwe oceaan zijn getuigen van deze geschiedenis; en ademen een culturele historie. Een historie die van Mombasa een multiculturele stad maakt; en mijn eerste keuze voor antropologisch onderzoek.

Asma Mechaal 23-02 /12-05 2011

Mombasa,

Voorwoord

Mijn dank gaat in de eerste plaats uit naar niemand minder, Johannes G. de Kruijf, mijn afstudeerbegeleider. Voor zijn onvoorwaardelijke steun aan dit project; ook al was het een moeilijke start. Zowel tijdens het schrijven van de onderzoeksopzet; de begeleiding tijdens het veldwerk en het schrijven van de scriptie. Zonder zijn begeleiding had ik deze weg nooit ingeslagen en was ik waarschijnlijk verzuipt in mijn data. Bij dezen wil ik hem dan ook bedanken voor al zijn tijd en inspanning. Als ik het even niet meer wist, dan wist hij de juiste tools aan te reiken die mij weer op weg hielpen. Zijn herhaaldelijke woorden: ‘in dienst waarvan staat je thesis’, zullen me dan ook altijd bijblijven. En mij eraan doen herinneren dat het leven altijd een richting/doel moet hebben. Hans, Bedankt en hoop dat de thee niet al te bitter smaakt.

Daarnaast wil ik uiteraard de Gujarati gemeenschap in Mombasa, Kenia danken voor de informatie en de mogelijkheid die zij mij hebben geboden, om bij hen een kijkje te mogen nemen. Speciale dank gaat uit naar Dinesh Shah en zijn vrouw Sureikha Shah die hun deuren voor mij openden en mij tijdens het veldwerk, bij hen in huis namen. Bedankt!

Inleiding

Religie kan een belangrijk onderdeel zijn van het leven in de diaspora en wordt dan gebruikt om een thuisgevoel te creëren (Levitt 2003). Onder mijn onderzoekspopulatie, de Gujarati hindoes in Mombasa, Kenia, is religie een belangrijk onderdeel van de sociale werkelijkheid. En een manier om zich van de andere religies te onderscheiden. Etniciteit wordt vaak gezien als de marker voor identiteitsconstructie en de bron van identiteitspolitiek. Etniciteit bestaat pas als deze tegen over de 'ander' komt te staan en zo bedreigd wordt (Eriksen 2002). Religie ondergaat ditzelfde proces wanneer deze in contradictie komt te staan met andere religies en krijgt zo een competitief karakter. Religie kan dan net zo goed een identiteitsmarker worden, in de diaspora (Levitt 2003; kokot; Tölölyan & Alfonso 2004). Daar waar onder andere groepen van de Indiase diaspora een collectieve etnische identiteit ontstaan is- zoals de Hindoestaanse identiteit in het Caribisch gebied- is men in Oost-Afrika nog langs het oude kastensysteem in de samenleving verdeeld. In Mombasa hechtte men dan ook veel waarde aan de religie en de bijbehorende gemeenschap. Niet zo verwonderlijk als je, je realiseert dat Mombasa een religieuze stad is, waar religie zeker tot de sociale werkelijkheid mag worden gerekend. Het straatbeeld wordt grotendeels bepaald door oude en nieuwe moskeeën en gesluerde (meestal ook gezichtbedekkende) moslima's en traditioneel geklede moslimmannen. Ook de hindoes gaan hier in mee en de stad telt dan ook in totaal tien tempels. Tempelbezoek, vegetarisme, familiealtaar, spiritualiteit en het geloof in reïncarnatie zijn belangrijke aspecten van de geloofsbelijdenis onder de hindoes.

Hoewel het kastensysteem niet meer samenhangt met een bepaald beroep, heeft het kastensysteem plaatsgemaakt voor de *community*. Dit is een manier geworden om zich niet alleen op extern niveau te onderscheiden; maar ook intern van elkaar. De relatie met India bestaat vooral uit een religieuze band. India, is nog steeds het verbeelde thuisland van het hindoeïsme. Ik werd dan ook altijd geadviseerd naar India te gaan als ik echt wat wilde weten over het hindoeïsme. Dat was de plek waar het gebeurde. De link tussen deze diaspora en India kan ik het best

omschrijven als één van *religious belonging*. Met *religious belonging* doel ik echter op de multireligieuze setting van Mombasa waarin de hindoes hun plek hebben proberen te claimen. Volgens Patrick Eisenlohr (2006:5) dient men het verleden van een diaspora niet als essentialistisch op te vatten maar dit te zien als een middel dat gebruikt wordt om zich een plek in het heden te creëren; en zo een plek in de huidige samenleving te claimen. Identiteit wordt dan ook vaak gekoppeld aan identiteitspolitiek (Baumann 1998; Eisenlohr 2006; Eriksen 2002). Echter, mijn onderzoekspopulatie is niet politiek georganiseerd en identiteitspolitiek zoals dat heeft plaatsgevonden in de postkoloniale staten als Mauritius en het Caribische gebied, is hier uitgebleven. Identiteitsconstructie onder migranten moet dan ook in een diasporische context worden geplaatst. Daar waar de eerste generatie in Oost-Afrika een essentialistische groep was die de mythe van terugkeer hoog hield en daarom vast hield aan de tradities, heeft men zich echter wel een religieuze thuis weten te creëren in die multireligieuze setting. De huidige generatie houdt nog steeds vast aan de meegenomen religieuze tradities om zo de eigen religieuze identiteit te kunnen blijven waarborgen, en zich een plek in die setting te kunnen blijven garanderen. Men heeft dus een shift gemaakt in het diasporische bewustzijn; de Gujarati's in Kenia hebben de focus verlegd van een labour/handel diaspora naar een culturele diaspora (Cohen 1997) die uit is op culturele reproductie (Vertovec 1997). Dit is wat ik bedoel met *religious belonging*. Identiteitspolitiek hoeft dan ook niet altijd de reden te zijn voor identiteitsconstructie.

Methodologische verantwoording

Mijn onderzoek heeft plaatsgevonden onder de Gujarati hindoe gemeenschap in Mombasa, Kenia. Ik ben in tempels, *communitiehalls* en bij de mensen thuis geweest. Ik heb verschillende religieuze functies, religieuze diensten en gemeenschapsactiviteiten bijgewoond. Daarnaast heb ik acht weken lang bij een hindoe gezin gewoond. Ik heb dan ook veel informele gesprekken kunnen voeren en veel kunnen observeren. De drie *community's* die ik eigenlijk het meest heb bestudeerd, zijn ook de drie meest aanwezige in het straatbeeld: de *Patel-*, de *Oshwal Shah-* en de *Brahmin community*.

Hoofdstuk 1

Diaspora, Identiteit, Religie & Transnationalisme

1.1 Inleiding

In dit theoretisch hoofdstuk wil ik ingaan op het proces van identiteitsconstructie in de diaspora en de rol van religie hierbij. Religie is een manier om je te onderscheiden en dus een manier om je identiteit te benadrukken. Het behouden van een gemeenschappelijke identiteit is vooral van belang voor groepen die hun oorspronkelijke land hebben moeten verlaten en hun cultuur in een nieuw milieu proberen te behouden (Wonneberger 2004:118). De hindoes in Kenia hebben een identiteit weten te behouden die zowel op macro niveau als op micro niveau is te analyseren. Daar waar in de Caraïben onder de hindoes een overkoepelende hindoestaanse identiteit is ontstaan (Vertovec & Van der Veer 1991) waarbij religie een etnificatie heeft meegemaakt. Zijn de hindoes in Kenia nog steeds langs het oude kastensysteem ingedeeld in de samenleving. De hindoegemeenschap in Kenia is dan ook alles behalve homogeen. Ik bepleit dan ook dat er een verschuiving heeft plaatsgevonden in de diasporische context waarin deze identiteit wordt geconstructueerd. In het komend hoofdstuk wil ik dan ook ingaan op de religieuze identiteit die deze groep heeft weten te creëren en te behouden; en of we al dan niet terecht kunnen spreken van een hindoe diaspora.

1.2 Tracing Hinduculture

Op een donderdag avond ben ik aanwezig op een bijeenkomst die door de 45-jarige Sandeej Pandit (Brahmin en derde generatie in Mombasa) wordt georganiseerd; en waar men met elkaar aan de hand van het boek -Hindu Culture: An Introduction- de hindoe cultuur probeert te doorgronden. De deelnemers zijn van middelbare leeftijd

tussen de 30 en 45 jaar, spreken goed Engels en zijn westers gekleed. Maar allemaal dragen ze de nadachadi om de pols; een rood draadje dat na het doen van Pooja (offer) om de pols wordt gebonden. Sommigen hebben er één maar de meesten hebben een pols vol. Hoe meer je er draagt hoe vromer je bent. Na een kop goed gekruide Chai en zoete Ladu begint de bijeenkomst om precies half zeven. We lopen naar de zitkamer waar een groot altaar staat. In de muur zijn een Swastika, Omteken en de drietand van god Shiva gegraveerd. Een groot poster van Swami Chinmaya en andere attributen maken duidelijk dat dit het hoofdkwartier is van de Chinmaya Mission. Een transnationale organisatie die vanuit India wordt bestuurd en het doel heeft de kennis uit de Vendanta's te verspreiden. Vooral onder de diaspora is de overdracht van kennis belangrijk, vertelt Swami Swaropananda tijdens zijn bezoek aan Mombasa. Zo moet de diaspora de essentie van het hindoeïsme niet vergeten; namelijk god de almachtige. In hoofdstuk 1 genaamd 'the definition of culture' wordt er tijdens de discussie, ingegaan op de termen Prakrti en Vikrti. Prakrti is te vertalen als het natuurlijke en de Vikrti is de actie die hiermee gepaard gaat. Zolang de Prakrti in balans is met de Vikrti gaat dit niet in de tegen de natuur en is het goed. Zodra de Vikrti niet in balans is met de Prakrti dan vertoont dit onnatuurlijk gedrag en is dat niet goed. Men discussieert over wat cultuur en traditie nou precies is. De deelnemers hebben dan ook veel moeite om tot een goede definitie van cultuur te komen. Maar vooral de betekenis van de Prakrti en de Vikrti blijkt een lastige. Als eerst ging men ervan uit de Vikrti slecht gedrag is. Maar men komt tot de conclusie dat dit in balans moet zijn met de Prakrti, natuurlijk gedrag. Is slecht gedrag dan te wijten aan de cultuur of de Prakrti, het niet in balans zijn met het natuurlijk gedrag. Zo vindt de 41 jarige Rheena, dat het onder de Afrikanen een cultuur is dat men kinderen krijgt voor het huwelijk en uiteindelijk maar ongetrouwd samen blijft wonen om voor die kinderen te zorgen. Dit is eigenlijk slecht maar toch cultuur. Dus kan cultuur toch slecht zijn? Men heeft moeite deze begrippen te snappen omdat zij ze van woord kennen maar de ware betekenis is hen toch vreemd. Aan de hand van de bijeenkomsten over de hindoe cultuur proberen zij zich de cultuur eigen te maken en proberen zo een vinger te leggen op wat de hindoe identiteit eigenlijk is.

Bovenstaande illustreert hoe men het hindoeïsme bij de bron probeert te houden. Men is dus niet op zoek naar een eigen vorm van het hindoeïsme, maar wil graag terug naar de basis. India speelt hierin een belangrijke rol; want daar is de kennis. Bezoeken van

Guru's en priesters uit India, zijn een manier geworden om deze kennis te blijven waarborgen. Als hindoes afgesloten worden van kennis dan gaat deze verloren en vervallen zij in tradities en wordt de essentie van het hindoeïsme- god- vergeten, vindt Swami Swaaropananda². Als ik een keer aan een groep meiden vraag of het zijn van een diaspora van invloed is op hun geloofsbelijdenis, antwoordt de 35-jarige Reshma Patel als volgt:

*{Yes, but you know when the Sadhu's are here, we don't feel that gap. They give you good knowledge. We will read a text and see only one message. They will read it and see so many explanations that we will not see. Only they can give us the right information. And there is no right or wrong. Everything they say is right}*³

Men hecht dus veel waarde aan de woorden van de guru's. Om in de behoefte te kunnen blijven voorzien en die 'gap' waar Reshma het over heeft op te vullen, is die band met India dus belangrijk. De time-space compression (Harvey 1989) heeft eraan bijgedragen dat religieuze groepen in contact kunnen blijven met het religieuze centrum. De transnationale relatie met India wordt gebruikt om de eigen religieuze identiteit in de diaspora puur te houden.

1.3 Diaspora, Transnationalisme & Religie

Voordat ik verder inga op de religie in de diaspora, wil ik als eerst het begrip diaspora ontleden. De *diaspora* is een overkoepelend begrip voor groepen mensen die vanwege allerlei redenen, buiten diens geboorte land of het land van de voorouders wonen. Zij hoeven echter niet persé een relatie met het land van afkomst te vertonen of daar van plan zijn te gaan wonen om als diaspora beschreven te worden (Jacobsen & Kumar 2003: xvi). Echter vraagt William Safran (2004) zich af hoe ver we gaan in het aanduiden van een groep als diaspora. Als een groep grotendeels geassimileerd is en geen contact meer onderhoudt met het oude thuisland, kunnen we dan nog terecht spreken van een diaspora?

² Interview op 16 maart 2011

³ Gesprek tijdens diner in een Indiaas restaurant in Mombasa op 10/05/2011

The idea of the diaspora refers to immigrant communities who distinctly attempt to maintain (real and/or imagined) connections and commitments to their homeland and recognize themselves and act as a collective community. In other words, people who simply live outside their ancestral homeland cannot automatically be considered diasporas (Tölölyan 1996)

Ik ben het dan ook eens met deze uitleg, omdat er wel een band moet zijn die de diaspora en het oude thuisland linkt. Het zijn van een diaspora is dan ook geen passief gebeuren maar een actieve, waarbij het diasporische bewustzijn een rol speelt. Deze band wordt in de sociale wetenschappen dan ook aangeduid als het transnationalisme. Wat inhoudt dat een groep met beide benen tussen twee landen instaat. De diaspora wordt echter altijd gelinkt aan zaken als mobiliteit, transnationalisme en de vervaging van locale grenzen (Kokot; Tölölyan & Alfonso 2004:1).

Today, the concept of 'diaspora' has become an element of self-reference and political identification wherever – by access to new channels of communication, by economic exchange or physical mobility- extraterritorial groups or organizations seek political influence in their homelands or other communities of the same perceived origin, or vice versa (Kokot; Tölölyan & Alfonso 2004:3)

Verkeerd hieraan is dat men in het kader van het transnationalisme de diaspora altijd in een economische of politieke hoek drukt (Levitt 2003). Een onderbelicht aspect dat diaspora met het oude thuisland kan linken is echter religie (Levitt 2003:248). Religie is volgens Levitt net zo goed een manier waarbij mensen een lidmaatschap van veelzijdige locaties kunnen onderhouden (Levitt 2006:847). Een transnationale band hoeft niet altijd economisch of politiek te zijn.

Steven Vertovec (1997) ontleed de term in drie delen: 1) de diaspora als een *social form* 2) de diaspora als een sociaal bewustzijn 3) de diaspora als een manier van culturele reproductie. In de eerste vorm is de mythe van terugkeer aanwezig en is er sprake van hergroepering en vereniging in sociale organisaties en het behoud van een sterke relatie met het thuisland. De mythe van terugkeer is voor de huidige gemeenschap in Kenia niet meer van toepassing. Althans niet voor de allang gesettelde families (Herzig 2006:52). De groep die nog wel een mythe van terugkeer in stand houden, zijn de nieuwe migranten onder hen de expats. Deze laten hun families niet altijd overkomen. Zoals Raju Haryana dit verwoordde: 'Kenya is

economically good but culturally bad. Dit moet ook de gedachte van de eerste generatie zijn geweest. Daarom hebben zij altijd strikt aan hun tradities weten vast te houden.

De Gujarati's, onder hen de hindoes, hebben zich een thuis weten te creëren in de Keniaanse samenleving (Herzig 2006: x). Met dit thuis doelt Pascale Herzig (2006) op de religieuze infrastructuur die door de Gujarati's zowel hindoes als moslim is gecreëerd. Deze infrastructuur heeft hen een plek gegeven in een multireligieuze setting. Ik bepleit dan ook dat de hindoes in Kenia de focus hebben verlegd in hun diasporische bewustzijn. De reden van migratie geeft aan hoe een groep zichzelf ziet in het nieuwe milieu en welke diasporische context deze aanhangt.

Identiteitsconstructie vindt dan ook die context plaats. Robin Cohen (1997) deelt de diaspora in vijf types. Een slachtoffer diaspora, deze vindt meestal plaats in het kader van vervolging 2) Een koloniale diaspora is een groep die in het kader van een koloniale context naar overzeese koloniën is gemigreerd 3) Een arbeidersdiaspora die in het kader van de arbeid zijn thuis verlaat 4) Een handelsdiaspora die ook voor economische reden zijn thuis verlaat 5) En een culturele diaspora, een postmoderne groep die een hybride identiteit aanneemt (Cohen 1997). De hindoe diaspora in Kenia is in het kader van handel, arbeid en kolonialisme gemigreerd en moet dan ook in die context geplaatst worden. Maar tegelijkertijd is deze groep ook een culturele diaspora die uit was op het behoud van de eigen cultuur (Cohen 1997). In die context hield men een mythe van terugkeer in stand en hield men zich afzijdig van de rest van de samenleving (Herzig 2006). Men kwam voor economisch gewin en niet op zoek naar een nieuw thuisland. Anno 2011 ligt de focus op culturele reproductie. Men heeft Kenia als zijn thuisland geaccepteerd en de mythe van terugkeer is dan ook niet meer van toepassing op de huidige generatie. In dit diasporische kader moet de identiteitsconstructie dan ook geplaatst worden. Een multireligieuze setting waarin men een plek zoekt. Hoewel de voorouders er een essentialistische opvatting op na hielden en zich daarom cultureel en religieus organiseerden. Gebruikt de huidige generatie diezelfde religieuze infrastructuur, maar dan om een thuisgevoel te creëren.

1.4 Diasporische Identiteit

De diasporische context waarin men zich bevindt, bepaalt welke invulling men geeft aan de eigen identiteit en op welk vlak men zich wenst te onderscheiden. Etniciteit wordt vaak gezien als een bron voor identiteitsconstructie en het creëren van grenzen voor *insiders* en *outsiders* (Barth 1969:132). Sociaal lidmaatschap vindt plaats rondom etniciteit en ras, klasse en kasten en gender. Zelfbewustzijn is onderdeel van die identiteitsconstructie en gaat over de erkenning die men wilt krijgen (Herzig 2006). Identiteit is een veelzijdig en verwarrend begrip (Verkuyten 2010:26). Het besef van de zoektocht naar je eigen plaats in de sociale wereld gaat altijd gepaard met de vraag of je door anderen wordt erkend en gewaardeerd (2010:59). Identiteitsbeleving is iets anders dan sociale herkenning of het in een bepaalde situatie worden aangesproken op wat je bent. Je etnische identiteit kan bijvoorbeeld in je denken op de voorgrond staan, maar die identiteit moet in concrete omstandigheden wel worden waargemaakt tegenover anderen. Je wilt in een bepaalde situatie laten zien wat je bent, waar je thuishoort en dat je verschilt van anderen (Verkuyten 2010:75). Sociale identiteiten zijn dan ook afhankelijk van herkenning en erkenning door anderen (2010:76). In veel situaties kiezen mensen ervoor om zich te verbinden met een bepaalde groepering en dat te laten zien in kleding, gedrag, accent en lichaamshouding. In de onderzoeksliteratuur wordt dit *doing ethnicity* en *doing race* genoemd of ook wel *identity performance* (Verkuyten 2010: 77).

De hindoeïe gemeenschap in Kenia is zowel etnisch als religieus gezien een minderheid in Kenia. In Mombasa bepaalt de Soennitische islam de religieuze meerderheid. De *Memons*, een Gujarati gemeenschap uit India, die tot de Soennitische islam behoort, had daarin tegen deze behoefte weer niet. Ten eerste hebben zij alle contacten met India verbroken (Salvadori 2007). Ik heb ook een jongen, Adil Ahmed (23) mogen ontmoeten die tot de *Memon* gemeenschap behoorde en het viel mij meteen op dat hij zichzelf meer als een Soenniet identificeerde dan als een Indiër. Hij zij dan ook een keer letterlijk: *'In the First place i Am a Sunni'*. Als ik een keer mee ga naar de gemeenschapshal, blijkt dat men zich kleedt zoals de Soennitische Arabieren. De mannen lopen in een wit gewaad en de vrouwen dragen meestal een zwart lang zijden gewaad en een zwarte hoofddoek, precies zoals de Arabische meerderheid in Mombasa. Een kledingstijl die met het Midden Oosten wordt geassocieerd. De

Memons hebben wel een eigen *communityhall*, maar voor het gebed gaan ze meestal naar de normale Soennitische moskee, waar verschillende Soennieten bijeenkomen. Dit wijst er op dat deze groep zich bij de heersende Soennitische meerderheid heeft aangesloten. Daar waar de *Memons* een kleine groep zijn binnen de Indiase diaspora, zijn ze etnisch gezien dus een minderheid binnen een minderheid; maar religieus gezien dus een meerderheid. Het blijkt dus dat religie een bepalende factor is voor de identiteitsconstructie in Mombasa.

Een andere religieuze minderheid binnen de Gujarati gemeenschap zijn de Sjiieten. Onder hen de *Bohoora* gemeenschap die niet alleen transnationaal is, maar ook de behoefte heeft zich te onderscheiden van de Soennitische meerderheid. De mannen dragen een witte cap met een gouden borduursel, de 70 jarige Hussain Hassanali⁴ noemde dit altijd zijn identiteitscap. De vrouwen dragen een tweedelig set waarvan het hoofd maar half bedekt is. Deze wordt in allerlei kleuren gedragen en heeft een goud randborduursets. Dat is de identiteit van de *Bohoora* vrouwen die zich zo weer weten te onderscheiden van de in het zwart gesluierte Soennitische vrouwen. De Indiase Sjiieten hebben in tegenstelling tot de Soennieten dus ook de behoefte zich religieus te onderscheiden.

Uit bovenstaand voorbeeld blijkt maar weer dat de drang naar een eigen identiteit belangrijk blijkt, wanneer deze gespiegeld wordt aan een meerderheid. Echter wordt er in de sociale wetenschappen vaak vanuit gegaan dat ethniciteit van bepalende invloed is op de identiteitsconstructie. Religie kan echter net zo goed een identiteitsmarker zijn. Religie heeft een competitief karakter wanneer het om identificatie gaat. Zodra een religie tegen de andere wordt gezet, gebeurt hier hetzelfde als dat met ethniciteit. Zoals Eriksen (2003) zegt: 'Ethniciteit bestaat pas als er een andere ethniciteit is waar men zich tegen over kan plaatsen'. Zo geldt dit ook voor religie. De oproep tot het islamitisch gebed in Mombasa, werd dan meestal ook als storend en soms wel als dwingend omschreven door de hindoes. Toen ik een keer opmerkte dat er veel tempels zijn in Mombasa, reageerde de 63-jarige Raweel Rameesh: '*A lot? You think ten is a lot? The Muslims have a mosque on every corner*

⁴ Behoort tot de Bohooragemeenschap die de Sijtjische islam aanhangt.

of the street. Everywhere you go you see they are building new mosques. ' Men heeft dus een meerderheid waar zij zich constant tegen afspiegelen.

1.5 Identiteitspolitiek

De drang naar een eigen identiteit hangt meestal nauw samen met het bedrijven van identiteitspolitiek. Vooral in het westen of in de post-koloniale staten. Het is dan wanneer een collectieve identiteit wordt gecreëerd om ook aanspraak te maken op de verdeling van schaarse bronnen en om achtergestelde groepen economisch te integreren (Eriksen 2003). Men creëert dan een etnisch blok en een collectieve identiteit om zichzelf in de samenleving te mobiliseren. Het creëren van een collectieve identiteit is volgens Gerd Baumann (1996) een sociale constructie dat wordt geconstrueerd en waar constant aan wordt gesleuteld. Dit maakt het dat er verschillende identiteitsdiscoursen naast elkaar kunnen bestaan (Baumann 1996). De Gujarati's in Kenia hebben deze collectieve etnische identiteit niet gecreëerd; nog zijn zij politiek gemobiliseerd (Dietz 1996; Lal 2006:258). Omdat zij economisch welvarender waren dan de andere Afrikaanse groepen, hebben zij altijd een stap voor gehad. Zij waren de *middlemen minority* en stonden tussen de Britse kolonisator en de Afrikanen in. Het enige contact met de Afrikaanse samenleving verliep langs handelsrelaties (Herzig 2006). Zij werden na de onafhankelijkheid dan ook gezien als de collabateurs van het kolonialisme en men wist niet of zij hen als gevestigde Afrikaanse Aziaten moest zien of als tijdelijke migranten (Lal 2006:258). Tijdens de *nation-building* werden zij dan ook uitgesloten van deelname. Het Afrikaans nationalisme dat na de dekolonisatie uitbrak en tegen de Indiërs was gericht, heeft tijdens de eerste exodus in 1960 velen naar Engeland doen verhuizen (Lal 2006:258). Pas in de jaren 80 en 90 was er een kleine vooruitgang in de relatie tussen de Indiërs en de Afrikanen (Lal 2006:259). Omdat de economie achteruitging, werd de economische invloed van de Indiërs gewaardeerd en haalde men de relaties weer met ze aan.

In de jaren 90 werden zij weer slachtoffer van aanvallen, omdat zij dit keer in verband gebracht werden met corruptie; vanwege de goede banden die zij onderhielden met de overheid van Daniel Arap Moi. Toen deze in een corruptieschandaal verwikkeld

raakte, waren de Indiërs automatisch schuldig. De Indiërs beschikten ook niet over de politieke capaciteiten om deze anti-aziatische sentimenten aan te pakken. Ondanks dat zij economisch veel hebben bijgedragen worden zij toch onderschat omdat zij ondervetegenwoordigt zijn in de media en de politiek (Lal 2006:60). Deze nare geschiedenis maakte het dat in de jaren 90 de focus op een hybride identiteit kwam te liggen, en begon met te spreken in de term *African-Asians*.

Deze non-politieke houding maakt het dat er dus ook geen sprake is van identiteitspolitiek. De behoefte voor een collectieve etnische identiteit is dan ook niet aanwezig en maakt het dan men zich op intern niveau ook van elkaar heeft kunnen blijven onderscheiden. Identiteitsconstructie hoeft dan ook niet altijd plaats te vinden in het kader van identiteitspolitiek. Men is echter wel op religieus niveau verenigd in de *The Hindu Council of Kenya*. Dit is een non-politiek organisatie en dient als een overkoepelend organisatie voor alle hindoe gemeenschappen⁵. Het voornaamste doel is om de hindoe cultuur voor te zetten. Via deze organisatie zijn de hindoes als religieuze groep vertegenwoordigd bij de Keniaanse overheid. En heeft deze er voor gezorgd dat men nu als hindoe wordt gecategoriseerd, daar waar zij voorheen onder de categorie *non-muslim* vielen. Daar waar andere groepen afhankelijk zijn van de overheid is de Gujarati gemeenschap in Kenia totaal economisch onafhankelijk. De gemeenschap financieert alle religieuze en gemeenschaps gerelateerde zaken. En via de Hindoe Council zorgt men voor donaties om de achtergestelden in de eigen gemeenschappen te onderhouden. De rijke tycoons betalen voor de minder gestelden. De gemeenschap zorgt voor elkaar, en heeft dit al vanaf dag één gedaan. Identiteitspolitiek voeren is voor economisch gewin is hier dan ook niet van toepassing. Deze taak wordt al vervuld binnen de gemeenschappen. Dit maakt het dat identiteitsconstructie niet altijd samen hoeft te vallen met identiteitspolitiek.

⁵<http://hindu.theuniversalwisdom.org/chairman-hindu-council-kenya-coast-branch-re-elected-0>

1.6 Diasporische Religie Of Hindoe Diaspora?

Men houdt er rekening mee dat in de diaspora een *diasporic religion* ontstaat, waarbij religie zich aanpast aan de context van de diaspora. Zoals de *brahmanisering* in het Caribische gebied (Vertovec & Van der Veer 1991). Het Hindoeïsme in Kenia wordt echter volgens de lijn van de *Vedic dharma* gevolgd (Salvador 1983; Herzig 2006). Waarbij de Veda's als bron van interpretatie wordt gebruikt. In de diasporische religie ontstaan ook vaak plekken voor pelgrimages. In Oost-Afrika is opvallend genoeg geen pelgrimage plek ontstaan (Lal 2006:261). Dit betekent niet dat er bij deze groep geen behoefte was voor een pelgrimage plek. Maar omdat men het idee heeft gekoesterd dat je voor een echte pelgrimage naar India moet. De relatie met India gaat dus veel verder dan alleen een etnische. India wordt gezien als een land van de heilige plekken en de mooie tempels.

For many if not most, such Hindus India is a sacred space abounding with sacred places, from local shrines venerated by castes and clans to sites described in central religious texts like the Mahabharata, where the most widely recognized gods and legendary humans are believed to have undertaken some of their most significant deeds (Vertovec 2000:3)

Met anderen woorden India is voor de hindoes wat Israel voor de joden is. Dit is ook zo onder de hindoes in Mombasa. Niet alleen wordt India gezien als het land van kennis maar ook als een plek van de heilige plekken. Elke groep had dan ook wel een eigen plek in India waar zij mij over vertelden. Onder de *BAPS* stroming van de *Swaminarayan* aanhangers was dit de *Akshardam* - tempel- in New Delhi. Tijdens de openingsceremonie in 2005 hebben veel gelovigen de reis naar India gemaakt om deze bij te wonen. Onder hen is de 39-jarige Reshma Shah⁶. Omdat zij al tot de 4^e generatie behoort van zowel de vader als moederskant, heeft zij dus geen directe familie meer in India. Hoewel zij nog wel weet uit welk dorp haar voorouders komen. De reis voor de opening van de *Akshardam* was dan ook haar eerste bezoek aan India. De openingsceremonie was een groot gebeuren en zelfs de president van India, als de premier en de grootste oppositieleider waren hierbij aanwezig. Zij was dan ook eigenlijk één van de weinige mensen die ik ontmoet en die weinig tot nooit in India zijn geweest. Haar broer is ook maar een paar keer in India geweest maar zijn reizen

⁵ Niet te verwarren met de eerder genoemde 35-jarige Reshma Patel

gaan altijd gepaard met een bezoek aan de *Akshardam* en de geestelijke leider van de *BAPS*, *Swami Pramukh Maharaj*. Tijdens Holi zijn verschillende leden van de *BAPS* naar India overgevlogen om deze samen met de geestelijke⁷ leider te kunnen vieren. Als ik ooit naar India ging, dan moest ik een bezoek brengen aan de *Akshardam* in Delhi werd mij op het hart gedrukt. Onder de *Jains* sprak men altijd over de eeuwenoude *Patan* tempel in Gujarat. Deze tempel met zijn 3.500 treden was een waar heiligdom. Echter was het beklimmen ervan zeer vermoeiend en kan je de reis ernaar toe het best voor zonsopgang maken en de terugkeer na zonsondergang. Echter kon men ook een drager huren. Maar dat was onaanvaardbaar. Alleen als je de reis zelf aflegt, krijg je de voldoening die bij een pilgrimage hoort. Ook dit was een tempel die ik bij een eventueel bezoek aan India moest bezoeken.

Ook de Ganges rivier - bekend als de *Ganka*- is vaak onderdeel van de reis.

{I was there for ten minutes; but those ten minutes where very good. I felt more divined and spiritual. And it's surrounded by temples; it's quite a good environment, verwoordde de 34-jarige Dyantry Shah dit}

Tot op de dag van vandaag, worden de priesters nog uit India overgehaald. Er is geen instituut in Kenia waar men zich tot priester kan opleiden of zich in het Sanskriet kan scholen. Om het hindoeïsme te kunnen interpreteren is het Sanskriet van belang. Zoals Bhagwati Raweel⁸ dit verwoordde:

{People here came with a different purpose. They came to make money. So for our priests we have to rely on India. You see, in becoming a priest there is no money}

Hiermee raakt Raweel de spijker op zijn kop. Dit laat zien dat de economische oriëntatie ervoor heeft gezorgd dat de kennis verloren is gegaan en men dus religieus van India afhankelijk bleef. Zelf is hij een *Brahmin*; deze kwamen in eerste instantie om als priesters te werken, maar deze kennis is door de economische oriëntatie verloren gegaan. Daarom zijn ze dus nog steeds afhankelijk van India wanneer het gaat om priesters. Ook wordt er geloofd dat de kennis dan beter is. Al vanaf het begin

⁷ Ik spreek hier van de geestelijke leider, maar de *BAPS* aanhanger zien hem echter als de manifestatie van de god *Swaminarayan* op aarde.

⁸ Comité lid van de Shiva tempel

dat men tempels openden werden er priesters vanuit India overgehaald (Salvadori 1983:99/100). Hoewel deze priesters niet veel diepgaande kennis van de Veda's hadden maar meer gespecialiseerd waren in het uitvoeren van rituelen (Salvadori 1983:100). Daar waar de priesters van nu toch vanwege hun kennis van het Sanskriet en de Veda's worden overgehaald omdat daar behoefte aan is bij de mensen. *'We have lost ties with the Sanskrit, so we need somebody that can translate for us the knowledge that is in the Veda's'*, vertelt de 38-jarige Dyantri Shah mij tijdens de Rudri Pooja ter ere van god Shiva op een maandag avond in de *Brahmsamaj*. Na de Pooja blijft zij ook langer om na praten met de priester, die volgens haar veel kennis geniet.

Deze religieuze afhankelijkheid maakt het dat we kunnen spreken van een hindoe diaspora. Robin Cohen (1995) wil echter alleen voor joden en sikhs een uitzondering maken en deze als een religieuze diaspora te erkennen. Daar waar Vertovec (2003:2/3) vindt dat ook hindoes hiervoor in aanmerking komen, vanwege de relatie tussen India en het Hindoeïsme. Dit maakt van het hindoeïsme een etnische religie, waar door we dus terecht kunnen spreken van een hindoe diaspora (Parekh 1993). De band tussen de hindoegemeenschap in Kenia en India is grotendeels een religieuze. India is het land van de Veda's en dus de kennis. Guru's en heiligen uit India die lezingen geven, priesters die uit India worden overgehaald omdat zij het Sanskriet beheersen, daar waar dit in de diaspora verloren is gegaan. En het bezoeken van heilige plekken als tempels en de Ganges rivier. De Indiase diaspora in Kenia is dan ook erg transnationaal en is dit van begin af aan al geweest. De meesten zijn dan ook op regelmatige basis op bezoek geweest naar India. Velen hebben nog familie of een huis in India. Daar waar de eerdere generatie grotendeels hun vrouwen uit India hebben overgehaald, hebben veel jongeren nog eerstegraads familie in India.

1.7 Reflectie

Identiteit wordt vaak gezien als een middel dat gebruikt wordt om identiteits politiek te bedrijven. Maar als een groep niet politiek actief is hoe kunnen we die identiteitsconstructie dan het best begrijpen? De Gujarati gemeenschap is van dag een al een essentialistische groep geweest die uit was op het behoud van haar eigen identiteit op gemeenschapniveau. Gebeurde dit voorheen omdat men de mythe van terugkeer in stand hield; hedendaags is dit om zich een thuis te maken in een multireligieuze setting die gebaseerd is op een hybride Afrikaans-Aziatische identiteit. De diasporische context die de identiteitsconstructie bepaalt is gericht op culturele reproductie. RadhaKrishnan (2003) vraagt zich dan ook af of de roep om authenticiteit in de diaspora voortkomt uit een reactie op de meerderheid of vanuit de eigen integriteit. Vanuit een psychologische inslag is identiteit belangrijk voor de eigen integriteit en een gevoel van erkenning (Verkuyten 2010).

De hindoes in Kenia lijken deze twee aspecten te hebben verenigd. Aan de ene kant zijn ze essentialistisch en willen zij graag hun tradities behouden. Hierbij is een transnationale band met India belangrijk. Tegelijkertijd is dit een reactie op de meerderheid en de multireligieuze context waarin men verkeert. Hier komen dus ook het heden en het verleden van Patrick Eisenlohr bijeen (2007:5). Echter hebben wij hier wel met twee verschillende contexten te maken. Eisenlohr noemt hier terecht de reden waar dit uit zou voort komen, namelijk het koloniaal verleden en de identiteitspolitiek die daar uit is voortgekomen. Deze identiteitspolitiek is in onder de Gujarati's in Kenia uitgebleven. Men is politiek zwak en nooit politiek actief geweest. Daar waar Mauritius een diasporische staat is waar verschillende diasporische etniciteiten samen leven en dus ook actief identiteitspolitiek bedrijven. Het communalisme die mijn onderzoeksgroep heeft gecreëerd is dus niet gedaan vanuit het oog van identiteitspolitiek. Maar was gebaseerd op het promoten van de eigen interesses en om het behoud van de sociale en culturele banden met het thuisland (Voigt-Graf 1998). Deze instelling heeft er tegelijkertijd ook voor gezorgd dat men een thuis heeft weten te creëren in de multireligieuze samenleving van Kenia. En wordt nu gebruikt om zich een thuis te kunnen blijven garanderen in die multireligieuze setting. Vooral in Mombasa waar religie erg aanwezig is in het dagelijks openbaar leven.

HOOFDSTUK 2

Context & historie

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik de historische context van mijn onderzoekspopulatie weergeven en deze in de juiste context plaatsen. Dit wil ik doen door de sociale en economische achtergrond van deze groep te schetsen. Alleen zo kunnen we het heden verklaren.

2.2 Migratie: De Indische Oceaan

De geschiedenis van de Indiërs aan de Oost-Afrikaanse kust en op het eiland Zanzibar begint vroeg. Al voor de Britse kolonisatie en voor de Europese ontdekking van dit gebied. Vasco Da Gama was dan ook verbaasd over het aantal Arabieren en Aziaten die hij in het jaar 1497 in Mozambique, Mombasa en Malindi aantrof (Oonk 2008:197)⁹. Er zijn hierbij drie migratiegolven te onderscheiden. 1) In de tijd dat er een actief handelscontact over zee was in de Indische oceaan en teruggaat tot aan het eerste millennium voor Christus 2) Toen de Sultan van Oman Seyyed Said in 1832 naar Zanzibar verhuisde, migreerde zijn hele Aziatische entourage mee om zijn zaken daar te kunnen afhandelen. Maar het was pas vanaf het decennia van 1890 dat migranten uit Azië een uitzonderlijke invloed op de geschiedenis van dit gebied zouden gaan uitoefenen (Gregory 1993:1). De oude handelsrelaties werden gedurende

⁹ See for this early period the notable works of M.N. Pearson, *Port Cities and Intruders. The Swahili Coast, India, Portugal in the Early Modern Area*, Baltimore and London, 1998; K.N. Chaudhury, *Trade and Civilization in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge 1985 and by the same author, *Asia Before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1990.

de oprichting van het Britse rijk in Oost-Afrika in de periode tussen 1880 en 1920 intensiever. En het nummer van Zuid-Aziaten in Oost-Afrika groeide hiermee van 6.000 tot aan 54.000 zielen. Deze bestonden grotendeels uit hindoes (Bhatias, Patels, Lohanas en Shahs), Moslims (vooral Ithnasheries, Boohras en Ismailis), Sikhs en Goans (Gregory 1993; Oonk 2008:101).

De migranten die na het jaar 1895 kwamen, waren voornamelijk contractarbeiders die aan de *Ugandan Railway*, kwamen werken en waren voornamelijk Punjabis. Een spoorwegproject van de Britse kolonisator dat door Oost-Afrika moest lopen. Veel Gujaratis vertrokken met de boot die Mombasa als aankomsthaven had (Bhatt 1976). De reden dat vooral vanuit noordwest India naar Oost-Afrika werd gemigreerd komt uit de oude handelsbetrekkingen die al bestonden tussen noordwest India en Oost-Afrika. De contractarbeiders kwamen uit de Punjab en de vrije handelaren kwamen uit de deelstaat Gujarat. De situatie in Oost-Afrika werd nog aantrekkelijker voor migratie aangezien de politieke atmosfeer in Oost-Afrika destijds relatief gunstig was voor de Indiërs. Men werd veiligheid en vrijheid van ondernemerschap gegarandeerd. Daarnaast maakte de nabijheid tussen Oost-Afrika en India het aantrekkelijk omdat men in contact kon blijven met het thuisfront en zo ook de tradities kon behouden en de migranten terug konden naar India voor familiebezoek en een eventueel pensioen (William 1984:174). The Gujaratis, inclusief the Kutchis, zijn de grootste Indiase groep die 80 procent van de Aziaten in Oost Afrika representeren. Drie kwart daarvan is hindoe en de rest moslim (Williams 1984:175). Het aantal hindoes in Kenia naar aanleiding van een volkcensus uit 2009, bedraagt 53.393¹⁰. Wat volgens sommige van mijn informanten kan kloppen omdat dit altijd al werd afgerond op de 60.000. Sinds de dekolonisatie zijn velen naar Groot-Brittannië verhuisd, maar er komen ook veel migranten bij waardoor dit getal op peil blijft. Als we de Indiërs in Oost-Afrika analyseren dan zien we dat er nog altijd communicatie over en weer is geweest tussen de migranten en het oude thuisland. Men heeft altijd contact gehouden met de familieleden in India en men huwde meestal ook een vrouw uit India. Tijdens mijn veldwerk ben ik zowel in Kenia geboren Indiërs tegengekomen, die variëren van 2^e tot soms wel de 3^e of 4^e generatie en Indiërs die in de afgelopen tien tot twintig jaar naar

10

<http://www.knbs.or.ke/Census%20Results/Presentation%20by%20Minister%20for%20Planning%20revised.pdf>

Kenia zijn verhuisd. Allemaal gekomen vanwege economische redenen. Men is zich ook wel bewust van de bijzondere positie die men heeft tegenover de positie die men in India zou hebben. Dit komt ook voort uit de voorkeurspositie die de Indiërs ten tijde van de Britse kolonisatie genoten. Volgens Dinesh zou het dan ook onmogelijk zijn terug te gaan naar India. Omdat ze in Kenia altijd een raciale voorsprong hebben gehad.

2.3 Economische & Sociale Achtergrond

De invloed van de Indiërs op de economie van Oost-Afrika dient volgens Gregory (1993) niet onderschat te worden. Diezelfde economische en sociale exclusiviteit die men genoot tijdens de Britse kolonisatie heeft echter ook bijgedragen aan een gevoel van superioriteit en raciale vooroordelen (Gregory 1993:9). Gregory omschrijft de Indiërs dan ook als een groep met een sterke religieuze gemeenschap oriëntatie. Het zijn dan ook de andere kanten van deze gemeenschap zoals de handel, het verstrekken van leningen en handarbeid die hen in aanraking bracht met de andere inwoners van Oost-Afrika. Dit waren ook de primaire werkbezettingen bij deze groep (Gregory 1993:5). Hun werk in de juridische, medische en onderwijs wereld wordt als een secundaire bezetting gezien.

Being businessmen, they interacted with other cultures, but being Hindus they avoided any interaction (Oonk 2008:107)

De context waarin de Aziaten kwamen was dus puur voor economisch gewin. In het extreme geval werden ze gezien als een groep die naar Oost-Afrika was gebracht om als een instrument voor het Europees imperialisme te dienen; en als exploitatie voor de Britse industriële en commerciële belangen in dat gebied (Gregory 1993:9). Ze werden dan ook als de *middlemen* van het economisch systeem gezien. Ze onderhielden vanaf dag één contacten met het eigen dorp in India en zodra ze hun zaken uitbreiden werden vanuit dit dorp werknemers geronseld voor de familiebusiness (Gregory 1993:14).

They wrote to relatives and friends or on visits home went to the villages and with tales of adventure and profit recruited the young (Gregory 1993:14)

En zo bleef de cirkel van migratie naar Oost-Afrika draaien. Familie en neven werden gerekruteerd en binnen een generatie zaten alle mannen van een familielijn op Zanzibar. Maar het waren voornamelijk alleen de mannen die erheen gingen en terug gingen om te trouwen. Pas in de 19e eeuw werden de vrouwen naar Oost-Afrika overgebracht, maar dit waren in de eerste instantie meer de moslim vrouwen dan de hindoe vrouwen. Afrika werd voor de vrouwen als onveilig en vreemd gezien en het ging tegen de puurheid van vrouwen in als deze over zee moesten reizen. Het was dan ook beter dat zij achterzouden blijven om voor het huishouden, de schoonouders en de kinderen te zorgen (Gregory 1983; Oonk 2008). Het was vooral de potentie voor financiële vooruitgang in een handelcontext dat de meeste migranten aantrok om naar Oost-Afrika te reizen (Gregory 1993:15).

My father who came to Dar from the Punjab in 1928 hearded that the streets were paved with gold (Gregory 1993:15)

Een vooroordeel wat nog steeds heerst bij Indiërs in India en vanuit die gedachte migreren er nog steeds personen uit India naar Oost-Afrika. Daarnaast brengen vooral de *Patels* en de *Cutchis* graag werknemers uit India over om als accountant te werken in hun zaak; en de *Cutchi's* die aannemers en boeren halen ook familieleden over. De huidige gunstige positie van de Indiërs in Kenia is een erfenis van de voorvaderen. Zo werd het mij ooit beschreven. Het zijn de voorvaders die als pioniers de weg hebben vrijgemaakt en de huidige Indiërs zo een gunstige positie hebben gegeven. De meeste bedrijven zijn dan ook familiebedrijven.

2.4 Lokaliteit: Mombasa, Een Stad Van God

Ondanks dat de Indiërs in een rap tempo de transformatie van landelijke boeren tot urbane handelaren wisten te maken, hebben zij zich goed weten vast te houden aan hun gemeenschap en religie gedurende hun residentie in Oost-Afrika (Gregory 1993:25). Deze religieuze oriëntatie heeft er volgens Gregory ook voor gezorgd dat ze gefragmenteerd zijn en nog steeds zijn. Als je de Indiase gemeenschap zou moeten

beschrijven dan is een gefragmenteerde gemeenschap de juiste omschrijving. Om de praktisering van het hindoeïsme in Mombasa te begrijpen, is het van belang een achtergrond van deze stad te schetsen. Een stad die al lang voor de Europese kolonisatie gesticht is door de Arabieren uit het huidige Jemen en Oman (Blij 1968:5). Wat Mombasa van oudsher al een multiculturele stad maakt. Weliswaar overheersend Soennitisch islamitisch, maar dit is ook niet verwonderlijk gezien de historie. De Indiase gemeenschap in Mombasa moet dan ook in een multireligieuze context geplaatst worden. Religie is een belangrijk onderdeel van de sociale werkelijkheid in Mombasa. Er is geen vrachtwagen of publiek transportmiddel dat geen goddelijke bedrukking kent. Of dit nou *Allah is great*, *Jai Shri Krishna* of *Jesus loves you* is, het is onvermijdelijk. Deze multireligieuze setting maakt het dat de behoefte om de eigen religie te benadrukken nog groter is. Religie heeft in Mombasa dan ook een competitief karakter. Dit maakt het dan ook dat niet etniciteit maar religie een manier is geworden om zich te onderscheiden. Etnisch gezien zijn het allemaal Gujarati's en Indiërs. Een groot etnisch blok vormen op macroniveau was niet nodig, aangezien etniciteit geen competitief karakter kent in Mombasa. Ook worden in dit publieke domein verschillende hindoegoden geëerd. Wat weer een weergave is van de onderlinge diversiteit binnen de hindoegemeenschap. Dit maakt religie een publiekelijk gebeuren in Mombasa en de hindoes gaan daar in mee door ook hun religie in dit publieke domein te presenteren. Zoals de 35-jarige Paresch Pandya dit een paar dagen voor mijn vertrek verwoordde:

{Religion is very important in Mombasa, more then in other parts of the country. It is this that could make you're stay here without problems. The people here will not harm you because they believe in god}

Volgens Pascal Herzig (2006) is de identiteit die rondom religie is geconstrueerd, sociaal constructief en dus veranderbaar. Volgens haar zijn de communale grenzen tegenwoordig minder belangrijk, wat weer een identiteitsverandering met zich meebrengt (Herzig 2006:165). Dat strookt totaal niet met mijn observatie. De verklaring hierin ligt in het feit dat ik onderzoek heb gedaan in Mombasa en Herzig in Nairobi. Belangrijk is hierbij te noteren dat religiositeit in Mombasa erg belangrijk is in tegenstelling tot Nairobi. Mombasa is nog een traditionele stad waar het leven langzaam op gang komt. Alles komt goed. Nairobi is een wereldstad waarin iedereen

gehaast is. Dit is hoe de mensen Mombasa en Nairobi met elkaar vergelijken. De meeste mensen die in Mombasa wonen, houden dan ook niet van Nairobi. Mombasa heeft daarnaast een Indiase geschiedenis. Daar waar Nairobi een 19e eeuwse stad is. Mombasa heeft nog nostalgie en de Indiase geschiedenis is er levend en herkenbaar. Die lokale context is dus belangrijk voor het identiteitsgevoel van deze groep. Maar ook de religiositeit van de stad maakt het dat men de religieuze identiteit sterker moet benadrukken. Mombasa is ook veel traditioneler en de meeste meiden en vrouwen lopen dan ook in traditionele Indiase kleding rond. Als ik een keer met een vriend over straat loop, de 29-jarige Harshad, zien we twee Aziatische meiden die er schaars gekleed bij lopen. Harshad merkt meteen op dat zij wel uit de UK of desnoods Nairobi moeten komen. In Mombasa zijn de meiden volgens hem te traditioneel om er zo bloot bij te lopen. Religie wordt omschreven als een traditie. Door het behouden van de religie behoud je, je traditie (Herzig 2006:165). Religie is dan ook de belangrijkste pijler waarop de *community's* gebouwd zijn (Herzig 2006). Uit Herzig's onderzoek (2006) blijkt dat religiositeit en generatie niet met elkaar samenhangen. Dit geldt ook voor Mombasa en niet alleen voor de hindoes. Ook moslimjongeren zijn al vroeg religieus. Gesluitende jonge meiden bepaalden vaak het straatbeeld. De lokale context is dan ook van invloed op hoe de identiteitsconstructie plaats vindt. In het transnationale lijkt er dan ook geen plek te zijn voor het lokale (Appadurai 1990). Waar het sociale stelsel voorheen werd ingevuld door de lokaliteit, lijkt de deterritorialisatie hier een eind aan te hebben gemaakt (Appadurai 1990:178). Ajrun Appadurai vraagt zich dan ook af of er nog wel plek is voor lokaliteit in de *global flow* nu de wereld gedelocaliseerd is. In het bijzonder of er nog plek is voor de traditionele link tussen lokaliteit en de antropologie (Appadurai 1990:178).

I view locality as primarily relational and contextual rather than as scalar or spatial. I see it as a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the Technologies of interactivity, and the relativity of contexts (Appadurai 1990:178)

Lokaliteit is dus contextueel en dient bestudeerd te worden als we het globale willen onderzoeken. Hij stelt de vraag:

What can locality mean in a world where spatial localization, quotidian interaction, and social scale are not always isomorphic? (Appadurai 1990:179)

Dus ruimtelijke lokalisatie, alledaagse interactie en een sociaal stelsel zijn niet meer altijd inherent aan elkaar. Betekent dit dat lokaliteit overbodig is geworden in het creëren van de dagelijkse sociale orde? Als we mijn onderzoekspopulatie analyseren, dan zien we dat lokaliteit juist wel belangrijk is, omdat dit juist die transnationale band met India vorm geeft. Het lokale bepaalt het transnationale en niet andersom. Omdat religie belangrijk is in Mombasa en het van belang is om een religieuze identiteit te behouden is een religieuze band met India juist belangrijk.

2.5 Reflectie

Het is duidelijk dat de Indiërs hun economische sporen hebben achtergelaten in de Oost-Afrikaanse samenleving. Dit heeft ze ook een totaal economisch onafhankelijke groep gemaakt. Het is een groep die niet alleen religieus en cultureel een aparte status had maar ook op economisch vlak. Doordat zij financieel welvarend was, kon de Gujarati gemeenschap voor elkaar zorgen en in diens behoefte voorzien. Maar deze economische oriëntatie maakte hen ook tegelijk religieus afhankelijk van India. Men kwam voor economisch gewin, maar wilde zich wil houden aan de eigen religieuze dogma's. De band met India is een manier geworden om die gat die is ontstaan op te vullen. Men is altijd al religieus en cultureel afhankelijk geweest van India. Gebeurde dit in eerste instantie omdat men zich afzijdig wilde houden. Hedendaags wordt dit gebruikt om de eigen religieuze identiteit te voeden en zo een plek in de multireligieuze setting te behouden. In mijn etnografische hoofdstukken wil ik twee elementen behandelen. Het vegetarisme en de *community*. Twee begrippen die de hindoeïdentiteit waarmerken. Het vegetarisme naar buiten toe en is een collectieve identiteit van de hindoe gemeenschap, waarbij zij zich extern onderscheidden. En de *community* waarbij zij zich op microniveau op interne vlak van elkaar onderscheidden. In de Keniaanse samenleving worden ze geplaatst onder de noemer: hindoe. Maar onderling is deze gemeenschap gefragmenteerde dan het lijkt.

Hoofdstuk 3

Van Kaste Naar Community

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik ingaan op de lijnen waar langs de Gujarati hindoegemeenschap in Kenia is georganiseerd in de samenleving. Een gemeenschap die extern een homogene groep lijkt; maar intern een gefragmenteerde gemeenschap is die tot op micro niveau ingedeeld is langs de traditie van het oude kastensysteem. Hoewel de link tussen het kastensysteem, rituele puurheid en beroep is uitgestorven, heeft deze een andere invulling gekregen; namelijk de *community*. Op *community* niveau kunnen de hindoes zich onderling van elkaar onderscheiden. Elke *community* heeft nog zijn eigen god en een bijbehorend tempel. Dus op macroniveau in de Keniaanse samenleving onderscheidden de Gujarati hindoes zich als hindoes van de christenen en de moslims. Om zich als Gujarati's toch van elkaar te kunnen onderscheiden is de *community* belangrijk. Want etnisch gezien zijn het allemaal Gujarati's. Dit geldt voor zowel de Moslims als de Hindoes. Ook de moslims zijn tot op gemeenschapsniveau verdeeld in de Keniaanse samenleving. En die gemeenschap is niet gebaseerd op etniciteit maar op religie. Zoals de 70-jarige Hussein Hassanali het verwoordde:

{From the civilian point of view I am a Kenyan; ethnically an Indian; linguistic a Gujarati and religiously a Muslim}

Deze uitspraak geeft de werkelijkheid het beste weer.

3.2 Tempelbezoek

Hergroepering in de diaspora vindt vaak plaatst rondom religieuze en andere culturele symbolen van het land van herkomst (Bhardwaj & Rao 1998:2). In een studie van Bhardwaj & Rao onder de hindoe diaspora in Amerika, blijkt het tempelbezoek een belangrijke plek voor de samenkomst van deze groep. Deze hergroepering neemt verschillende vormen van religieuze activiteiten aan zoals het familiealtaar, inter-familiaire religieuze ontmoetingen, gebedshuizen en gemeenschapshallen, guru's en religieuze leraren die vanuit India worden uitgenodigd om te spreken. Hoewel enkele van deze religieuze activiteiten verandering hebben ondergaan is de hindoe tempel in Amerika dé focus geworden van hindoe religiositeit in de diaspora (Bhardwaj & Rao 1998:2). Ook onder de hindoegemeenschap in Mombasa kunnen we concluderen dat de hindoetempel een zeer belangrijke rol speelt in het leven van deze groep. Vooral tijdens religieuze feestdagen als *Holi*, dat ik heb mogen meemaken tijdens mijn veldwerk. Dit viel toevallig op een zondag en de dienst was dan ook aangepast. Er werd met kleuren gegooid en alle tempels hadden een speciale dienst. Ik kon er maar bij één aanwezig zijn en dat was toevallig de BAPS *Swaminarayan* tempel. Maar uit foto's van andere tempels die ik heb gezien was dit een waar spektakel.

Maar niet alleen op feestdagen, ook op normale dagen is de tempel een belangrijke plek om samen te komen. Vooral voor de oudere generatie die hun tijd nuttig wilden besteden, zoals Sureikha en Dinesh. Sureikha gaf aan naar de tempel te gaan omdat ze haar tijd in een goede omgeving wil doorbrengen. Vooral voor de nieuwe migranten is de tempel een plek om niet te vereenzamen, maar zich thuis te voelen. Zoals de 30 jarige Sapna die pas acht jaar in Mombasa woont en graag sociale contacten wilt onderhouden. Wat onder recente migranten normaal was om zo toch het gevoel te hebben dat ze niet ver van huis zijn. Hoewel ze er ook heen gaat om te bidden, gaat ze er ook vooral heen om aan de bloemenkrans voor god te werken en zo met andere mensen in contact te komen. Dit was ook de reden dat zij zich als vrijwilligster heeft opgegeven tijdens de vijfdaagse openingsceremonie van de nieuwe *ISCKON* tempel; om sociaal bezig te blijven. Veel van de vrijwilligsters in de tempel waren dan ook vrouwen van expats. Deze moeten hun plek in de Keniaanse samenleving nog vinden. Hoewel de tempels pas in het weekend echt druk waren. Door de weeks werden de

gebedsdiensten niet zo druk bezocht vanwege de werkweek. De zondagdiensten waren dan ook altijd het drukst. In beide *Swaminarayan* tempels werd er dan ook op vrijdag een extra dienst voor vrouwen georganiseerd, die wel druk bezocht werd, om zo de week in te halen. De geestelijke leider van *BAPS*, *Swami Pramukh Maharaj*, heeft gezegd dat zondag een verplicht dag is om te komen aangezien iedereen doordeweeks druk bezig is met zijn dagelijkse activiteiten. De *BAPS* was dan ook een voorbeeld van een drukke zondag en een dun bezaaide doordeweekse dag. Maar buiten de diensten om kan men tot één uur de tempel in voor een gebed of offer. Aangezien om 13.00 stipt alle tempels in Mombasa sluiten om, om 16.00 weer open te gaan. Ook de gordijnen van het altaar gaat dan dicht, met het idee dat god moet rusten. Ook bij de mensen thuis ging het gordijn tussen deze tijden dicht. Deze waren alleen open op tijden die als *auspicious*, heilig werden beschouwd. De meeste mensen gingen echt wel door de weeks meestal vroeg in de ochtend voor werk of schooltijd langs in de tempel voor een bezoek. Ook al woont men niet elke dag de special dienst bij. Toch blijft het in de tempel een komen en gaan, gedurende de dag. Men maakt dus graag gebruik van de tempel, ook buiten de officiële dienstijden. Het eigen huis kan ook een belangrijk podium zijn voor religie (Mazumdar & Mazumdar 2009:13). Zij komen met het concept *home as religious space*. Vooral aan de hand van het familiealtaar kan men zich een thuis vinden waarbij men een heilige ambiance en ethos creëert die een plek geeft. Het huis wordt volgens de hindoes dan ook als heilig ervaren en helpt in het uitdragen van de eigen religieuze uitspattingen (Mazumdar & Mazumdar 2009:12). Dit is ook de reden dat de hindoes in Mombasa, als ze al niet vegetarisch waren het niet geoorloofd vonden om *non-veg* mee naar huis te nemen.

3.3 Religieuze Infrastructuur

In de literatuur (Mazumdar & Mazumdar 2009:3) over religie en migratie kunnen we leren over transnationale identiteiten en identiteitsformatie. Religie zou de migranten helpen met het verbeelden van hun thuisland, invulling geven aan hun verbeelding en helpt hen zo bij het bouwen van hun omgeving (Vasquez 2005:238). Daarnaast speelt religie een rol in de identiteitsconstructie, zingeving en waardevolle formatie. Migranteng zouden religie dan ook gebruiken om alternatieve loyaliteiten te creëren en *places of belonging* (Levitt 2003:851). Verschillende studies hebben dan ook al

aangetoond dat migranten religie in hun leven op verschillende manieren hebben geïntegreerd (Mazumdar & Mazumdar 2009:3). Ten eerste hebben zij een religieuze infrastructuur gecreëerd door het opzetten van religieuze organisaties, instituties, scholen en clubs voor het bouwen van een gemeenschap (Mazumdar & Mazumdar 2008). En als tweede hebben zij heilige plekken als tempels, kerken en moskeeën gebouwd. Dit is niet anders bij de Indiase diaspora in Oost-Afrika en voornamelijk in Kenia (Salvadori 1983). Het hindoeïsme speelt dan ook een belangrijke rol in het leven van de Indiase migranten in Mombasa, Kenia. En het is ook langs de religieuze lijn dat de Gujarati's over het algemeen vertegenwoordigt zijn in de Keniaanse samenleving. Er is geen etnisch Gujarati blok; maar een set van religieuze groepen, waaronder hen de hindoes. Maar ook van elkaar onderscheidde de hindoes zich op *community* niveau dat weer gebaseerd is op het oude kastensysteem.

In Mombasa zijn in totaal tien tempels te ontdekken. Daarvan zijn de Bekendste en de oudste de *RadhaKrishna Mandir* – speciaal opgericht voor de spoorarbeiders. In 1904 werd de tweede tempel in Mombasa gebouwd, genaamd de *Hindu Union Shri Shiv Mandir* en meestal bezocht door de *Brahmin* gemeenschap en de *Dhobi* gemeenschap. Daarnaast heb je de *Shree Jain Mandir*; de *Cutchi Swaminrayan Mandir*; de *BAPS*; de *ISCKON*; de *Gyantri Mandir*; en een onlangs nieuw geopende *ISCKON* tempel in Nyali. Daarnaast zijn er de gemeenschapshallen als: De *Brahmsamaj* voor de *Brahmins*. De *Cutchi Leva Patel Samaj* voor de *Patels* van de *Cutchi Swaminarayan Mandir*. De *Keira Leva Patel Samaj* (Andere stroming van *orthodoxe Patels en BAPS aanhangers*). De *Visa Oshwal Community* voor *Shahs* dit zijn meestal *Jains*. De *Navnwat Vanik Community* vallen ook onder de aanhangers van het *Jainisme*. De *Mombasa Lohana Mahajan Mandal* voor de Lohanna's en meestal aanhangers van de god *Ram* en behoren samen met de *Patels* tot één van de oudste en grootste groepen onder de hindoe gemeenschap in Kenia. (Salvadori 1983: 29-130). Salvadori spreekt van nog meer kleine gemeenschappen, maar deze zijn zo klein en vanwege ruimtegebrek is het onnodige hier verder op in te gaan. Maar wat wel duidelijk blijkt is dat de hindoes zich een thuis hebben gecreëerd in Kenia (Herzig 2006: x). Ook al was het idee hierachter in eerste instantie een essentialistische, heeft dit de aanpassing in een multireligieuze setting mogelijk gemaakt voor de huidige generatie.

3.4 Kastensysteem

Het kastensysteem is eigenlijk een beetje in nostalgie is blijven hangen en leeft dan ook vooral voort in de hoofden van mensen. Het kastensysteem heeft plaats gemaakt voor de *community* en is nog steeds een belangrijk onderdeel waar de eigen identiteit aan wordt ontleend. Iemand werd meestal geïntroduceerd als iemand van de eigen Kaste of de eigen *community*. Deze twee begrippen werden vaak door elkaar gehaald. Wat ook logisch is omdat het een uit het andere is voortgekomen. In de Zuid-Aziatische diaspora context refereert de term *community* naar een georganiseerd sociale groep die is gedefinieerd door taal en religie (Herzig 2006:102). Maar ook is een *community* gebaseerd op een kaste of sekte. Men spreekt in Kenia dan nog altijd in termen van *community* op basis van religie. '*Since religion is the primary frame of reference for the Asians themselves*' (Salvadori 1989:7). Maar ook op sociaal vlak wordt deze term gebruikt. Gemeenschappen dienen in de culturele en religieuze behoefte van de leden en bieden vele economische voordelen. Deze gemeenschapsplekken bieden een platform waar de mensen met elkaar in interactie kunnen komen en hun gemeenschaps netwerken kunnen versterken. Daarnaast bieden zij ook een plek voor migranten waar zij zich thuis kunnen voelen (Herzig:2006:101). De *communityhall* is een belangrijk schakel in het leven van de Indiërs (zowel moslims als hindoes) in Kenia en wordt gebruikt voor religieuze feesten, bruiloften en voornamelijk sportactiviteiten voor de jeugd. Daarnaast worden er ook gemeenschapspelen georganiseerd. Zoals in de *Visa Oshwal Communityhall*, waar afgelopen Pasen drie dagen lang de *Visa Oshwal Community Games* werden georganiseerd. De gemeenschap kwam hier vanuit alle hoeken van Kenia bijeen om deel te nemen aan deze activiteiten. En was dan ook alleen toegankelijk voor leden uit die specifieke gemeenschap. Dit evenement was dan ook grotendeels door de tycoons uit de gemeenschap gesponsord, die in ruil reclame voor hun eigen zaak mochten maken tijdens het evenement.

De hiërarchie en arbeid die gelinkt was met het oude kastensysteem die is verdwenen (Hollup 1994:297). Dit geldt zowel voor de Indiërs in Mauritius als ook in Oost-Afrika. De Meeste Hindoes in Kenia behoren tot *Vaishya* kaste en zijn daar weer subcastes van. Deze bestaat uit handelaren en landbouwers. De *Brahmins* horen

uiteraard tot de *Brahmacharya*. Iets wat me daar ook op al was opgevallen en in de literatuur ook wordt ondersteund (Herzig 2006; Salvadori;1989) Volgens Bharati is endogamie het enige complete dat onder de Oost-Afrikaanse Indiërs is overgebleven aan het kastensysteem. Men trouwt nog binnen het eigen systeem. Nou is dit onderzoek gepubliceerd in het jaar 1967 en zijn we inmiddels 44 jaar verder. Maar huwelijken buiten de eigen kaste zijn nog erg zeldzaam. Ik heb maar heel weinig mensen ontmoet die buiten de eigen kasten zijn getrouwd, ook al is het mogelijk dit wel te doen. Om van de gemixte huwelijken nog maar niet te spreken. En een huwelijk tussen een Aziatische vrouw en een Afrikaanse man is voor de Aziaten onacceptabel. Hier rust nog steeds een taboe op. Ik heb tijdens mijn veldwerk maar drie mensen ontmoet die aangaven buiten hun eigen gemeenschap te zijn getrouwd. En Bharati voorspelt dat vanaf 2 generaties tot 20 generaties alle Aziaten zullen trouwen zonder een referentie aan de grenzen van het kastensysteem. Ik ben een *Brahmin* tegen gekomen die met een *Oshwal* is getrouwd en een *Oshwal* meisje met een *Dhobi*, en zelfs een *Patel* vrouw met een *Punjabi*. Wat op zich nog vrij weinig is maar deze drie waren wel nog van de jonge generatie. Dus het kastensysteem is niet meer zo heel streng, en ik heb niemand afkeurend horen praten over mixhuwelijken tussen de verschillende gemeenschappen. Maar men wil meestal wil trouwen met iemand die dezelfde religieuze stroming binnen het hindoeïsme opvolgt. Deze vorm van endogamie bewaakt echter wel de sociale constructie (Herzig 2006) van deze religieuze identiteit op gemeenschapsniveau. En kan een verklaring zijn waarom men nog steeds binnen de eigen gemeenschap trouwt.

Yet, if the basic definition of Jati is that of an endogamous group, then Jati will last in East Africa about as long as in metropolitan and urban India. Prophecy is not the anthropologist's job; the fact that about 1 percent of the Asians in East-Africa have married across caste lines during the long period of their settlement weigh heavier than the enthusiastic forecasts of modern Asians that caste is vanishing in East Africa (Bharati 1976:319)

3.5 Pantheïsme: Eigen God Eerst

Ik ben tijdens mijn onderzoek in verschillende tempels geweest en heb met verschillende mensen gesproken. Wat mij opviel is dat wanneer het gaat over rituelen deze overal standaard zijn. De *Aarti*¹¹ vond elke dag om 18.30 lokale tijd plaats. Dat was volgens de Gujarati kalender de beste tijd voor het houden van *Aarti*. De rituelen waren in elke tempel hetzelfde met uitzondering van de Mantra die per tempel verschilde en natuurlijk gericht was op de vereerde god. De vuurkandelaar die tijdens de *Aarti* werd gebruikt, ging de zaal langs en iedereen kon zich zelf zegenen; wat muntgeld in het schaalje gooien; om het altaar heen lopen en alle andere bijgoden groeten en wat van de *prasaad*¹² eten dat op een metalen schaal lag. De gedachtes en de beleving hierbij werd door iedereen die ik sprak op hetzelfde niveau ervaren. Men vond rust in de tempel, en de *Aarti* en de *prasaad* zag men als een zegen waar je van moest proeven. De Gujarati manier van aanbidden was in elke tempel hetzelfde. Discussiepunt onder de hindoes is er dan ook vooral één van Pantheïsme: de hoogste goddelijke persoonlijkheid binnen het hindoeïsme. De meeste mensen waren dan ook nog steeds loyaal aan de familiegod en gingen dan ook naar de tempel die bij hun gemeenschap hoorde. Het gastgezin waar ik woonde was een uitzondering op bovenstaande en had dan ook weinig moeite met welk tempel dan ook. Maar toch biechtte Sureikha mij een keer op dat zij zich in eerste instantie inzet voor haar eigen god en dan pas de tijd neemt voor de andere hindoeïgoden. Haar altaar staat dan ook vol met plaatjes en beelden van verschillende goden. Maar toch is er over nagedacht. De rechterkant van de tempel is toegewijd aan haar *Jain* religie en in de linkerkant heeft ze plaatjes en beeldjes van al de andere hindoeïgoden. Van *Hanoeman* tot aan *Swaminarayan*. Vooral de *Swaminrayan* en *ISCKON* aanhangers zijn erg toegewijd aan hun tempel en zien het als een zonde om naar een andere tempel te gaan. Bij de grote gelegenheden als de opening van de *ISCKON*, was de hele hindoeïgemeenschap aanwezig en liepen er verschillende gemeenschappen door elkaar heen. En dat zeggen ze ook. Als er een grote gelegenheid in een bepaalde tempel dan gaan we er zeker heen. Maar voor het dagelijkse gebed, ga ik naar mijn eigen tempel. Maar dit dient niet alleen weggezet te worden als een sociaal fenomeen het is ook een religieus

¹¹ Dagelijks gebed

¹² Voedsel dat aan de goden is geofferd

fenomeen. De mensen hechten echt veel waarde aan hun god, en het is echte zingeving voor deze mensen. Zoals de 50-jarige Kirti en *BAPS* aanhanger dit verwoordde.

{There is a gujarati say: One husband one wife. When you marry, you marry one husband. The friends of you're husband are just friends. If you need something you will ask you're husband not his friends. Also you have a father, a grandfather and a grand grandfather, but its you're father who is here. The others are history. We don't neglect the other gods, but it's Swaminarayan who is the current god on earth. So he is here and you can witness it. He is the highest of the highest. The king of kings}

De mensen gaan nog traditiegetrouw naar dezelfde tempel en geloven dan ook dat hun god de hoogste vorm van god is binnen het Hindoeïsme.

Voor de *Brahmins* is God *Shiva* het hoogste goddelijke personage binnen het hindoeïsme. Als we in de auto onderweg zijn naar de opening van de *ISCKON* tempel is de 63-jarige Raweel Rameesh erg blij over zijn winst op de zaak die dag. Met zijn handen tekent hij een driehoek en vervolgt: *'I thank my god Shiva, Ram en Krishna'*. Als ik vraag waarom hij die volgorde kiest geeft hij aan dat *Shiva* voor hem de hoogste god is. Hij weet alleen niet waarom want, dat heeft hij van huis uit zo mee gekregen. Onder de *Brahmins* wordt *Shiva* als vader gezien en de godin *Gyantry* wordt als de moeder van de *Brahmins* gezien. Dat was ook de reden waarom de *Brahmsamaj* de tempel toewijdde aan godin *Gyantry*. Het argument zou zijn dat god *Shiva* niet via een geboorte in de wereld is gekomen nog is overleden. Daar waar *Krishna* en de andere goden wel via een geboorte ter aarde zijn gekomen. Lord *Shiva* zou volgens de *Brahmins* in het Kailesh gebergte in de Himalaya wonen. En sommigen beweren dat ze hem tijdens het mediteren weleens gezien hebben. Daarnaast geloven de *Brahmins* nog steeds in de hindoe drie-eenheid die zich via de schepper *Brahmaan* heeft gemanifesteerd: *Brahma the Creator*, daaruit kwam *Vishnu the Operator* en daaruit *Shiva the Destroyer (Maheshvara)*.

Als ik een keer in de *Brahmsamaj* zit te praten met de voorzitter van het vrouwencomité van de *Hindu Council of Kenya* voor de *Brahmin* gemeenschap; raken we in discussie over de schepper binnen het hindoeïsme. Als ik zeg dat volgens de *ISCKON* dit *Krishna* is, reageert zij: *"No, who told you that? Brahma is the creator. Vishnu is the operator and Krishna is an Avatar of Vishnu."* Volgens de *Krishna*

aanhangers is hij wel degelijk het hoogste personage van god binnen het *hindoeïsme* en wordt hij als schepper gezien door zijn volgelingen. Daarnaast zou *Shiva* maar vijftig kwaliteiten hebben daar waar god *Krishna* er vijfenvijftig heeft. Daarnaast zijn er zes kwaliteiten waar een ieder over beschikt maar nooit compleet. Lord *Krishna* zou volgens zijn aanhangers dan ook de enige zijn die over deze zes kwaliteiten in totaliteit beschikt. Dit staat dan ook in de *Bhagvad Gita* vermeldt, daar verwijzen zij ook naar als bron. Zowel de *Swaminarayan* als de *Krishna* aanhangers geloven dat de komst van de almachtige god in de *Veda's* is aangekondigd. Beiden gebruiken dan ook dezelfde uitspraak om dit te beargumenteren. Ze geloven beiden dat deze zal komen wanneer er chaos en wanorde is met als doel de religie te herstellen. De komst van de *Swaminarayan*, een recente god in het hindoeïsme als hoogste personage van god wordt dan ook vanuit deze voorspelling verdedigd door zijn aanhangers. Beide Ideologieën komen overeen en dat is ook niet zo raar als je weet dat Lord *Swaminarayan* een volger was van *Krishna* en hij wordt door zijn aanhangers als laatste *avatar* van *Vishnu* beschouwd. Ook *Krishna* was een *avatar* van *Vishnu*. Als we naar de geschiedenis van de *Swaminarayan* gaan kijken zien we dat deze zijn wortels kent in de Gujarati *Vaishnwai* beweging (Dweyer 2004). De *ISCKON* echter kent zijn oorsprong in de *Vaishnwai* Bengali beweging. De andere goden zullen nooit verwaarloosd worden of gedisrespecteerd. Maar worden meer als *demicgods* gezien. Hulpgoden van de almachtige.

Daar waar de Brahmins eigenlijk allerlei goden aanbidden. De maandag is nog steeds traditiegetrouw toegewijd aan god *Shiva* (Salvadori 1983). Dinesh en Sureikha baden elke dinsdag speciaal voor Ghanesh (uitgebreider dan het dagelijks gebed) voor geluk. Dinesh staat open voor elke tempel of god: “*I just want to show my respect to any god*”, antwoordde hij toen ik hier naar vroeg. Elke dinsdag en donderdag gaat hij de stad in voor zaken en combineert hij dit met een bezoek aan de *Jain* en *Shiva* tempel in de stad, die op loopafstand van elkaar verwijderd zijn. Echter is hij wel van mening dat uit het Jāinisme het hindoeïsme is voortgekomen. Volgens hem is het dan ook *Mahavir*¹³ die als eerste god binnen het hindoeïsme beschouwd moet worden. Als een aantal *BAPS Saints* uit Nairobi bij een bezoek aan de tempel in Mombasa, een toespraak geven over het hindoeïsme, vertelt Dinesh mij na afloop trots dat zelfs de

¹³ Stichter van het Jāinisme

Saints hebben gezegd dat *Mahavira* de eerste god is binnen het hindoeïsme. Voor hem zijn het *Jainisme* en het hindoeïsme dus één, omdat het één uit het andere is voortgekomen.

3.6 Reflectie

Daar waar in de Caraïben een overkoepelende Hindoestaanse identiteit is ontstaan (Van der Veer & Vertovec 1991). Zijn de hindoes in Kenia gefragmenteerd en verdeeld op gemeenschapsniveau. Dit gemeenschapsniveau is gerelateerd aan religie omdat elke gemeenschap een andere god aanbidt. Deze wordt gebruikt om zichzelf een identiteit te geven en zich niet alleen naar de buitenwereld toe te onderscheiden maar ook onderling. De hindoegemeenschap in Kenia is dus alles behalve homogeen. Deze onderlinge onderscheiding uit zich in het Pantheïsme, en het is hieromtrent waarover een discussie ontstaat onder de hindoes in Kenia. Naar de buitenwereld volstaat een homogene hindoe identiteit. Maar intern is er de behoefte om gefragmenteerd te zijn omdat men de eigen tradities graag wilt voortzetten. Het kastensysteem is onderdeel van die tradities. Alleen moet dit nu symbolisch worden opgevat en niet beroepsgewijs.

Toen ik een keer vroeg waarom men nog steeds over ijzeren borden en schalen gebruikten grapte Reshma Patel: *'We are traditionalists. We like to keep the things like they are.'* De werkelijke reden is dat men gelooft dat dit materiaal tijdens het wassen purificeert. Ondanks dat ze het als een grapje bedoelde zit hier wel een kern van waarheid in. Men heeft vanaf het begin strikt vastgehouden aan de eigen tradities en de eigen dogma's. Zoals Hussein het verwoordde: *'We are more Indians than the Indians in India'*, refererend aan de voorouders die met man en macht aan de tradities hebben vastgehouden. Men vergeleek zich zelf dan ook graag met de Indiërs in Zuid-Afrika. Die volgens hen alle contacten met India hadden verbroken en de taal en cultuur hadden verloren. Ook Raju Haryana (42) die sinds 15 jaar in Kenia woont en vaak voor zaken in Zuid-Afrika komt, merkte dit op:

{In South-Africa the Indians forget their culture; they become Christians, don't speak the language and don't know where their parents came from. In Kenya people still know their roots and the name of the village they are from}

Er is dus geen overkoepelende etnische identiteit ontstaan nog een religieus overkoepelende identiteit. Het pantheïsme kenmerkt dan ook de hindoegemeenschap in Kenia. En het is dan ook beter te spreken van hindoegemeenschappen.

Hoofdstuk 4

Vegetarisme & Moraliteit

4.1 Inleiding

Onderdeel van de collectieve hindoe identiteit die door de grenzen van de *community* heen gaat is het vegetarisch dieet. Dit principe is al van dag één meegenomen door de voorvaders en men hield dan ook strikt aan de notie van puurheid, voedsel en vegetarisme (Lal 2006; Salvadori 1983; Oonk 2008). Het vegetarische principe behoort niet alleen tot een bepaalde *community* maar de gehele hindoe gemeenschap en is onderdeel van de hindoe identiteit op macroniveau. Zoals eerder is gebleken is deze collectieve identiteit niet vanuit een etnische reactie ontstaan, of als middel om identiteitspolitiek te bedrijven. Maar als een manier om op te komen voor de eigen religieuze identiteit.

4.2 Vegetariërs in een Vlees Georiënteerde Samenleving

Het vegetarisch dieet is een belangrijk kenmerk van de hindoe gemeenschap in Kenia. Kenia, een samenleving die erg vleesgericht is en waarin de *Masaai* traditie bestaat uit het slachten van geiten en het opdrinken van diens bloed. Voor de *Masaai* een culturele overlevingstactiek voor de hindoes een gruweldaad. Men is ervan bewust dat ze in een samenleving wonen die erg vlees georiënteerd is. Er was dan ook een duidelijke overeenstemming in het antwoord. Je hebt het recht niet om het leven van een wezen te beëindigen waar jij geen leven aan hebt geschonken. Een simpele verklaring maar van een grote betekenis in het hindoeïsme, aangezien de ziel reïncarneert en dus voort leeft in verschillende biologische vormen.

Van alle mensen die ik tijdens mijn veldwerk heb gesproken waren er maar zes die aangaven niet vegetarisch te zijn. Vier daarvan waren recentelijk uit India gekomen en

werkten als expats in Kenia. Zij gaven aan dat het in India vrij normaal was om vlees te consumeren, echter is rund nog een taboe. Maar met de opkomst van de welvaart en de *fastfood* ketens is het consumeren van *non-veg* vrijwel normaal geworden in India. Opvallend hieraan is dat deze vier personen niet uit de deelstaat Gujarat, maar uit andere delen van India kwamen. Wat aangeeft dat het vegetarisme nauw verbonden is aan de Gujarati identiteit. Als ik weleens vroeg dat ik dacht dat hindoes wel vlees aten dan werd er met de vinger naar de Punjabi's gewezen. Zij eten weleens vlees; Gujarati's zijn puur vegetarisch. Een Indiase *Bohoora* moslim die ik tijdens mijn veldwerk heb ontmoet, vertelde mij de volgende anekdote:

{Three Indians, two Hindus and a Muslim where sitting in a shop owned by a Patel¹⁴, when a Masaai man came in with a cow head wrapped in a paper. He put the cow head on the counter, payed for his product and went of. The Muslim Indian stood up and said to the Hindu guy; 'See, In India they will kill a human for this}

Dit symboliseert ook het moraal waar men mee te maken heeft. Een op vlees gerichte samenleving. Zoals de 60-jarige Dinesh Shah het verwoorde: *'All an African likes is he's meat and his beer.'* Het was zelfs zo erg met de Keniaanse alcohol consumptie dat de regering een wet heeft afgekondigd waarbij er pas na vijven alcohol geschonken mag worden. Dit is door de overheid gedaan om de huwelijkse moraal op peil te brengen aangezien het salaris en de dagbesteding van de Keniaanse man aan bier wordt besteedt. Ga maar een keer wat drinken met de Kenianen, het bier gaat erin als water in een olifantenslurf. Wat op zich niet erg is. Maar voor een gemeenschap die noch alcohol noch vlees consumeert, wordt dit als moreel verval gezien waar je, je tegen moet beschermen. Hoewel Mombasa van oorsprong een moslimstad is, is alcohol natuurlijk altijd al taboe geweest. Maar de komst van veel Afrikanen uit het binnenland heeft er voor gezorgd dat Mombasa niet meer die oude stad is. Dinesh vertelde mij dat al het nieuwe vanaf de oude stad niet bestond toen hij nog een kind was. Ook Mombasa is dus veranderd en gaat mee in snelle stroomtrein van mondialisering. De Kenianen uit het platteland trekken op hun beurt massaal naar de steden om werk te vinden en rond om Mombasa zijn er dan ook vele buitenwijken opgekomen waar deze nieuwe migranten wonen. Restaurants waar vlees en kip wordt

¹⁴ *Patel* is een subcaste binnen de *Vaishya* kaste. In Kenia zijn de meeste *Patel's* winkeliers.

gegrild in samenstelling met een biertje, bepalen dan ook het straatbeeld in deze buitenwijkjes.

De komst van de Afrikanen en de *Masaai* naar de stad heeft de hindoe-gemeenschap dus nog meer blootgesteld aan deze praktijken. Zo is er in de *Brahmin Samaj*, om die reden een tempel, gewijd aan de godin *Gyantry*, in het leven geroepen. In Mombasa is het gebruikelijk dat deze hallen voor activiteiten dienen van de gemeenschap maar ook verhuurd worden (als extra inkomsten) voor bruiloften, verlovings, geboorte feesten etc. Leden uit de eigen gemeenschap kunnen dit doen tegen een gereduceerde prijs, de buitenstaanders betalen de volle prijs. Lalita Pandya (63) is de Trustee van het gebouw en moet er op toezien dat het gebouw niet wordt verkocht. Hij is de drijvende kracht achter de tempel.

{We didn't want the Africans to come here and drink alcohol and eat meat in our community hall. Also the Muslims will come and pollute our place. During the time of the month a woman can't come here. But a Muslim will know that and still come here with that purpose because they like to pollute other people's holy shrines. To avoid that, we had to build a temple. They will not come and have a wedding here if there is a temple}

Hij is een *Brahmin* en ziet het dan ook als zijn taak om de tempel te behoeden voor verkoop en heiligschennis. Het eten van vlees en het nuttigen van alcohol wordt gezien als vervuiling van de ziel en staat de purificatie van de ziel in de weg. En zo kom je niet uit de eindeloze cirkel van de wedergeboorte. Lalita vervalt in tirade over mensen die vlees eten en alcohol consumeren en zich toch *Brahmins* durven te noemen. Hij vindt dat het *Brahmin* zijn zich in het gedrag uit. Iets waar overeenstemming over is in onder de hindoes Mombasa. Ook de 63-jarige *Brahmin* Raweel Rameesh kon zich hier over opwinden. 'Ah Baba, no I can't do that, I Am a *Brahmin*', als ik een keer vraag of hij vlees of alcohol consumeert. Voor hem gold hetzelfde principe, een *Brahmin* ben je door je daden en niet door geboorte. Deze gedachte verklaart waarom de *Brahmins* er nog meer waarde aan hechten om volgens de daad te leven. Ondanks dat het *Brahmin* zijn niet meer samenvalt met het zijn van een priester. Zien zij het toch nog als hun taak om moreel door het leven te gaan. Zij hebben een naam hoog te houden. Een status die in werkelijkheid niet meer bestaat, maar in het verbeelde nog wordt ervaren.

4.3 A Pure Vegetarian

Het vegetarisch dieet onder de hindoes gaat ver. Zo wordt het consumeren van eieren ook vermeden. Maar niet door iedereen. Zo eet Ramesh wel eieren omdat hij deze voedzaam vindt. Sureikha en Dinesh eten echter geen eieren. Sureikha vertelt me dan ook in het begin trots dat ze puur vegetarisch is, dit houdt ook in dat er geen ei wordt geconsumeerd. Iets wat door velen in het begin uit zichzelf werd verteld. Men gaf dan ook altijd uit zichzelf aan: *'We are pure vegetarian'*. In het begin kon ik maar niet bevatten, waarom men de nadruk legden op het zijn van een pure vegetariër. Ik dacht dan altijd: een vegetariër is een vegetariër. Wat is daar nu puur aan? Maar het vegetarisme gaat verder dan alleen het niet consumeren van vlees en eieren. Er zijn dan ook verschillende producten die vegetarisch zijn zoals ijs en kaas. Als ik een keer samen met Dinesh en Sureikha naar een verloving ga wordt er ijs geserveerd die vegetarisch is en waarop staat *suitable for vegetarians*. Het is dan dat ik mij besef hoe diep dit vegetarische principe zit. Zo diep dat de mensen die ik buiten de tempel heb ontmoet en weinig in de tempel kwamen (op speciale gelegenheden na) toch vegetarisch zijn. En men consumeert zelfs vegetarische kaas. Toen ik voor de grap aan Harshad, een vriend, Sms'te: 'Als je naar Nederland komt, kan je zoveel kaas eten als je wilt'. Antwoordde hij terug: 'Ja, maar wel vegetarische kaas'. Ik dacht die maakt een grap. Een dag later tijdens een lunchafspraak, waar hij uiteraard *Bhaija's* (vegetarische Indiase snack) bestelt, legt hij me het principe van vegetarische kaas uit.

{Vegetarian cheese is made from cow's milk only and non-veg cheese is made by using a little calf's cow's baby intestines and fat from meat. Vegetarians believe just like u have the right to live so do other living things. It hurts them when u kill them. How would u feel if u were them? I Am religious not like Paresh (een vriend van hem die wel elke zondag naar de tempel gaat) but I am a pure vegetarian}

Het principe van het vegetarisch zijn gaat zo diep dat men mij er ook altijd van probeerde te overtuigen vegetarisch te worden. Het overeenstemmend argument dat iedere hindoe altijd had klaar staan was:

*{You don't have the right to take the life of a being if you did not create it. You're not god?
Only god can decide that. If you eat vegetable, it will go back in the ground and grow again}*

Het zijn van een vegetariër hing los van de frequentie aan tempelbezoek. Maar niet iedereen is vegetarisch, zo heb ik *Sailesh Shah (55)* een *Jain* mogen leren kennen. Geboren in Mombasa en wonend naast de *ISCKON* tempel. Elke dag staat hij om vier op en gaat voor zijn werk naar de tempel ook na werktijd brengt hij zijn tijd door in de tempel. Hoewel hij zijn gebedje doet en dan weer naar buiten gaat om in de tuin te zitten. Hij kan niet te lang binnen zitten omdat dit hem benauwt. Tot een uur of acht blijft hij in de tempel, omdat deze de deuren sluit. Hij omschrijft zichzelf als negentig procent vegetarisch en tien procent niet vegetarisch. Hij eet graag kreeft en krab en een whisky hoort bij zijn levensstijl. Daarnaast rookt hij aan de lopende band. Maar uit respect voor zijn vrouw en de goden (altaar) neemt hij geen vlees mee naar huis. Dat gaat hem te ver. Rund consumeren doet hij ook niet. Ik vraag hem of hij zich niet schuldig voelt over het feit dat hij niet vegetarisch is.

{No, you see I am eating non-veg, drinking, and smoking, while I know in my religion it's not allowed, every time I smoke or drink I know I am going against my religion. I know I am committing a sin and I am aware of that. But I believe that religion is in the heart, if you're heart is clean you're safe. If somebody ask me for help I will help him, no matter I am drinking, smoking and eating non-veg, I will still help that person. When I help that person it does not make a difference that I am drinking or smoking}

Ik vraag hem of het mogelijk is een goede hindoe te zijn terwijl je niet vegetarisch bent:

{That is a very good question. See I know my roots are in India, I am aware of my Gujariti/Hindu background .Yet I smoke and drink and eat non-veg knowing it's not allowed, but when I do that I do it as an individual. And you see I left my work, my drink, my meat and worked five days for the temple. I was arranging the transport for five days. I used to wake up every morning at 4 a clock to make sure the mulang Aarti could be done at 4.30. I used to stay

there till midnight until everybody was gone home. Yet still I did it, because I want to serve¹⁵. I am the one that offered to do it. I wanted to serve the god. So when I was doing the work I knew Krishna would forgive me for my sins, that is how I perceive it}

4.4 Oude Traditie

Als we vanuit de historie gaan kijken dan zien we dat het vegetarisch dieet een principe is dat door de voorvaders is meegenomen. Zo waren er op Zanzibar en in andere Oost-Afrikaanse steden - waar men zich als eerste vestigden- spraken van speciale hindoe wijken; om te voorkomen dat men geconfronteerd zou worden met de tuinen van de moslims die daar hun beesten ritueel slachtten (Oonk 2008:105). Oonk beschrijft in zijn artikel de verandering die hindoes in Oost-Afrika hebben ondergaan, in onder andere de puurheid van voedselproductie. Zo blijkt dat de eerste generatie - die zich via Zanzibar in Oost-Afrika vestigden- heel veel waarde hechtte aan de puurheid van voedsel. Men at niet buiten, noch van vreemden en al hemelaal niet van zwarten. De Britse dokter, James Christie, die op Zanzibar de verspreiding van Cholera onderzocht, observeerde het volgende:

Their food must be cooked by themselves, or by those of their own caste, and everything connected with their cooking and meals is according to their unvarying manners and customs. They thus fortunately escape the pollution of Negroes, and the cook of the house, one of their own class, is also water carrier; and as the cooking is of the simplest nature, the service of Negroes in the culinary department are not only dispensed, but are not allowed by custom. The water used must be drawn from their own wells, and by one of their own caste. No Banyan [een andere naam voor hindoes dat in Mombasa ook wordt gebruikt] would touch, or allow himself to be touched by, water drawn by another save of his own caste,¹⁶(Christie 1876 in Oonk 2008:104)

¹⁵ Tijdens de opening van de nieuwe ISCKON tempel in Nyali, een chique buurt in Mombasa, was hij verantwoordelijk voor het transport, zijn naam stond ook vermeld op het bord waar alle namen van de vrijwilligers op stonden en ik hem regelmatig gezien.

Deze strikte regels maakten het dat de hindoegemeenschap aan elkaar was overgeleverd en dus een hecht groepje vormde. En zij werden door Palgrave¹⁷ (1865) beschreven als: *'Interfering with no one, seeking nothing beyond their direct line of business'*, (in Oonk 2008:105). Deze voedsel beperkingen zorgden ook voor problemen in de handelspositie. Daar waar de Indiase moslims zich in de binnenlanden van Oost-Afrika waagden om hun handelspositie te vergroten, lukte dit de hindoes niet. Omdat hier nog geen gevestigde hindoe gemeenschappen bestonden, kon men zich dus niet houden aan de voedsel restricties. Waarbij men dus genoodzaakt zou zijn te eten uit handen van vreemden (Oonk 2008:107-112). Een 99-jarige respondent van Oonk vertelt hierover het volgende:

{I remember that my father told me about his uncle who opened branches of our company in Mombassa and Jinja in 1905. At that time Jinja must have been a very small place. And he placed a manager there. However, in Jinja there were no Hindu families as such. The foods were cooked by the local people and being Vaisnavanias they find it very difficult to stay. They eventually had to close the Jinja branch, because of the food problems, because the managers would not accept the food prepared by the locals. Because they were strict vegetarians. But in Nairobi and Mombassa and even in Zanzibar there were no problems at that time}
(geciteerd in Oonk 2008:111)

Deze principiële zaken zijn volgens Oonk in de loop der generaties verloren gegaan. Het strikte vegetarische dieet en taboe rond om alcoholconsumptie bleven gehonoreerd maar buitenshuis eten werd steeds meer geaccepteerd (Oonk 2008:112). Dit is niet anders in Mombasa. Salvadori (1983:99) verhaalt over de eerste *Brahmin Lala Prasad Pundit* die in 1901 in Nairobi een winkeltje in Indiaas snoepgoed begon. Hij leverde aan alle lagen van de gemeenschap en was daarmee zo succesvol dat hij van zijn winst de eerste *Radha-Krishna* tempel in Nairobi financierde. Van hieruit gingen de *Brahmins* de horeca industrie in, omdat in de oude dagen men nog sterk

¹⁶James Christie, *Cholera Epidemics in East Africa. An account of the several diffusions of the disease in that country from 1821 till 1872, with an outline of the geography, ethnology, and trade connections of the regions through which the epidemics passed* (London: Macmillan, 1876), pp. 247-248

¹⁷Palgrave, W.G. (1865) *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia*, London.

vasthield aan de gedachte dat een persoon die uit een hoger kaste kwam niet mag eten uit handen van iemand uit een lager kaste (Salvadori 1983:99). Deze voedsel restricties worden in Kenia niet meer nageleefd, maar toch worden de meeste vegetarische restaurants en snoepgoed zaken nog steeds gerund door *Brahmins* en in sommige gevallen als kok aangenomen in restaurant die door niet *Brahmins* worden gerund (Salvadori 1983:100). Het hotel waar ik mijn laatste dagen in Mombasa doorbracht werd gerund door een *Brahmin* en het menu was dan ook uitsluitend vegetarisch. Echter werd er wel ei en alcohol geserveerd. De hindoes hebben nog wel altijd een voorkeur voor Indiase restaurants als ze mogen kiezen tussen een Afrikaans of Indiaas restaurants. Dit zegt natuurlijk iets over de eetgewoontes en dat men liever de eigen keuken consumeert. Maar dit zegt ook wat over het gedachtegoed. Naar Afrikaanse restaurants ging men helemaal niet. Deze vond men niet hygiënisch. Hoewel het buitenshuis eten normaal is geworden, is men nog steeds erg nauwkeurig over waar men wel of niet eet. Een erfenis uit het verleden.

4.5 Authenticiteit & Identiteit

Authenticity gathers people together in collectives that are felt to be real, essential, and vital, providing participants with meaning, unity and a surpassing sense of belonging (Lindholm 2008:1)

Voor migranten is het streven naar authenticiteit belangrijk omdat, zoals we in het vorig hoofdstuk zagen, de groepsidentiteit bewaart dient te blijven. Authenticiteit kunnen we op zijn minst beschrijven, als een set van normen en waarden die eerlijkheid, essentie, natuurlijk, origineel en echtheid bevatten. De hoop voor deze authenticiteit zorgt voor de opkomst van charismatische leiders, expressieve kunst en sociale bewegingen (Lindholm2008:1). Onder migranten komen dan bewegingen op in de vorm van sociale organisaties die de belangen van de groep moet behartigen. Om zich cultureel en religieus te kunnen blijven onderscheiden. De Indiase gemeenschap, waaronder de hindoes, zijn dan ook ingedeeld in een mozaïek van associaties en gemeenschappen.

De drang naar authenticiteit zou volgens Lindholm (2008) in de 16^e eeuw, als gevolg van de moderniteit, zijn opgekomen. Dit zorgde voor het vervagen van de face-to-face relaties die mensen hadden en er kwam een vermenging van het landelijke en het urbane op gang (Lindholm 2008:3). Men was niet meer zeker over waar deze thuishoorde, wat de toekomst te bieden had en wie je buurman was. De moderniteit betekende het leven tussen volkomen vreemdelingen. Daar waar de kerk voorheen de lokaliteit en de autoriteit bepaalde verdween dit. Het was deze desacralisatie en het onvoorspelbare milieu dat er voor zorgden dat men kon breken met de toegeschreven rollen en dromen over een seculiere welvaart, macht en beroemdheid. Men ging van een *ascribed status* richting een *achieved status*. Dit bracht chaos en disorder met zich mee. Het was dus die angst voor het vreemde, chaos, je omgeving niet meer terug herkennen die de mens deed terug verlangen naar het authentieke. De ontdekkingsreizen en het ontdekken van de *exotic otherness* deed de Europeanen realiseren dat er ook andere civilisaties waren. Waardoor de eigen cultuur in ene tegen een andere afgezet kon worden.

The unconscious acceptance of the customs and habits of ordinary life was no longer possible when the new plural environment offered both the attractions and threats of exotic otherness. Anxiety about the stability of the taken for granted resulted in intensified efforts to ratify the western experience as somehow absolute and true. The result was a heightened concern with cultural and personal authenticity (Lindholm 2008:4)

Het bovenstaande doet erg denken aan het leven in de diaspora en de hindoegemeenschap in Kenia. Men verruilde het bekende voor het onbekende. Het landelijke voor het stedelijke en het kastensysteem ging van een *ascribed status* naar een *achieved status*. Iedereen was zakenman en had dezelfde status. Het is deze vervreemding die het zoeken naar het authentieke in de mens naar boven brengt. Iets wat in de migrantencontext maar al te goed aan de hand is. Het is juist dat in contact komen met de ander dat je er toe beweegt jouw eigen identiteit tegen dat van de ander af te wegen, zoals we in het vorig hoofdstuk hebben kunnen lezen. Maar waar slaat authenticiteit op? Authenticiteit zoals boven beschreven wordt vangt mensen in een web van collectiviteit. Het is dan ook een collectieve beleving. Dat is dus de code. Een set van afspraken die door de gemeenschap zijn gemaakt, waar iedereen mee opgroeit en weet dat zij zich hier aan dient te houden. Maar de leden binnen zo een

gemeenschap zijn daarnaast ook individu. Als Sailesh dus aangeeft dat hij er van bewust is dat hij iets doet wat niet kan binnen zijn gemeenschap en hij toegeeft te weten dat hij een zonde begaat; dan doet hij dit zoals hij aangeeft, als individu. De overheersende gedachte blijft dus dat je als hindoe vegetarisch dient te zijn. Zo kan men natuurlijk ook de religieuze moraliteit waarborgen in dat publieke religieus domein.

4.6 Reflectie

In dit hoofdstuk hebben we kunnen lezen dat het vegetarische dieet een principe is dat al van begin af aan strikt is opgevolgd. De hindoes staan in de Keniaanse samenleving dan ook bekend als vegetariërs. Dit is een onderdeel van hun collectieve hindoe identiteit. Grote bijeenkomsten in hindoe tempels waar de hele gemeenschap op afkomt zijn dan ook altijd uitsluitend vegetarisch. Dit is dan ook de heersende opvatting van de massa. Uiteraard zijn daar uitzonderingen en kan men afwijken. Maar het heersende principe in de gemeenschap luidt: je bent pas een goede hindoe, als je vegetarisch bent. Om de hindoe identiteit te blijven waarborgen hecht men dus veel waarde aan dit principe. *Brahmins* die dan in tirade vervallen over andere *Brahmins* die vlees eten doen dit omdat zij vinden dat een *Brahmin* dit niet kan maken. Het concept is duidelijk; om het hindoeïsme te kunnen belijden moet je de natuur respecteren en dus vegetarisch zijn. Als iedereen maar vlees gaat eten, wat blijft er dan nog over van het hindoeïsme? Het vegetarisch zijn is dus onderdeel van de hindoe identiteit op macroniveau naar de externe buitenwereld toe.

Een notie van religieuze moraliteit. Religiositeit en moraliteit zijn inherent aan elkaar. Spiritualiteit is hier een onderdeel van (Mustea; Negru & Opre 2010). Hoewel de purificatie van de ziel erg ver gaat en men zelfs spreekt in termen van materialisme en non-materialisme. Een pure ziel kan je bereiken wanneer je het materiële los kunt laten. Klinkt mooi, maar voor een groep die economisch georiënteerd is, lijkt dit verdomd moeilijk. Men gaf ook aan er nog lang niet te zijn. Ondanks dat ze niet roken of drinken handelen zij wel in alcohol, sigaretten of loterijen als winkel of restauranteigenaar. Iets wat eigenlijk ingaat tegen de religieuze moraliteit, maar nood breekt wet. Zoals Nilkant Shah dit verklaarde: *'If I don't sell cigarettes, people will*

not come into my shop and I will not sell anything'. Ondanks dat hij graag uit de cirkel van wedergeboorte wil komen en die top van spiritualiteit wil bereiken. Aan de ene kant is men spiritueel en is de ziel erg belangrijk maar is het materiële net zo belangrijk. Hierdoor is de weg voor een puur spiritueel leven moeilijk. Het vegetarisme is dan ook een manier om te tonen dat men wel moreel is; zowel naar elkaar toe, als naar de buitenwereld. Maar de moraliteit wordt niet alleen bepaald door iemands religiositeit maar ook door de ethiek van de *community*. En moraliteit wordt dan ook gereflecteerd aan onder andere de gemeenschap (Mustea; Negru & Opre 2010:27). Als jij moreel bent is je gemeenschap dat ook. In een multireligieus domein is morele religiositeit dan ook een belangrijke boost voor iemands identiteit.

Hoofdstuk 5

Klein Verhaal vs Grote Context

5.1 Inleiding

Mijn onderzoek onder de hindoegemeenschap in Mombasa kan geplaatst worden in de grote context van de *South-Asian* diaspora, waar al veel over geschreven is. Echter lijkt de literatuur zich vooral te focussen op de diaspora in de Caraïben en het westen. De Caraïben vertegenwoordigen de oude diaspora die het contact met het oude thuisland India hebben verloren en de nieuwe diaspora in het westen is een transnationale groep (Vertovec 2000). De literatuur over de Indiase diaspora in Oost-Afrika staat hiermee nog in de schaduw. Met mijn onderzoek wil ik dan ook nieuwe inzichten geven, binnen deze grote context van de *South-Asian* diaspora. En in het bijzonder over de relatie tussen India en het hindoeïsme en de verschillen en overeenkomsten met de andere diaspora blootleggen.

5.2 The South Asian Diaspora

De migratie vanuit het Indiaas subcontinent begon rond 1830 en zette zich voort tot het einde van de Britse kolonisatie van Zuid-Aziatische staten. Een migratie die was opgezet door de Brits koloniale Administratie als antwoord voor haar economische behoeftes na de afschaffing van de slavernij in het Britse rijk. Dit creëerde plek voor een nieuwe vorm van arbeid. De Indiërs migreerden naar alle uithoeken van de wereld. Van Oost-Afrika; het Caribische gebied; de Fiji eilanden; Mauritius; Suriname; Guyana; Trinidad tot aan Zuid-Afrika (Vertovec 2000). Zoals eerder vermeld was er in Oost-Afrika al een intensief handelscontact gaande voor de komst van de Europeanen. Oost-Afrika was dus bekend terrein voor de Indiërs, wat de contractarbeiders een voorsprong gaf ten opzichte van de contractarbeiders die naar

andere delen van het Britse rijk reisde. De pioniers in Oost-Afrika maakte het mogelijk dat de contractarbeiders in een gebied terecht kwamen die naar hun wensen georganiseerd kon worden. Daar waar het voor de migranten naar het Caribische gebied een verbreking van het contact met Azië betekende. De communicatie met Azië was langzaam en men lag geografisch te ver weg van Azië. Daar waar Oost-Afrika en Azië verbonden zijn door de Indische Oceaan.

Jacobsen & Kumar (2003: xi) verdelen de Zui-Aziatische diaspora in drie categorieën. Als eerste de nakomelingen van de contractarbeiders. Ten tweede de groep die zich na 1945 vanwege economische kansen in het westen of het Midden-Oosten hebben gevestigd en als derde groep onderscheiden zij minderheden die vanwege politieke vervolging en discriminatie zijn vertrokken. In deze categorie valt voornamelijk de Sri-Lankaanse diaspora. Zoals ik al eerder vermeldde, ben ik tijdens mijn veldwerk verschillende groepen migranten tegen gekomen. Van de oude generatie tot aan de nieuwe, die nog steeds die kant op komt vanwege de economische kansen. De Indiërs in Oost-Afrika zijn dus niet meer te vangen in één categorie. Daarnaast waren de Gujarati's vrije handelaren. Het zijn de Punjabi's die grotendeels contractarbeiders waren. De Gujarati's komen niet voor in het rijtje van Jacobsen & Kumar. Vertovec maakt ook een duidelijke scheiding tussen de oude diaspora en de nieuwe diaspora. De Gujarati's in Kenia horen grotendeels tot de oude diaspora maar waren geen contractarbeiders. Daar naast zijn ze altijd transnationaal gebleven en hebben zij het contact met India niet verbroken. De Gujarati's in Kenia kunnen dan wel onder de categorie oude diaspora vallen; qua gedrag hebben zij meer weg van de nieuwe diaspora.

The difference between the quarantined life of the 19th century plantation workers cut off from the rest of the society and the 21st century transnational diaspora in the United States, Canada or Northern Europe is significant. For the early emigrants, leaving South-Asia often means that they afterwards would have minimal contact with their previous home. Communication with South-Asia was slow. Letter from India would take many months and most emigrants did not ever return to visit their families. Some diaspora groups lost the ability to speak any South Asian language (Jacobsen & Kumar 2003: xi)

Het bovenstaand argument gaat misschien wel op voor de oude diaspora in de West-Indies als Trinidad en Suriname (Vertovec; Van der Burg 2003). Maar dit strookt

totaal niet met de groep in Oost-Afrika en dan voornamelijk Kenia. De oude diaspora wordt dan ook weggezet als een groep die het contact met India zou hebben verbroken. De oude diaspora in Oost-Afrika leert ons dat ook de oude diaspora genuanceerder dient te worden beschreven. En niet op één hoop dient te worden gegooid onder de noemer, oude diaspora!

5.3 Overeenkomsten En Verschillen In De Indiase diaspora

Daar waar de hindoes in Kenia¹⁸ aan het kastensysteem hebben vastgehouden en zich via verschillende gemeenschappen van elkaar onderscheiden, is er in de Caraïben een overkoepelende Hindoestaanse identiteit ontstaan; als gevolg van de teloorgang van het kastensysteem (Van der Burg 2004; Van der Veer & Vertovec 1991). De voorsprong die de Indiërs in Oost-Afrika hadden, zorgde ervoor dat men het hindoeïsme al vroeg in het leven kon integreren. Daar waar in de Caraïben pas na de 2^e wereldoorlog een religieus bewustzijn kwam onder de Hindoestanen (Van der Burg 2004:100). Dit zorgde voor een opkomst van de *Arya Samaj* en de *Sanathan Dharma* bewegingen onder de Hindoestanen, die hen bewust maakten en waarmee zij in opstand kwamen tegen de *Brahmanisering* die had plaats gevonden (Van der Burg 2004:100/101). Waarbij de *Brahmin* elite elke autoriteit rondom het hindoeïsme naar zich toe had getrokken (Van der Veer & Vertovec 1991). Deze twee stromingen kregen hiermee echter wel een vorm van autoriteit rondom het hindoeïsme. Of je behoort tot de *Sanathaans* of tot de *Aryaans*. Deze bewustwording en aansluiting bij de genoemde bewegingen moet, gezien worden als onderdeel van het transnationalisme dat van het hindoeïsme een internationale religie heeft gemaakt (Van der Burg 2004; Van der Veer & Vertovec 1991). Dit is een duidelijk verschil met de hindoes in Kenia die al vanaf dag één het contact met India hebben behouden. Er is dan ook geen zogenoemde *Brahmanisering* ontstaan of een organisatie die de religieuze autoriteit naar zich toe trekt. Het hindoeïsme in Kenia is divers en dient dan ook niet geplaatst te worden onder de noemer van het transnationalisme. Daar waar de

¹⁸ Ik spreek hier van Kenia in plaats van Oost-Afrika. Ik vind het onverantwoord om Kenia onder de noemer Oost-Afrika te zetten, aangezien dit is wat ik heb onderzocht. En ik durf dan ook niet voor de hele regio te spreken.

gemeenschap in Kenia redelijk intact is gebleven, helpt het huidige transnationalisme dit patroon echter verder vast te houden (Vertovec 2000:162).

De reden dat het kastensysteem verloren is gegaan, wordt toegeschreven aan de contractarbeid op de plantages (Hollup 1994; Mayer 1967; Vertovec & Van der Veer 1990). Hierdoor werden verschillende kasten gedwongen om met elkaar samen te werken en stierf het kastensysteem uit in de Caraïben. In tegenstelling tot deze contractarbeiders waren de Gujarati's vrije handelaren en kon men bij aankomst het kastensysteem wel intact houden (Salvadori 1983). Hier lag die fundering voor het wel of niet creëren van een overkoepelende etnische identiteit, als de Hindoestaanse. Een ander gebied dat in de Indische oceaan ligt is Mauritius. Ook hier is men van een *caste identity* naar een *Indian ethnic identity* overgegaan. Dit vanwege de sociopolitieke context waarin men zich bevond en de competitie voor politieke macht en schaarse bronnen (Hollup 1994:297). Men is dus niet politiek actief geworden om het kastensysteem te behouden. Maar het kastensysteem wordt politiek gebruikt om in een diasporische context een plek te claimen (Mayer 1967). Zowel Mauritius als de landen in het Caribisch gebied zijn postkoloniale staten waar etniciteit een belangrijke rol speelde tijdens de *nation-building*. Het was dan ook belangrijk dat men zich etnisch organiseerde, om zo identiteitspolitiek te kunnen bedrijven. In Oost-Afrika is deze etnische strijd uitgebleven en was een overkoepelende etnische identiteit dus niet nodig.

Conclusie

Daar waar de sociale wetenschappen altijd het transnationale linken in termen van mobilisatie, politiek en economische remittance kan transnationalisme zich ook uiten in religie. Religie blijkt dan ook een belangrijke motor te zijn voor identiteitsconstructie. Vooral voor een stad als Mombasa waar religie een belangrijk onderdeel is van de sociale werkelijkheid. Naar de samenleving toe worden de hindoes als één groep gepresenteerd, om de eigen identiteit te waarborgen. Maar tegelijkertijd onderscheiden zij zich weer langs een lijn die zich laat kenmerken door pantheïsme en gemeenschappen. Er kan dan ook meer gesproken worden van een plurale samenleving in plaats van een multiculturele samenleving. Creolisering zoals die in de Caraïben heeft plaatsgevonden, daar is in Kenia geen sprake van. Het is dan ook niet het transnationale dat de lokale context bepaalt, maar de lokale context die de transnationale band met het oude thuisland bepaalt. Doordat deze groep in een multireligieuze groep moet overleven, maakt het de religieuze band met India belangrijk. Was die band voor de eerste generatie belangrijk omdat men wilde terugkeren naar India en een essentialistische opvatting had over hoe men zich wilde vestigen. Hedendaags is die band belangrijk om zich een permanente thuis te creëren. Het verleden wordt gebruikt om een plek in het heden te creëren. En is een zoektocht naar *religious belonging* in een multireligieuze setting.

Literatuurlijst

Boeken

Appadurai, A.

(2002) Disjuncture And Difference In The Global Cultural Economy. *In The Anthropology Of Globalization: A Reader*. In da, J. X. and R. Rosaldo, eds. Malden: Blackwell Publishing.

Barth, F.

(1969) Pathan Identity And Its Maintenance. *In Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Barth, F., ed. Oslo: Universitetsforlaget.

Bharati, A.

(1967) Ideology and Content of Caste among the Indians in East Africa. In Schwartz, B.M. (Ed). *Caste in Overseas Indian Communities*. San Francisco (CA): Chandler Publishing Company.

Blij, de H.J.

(1968) *Mombasa: An African city*. Michigan (MA): Northwestern University Press.

Cohen, R.

(1997) *Global Diasporas: An Introduction*. New York (NY): Routledge.

Dietz, T.

(1996) *Kenya: Mensen-Politiek-Economie-Cultuur*. Amsterdam: KIT.

Dwyer, R.

(2004) The Swaminarayan Movement. *In South Asians in the Diaspora: Histories and Religious Traditions*. Jacobsen, K.A. and P. P. Kumar, eds. Leiden/Boston (MA): Brill.

Eisenlohr, P.

(2006) *Little India: Diaspora, Time, And Ethnolinguistic Belonging In Hindu Mauritius*. Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.

Eriksen, T.H.

(2002) *Ethnicity And Nationalism: Antropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Gerd, B.

(1996) *Contesting Culture: Identity Discourses In Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gregory, R.

(1993) *South Asians In East Africa: An Economic And Social History, 1890-1980*. Boulder: Westview.

Herzig, P.

(2006) *South Asians In Kenya: Gender, Generation And Changing Identities In Diaspora*. Munster: Lit Verlag.

Jacobsen, K.A and P.P. Kumar, eds.

(2004) *South Asians In The Diaspora: Histories And Religious Traditions*. Leiden/Boston (MA): Brill.

Lal, V. P.

(2006) *The Encyclopedia Of The Indian Diaspora*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press.

Lindholm, C.

(2008) *Culture And Authenticity*. Malden: Blackwell Publishing.

Mayer, A.C.

(1967) Introduction. *In Caste In Overseas Indian Communities*. Schwartz, B.M., ed. San Francisco (CA): Chandler Publishing Company.

RadhaKrishnan, R.

(2003) Ethnicity In An Age Of Diaspora. *In Theorizing Diaspora*. Braziel, J.E. and A. Mannur, eds. Malden/Oxford: Blackwell Publishing.

Safran, W.

(2004) Deconstructing And Comparing Diasporas. *In Diaspora, Identity and Religion*. Kokot, W. with K. Tölölyan and C. Alfonso, eds. London: Routledge.

Salvadori, C.

(1989) *Through Open Doors: A View Of Asian Cultures In Kenya*. Nairobi: Kenway.

Van Der Burg, C.J.G.

(2004) The Hindu Diaspora*) In The Netherlands: Halfway Between Local Structures And Global Ideologies. *In South Asians In The Diaspora: Histories And Religious Traditions*. Jacobsen, K.A. and P.P. Kumar, eds. Leiden/Boston (MA): Brill.

Vasquez, M. A.

(2005) Historicizing And Materializing The Study Of Religion: The Contribution Of Migration Studies. *In Immigrant Faiths: Transforming Religious Life In America*. Leonard, K.I. with A. Stepick and M. Vasquez, eds. Lanham: Altamira Press.

Verkuyten, M.

(2010) *Identiteit En Diversiteit: De Tegenstelling Voorbij*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Vertovec, S.

(2000) *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. London: Routledge.

Vertovec, S.

(2009) *Transnationalism*. London: Routledge.

Waltraud, K. with K. Tölölyan and C. Alfonso.

(2004) *Diaspora, Identity, And Religion: New Directions In Theory And Research*.

London: Routledge.

Williams, R.B.

(1984) *A New Face Of Hinduism: The Swaminarayan Religion*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Wonneberger, A.

(2004) History in the Irish-American Diaspora. *In Diaspora, Identity And Religion:*

New Directions In Theory And Research. Kokot, W. with K. Tololyan and C. Alfonso, eds. London: Routledge.

Artikelen

Beyer, P.

(2005) 'The City And Beyond As Dialogue: Negotiating Religious Authenticity in Global Society.' *Social Compass* 51: 23-44.

Bhardwaj, S.M. and M.N. Rao.

(1998) 'The Temple as a Symbol of Hindu Identity in America?' *Journal of Cultural Geography* 17:125-144.

Bhatt, P.M.

(1976) 'A History Of Asians In Kenya: 1900-1970.' Ph.D. dissertation, Howard University, USA.

Cohen, R.

(1995) 'Rethinking "Babylon": Iconoclastic Conceptions Of The Diasporic Experience.' *New Community* 21: 5-18.

Hollup, O.

(1994) 'The Disintegration Of Caste And Changing Concepts Of Indian Ethnic Identity In Mauritius.' *Ethnology: An International Journal Of Cultural And Social Anthropology* XXXIII: 297-315.

Levitt, P.

(2003) 'You Know, Abraham Was Really The First Immigrant.' *Religion And Transnational Migration, International Migration Review* 37: 847-873.

Mazumdar, S. and S. Mazumdar.

(2008) 'Religion, Immigration, And Home Making In Diaspora: Hindu Space In Southern California.' *Journal of Environmental Psychology* 29:256-266.

Mazumdar, S. and S. Mazumdar.

(2009) 'Religious Placemaking and Community Building in Diaspora.' *Environment and Behavior* 41: 307-337.

Mustea, A. with O. Negru and A. Opre.

(2010) 'Morality And Religion: A Psychological Perspective.' *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9:18-35.

Oonk, G.

(2008) 'Negotiating Hinduism In East-Africa, 1860-1960.' *Transforming Cultures eJournal* 3:93-123.

Parekh, B.

(1993) 'Some Reflections On The Indian Diaspora.' *Journal of Contemporary Thought* 3:105-151.

Safran, W.

(1991) 'Diasporas In Modern Societies: Myths Of Homeland And Return.' *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1: 83-99.

Tölölyan, K.

(1996) 'Rethinking Diaspora (s): Stateless Power In The Transnational Moment.' *Diaspora* 5: 3-36.

Van der Veer, P. and S. Vertovec.

(1991) 'Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism As An Ethnic Religion.' *Ethnology* 30:149.

Vertovec, S.

(1997) 'Three Meanings of 'Diaspora', Exemplified Among South Asian Religions.' *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6:277-299.