

„Nous aussi, on est courageuses“

**Alltägliche Herausforderungen des Migrationskontextes und das
muslimische Selbstverständnis malischer Frauen in Paris**

Carolin Maevis

für Ramata
mais on a le même cœur

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln
im Fach Ethnologie
vorgelegt am 10.05.2021

Inhaltsverzeichnis

DANKSAGUNG	IV
<u>1 EINLEITUNG</u>	<u>1</u>
1.1 UMKÄMPFTE KATEGORIEN UND PERSPEKTIVEN – WISSENSCHAFTLICHE ARBEITEN ZU MIGRATION UND ISLAM IN EUROPA	3
1.2 FROMM, PRAGMATISCH, SELBSTBEWUSST – WEIBLICHE ANÇAR DINE-MITGLIEDER IN FRANKREICH	9
1.3 AUFBAU DER ARBEIT	15
<u>2 METHODIK UND SELBSTVERORTUNG</u>	<u>18</u>
2.1 FORSCHUNGSPROZESS UND METHODEN	19
2.2 DIE MEHRDIMENSIONALITÄT DES FORSCHUNGSFELDES – KONZEPTIONELLE ÜBERLEGUNGEN	24
2.2.1 URBANE ETHNOLOGIE IN PARIS, BAMAKO UND DAZWISCHEN	29
2.2.2 FORSCHEN ZU MIGRANT*INNEN UND MUSLIM*INNEN IN EUROPA – POLITISCHE KONTEXTUALISIERUNG, SUBJEKTIVE VERORTUNG UND FREMDZUSCHREIBUNG	33
<u>3 EINE MALISCHE ERFOLGSGESCHICHTE – HAIDARA UND FADI</u>	<u>41</u>
3.1 ISLAM IN MALI	44
3.1.1 GESCHICHTE DES ISLAM IN MALI	44
3.1.2 DAS MUSLIMISCHE FELD VON DEN 60ERN BIS HEUTE	49
3.1.3 NEUORDNUNGEN DER MUSLIMISCHEN LANDSCHAFT NACH DEM PUTSCH 2012	53
3.1.4 EIN KONTINUUM AN ISLAMISCHEN DISKURSEN UND PRAKTIKEN	55
3.1.5 GELEBTER ISLAM – MALIER*IN SEIN IST GLEICH MUSLIM*IN SEIN?	58
3.2 HAIDARAS WERDEGANG HIN ZU EINEM EINFLUSSREICHEN PREDIGER	60
3.2.1 HAIDARA – SEINE LEHREN UND DIE HILFESTELLUNGEN FÜR SEINE ANHÄNGER*INNEN	66
3.2.2 HAIDARAS ERFOLG UND DIE MEDIEN	70
3.2.3 HAIDARAS POSITIONIERUNG IN DER MUSLIMISCHEN LANDSCHAFT SEIT DEM PUTSCH 2012	74
3.3 DIE VEREINSSTRUKTUR DER FADI UND IHRER UNTERSEKTIONEN	75
3.3.1 „ANÇAR DINE – DANS LE MONDE ENTIER!“	78
3.3.2 ANÇAR DINE FRANCE	78
3.4 DIE WECHSELSEITIGE BEZIEHUNG ZWISCHEN DEM VEREIN UND HAIDARA	81

4 MOBILITÄT UND MIGRATION ZWISCHEN WESTAFRIKA UND FRANKREICH 84

4.1 WESTAFRIKA UND FRANKREICH – EINE GEMEINSAME GESCHICHTE IM 20. JAHRHUNDERT UND IHRE AUSWIRKUNGEN AUF MOBILITÄT UND MIGRATION	85
4.2 DER WANDEL DER FRANZÖSISCHEN EINWANDERUNGSPOLITIK VON DEN 60ERN BIS HEUTE	88
4.2.1 LEBEN ALS WESTAFRIKANER*INNEN IN PARIS	94
4.2.2 KOLLEKTIVE ORGANISATIONSFORMEN MALISCHER MIGRANT*INNEN IN FRANKREICH	100
4.3 DIE LAIZISTISCHE REPUBLIK – MUSLIMISCH SEIN IN FRANKREICH	102

5 VERÄNDERTES WEIBLICHES SELBSTVERSTÄNDNIS UND DIE HERAUSFORDERNDEN ALLTAGSBEDINGUNGEN IN PARIS 110

5.1 DIE WOHSITUATION, NEUE ALLTAGSROUTINEN, AUFGABEN UND VERANTWORTLICHKEITEN – HERAUSFORDERUNGEN UND SELBSTBEHAUPTUNG IM SPANNUNGSFELD ALLEINSEIN	116
5.1.1 „MOI JE FAIS TOUT TOUTE SEULE“ – ZUR FÜHRUNG DES HAUSHALTS IM GROßRAUM PARIS	123
5.1.2 VERÄNDERUNG DER SOZIALEN KONTROLLE	126
5.2 ERWERBSARBEIT ALS BASIS FÜR EIGENSTÄNDIGKEIT UND EIN PROFESSIONELLES SELBSTVERSTÄNDNIS	128
5.2.1 DIE ERWERBSARBEIT UND DIE AUSGESTALTUNG ALLTÄGLICHER ROUTINEN	136
5.2.2 DIE ERWERBSARBEIT UND DIE PROFESSIONELLE ROLLE ALS ANGESTELLTE	137
5.2.3 DIE ERWERBSARBEIT UND DIE ÖKONOMISCHE UNABHÄNGIGKEIT	138
5.3 „ICI – C’EST UN ETAT DE DROIT!“ – DIE RECHTSAUFFASSUNG UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER FRAUEN	140
5.4 GEWANDELTES SELBSTVERSTÄNDNIS – MEHR FREIRÄUME, ABER NICHT MEHR GLEICHHEIT DER GESCHLECHTER	150

6 „ISLAM – C’EST FACILE!“ – ÜBER WEIBLICHES, MUSLIMISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS, HANDLUNGSMACHT UND VERANTWORTUNG IN DER FRANZÖSISCHEN VEREINSSEKTION VON ANÇAR DINE 153

6.1 „LE CHEMIN EST LÀ“ – HAIDARA ALS BEGLEITER DURCH DEN TAG DER FRAUEN	159
6.2 VERANTWORTUNG UND SELBSTBESTIMMTHEIT – ZENTRALE KATEGORIEN RELIGIÖSEN SELBSTVERSTÄNDNISSES ALS MUSLIMISCHE FRAU	168
6.2.1 PERSÖNLICHE VERANTWORTUNG FÜR DAS EIGENE LEBEN VOR GOTT UND SICH SELBST	173
6.2.2 GRUPPENZUGEHÖRIGKEIT – KOLLEKTIVES AUFTRETEN UND GEGENSEITIGE UNTERSTÜTZUNG	178
6.3 SCHLUSSFOLGERUNGEN: GELEBTE RELIGIOSITÄT – NICHT AMBIVALENT, SONDERN KONTEXT-SPEZIFISCH VERSTANDENE UND GELEBTE FRÖMMIGKEIT	182

7	<u>TRANSLOKALE LEBENSWELTEN ZWISCHEN PARIS UND BAMAKO – MAOULOU, EIN ORT DER TRANSLOKALEN VERDICHTUNG</u>	186
7.1	DIE TRANSLOKALE LEBENSWELT IM PARISER ALLTAG	188
7.1.1	DIE TRANSLOKALEN LEBENSWELTEN MEINER GESPRÄCHSPARTNER*INNEN	192
7.1.2	DIE TRANSLOKALE LEBENSWELT DES VEREINS ANÇAR DINE FRANCE	192
7.2	MAOULOU	194
7.2.1	MAOULOU IM KONTEXT DIVERGIERENDER MUSLIMISCHER GRUPPEN IN MALI	196
7.2.2	MAOULOU – DIE JÄHRLICHE PILGERREISE NACH BAMAKO	199
7.3	MAOULOU – HÖHEPUNKT DES JAHRES UND TRANSLOKALER ORT DER VERDICHTUNG	202
7.4	DIE ZUKUNFT MAOULOUS	209
8	<u>SCHLUSSPUNKTE</u>	211
9	<u>LITERATUR</u>	213

Danksagung

Diese Dissertation, an der ich viele Jahre gearbeitet habe, wäre nicht möglich gewesen ohne die große Unterstützung sehr vieler toller Menschen! Mein großer Dank gilt zuerst all jenen Menschen in Frankreich und Mali, die durch ihre offene und herzliche Art meine Forschung erst möglich gemacht haben. Sie haben mich auf eine Weise an ihrem Leben teilhaben lassen, die nicht selbstverständlich ist und die ich nie vergessen werde. Für die vielen Erklärungen und gemeinsamen Stunden im Großraum Paris danke ich vor allem Tanti, Awa, Rouika, Kadi, Kumba, Touré und Ibrahim, und in Bamako wäre ich ohne Koro und Solo nicht weit gekommen. Besonders danke ich Bintou und Moussa für ihre Begeisterung für meine Arbeit und ihre Bereitschaft mich in den Verein Ançar Dine France einzubeziehen. Die gemeinsame Zeit in Bamako, aber auch in unserer Wohnung in Paris waren nicht nur sehr lehrreich und informativ, sondern auch voller Wärme. Bintous Zuversicht und ihre Herzlichkeit werden mich über das Ende dieser Arbeit hinaus begleiten. Ebenfalls danken möchte ich den Mitgliedern des Vereinsvorstands von Ançar Dine France, die mein Forschungsvorhaben von Anfang an begrüßten, mich vorbehaltlos in die Reihen der Mitglieder aufnahmen und es als ihre Pflicht sahen, mir die Türen zu öffnen. In Paris danke ich Lisa und Line für die wunderbaren Gespräche bei Wein und Käse, die eine Reflexion meiner Forschung während meiner Zeit vor Ort erleichterten und die mir durch die Erzählungen von ihren eigenen Forschungserfahrungen in Paris immer wieder hilfreiche Gedankenanstöße gaben.

Mein aufrichtiger Dank gilt meiner Betreuerin Prof. Dorothea E. Schulz Ph.D. für die Begleitung und Unterstützung des Promotionsprojekts in all seinen Etappen sowie für die vielen produktiven Diskussionen und die Ermunterungen, die verschiedensten Ideen weiter zu verfolgen. Meinem Zweitbetreuer Prof. Dr. Martin Zillinger danke ich für die spannenden Materialwerkstätte und Prof. Dr. Michaela Pelican für die gute Zusammenarbeit und die guten Gespräche in den letzten Jahren.

Am Institut für Ethnologie in Köln danke ich besonders Monika Böck und Astrid Hegemann für die gute Zusammenarbeit und dafür, dass beide immer ein offenes Ohr für meine Anliegen hatten. Den Weg der Promotion mit anderen Doktorand*innen zu teilen hat diesen zu einem ganz besonderen gemacht. Ohne Manon und Souleymane wäre die Arbeit nie fertig geworden. Ich danke ihnen herzlich für die gemeinsame Zeit zu dritt im Ein-Frau-Büro, die Verlässlichkeit, die Freude, für unzählige Auseinandersetzungen mit einzelnen Textabschnitten,

hilfreiche Tipps, Ermutigung und Thought-in-Progress-Gespräche. Simone danke ich für ebensolche Gespräche und die moralische Unterstützung bei Linsensuppe und Kaffee van Dyck. Für die konstruktiven Kolloquien danke ich Sonja, Nelli, Susanne und Nicole. Ich danke den Ethnodocs – Marie, Elsemi, Fabienne, Diego, Johanna, Inno, Gerda, Matian, Hauke, Christoph, Christiane, Karim, Dennis – für tolle Diskussionen in heiterer Runde, gemeinsam organisierte Workshops, aber auch für die geteilten Höhen und Tiefen, die der Promotionsprozess für viele von uns bedeutet hat. Ein ebenso großer Dank gilt meiner Schreibgruppe Manon und Fabienne – es war schön mit euch! Danke sagen möchte ich ebenso dem ganzen GSSC: Clemens, Ulli, Martina, Meike und den anderen. Für den guten Arbeitsplatz, für die angenehme Arbeitsatmosphäre, geteilte Mittagspausen und energiegeladene Kaffeepaziergänge danke ich Franz, Nora, Sandro, Benoit, Quian und Gil. Im letzten Jahr des Schreibens war mir meine Peergroup aus dem Cornelia Harte Mentoring-Programm eine gute Unterstützung und super Runde. Nach dem Motto „Frauen brauchen Gruppen“ danke ich Eva, Sophie, Lea und Mareike für die Ermutigungen und konstruktiven Tipps, als mir gegen Ende fast die Puste ausging. Ich danke Klara Vanek für das konstruktive Lektorat.

Neben Kolleg*innen möchte ich ebenso von Herzen vielen Freund*innen und meiner Familie danken, die immer an mich geglaubt haben, mein Projekt mit Interesse verfolgt haben und für mich und meine Familie da waren. Ich danke Sonni für ihren unerschütterlichen Optimismus, der sie dazu brachte, mich trotz Bettwanzen in Paris zu besuchen, für unser gemeinsames Leben in Köln und zuletzt für die vielen Stunden Kinderbetreuung in einer Corona-Zeit, in der das nicht selbstverständlich ist. Auch danke ich Kira für das Korrekturlesen der letzten Fassung und ihr Interesse am Thema, genauso wie ich meiner Schwiegermutter Caroline für ihr interessiertes Nachfragen danke. Meinen Eltern – Christoph und Bärbel – danke ich für ihre bedingungslose emotionale und auch finanzielle Unterstützung, angefangen bei meiner Entscheidung Ethnologie zu studieren, über die verschiedenen Auslandsaufenthalte hinaus und schließlich während der gesamten Promotionszeit – dafür, dass sie immer hinter meinen Entscheidungen gestanden haben, mir bei allen Problemen hilfreich zur Seite standen, und natürlich fürs Korrekturlesen. Dasselbe gilt für meine Schwestern Tine, Nora und Lea – und ihren Familien –, auf die ich mich immer verlassen kann und die mir mit ihrem Zuspruch eine riesige Hilfe waren. Zu guter Letzt danke ich meiner WG Dirk, Tine, Flo sowie Hannes, Jonne und Josi für unser gemeinsames Zuhause in der Korn, das – trubelig, laut und freudig – immer einen wunderbaren Ausgleich zu den Zeiten am Schreibtisch geboten hat. Ich danke ihnen besonders dafür, dass sie mir in den letzten Monaten trotz Corona und allem, was dazu gehörte, den Rücken freigehalten haben, so dass ich die Arbeit fertigstellen konnte. Mein unendlicher Dank gilt Flo – der über all die Jahre mein Promotionsprojekt unterstützend und mit viel Zuversicht begleitet hat. Ich danke ihm von ganzem

Danksagung

Herzen dafür, dass er mir immer Mut gemacht hat und in allen Höhen und Tiefen eine Stütze für mich ist. Ich denke gerne und oft an unsere gemeinsame Zeit in Paris zurück. Und schließlich danke ich Josi für ihre Geduld und ihre Kuscheleinheiten, während ich am Schreibtisch saß und sie sehnsüchtig auf ihr Spaghetti-Eis wartete, das es nun endlich gibt, wo das Buch fertig ist.

1 Einleitung

Es war ein Sonntag Ende November 2014: Bintou¹ und ich saßen nebeneinander in einem leeren Waggon der Regionalbahn RER D, in der wir Paris Richtung Süden verließen. Wir waren gemeinsam auf der monatlichen Vollversammlung des muslimischen Vereins *Ançar Dine France* gewesen. Bintou war noch ganz euphorisch durch die positive Stimmung und die guten Nachrichten, die sie von dort mitgenommen hatte. Sie sprach gestikulierend in einem fort, unter anderem darüber, wie toll es sei, dass der Verein diesen Saal im Zentrum von Paris zukünftig für die monatlichen Treffen immer mieten könne. Die Vereinsmitglieder seien unheimlich froh, da die Anreise dorthin für alle einfacher sei. Sie schwärmte, wie sehr sie die wunderbaren Geschichten berührten, die andere Anwesende heute über Haidara – das spirituelle Oberhaupt des Vereins – erzählt hatten, und dass sie ihr aufs Neue seine Größe verdeutlicht hätten. Als nächstes sprach sie über ihre anstehende Malireise, auf der sie gemeinsam mit vielen tausenden anderen Anhänger*innen Haidaras in der Hauptstadt Bamako eine Woche lang Maouloud² und ihre Vereinszugehörigkeit feiern werde. Sie sah mich an und fragte, ob ich mir weiterhin sicher sei, dass ich nicht erneut mitfliegen wolle. Ich schüttelte den Kopf, nein, dieses Mal würde ich nicht dabei sein. Sie hielt inne, blickte mich weiter an und meinte, ich sei sehr mutig, dass ich einfach nach Paris gekommen sei, um mit ihnen zu leben, über den Islam zu lernen und meine Promotion zu schreiben. Zu diesem Zeitpunkt kannten wir uns seit einem Jahr und ich lebte im Rahmen meiner Feldforschung schon seit vier Monaten bei ihr und ihrem studierenden Sohn in einer kleinen Wohnung in einem Vorort von Paris. Zuvor waren wir gemeinsam zwei Monate in Bamako gewesen, und ich versuchte mehr darüber zu erfahren, wie weibliche Malierinnen ihre Vereinszugehörigkeit in Ançar Dine France und ihren Alltag in Paris gestalteten und wie sich beides auf ihr Selbstverständnis als weibliche Musliminnen auswirkte. Dann ergänzte Bintou: „Mais nous aussi, on est courageux!“ – „Aber wir, wir sind auch mutig!“³ Hier in Frankreich müssten sie, die malischen Frauen, alles alleine machen, hier hätten sie keine große, unterstützende Familie wie in Mali. Aber sie schlugen sich nicht schlecht! All die Rechnungen am Ende des Monats und all die

¹ Die Namen meiner Gesprächspartner*innen sind Pseudonyme, um ihre Anonymität zu wahren. Wo nötig, habe ich dafür biographische Details verändert.

² Maouloud (arab.: *mawlid*): der Geburtstag des Propheten Mohammed, der von vielen Muslim*innen weltweit gefeiert wird. Für Haidara und seinen Verein ist es das wichtigste Ereignis im Jahr, auf das ich in Kapitel 7 genauer eingehen werde.

³ Alle aus dem Französischen ins Deutsche vorgenommenen Übersetzungen stammen von mir.

Anforderungen im Alltag, alles müssten sie alleine regeln, aber davon würden sie sich nicht einschüchtern lassen. Sie würden nicht einfach die Arme verschränken und abwarten (*croiser les bras*), nein, sie würden hier in Frankreich zurechtkommen.

Die Szene mit Bintou in der Bahn bildet den Einstieg in die vorliegende Arbeit, da in dem kurzen Abschnitt einige Themen angesprochen werden, die ich im Laufe der folgenden Kapitel mit Leben füllen möchte. Im Fokus sind die alltäglichen Lebenserfahrungen der malischen Frauen in Paris und ihre Vereinszugehörigkeit zu *Ançar Dine France* sowie, mit beidem verbunden, ihr Selbstverständnis als Musliminnen. Das heißt, im Mittelpunkt stehen erstens die Leistungen meiner Gesprächspartnerinnen, die diverse Herausforderungen nach der Migration nach Frankreich meistern. Und zweitens geht es um die stützende und bestärkende Vereinszugehörigkeit in *Ançar Dine France*⁴. Beides spielt eine entscheidende Rolle bezüglich des Selbstverständnisses der Frauen besonders als weibliche Musliminnen in Frankreich.

Meine Gesprächspartner*innen sind Anhänger*innen des muslimischen Predigers *As Seyd Cheick Chérif Ousmane Madani Haïdar*⁵, der in Bamako lebt und zu einer bewussten Hinwendung zu Gott und einem frommen, gottesfürchtigen Leben aufruft. Sie hören seine Predigten und vertrauen seinen Worten mit dem Ziel, sich dadurch auf dem richtigen Weg zu Gott zu befinden. Geschlechterkonformes Verhalten ist in diesen Predigten ein immer wiederkehrendes Thema, wobei Haïdar ein konservatives Geschlechterideal vertritt, das kaum von gängigen Vorstellungen weiter Teile der malischen Gesellschaft abweicht. Demnach ist der Platz der Ehefrau zu Hause in der Familie. Sie hat zurückhaltend und demütig dem Ehemann zu folgen, der *chef de famille* ist, wie es auf Französisch in Mali heißt, und der die Familie ernähren soll.

Die Frauen, die ich im Großraum Paris kennenlernen durfte, entsprachen nur in Teilen diesem Bild. Trotz niedrigen formalen Bildungsniveaus gingen alle einer Erwerbsarbeit nach, einige waren alleinerziehende Mütter. Auch das klare Positionieren innerhalb von Konflikten im Verein entsprach nicht dem Ideal der folgsamen Frauen. In dieser Arbeit möchte ich daher der Frage nachgehen, wie diese vermeintlich widersprüchlichen Lebensweisen zusammenpassen: Wie ergänzt sich das von Bintou beschriebene, mutige Bewältigen des Pariser Alltags mit der begeisterten Vereinszugehörigkeit und Verehrung Haïdaras? Welchen Herausforderungen müssen sich die

⁴ In früheren Texten über den Verein wird häufig *Ansar Dine* geschrieben (bspw.: Chappatte 2018; Schulz 2012a). Ich habe mich bei der Schreibweise an dem Banner und dem Facebook-Auftritt des Vereins orientiert. Mittlerweile wird die Schreibweise mit -s- für eine im Norden Malis aktive terroristische Gruppierung verwendet, die mit Haïdaras *Ançar Dine* in keinerlei Verbindung steht.

⁵ Auch für Haïdaras Namen lassen sich verschiedene Schreibweisen finden, hier orientiere ich mich ebenfalls an aktuellen Internetauftritten. Nicht alle seine Namen sind Geburtsnamen, sondern gleichen eher Titeln, die ihm von seinen Anhänger*innen verliehen werden. Dazu in Kapitel 3 mehr. Im Laufe des Texts verwende ich lediglich Haïdar.

Frauen in Frankreich stellen, wo übernehmen sie Verantwortung und welche Rolle kommt der Vereinszugehörigkeit in diesem spezifischen Kontext zu?

Diese Dissertation ist eine Ethnographie über die alltägliche translokale Lebenswelt malischer Frauen in Frankreich.⁶ Sie basiert auf einer elfmonatigen Feldforschung in Paris, ergänzt durch einen zweimonatigen Aufenthalt in Bamako (aufgeteilt zwischen Oktober 2013 und Oktober 2015). In einer Zeit, in dem Migrant*innen im Allgemeinen und Muslim*innen im Besonderen häufig einer feindlichen politisch-gesellschaftlichen Stimmung in Europa begegnen, richte ich den Blick auf eine Gruppe von Frauen und die alltäglichen Herausforderungen, denen sie sich stellen.

Dieses negative Klima lässt sich einfangen in Phrasen wie ‚volle Boote‘, ‚Festung Europa‘, ‚Flüchtlingswelle‘, die für einen Teil der Bevölkerung der EU für eine humanitäre Katastrophe stehen, für einen anderen Teil dagegen ein Bedrohungsszenario beschreiben, aus dem rechte Parteien Profit schlagen. Islamistisch motivierte Terrorangriffe in Deutschland, England, Spanien und auch in Frankreich mit vielen Toten⁷ tragen für Muslim*innen in Europa zusätzlich zur Stigmatisierung als fremde und gefährliche Bevölkerungsgruppe bei.⁸

1.1 Umkämpfte Kategorien und Perspektiven – wissenschaftliche Arbeiten zu Migration und Islam in Europa

Innerhalb dieses islamfeindlichen Klimas spielt die Wissenschaft bei den Themen *Migration/Migrant*innen* und *Islam/Muslim*innen* eine zentrale Rolle. Einerseits können Einsichten gewonnen werden, die den Vorurteilen andere Perspektiven und Fakten gegenüberstellen, die migrantische Lebenswelten aus sich heraus beleuchten und versuchen, den Menschen selbst eine Stimme zu geben. Andererseits besteht jedoch auch die Gefahr der wissenschaftlichen Untermauerung des Paradigmas kultureller Differenz und damit einhergehend der Betonung von Unterschieden anstelle von Gemeinsamkeiten (Sökefeld 2004). Die Homogenität der

⁶ Wenn ich von malischen Frauen spreche, dann ist diese Bezeichnung nicht zwingend mit der Nationalität gleichzusetzen. Vielmehr beziehe ich mich darauf, dass sie sich auch als Malierinnen verstehen (neben anderen Zugehörigkeiten). Die Nationalität hat vor allem rechtliche und damit pragmatische Auswirkungen auf das Leben der Menschen – beispielsweise bezüglich der Reisefreiheit, die mit der französischen Nationalität einhergeht – und spielte emotional bei meinen Gesprächspartner*innen eine geringe Rolle.

⁷ Die Terrorakte der letzten Jahre in Frankreich mit insgesamt mehreren Hundert Toten, durchgeführt von sich auf den Islam berufenden Männern, haben sich mit Ausnahme des Angriffs auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo nach meiner stationären Forschung in Paris ereignet. Ihre Auswirkungen auf das Leben meiner Gesprächspartner*innen, die die Angriffe selbst verurteilen und dennoch als Muslim*innen öffentlich oftmals unter Generalverdacht stehen, konnte ich somit nur aus der Ferne miterleben.

⁸ Damit hat der Islam sich in Teilen der öffentlichen Wahrnehmung vor allem als Sicherheitsrisiko verfestigt. Aber auch in wissenschaftlichen Debatten spielt diese Perspektive eine dominante Rolle (Amir-Moazami 2018).

Mehrheitsgesellschaft wird überschätzt und gleichzeitig werden die möglichen Gemeinsamkeiten mit den Migrant*innen und auch ihre Vielfalt übersehen (Nieswand und Drotbohm 2014:5).

Wer von der als Mehrheitsgesellschaft ausgewiesenen Gruppe als *Migrant*in* wahrgenommen wird, folgt keinen objektiven Kategorien, werden Menschen unterschiedlicher Herkunft doch nicht allesamt gleichermaßen als *Migrant*innen* klassifiziert.⁹ Praktiken und Diskurse bezüglich Menschen aus Afrika oder dem Nahen Osten unterscheiden sich stark von denen in Bezug auf Menschen aus den USA oder der EU. Die Zuschreibungen einer bestimmten Herkunft werden anhand phänotypischer Merkmale und hier vor allem der Hautfarbe vorgenommen. Die unkritische Verwendung des Begriffs *Migrant*in* verschleiert diese gesellschaftspolitische Dimension. Dazu gehört auch das, was Nieswand und Drotbohm (2014:4ff.) im Anschluss an Foucault das Migrationsdispositiv nennen. Ein Dispositiv nach Foucault ist:

ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes eben sowohl wie Ungesagtes umfasst. (1978:120)

Damit verweisen Nieswand und Drotbohm darauf, dass staatliche Infrastruktur als Teil eines Migrationsdispositivs die gesellschaftliche Realität von Migration überhaupt erst hervorbringt. In diesem Sinne muss auch die Migrationsforschung als Teil eines Machtgefüges verstanden werden, welches gesellschaftliche Realitäten und damit auch Realitäten von Migrant*innen mit formt. Im Zuge dieses Bewusstseins haben viele Wissenschaftler*innen in den letzten Jahren zunehmend angefangen, sich kritisch mit „ihrer eigenen Wissensgenealogie und den Folgen ihrer eigenen Erkenntnisprozesse“ auseinanderzusetzen (Nieswand und Drotbohm 2014:5). Daraus resultiert die sogenannte reflexive Wende in der Migrationsforschung, in der es darum geht „die kulturellen Selbstverständlichkeiten herauszuarbeiten, die das Denken und Handeln *von* Migrantinnen und in Beziehung *zu* Migrantinnen bestimmen“ (ebd.: 3, Hervorhebung im Original). Das kann auf der einen Seite bedeuten, gezielt die Lebenswelten, Perspektiven und Institutionen von Migrant*innen selbst in den Blick zu nehmen, auf der anderen Seite aber auch, Praktiken staatlicher Institutionen stärker zu analysieren (ebd.). Beide Aspekte spielen für mich eine Rolle, wenn ich die translokale Lebenswelt meiner Gesprächspartner*innen betrachte und analysiere. Es sind diese soziopolitischen Dimensionen sowie eine machtkritische Perspektive, die ich miteinbeziehe, wenn ich in dieser Arbeit den Begriff *Migrant*in* benutze.

⁹ Worin einer der Gründe für die Ein- und Ausgrenzung besteht, verdeutlicht folgendes Zitat: „Abgrenzung und Ausgrenzung von Bevölkerungsgruppen mit erinnertes Migrationsgeschichte hatten und haben immer auch eine wichtige Funktion im Hinblick auf ethnisch-kulturelle Selbstvergewisserung nationaler Mehrheitsbevölkerungen“ (Bauman 1991; in Nieswand und Drotbohm 2014:5).

Zur weiteren Begriffsschärfung möchte ich auf folgende, für die Arbeit zentrale Begriffe eingehen: Mobilität, Translokazität und Transnationalismus, die auf die Bewegung von Menschen, Zeichen und Dingen verweisen. Mobilität bildet dabei den Oberbegriff für verschiedene Formen von Bewegung, die in Anlehnung an die neuen *mobility studies* (Glick Schiller und Salazar 2013) geographischer, aber auch sozialer Art sein können. Mobilität ist dabei eher positiv konnotiert und referiert nicht zwangsläufig auf die durch den Begriff *Migration* hervorgerufenen Dichotomien, wie „Migration und Sesshaftigkeit, einheimisch und fremd, Inländer_in und Ausländer_in, nützlicher und unnützer Mobilität oder zwischen Tourist_innen, hochqualifizierten Einwandernden und Geflüchteten“, die nationalstaatliche Grenzen in ihrer sozialen Realität manifestieren (Lehner and Lemberger 2014:47). Die beiden Begriffe Mobilität und Migration ergänzen sich folglich, wie Pfeifer zutreffend formuliert:

In Beziehung zueinander gesetzt eröffnen die Begriffe Migration und Mobilität eine Perspektive auf die gleichzeitigen Prozesse der Verortung in unterschiedlichen Kontexten und die Eingebundenheit in Macht und Herrschaftsverhältnisse. (2019:121)

Somit erlauben sie mir, sowohl auf die Herausforderungen innerhalb der den Alltag prägenden Strukturen wie Wohnen, Erwerbsarbeit, Bürokratie und Rechtsverständnis meiner Gesprächspartner*innen in Frankreich zu fokussieren, gleichzeitig die Bewegung von und nach Mali im Blick zu haben und in Bezug auf die soziale Verortung innerhalb der beiden Kontexte mit zu bedenken.

Wird über die Themen Mobilität und Migration geschrieben, lässt sich das Ende der 1990er Jahre etablierte Paradigma des *Transnationalismus* (Glick Schiller, Basch und Blanc-Szanton 1995) nicht ausklammern. Mit diesem veränderte sich der Fokus vieler Migrationsstudien weg von der Betrachtung der Situation jeweils im Herkunfts- oder Zielland hin zu Phänomenen, die verschiedene Lokalitäten verbinden. Damit rückten nationalstaatliche Grenzen überschreitende ökonomische, politische oder religiöse Netzwerke in den Fokus (Khagram und Levitt 2008; Bryceson und Vuorela 2002). Erst nach und nach formierte sich Kritik hinsichtlich dieser nationalen Festschreibung, so können zwar einige, aber nicht alle Orte übergreifende Phänomene adäquat innerhalb dieser Rahmung analysiert werden. Als Weiterentwicklung etabliert sich der Begriff der *Translokazität*, um unterschiedlich wirksamen Grenzziehungen auch im Lokalen Rechnung zu tragen (Freitag und Oppen 2010; Greiner und Sakdapolrak 2013). Aufbauend auf diesen Überlegungen werde ich vor allem den Begriff der Translokazität verwenden – wobei ich diesen als Oberbegriff begreife und explizit auf die Vielschichtigkeit von Grenzen, Zugehörigkeiten und sozialen Phänomenen verweise, um so die nationalstaatlichen ebenfalls miteinzubeziehen. Besonders in Kapitel 5 werde ich die durch den Nationalstaat geformten rechtlichen

Rahmenbedingungen und deren Auswirkungen auf den Alltag und das Selbstverständnis meiner Gesprächspartner*innen in den Blick nehmen.

Eine ähnliche Problematik hinsichtlich der Festschreibung von Kategorien durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen ergibt sich bei der Bezugnahme auf *Muslim*innen*. Nachdem die großen monotheistischen Religionen in der Ethnologie lange wenig Aufmerksamkeit bekamen (Fadil 2019:121), gibt es seit einigen Jahrzehnten eine große Bandbreite an ethnographischer Forschung zu muslimischem Leben in mehrheitlich muslimischen Ländern (Abu-Lughod 2016; Eickelman 1976; Hefner 1989; Kandiyoti 2016; Lambek 1993) und mittlerweile auch in Ländern Europas oder in den USA (Amir-Moazami 2015; Bowen 2012; Werbner 2003, um nur einige prominente Beispiele zu nennen). Besonders einflussreich ist seit den 1980er Jahren Talal Asads Konzeption vom *Islam als diskursiver Tradition*¹⁰ (1986). Und seit den 1990er Jahren, aufbauend auf seinen Ideen, sind die Forschungen einer Reihe einflussreicher Schüler*innen zu nennen, deren Fokus auf den Versuch von Muslim*innen gerichtet ist, ein frommes und moralisches Leben zu führen, und auf die Herausforderungen, die dieses fromme Leben für liberal-säkulare Erklärungsmuster beinhaltet (Hirschkind 2006; Mahmood 2005).

Seit den 1990er Jahren lässt sich ein weltweites Erstarren muslimischer Erneuerungsbewegungen beobachten, die sowohl in mehrheitlich muslimischen Ländern in der Öffentlichkeit sehr präsent sind als auch in solchen, wo Muslim*innen in der Minderheit sind. Dabei ist *Erneuerungsbewegung* ein Oberbegriff, unter den verschiedenste Gruppierungen gefasst werden, deren Gemeinsamkeit es ist, dass sich Muslim*innen in nie dagewesener Weise außerhalb traditioneller muslimischer Lehrinstitutionen mit den Texten und theologischen Begründungen des Islam auseinandersetzen (Fernando 2014:13). Einige sind innerhalb der Zivilgesellschaft politisch aktiv, andere wiederum fokussieren sich darauf, individuell hingebungsvolle Muslim*innen zu sein. Gemeinsam ist ihnen, auf Grundlage der islamischen Ethik, einen gesellschaftlichen Wandel zum Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft herbeiführen zu wollen (Eickelman und Piscatori 2004). Auch Ançar Dine lässt sich dieser Bewegung zuordnen, auch hier ist jede/r Einzelne zum Wohle der Gesellschaft zu einem gottesfürchtigen Leben aufgerufen.

Auffällig war von Beginn an die große Präsenz weiblicher Mitglieder innerhalb der weltweiten Erneuerungsbewegungen, die vor allem feministische Forscher*innen vor Herausforderungen stellte – schien das öffentliche Auftreten der Frauen doch vermeintlich im

¹⁰ „A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. [...] An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.“ (Asad 1986, 14)

Widerspruch zum gleichzeitigen Eintreten für patriarchale Genderideologien zu stehen. Ein zentraler Referenzpunkt vieler Studien zur spezifischen Frömmigkeit von Frauen in muslimischen Erneuerungsbewegungen ist Saba Mahmoods (2001; 2005) Forschung zu aktiven weiblichen Mitgliedern von Moscheegemeinden, die Teil der größeren Erneuerungsbewegung in Ägypten sind. Mahmood (2001; 2005) zeigt auf, dass dieser Widerspruch nur besteht, wenn von einem universellen menschlichen Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit ausgegangen wird. Sie verdeutlicht, dass diese humanistisch-liberale Vorstellung nicht zwingend das Ziel aller Menschen sein muss und dass diese Annahme dennoch vielen Studien als verdeckte Prämisse zu Grunde liege.¹¹ In ihrer Forschung verdeutlicht Mahmood, dass die Frauen in Kairo andere Wünsche und Ziele der Selbstverwirklichung verfolgen. Die Aussagen und Handlungen der Frauen ernstnehmend kommt sie zu dem Schluss, dass ihre Ziele innerhalb einer bestimmten diskursiven Tradition verstanden werden müssen. Es ist ein Streben nach einem frommen Leben und damit eine bewusste Unterordnung unter Gottes Willen und folglich auch unter männliche Autorität (2001:204). Diese aktive Unterordnung bedeutet für die Frauen ein ständiges an sich Arbeiten im Sinne von verkörperten Tugenden wie Schüchternheit, Geduld und Gehorsam, die durch einübende Wiederholungen verinnerlicht werden, und keinesfalls ein Verharren in Passivität:

Although piety was achievable through practices that were both devotional as well as worldly in character, it required more than the simple performance of acts: piety also entailed the inculcation of entire dispositions through a simultaneous training of the body, emotions, and reason as sites of discipline until the religious virtues acquired the status of embodied habits. (ebd.: 212)

Die eigene Disziplinierung hin zum religiösen Subjekt wird dabei als harte Arbeit an der eigenen Person empfunden (ebd.). Mit ihrer Studie und ihren Ansätzen hat Mahmood viele Forscher*innen inspiriert und beeinflusst (Jouili 2015; Fernando 2014a).

In den letzten Jahren ist jedoch eine Debatte entstanden, die Mahmoods Herangehensweise zwar nicht per se in Frage stellt, aber die Bedeutung von Frömmigkeit für das Selbstverständnis der Muslim*innen in Reformbewegungen anders bewertet. Ein prominenter Vertreter ist hier sicherlich Samulie Schielke (2009; 2010), der ebenso wie Mahmood in Ägypten forscht. Er argumentiert, dass es kein realistisches Bild der meisten Muslim*innen zeichne, wenn lediglich ihre Frömmigkeit ins Zentrum der Betrachtung gestellt wird, die rahmenden Bedingungen, wie das

¹¹ Studien, die dieser ersten Prämisse verhaftet waren, ziehen als Erklärung für das Verhalten der Frauen in den 60er Jahren die Internalisierung von patriarchalen Normen und fehlendes Bewusstsein dafür heran. In den 70er Jahren wurde der Fokus weg gelegt von der Passivität der Frauen hin auf eine aktive Gestaltung innerhalb der Rolle der sich unterordnenden Frau sowie auf ihren Beitrag zum Erhalt der patriarchalen Strukturen. Diese Ansätze sind nicht dazu geeignet, die Wünsche und Bedürfnisse der Frauen selbst in den Blick zu nehmen (Mahmood 2001:205).

Leben außerhalb der Moscheegemeinde und die alltäglichen Belange, hingegen außen vor gelassen werden (Schielke 2009; 2010). Dies werde dem unbeständigen Leben vieler Menschen nicht gerecht. Das Leben sei von vielen sich teilweise widersprechenden *Registern* (romantische Liebe, soziale Gerechtigkeit, Verpflichtungen der Familie und Gemeinschaft gegenüber etc.) mit unterschiedlichen dahinterliegenden Sehnsüchten geprägt, sodass Ambivalenzen vorprogrammiert seien (Schielke 2009:30). Dies habe zur Folge, dass bei jedem Menschen jeweils situativ unterschiedliche Selbstverständnisse zum Tragen kämen. Ein besonders frommes Leben sei immer nur für eine bestimmte Zeit durchzuhalten, vergleichbar mit anderen großen moralischen Ansprüchen, die immer vom komplexen Alltag herausgefordert würden (ebd.:32). Er schlägt stattdessen vor, auf den ambivalenten Alltag der Muslim*innen zu fokussieren, den *everyday islam* und das spezifisch Muslimische als Teil eines größeren Ganzen in den Blick zu nehmen (ebd.:2f.).

Anhand der beiden Konzepte *piety* und *everyday islam* hat sich eine Debatte über die Ziele und Prämissen der ethnologischen Beschäftigung mit muslimischem Leben entzündet. Fadil und Fernando (2015) erklären, dass es in der aktuellen soziopolitischen Lage nachvollziehbar sei, Muslim*innen als Gleiche zu den oftmals säkular-humanistisch schreibenden Autor*innen zu zeichnen – wie von Vertreter*innen des *everyday islam* umgesetzt. In einem Atemzug kritisieren sie jedoch, dass dies nur möglich sei, wenn solche Gruppen von Muslim*innen, die sich durch subjektives Streben nach der Nähe zu Gott und eine intrinsisch gelebte Frömmigkeit auszeichnen, als unnormal klassifiziert würden, da sie nicht erreichbare Ziele verfolgen. Diese oft als *Salafis*¹² bezeichnete Gruppe würde damit aus dem Bereich des Menschlichen ausgeschlossen (Fadil und Fernando 2015:74). Diesem Vorwurf legen die beiden Autor*innen die duale Verschreibung der Ethnologie, einerseits zur menschlichen Heterogenität und andererseits zum menschlichen Universalismus, sowie die Differenz von dominanten sozialen Strukturen und individuellem Widerstand (*agency*) zu Grunde. Sie sind der Meinung, dass von denjenigen Autor*innen, die sich von der *piety*-Literatur abgrenzen und über den vermeintlichen *everyday islam* (Schielke 2010; Soares und Osella 2009; Schielke und Debevec 2016; Marsden 2009) schreiben, dieses Spannungsfeld zugunsten des Universalismus und der *agency* aufgelöst wird. Damit würden *Salafis* – als Beispiel besonderer Frömmigkeit – als innerhalb normativer Strukturen gefangen dargestellt und somit als Abweichung von muslimischen Subjekten, die gegen normative Strukturen arbeiteten und deren *agency* im Fokus steht (Fadil und Fernando 2014:77f.).

¹² „Salafis strive for a return to a ‚pure‘ Islam, which in their opinion was practiced during the first generations of Muslims, which they see as role models and try to imitate. They advocate a literal interpretation of Quran and Sunna and an application of the religious guidelines in all spheres of life, purified from religious innovations (bida, sg. bid‘a).“ (Damir-Geilsdorf, Menzfeld, und Hedider 2019:1)

Aufbauend auf meinen Erfahrungen in Paris sowie den gesammelten Daten über den Alltag der Frauen und ihre Mitgliedschaft in Ançar Dine France wäre die Aufrechterhaltung dieser konzeptionellen Grenzen zwischen den beiden Zugängen in der vorliegenden Studie wenig hilfreich. Es ist mein Anliegen, vor allem das Verständnis meiner Gesprächspartner*innen in den Blick zu nehmen. So werde ich argumentieren, dass für sie kein konzeptioneller Widerspruch zwischen *Alltag* und *Frömmigkeit* besteht. Das Arbeiten an sich selbst als frommen Menschen ist vielmehr nur innerhalb dieses alltäglichen Kontextes zu verstehen. Es vereint unterschiedliche Register miteinander, die im vorliegenden Fall jeweils eine religiöse Legitimation erhalten (Kap. 6), um zusammenzupassen.

Der alltägliche Kontext ergibt sich aus den Erfahrungen der malischen Frauen innerhalb der translokalen Lebenswelt, die im Großraum Paris – wie ich in Kapitel 5 zeigen werde – entscheidend durch die Wohnformen, die Bestärkung durch die Erwerbsarbeit und das veränderte Rechtsbewusstsein sowie die Erfahrungen der Diskriminierung strukturiert ist. Gleichzeitig sind es nicht diese den Alltag prägenden Strukturen, die das Handeln und das Selbstverständnis meiner Gesprächspartner*innen prägen, vielmehr ist – und hier folge ich de Certeau (1984) – der aktive Umgang mit ihnen von Bedeutung. Jeldoft formuliert es in ihrem Beitrag des Sammelbandes *Everyday lived Islam in Europe* ähnlich:

I understand the study of everyday life as a perspective on social life which entails a particular focus on the creative, subtle, tactic, innovative and sometimes invisible ways in which social agents navigate in the world attempting to make it meaningful. (2013:85)

Meine Gesprächspartner*innen geben dieser Welt als Muslim*innen und als Ançar Dine-Mitglieder Bedeutung, in der sie sich als Muslim*innen verhalten und gesehen werden wollen. Anders als bei einigen anderen Autor*innen (Ammerman 2007) bedeutet dabei ‚alltäglich gelebter Islam‘ für mich nicht der bewusste Blick auf unorganisierte Nicht-Expert*innen, auf „ordinary people“ (McGuire 2008:12). Vielmehr betrachte und analysiere ich die Verschränkung von alltäglichen Rahmenbedingungen mit religiösen Vorschriften, Normen und moralischen Empfindungen, die für Expert*innen wie für Laien auszuhandeln sind.

1.2 Fromm, pragmatisch, selbstbewusst – weibliche Ançar Dine-Mitglieder in Frankreich

Mein Vorhaben ist es, eine Arbeit über weibliche Mitglieder von Ançar Dine France zu schreiben. Es muss darauf verwiesen werden, dass eine solche Eingrenzung ohne eine gleichzeitige Bezugnahme auf die männlichen Mitglieder keine adäquate Auseinandersetzung zulässt (Schulz 2016a). Nicht männlich oder weiblich beziehungsweise Frau oder Mann sind die adäquaten

analytischen Kategorien, sondern Gender. Hierbei verstehe ich Gender als referentielle Kategorie, die es mir erlaubt, kontextspezifische Machtkonstellationen und ihre Veränderungen in den Blick zu nehmen (Nicholson 1994). Diese wirken auf drei unterschiedlichen Ebenen, erstens auf der des gegenderten Selbst, zweitens auf der normativen Ebene der Erwartungen bezüglich zwischenmenschlicher Interaktion sowie drittens auf der institutionell regulierenden Ebene (Risman 2004:433). In der vorliegenden Arbeit nehme ich vor allem die erste Ebene, das gegenderte Selbst, in den Blick.

Die Relevanz der analytischen Kategorie Gender bezüglich der Aushandlung und des Selbstverständnisses der weiblichen Vereinsmitglieder von Ançar Dine ergibt sich aus zwei Aspekten: Erstens ordne ich mich damit in eine Reihe von Studien ein, die – wie schon erwähnt – auf die weibliche Rolle innerhalb von Erneuerungsbewegungen fokussieren, da die Aktivitäten der Frauen vor allem aus westlicher feministischer Sicht schwer nachvollziehbar erscheinen. Zweitens ergibt sich die Relevanz aus dem Gegenstand meiner Forschung selbst: Haidaras Anhängerschaft besteht zu großen Teilen aus Frauen, die von ihm bewusst angesprochen werden und deren Verhalten sowie deren Rolle für den Islam Inhalt von Predigten sind. Auch wenn in Frankreich ein weitaus größerer Teil der Vereinssektion von Ançar Dine Männer sind, so sieht die Situation in Mali, wo der Sitz des Dachverbandes *Fédération Ançar Dine International* (FADI) ist und wo die spirituelle Autorität Haidara lebt, gänzlich anders aus (Holder 2012; Schulz 2003a; 2006; 2012a).¹³ Hier ist eine große Anzahl von Mitgliedern weiblich. Schon der Gründungsmythos des Vereins betont die zentrale Rolle, die die Frauen für den Verein und somit für den Islam im Ganzen haben. Als Haidara in den 80er Jahren in Bamako ankam, hatte er schon eine Zeitlang in kleineren Städten Malis und der Elfenbeinküste gepredigt, war jedoch noch ein recht unbekannter Prediger. Er stammte aus einem unbedeutenden Zweig einer religiösen Lineage und hatte in seiner Kindheit nur wenige Jahre eine Koranschule besucht (Holder 2012:291f.). Dennoch begeisterte er viele seiner Zuhörer*innen mit seinen Worten. Ein paar Frauen sollen es gewesen sein, die ihn baten, nichts anderes mehr zu machen, als zu den Menschen zu predigen. Sie würden sich um sein leibliches Wohl kümmern. Diese engagierten Frauen bleiben als die Begründerinnen des Vereins in Erinnerung, die heute noch für ihre Arbeit lobend hervorgehoben werden. Der Verein ist über die Jahre immer weitergewachsen und hat mittlerweile in vielen Ländern, in denen malische Migrant*innen leben, Vereinssektionen gegründet. All diese Vereinssektionen haben das Ziel, Haidara in der Verbreitung seiner Lehren über den richtig gelebten Islam zu unterstützen. Auch

¹³ In der Literatur zu Migrant*innen aus Westafrika in Frankreich liegt der Fokus im Gegenteil eher auf den Männern. (Daum 1998; Kleinmann 2016; Richter 2018). Lange war Gender in der Migrationsforschung keine Kategorie, die Beachtung fand, dies hat sich nun geändert, und die Erkenntnis, dass die Migrationserfahrung immer eine gegenderte ist, hat sich durchgesetzt (Mahler und Pessar 2006).

wenn Haidara für viele Mitglieder im Mittelpunkt steht, so weist doch der Name Ançar Dine über ihn hinaus, indem er auf die ersten Unterstützer des Propheten Mohammed in Medina verweist und so den Islam im Ganzen in den Blick nimmt.¹⁴

Neben dem Gründungsmythos, auf den Haidara immer wieder verweist und durch den er historische Parallelen zur Geschichte des Propheten zieht, der ebenfalls zuerst die Unterstützung durch eine Frau erhalten habe, werde ich noch weitere Aspekte beschreiben, durch die Haidara den Frauen eine besondere Wertigkeit hinsichtlich der Religion zuspricht (v.a. Kap. 3 und 6). Zu diesen zählt die Bedeutung, die Haidara der bewussten Entscheidung für ein Leben als Muslim*in zuspricht. So betont er, dass niemand Muslim*in sei, nur weil die Eltern Muslim*innen seien. Vielmehr müsse jeder Mensch, ob Mann oder Frau, selbstbewusst die Entscheidung treffen, ein Leben im Sinne Gottes zu führen. Und auch in vielen der Audioaufnahmen seiner multimedial zirkulierenden Predigten spricht er die Frauen und vor allem ihre Rolle im Haushalt und in der Ehe als gute Muslim*innen direkt an. Damit spricht er in Mali viele Frauen der urbanen Mittel- und Unterschicht an, die lange keinen Zugang zu religiösem Wissen hatten und die seit den 1980ern in lokalen Lerngruppen zusammenkommen, um mehr über den Islam zu lernen.¹⁵ Das aktive Lernen in den muslimischen Gruppen bestärkt die Frauen in ihrer eigenen Verantwortung und ihrem Selbstverständnis. Viele Frauen machen die Erfahrung, dass Männer – auch aus strukturellen Gründen – es nicht schaffen, dem patriarchalen Anspruch zu genügen und tatsächlich für ihre Frauen und Familien zu sorgen, was diese in einem Dilemma zurücklässt (Schulz 2012a:71): Einerseits wird von ihnen erwartet, gängigen Gendervorstellungen zu entsprechen und sich um den Haushalt zu kümmern, andererseits sind sie gezwungen, zur finanziellen Situation der Familie beizutragen, was den Erwartungen an eine gute Ehefrau widerspricht. In den Lerngruppen finden sie den Rückhalt und die moralische Bestärkung gute, gottesfürchtige Frauen zu sein.

In dieser Arbeit werde ich diskutieren, wie sich die Situation der malischen Frauen in Frankreich von denen der Frauen in Mali unterscheidet. Ich argumentiere, dass es diese neuen Erfahrungen in Frankreich sind, die dazu führen, dass die positive Wertschätzung Haidaras für die Frauen eine andere Relevanz bekommt, als dies in Mali der Fall ist. Erstens führen die gemachten Erfahrungen dazu, dass die Frauen diese bestärkende Wertschätzung noch aktiver aus dem von ihm Gesagten heraushören, und zweitens können sie gleichzeitig aufgrund der Lebensumstände

¹⁴ Ançar Dine ist entlehnt aus dem Arabischen *Ançar ud-Dîn*, was so viel bedeutet wie die *Unterstützer der Religion* (Schulz 2012:249 FN5).

¹⁵ Lerngruppen haben im urbanen Mali in den 1980ern ihren Ursprung und sind Teil der sichtbaren Auseinandersetzung vieler Menschen mit dem Islam. Haidaras Anhänger*innen gliedern sich hier ein in eine größere Erneuerungsbewegung, die persönliche Frömmigkeit in die Öffentlichkeit trägt (Schulz 2012:99).

anders auf das genannte Dilemma hinsichtlich der Erwartungen an eine Frau und der strukturellen Herausforderungen reagieren.

Wie sehen also diese Erfahrungen in Frankreich aus, die den ‚Filter‘ bilden, durch den die Frauen Haidaras Worte aufnehmen? Die malischen Frauen, die ich in Frankreich kennenlernen durfte, haben alle eigene Migrationserfahrungen gemacht. Wie andere Migrant*innen aus dem Globalen Süden¹⁶ erleben sie, wie schwierig es ist, sich innerhalb der bestehenden strukturellen Diskriminierung, basierend auf kulturellen und religiösen Zuschreibungen sowie beschränkten ökonomischen Möglichkeiten, einen Platz zu erarbeiten (Fernando 2014a:13).¹⁷ Speziell den afrikanischen Frauen wird in der öffentlichen Meinung vielfach stereotyp vorgeworfen, sie würden in traditionellen Mustern verhaftet bleiben und sich nicht an französische Gegebenheiten anpassen. Gleichzeitig sind viele von ihnen, die im Rahmen des Familiennachzugs nach Frankreich kamen und oft keine Arbeitserlaubnis erhielten, rechtlich in der Rolle als Hausfrau und Mutter gefangen. Die für den westeuropäischen Kontext so wichtige Integration über den Arbeitsmarkt bleibt ihnen verwehrt (Lesselier 2004; Raissiguier 2003; 2010).

Neben diesen schwierigen Bedingungen bekommen Frauen jedoch innerhalb dieses engen Spielraums neue Handlungsmöglichkeiten innerhalb des französischen Kontextes, wie mir die gemeinsame Zeit mit meinen Gesprächspartner*innen, die mittlerweile alle eine offizielle Arbeitserlaubnis hatten, zeigte. Diese Handlungsspielräume sind verknüpft mit mehreren den Alltag strukturierenden Lebensbedingungen: Dazu gehört die geläufige Form des Wohnens in Kleinfamilien, die Erwerbsarbeit – die ökonomische Freiheiten und eine professionelle Rolle bedeutet –, aber auch ein sich wandelndes Rechtsverständnis bezüglich der Rechte von Frauen in Frankreich. Dieses entwickelt sich beispielsweise durch die Erfahrungen, dass sie auf den verschiedenen Sozialämtern dazu aufgefordert werden, eigene Bankkonten zu eröffnen, und darin bestärkt werden, Verantwortung für sich und die Kinder zu übernehmen (vgl. Feldman-Savelsberg 2016:238). Außerdem ist den Frauen bekannt und wird oft debattiert, dass es die Möglichkeit gibt, bei gewalttätigen Ehemännern die Polizei zu rufen (Azoulay und Quiminal 2002).¹⁸ Meine

¹⁶ Ich orientiere mich hier an der Definition von Drotbohm, die auf den Comaroffs aufbauend schreibt: „Mit diesem Begriff bezeichne ich in Anlehnung an Positionen von John und Jean Comaroff (2011) keine geographische oder politische Einheit, sondern eine Position referentieller politischer, bürgerrechtlicher und ökonomischer Benachteiligung, die häufig auf postkolonialen Verflechtungen aufbaut“ (Drotbohm 2014:187).

¹⁷ Nicht-weiße Bürger*innen sind in größeren Zahlen arbeitslos, werden im Einstellungsprozess diskriminiert (De Rudder und Vourc'h 2006), leben öfters in Projekten des sozialen Wohnungsbaus (Lepoutre und Augé 2008) und ihre Kinder gehen öfters auf unterfinanzierte und überlaufene öffentliche Schulen, die die Ungleichheit noch reproduzieren (Fernando 2014:13).

¹⁸ In Kapitel 5 werde ich verdeutlichen, dass dieser Zuspruch, der auf den Sozialämtern mit dem negativen Stereotyp des ‚afrikanischen Mannes‘ als schlechtem Patriarch zusammenhängt, auch Widerstand bei den Frauen hervorruft. Mit den dadurch entstehenden Dilemmata beschäftigen sich beispielsweise Cordell und Sargent (2003) hinsichtlich der Empfehlung von Verhütungsmitteln durch medizinisches Personal auf den Geburtsstationen und der Ablehnung

Gesprächspartner*innen, die zum Teil alleine mit ihren Kindern wohnen, sind vielfach gezwungen, für sich selbst einzustehen und wichtige Entscheidungen das Familienleben und den Alltag betreffend alleine zu treffen – wesentlich unabhängiger vom Ehemann und der Großfamilie, als das in Mali durch die gängigen Strukturen des Alltags der Fall ist. Die damit einhergehende Eigenständigkeit hat Einfluss auf das Selbstverständnis der Frauen, die sich persönlich den Herausforderungen in Frankreich stellen (müssen). Der Alltag der Frauen wird strukturiert und geprägt durch die gängigen Wohnformen, die Erwerbsarbeit und das Rechtsverständnis, womit für die Frauen wandelnde Zuständigkeiten, Tagesabläufe und Selbstverständlichkeiten einhergehen, die den Kontext für die Analyse der Vereinszugehörigkeit meiner Gesprächspartner*innen im Großraum Paris bilden.

Der Verein Ançar Dine hat in Frankreich an die 250 Mitglieder, die sich aus Migrant*innen aus Mali, der Elfenbeinküste und Guinea zusammensetzen. Weniger als die Nationalität ist zuvorderst die geteilte Sprache Bamanakan von Bedeutung, die Lingua Franca im südlichen Mali und den angrenzenden Regionen, in der Haidara predigt und die ihnen allen den Zugang zu seinen Ideen und dem Verein eröffnet. Auf den ersten Blick wirken die regelmäßigen Vereinstreffen klar nach Mali hin fokussiert. Berichte und Informationen drehen sich um Ereignisse und Neuigkeiten aus Mali. Wichtige Entscheidungen werden vom Dachverband dort getroffen und Haidara bleibt ein zentraler Bezugspunkt. Themen, die das Leben in Frankreich betreffen, tauchen nur am Rande auf. Eine tiefere Analyse ist nötig, um zu verstehen, wie sehr die Mitgliedschaft für die Frauen dennoch von ihren in Frankreich gemachten Erfahrungen und dem alltäglichen Kontext geprägt ist. Dabei spielen die gemachten alltäglichen Erfahrungen der Eigenständigkeit und die von Haidara erfahrene Wertschätzung zusammen und ergeben so für die Frauen das konsistente Selbstverständnis, gute Musliminnen zu sein. Das heißt: Die in Frankreich gemachten Erfahrungen, die auf den ersten Blick einer guten, unterwürfigen Ehefrau widersprechen, werden nicht durch das, was die Frauen von Haidara hören, negativ bewertet, sondern sie bekommen im Gegenteil durch seine generelle Wertschätzung als individuelle verantwortliche Gläubige eine religiöse Legitimität. Dieses sich verändernde Selbstverständnis zeigt sich in der selbstbewussten Positionierung der Frauen innerhalb von Vereinskongflikten ebenso wie in einem von den Frauen organisierten Boykott der Vereinsveranstaltungen, worauf ich in Kapitel 6 eingehen werde. Diese ‚neue muslimische Subjektivität‘ ist nur mit den institutionellen und diskursiven Möglichkeiten der Frauen in Frankreich zu erklären, die erst einmal nichts mit dem spezifisch Religiösen – beispielsweise mit dem Ausüben muslimischer Praktiken – zu tun haben.

durch die Ehepaare oder die Ehemänner. In Gesprächen unter den Frauen in Paris zeigte sich jedoch, dass diese Erfahrungen auf den Ämtern in Gesprächen oft zur gegenseitigen Ermutigung genutzt wurden, beispielsweise, sich nicht alles von den Ehemännern gefallen zu lassen.

Ich werde zeigen, dass das von Bintou in der eingangs vorgestellten Situation betonte Meistern der Herausforderungen im säkularen Umfeld Frankreichs für sie keinen Bruch darstellt mit Haidaras Aufruf, ein frommes, gottesfürchtiges Leben als sich unterordnende Ehefrau zu führen – ein Thema, das sie mir in der Zeit, in der wir zusammenwohnten, immer wieder verdeutlichte. Weder übernehmen die Frauen die propagierten, liberaleren Geschlechterideologien, der sie in Frankreich begegnen, noch verzichten sie auf neu gewonnene Freiheiten, wenn sich diese bieten. Der in der Literatur oft aufgeführte Widerspruch zwischen liberal-westlichen Wertvorstellungen und dem Streben nach einem frommen und gottesfürchtigen Leben besteht für meine Gesprächspartner*innen so nicht: Selektiv fügen sie unterschiedliche diskursive Traditionen für sich und ihr Selbstverständnis ineinander, ohne vermeintliche Brüche zu thematisieren. Hier ist Ewings (1990) Erläuterung hilfreich, die verdeutlicht, dass Brüche als normale Teile des Selbstverständnisses, der eigenen Subjektivität, zu klassifizieren sind. Den schon häufig verwendeten Begriff des *Selbstverständnisses* verstehe ich in dieser Arbeit gleichbedeutend mit Luhmanns Definition von *subjectivity*:

Whether we are anthropologist or not, we use the word subjectivity to refer to the way the subject thinks and feels – but above all to the way the subject feels, often about what he or she thinks. (2013:85)

Es geht mir bei dem Begriff Selbstverständnis vor allem darum, auf die Verortung der eigenen Person hinzuweisen, das heißt auf die Wahrnehmung ihrer selbst in einem gesellschaftlichen Kontext. Dabei ist dieses Selbst selten ein widerspruchsfreies Ganzes, im Gegenteil, es ist brüchig und situativ. Es ist jeweils in der eigenen Biographie und damit gleichzeitig immer in individuellen Persönlichkeitsmerkmalen und in gesellschaftlichen Strukturen verankert. Das menschliche Selbstverständnis wird dabei jedoch selten in seinen Widersprüchlichkeiten, sondern eher als kohärente Einheit begriffen (Ewing 1990).

In Bezug auf meine gesammelten Daten schließe ich mich anderen Autor*innen an, die hervorheben, dass eine Beschäftigung mit muslimischen Erneuerungsbewegungen in Europa – anders als beispielsweise im Fall Mahmoods in Ägypten – nicht darum herumkommt, den Einfluss liberaler, westlicher Vorstellungen bezüglich der unabhängigen, freien Frau in die Analyse mit einzubeziehen. In den Studien von Jouili (2011; 2015), Fernando (2014a) und Jacobsen (2011) wird deutlich, dass die von ihnen beschriebenen, in Westeuropa sozialisierten Frauen in den jeweiligen muslimischen Gruppen unter anderem auch mit diesen Werten sozialisiert wurden. Für diese Frauen bedeutet die bewusste Entscheidung für ein muslimisch begründetes Selbstverständnis das aktive Umgestalten des eigenen Wertegerüsts – auch gegen innere Widerstände. Diese Widerstände werden von meinen Gesprächspartner*innen nicht beschrieben. Sie halten weiter am Bild des

männlichen Chefs der Familie fest (Schulz 2012a:Kap. 2; Brand 2001:Part 1), wie sie es durch ihre Sozialisation in Mali internalisiert haben. Gleichzeitig sind sie sich in vielen Situationen ihrer Freiräume bewusst, beziehungsweise sie präsentieren diese und fordern sich auch untereinander dazu auf, Verantwortung für das eigene Wohl und das der Kinder zu übernehmen. Selektiv nehmen sie sich mehr Eigenständigkeit im Alltag heraus, die ihnen ihre Lebensbedingungen in Frankreich ermöglichen, ohne im gleichen Zug das Ideal der propagierten Geschlechtergleichheit zu übernehmen. Ich argumentiere, dass im Fall der weiblichen Ançar Dine-Mitglieder der Islam die Brücke schlägt und das selektive Aneignen französisch geprägter liberaler Praktiken und Diskurse ermöglicht, indem er sie religiös legitimiert. Dies passiert weniger über das aktive Einbringen in den öffentlichen Diskurs über legitime Genderideologien wie im Fall von Jacobsen in Norwegen (2011) oder Jouili in Deutschland (2011), wo die Frauen versuchen, mit ihrer Version der Gendergerechtigkeit Gehör zu finden. Vielmehr kennen und nutzen die Frauen die liberalen Praktiken und Diskurse im Kontext ihrer alltäglichen Erfahrungen, die unter anderem geformt werden durch die französische Bürokratisierung des Alltags, die Wohnverhältnisse und die Erwerbsarbeit.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in acht Kapitel. Diese einleitenden Seiten zeichnen die großen Linien der vorliegenden Arbeit vor und führen erstens in die ethnographische Arbeit zu den Themenkomplexen Süd-Nord-Migration und muslimisches Leben in Europa ein, um zweitens die im Fokus stehenden Mitglieder der französischen Vereinssektion von Ançar Dine und ihren spirituellen Lehrer einführend vorzustellen. Das zweite Kapitel setzt sich zuerst mit dem Forschungsprozess und den angewandten Methoden auseinander (2.1), um sich in einem zweiten Schritt mit der Konzeption des Forschungsfeldes in Frankreich, Mali und dazwischen zu beschäftigen und meine damit einhergehende Rolle als *weiße*, junge Frau, die über Schwarze Muslim*innen schreibt, zu reflektieren (2.2).

Die Kapitel drei und vier basieren zu großen Teilen auf Forschungsliteratur und führen in die beiden Themenbereiche und Regionen der Arbeit, ‚Mali und Islam‘ und ‚Frankreich und Migration‘ ein, um so den Kontext bezüglich der Themenblöcke und für den empirischen Teil zu legen. In Kapitel drei beginne ich mit der Einführung der sich historisch verändernden Rolle des Islam für die Menschen in Mali (3.1), um darauf aufbauend Haidaras Werdegang hin zu einem einflussreichen Prediger nachzuzeichnen. Dabei gehe ich auf unterschiedliche Charakteristika seines Erfolges ein und verorte Haidara in der muslimischen Landschaft in Mali (3.2). Im dritten Teil des Kapitels stelle ich die Entwicklung und Strukturen des Unterstützervereins *Fédération Ançar*

Dine International vor, um dann spezifisch auf die Vereinssektion in Frankreich einzugehen (3.3). Abschließend fokussiere ich auf die wechselseitige Beziehung zwischen Haidara und dem Verein als Institution (3.4).

Im vierten Kapitel lenke ich den Blick auf Frankreich und auf die Migrationsdynamiken während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ich starte mit einem Überblick über unterschiedliche Mobilitätsmuster in Westafrika, die durch die Implementierung der französischen Kolonialverwaltung mitgeformt wurden (4.1). In Punkt 4.2 beleuchte ich den Wandel der französischen Einwanderungspolitik von den 60ern bis heute, um dann auf die Auswirkungen dieser Politik für das Leben von vor allem westafrikanischen Migrant*innen im Großraum Paris einzugehen. Um auch den französischen Kontext für den zweiten Schwerpunkt der Arbeit aufzunehmen, fokussiere ich im abschließenden Teil des Kapitels auf die Rahmenbedingungen, die sich in der laizistischen Republik Frankreich für das Leben von Muslim*innen ergeben (4.3).

Die Kapitel fünf, sechs und sieben basieren zu großen Teilen auf meinen empirischen Daten. In Kapitel fünf analysiere ich, wie sich das Selbstverständnis meiner Gesprächspartner*innen über die Jahre ihres Aufenthalts in Frankreich hin zu einem stärkeren Selbstbewusstsein verändert. Dabei gehe ich auf verschiedene Einflussfaktoren dieser Veränderungen ein, welche ich in drei Dimensionen gliedere: erstens die neuen Alltagsroutinen, Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten, die mit der veränderten Wohnform im Vergleich zu Mali zusammenhängen (5.1), zweitens die Erwerbsarbeit und die damit einhergehende professionelle Rolle der Frauen und ihre größere finanzielle Unabhängigkeit (5.2) und drittens das sich wandelnde Rechtsverständnis in Bezug auf die Rechte von Frauen. Abschließend stelle ich heraus, dass mit dem sich wandelnden Selbstverständnis der Frauen zu mehr legitimer Eigenständigkeit nicht der Wunsch nach einer sich verändernden Genderideologie einhergeht (5.4).

In Kapitel sechs geht der Blick nun von den Alltagsroutinen hin zur aktiven Vereinsmitgliedschaft, indem ich, wie bereits angekündigt, argumentiere, dass das neu gewonnene Selbstverständnis für die Frauen keinesfalls im Widerspruch zu dem von ihnen geforderten Verhalten im muslimischen Verein steht, sondern dass es – im Gegenteil – durch das selektive Wahrnehmen von Haidaras Worten religiöse Legitimität erhält. Im ersten Unterpunkt zeige ich auf, wie Haidara für die Frauen ein Begleiter durch ihren Alltag in Frankreich ist (6.1), um dann aufzuschlüsseln, wie und mit welchen Worten und Ideen er vor allem den weiblichen Mitgliedern im französischen Kontext religiöse Wertigkeit, Stärke und Handlungsmacht als gute Muslim*innen zuspricht (6.2).

Nachdem Kapitel fünf und sechs vor allem auf den in Paris gesammelten Daten und ihrer Analyse beruhen, gehe ich in Kapitel sieben stärker auf die translokale Verbindung des Vereins nach Mali und auf die in Bamako gesammelten Daten im Jahr 2014 ein. Das zentrale Ereignis des

Vereins ist das jährlich stattfindende Fest Maouloud, zu dem die Vereinsmitglieder aus allen Teilen der Welt anreisen und das im Fokus des Kapitels steht. Zu Beginn gehe ich konzeptionell auf die translokale Lebenswelt meiner Gesprächspartner*innen ein, indem ich auf die Bedeutung von Menschen und Ereignissen in und Beziehungen nach Mali auch für den Alltag im Großraum Paris hinweise (7.1). Ich fokussiere auf Maouloud als spezifisches Event innerhalb dieser translokalen Lebenswelt der Mitglieder, aber auch des Vereins als Ganzem. Hierfür stelle ich erst allgemeine Merkmale des Festes im malisch-muslimischen Kontext heraus (7.2), um dann die mit dem Fest zusammenhängenden vereinsinternen Dynamiken zu beleuchten (7.3). Abschließend verdeutliche ich, warum das Fest meiner Meinung nach als Ort der translokalen Verdichtung und als Höhepunkt des Jahres der Ançar Dine-Mitglieder beschrieben werden kann (7.4). Im achten Kapitel fasse ich meine Untersuchungsergebnisse abschließend kurz zusammen.

2 Methodik und Selbstverortung

We are not telling THE story but A story.

(Aussage einer Kommilitonin)

Standing on shifting ground makes it clear that every view is a view from
somewhere and every act speaking a speaking from somewhere.

(Abu-Lughod 1991:141)

In den Jahren 2013 bis 2015 war ich eine Zeitlang mit Menschen zusammen, die mir großzügigerweise erlaubt haben, an ihrem Leben und ihren Erfahrungswelten teilzuhaben. Nun schreibe ich über diese Begegnungen beziehungsweise über das mit und durch diese Beziehungen generierte Wissen, und schildere davon ausgehend eine Geschichte – wobei genauso gut auch viele andere Geschichten erzählt werden könnten. Die Geschichte, die ich schreibe, ist mit dem verknüpft, was ich gesehen und gehört habe, was ich erfragt und erfahren habe. Entstanden ist eine Ethnographie, konventionellen ethnographischen Schreibstilen (Van Maanen 2011; Gay y Blasco und Wardle 2009) folgend, ein Narrativ über Frauen, die aus Mali nach Frankreich kamen und dort ihren Alltag im Allgemeinen und ihre Vereinszugehörigkeit im Besonderen im Bereich ihrer Möglichkeiten, Ziele und Verantwortlichkeiten gestalteten. Diese ethnographische Erzählung steht allerdings nicht im freien Raum, vielmehr im Rahmen einer Reihe anderer sowohl wissenschaftlicher als auch öffentlicher Debatten über *Migrant*innen* und über *Muslim*innen* in Westeuropa. Wie jedes Wissen ist sie durch die Kontextgebundenheit der forschenden Person bedingt, wie Donna Haraway (1988) in ihrem viel zitierten Essay *Situated knowledges: the question in feminism and the privilege of partial perspective* überzeugend argumentiert (vgl. auch Abu-Lughod 1991).

Das oben genannte Zitat, das ich von einer Kommilitonin hörte und seitdem als Schriftzug auf meinem oberen Bildschirmrand zu lesen ist, hat mich in den letzten Jahren in vielen Situationen, in denen ich an mir, dem Text und dem Thema gezweifelt habe, ermutigt und beruhigt. Doch nicht nur das. Es steht für mich auch für das Verständnis von der Ethnologie nach der *writing culture*-Debatte (Behar und Gordon 1995; Clifford und Marcus 1986; Clifford 1988) und damit verbunden für die Frage nach den Quellen der Autorität der/des Schreibenden. Es geht um ein reflexives Schreiben von Ethnographien, das konkret die Frage stellt, welche Geschichte(n) verfassen wir mit welchen Mitteln? Um ein Schreiben, das von der Kritik der *postcolonial studies* geprägt ist, und das ohne die Bestimmung des eigenen Standpunktes, der eigenen Positionierung in einem größeren soziopolitischen Kontext inklusive der Analyse der historischen und aktuellen Machtasymmetrien

nicht auskommt (Haraway 1988; Harrison 1997; Said 1978; Spivak 1988; Trouillot 1995). Zentral in diesem Kontext des Schreibens ist die Verantwortung, die ich – wie jede*r andere Ethnolog*in auch – gegenüber meinen Informant*innen habe. Als Richtwert galt und gilt mir dabei immer die Losung „Do no harm“ der Ethikrichtlinien der *American Anthropological Association*.¹⁹ Diesen Überlegungen folgend möchte ich auf den kommenden Seiten den Forschungskontext, die Datenerhebung und meine Position während der Forschung reflektieren.

Zu Beginn dieses Kapitels zeige ich auf, wie sich der Forschungsprozess gestaltet hat und wie sich meine der Forschung zu Grunde liegenden Beziehungen zu den Informant*innen gebildet haben, um darauf aufbauend den weiteren konzeptionellen Rahmen zu beleuchten und zu klären, in welchem historischen, politischen und sozialen Kontext die gesammelten Informationen und Erfahrungen, die geführten Gespräche sowie die Begegnungen stehen, die für mich zu Daten und dann zu einer Dissertation wurden. Damit verbunden sind auch die Fragen nach *dem Feld* dieser translokalen Forschung und nach meiner Verortung innerhalb desselben.

2.1 Forschungsprozess und Methoden

Die vorliegende Ethnographie basiert auf einer 12-monatigen Feldforschung, die zwischen Frühjahr 2013 und Herbst 2015 stattfand. Der ursprüngliche Plan, die Forschung im Januar 2013 in Bamako zu beginnen, war durch das Vorrücken gewaltbereiter islamischer Kämpfer aus dem Norden Malis in Richtung Süden des Landes und das darauffolgende militärische Eingreifen der französischen Armee (mehr dazu in Kapitel 3) für mich undurchführbar geworden. So startete ich mit Hilfe der Kontaktaufnahme meines malischen Kollegen in Köln, Souleymane Diallo,²⁰ die Forschung in Paris im Spätsommer 2013. Über seinen Ansprechpartner in der malischen Sektion der *Fédération Ançar Dine International* in Bamako bekam er die Telefonnummer der Kontaktperson in Paris, mit der er im April einen Termin vereinbarte. Gemeinsam reisten wir für ein Wochenende nach Paris, um den Vorstand des Vereins über mein Forschungsvorhaben zu informieren und seine Zustimmung einzuholen. Auf einem Treffen in einer Wohnung in einem nördlichen Vorort von Paris, bei dem wir den Vorsitzenden und andere männliche Mitglieder des Vereinsvorstandes kennenlernten, uns vorstellten und Fragen beantworteten, erhielt ich diese Zustimmung sofort. Bereits dieses erste Kennenlernen nutzen sie direkt dazu, um einer Europäerin den – ihrer Meinung

¹⁹ <http://ethics.americananthro.org/category/statement/>

²⁰ In seiner Monographie *“Truth about the Desert”: Exile, Memory, and the Making of Communities among Malian Tuareg Refugees in Niger*. (2018) schildert Diallo, wie er nicht nur seinen Forschungsprozess der sicherheitspolitischen Situation im Norden Malis anpassen musste, sondern gezwungen war, sein Thema komplett umzuschreiben. Auch hier möchte ich noch einmal betonen, wie dankbar ich Souleymane Diallo bin! Ohne ihn – meinen malischen Fürsprecher – wäre der immer von vielen Unwägbarkeiten geprägte Beginn der Forschung niemals so problemlos verlaufen.

nach – richtigen Islam zu erklären und den in den europäischen Medien dominanten Diskurs über gewaltbereite Terroristen zu korrigieren. Sie sind davon überzeugt, dass sie durch Haidaras Führerschaft und ihre Mitgliedschaft im Verein ‚auf dem richtigen (Lebens-)Weg‘²¹ sind, und deshalb seien – wie mir damals und in den folgenden Monaten immer wieder versichert wurde – interessierte Menschen jederzeit willkommene Gäste.

Im Anschluss an dieses erste Kennenlernen verbrachte ich in den kommenden zwei Jahren insgesamt zehn Monate in Paris und zwei in Bamako. Wegen meiner Anstellung als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität zu Köln und der damit verbundenen Aufgaben unterteilten sich meine Aufenthalte in mehrere Etappen. Im September 2013 zog ich zur Untermiete in ein Zimmer im Norden von Paris mit dem Vorhaben, dort sechs Monate zu bleiben. Doch diese Pläne änderten sich schon im Laufe der ersten Wochen, nachdem Bintou, eine angesehene Frau im Verein, mich während meines ersten Besuchs bei ihr zuhause einlud, mit ihr nach Bamako zu fliegen, um dort Maouloud zu feiern. In Paris angekommen, hatte mich meine Kontaktperson aus dem Vorstand telefonisch direkt an die Frauen des Vereins verwiesen. Sie seien es, die mich einweisen würden, und so arrangierte ich die ersten Besuche, um mich vorzustellen. Wir saßen gemeinsam in Bintous Wohnzimmer, ich hatte Hühnchen und Salat serviert bekommen, gegessen und Zeit gehabt, mich in dem Raum umzusehen, der mit zwei Sofas, einem großen Teppich, einem Fernseher, einer kleinen Eifelturmstatue und zwei großen gerahmten Photographien von Haidara an der Wand sehr sparsam, aber gemütlich eingerichtet war. Bintou hatte mir gegenüber auf dem anderen Sofa Platz genommen, ich hatte von meinem Forschungsvorhaben berichtet und sie erzählte bereitwillig und viel von ihrem Verein. Sie berichtete, wie sie schon vor einigen Jahren während ihrer Zeit in Nigeria über die Audiokassetten von Bekannten von Haidara gehört hatte, aber dann erst Jahre später in Paris Mitglied des Vereins seiner Unterstützer*innen geworden war. Mein Interesse am Verein *Ançar Dine France* schien sie zu freuen und wir unterhielten uns mehrere Stunden. Ich fragte sie nach der Organisation und dem Vereinsleben in Frankreich, in ihren Antworten sprang sie zwischen Frankreich, Mali und dem Leben des Propheten Mohammed hin und her. Schnell merkte ich, dass für sie dort keine Grenzen zu bestehen schienen, wo ich gedanklich immer wieder welche zog. Meine Annahme bestätigte sich auch in ihrer Aussage: Wenn ich verstehen wolle, was sie hier in Frankreich im Verein machten, dann müsste ich mit ihr nach Bamako fliegen, um dort Maouloud zu feiern. Diese Idee griff sie bei unseren nächsten Treffen wieder auf und lud mich schließlich ein, mit ihr bei ihrem Sohn zu

²¹ „Ançar Dine dans le monde entier“ (Ançar Dine auf der ganzen Welt) sowie „Le chemin est là“ (Der Weg ist da) sind die beiden Sprüche, die das Banner des Vereins zieren.

wohnen, so dass wir Anfang November gemeinsam Flugtickets kauften, um den Januar und Februar 2014 in Bamako zu verbringen und an der Festwoche teilzunehmen.

Unser Zusammenleben in Bamako spielte sich so gut ein, dass sie mir anbot, auch in Paris bei ihr und der Familie ihres zweiten Sohnes zu wohnen. Zurück aus Bamako blieb ich noch für zwei Wochen in Paris, um dann für das Sommersemester 2014 wieder nach Köln zu gehen. Von dort aus besuchte ich Paris in den folgenden Monaten immer wieder für kurze Aufenthalte, um wichtige Ereignisse mitzuerleben, wie beispielsweise den Besuch des Vereins durch den ältesten Sohn Haidaras. Im Spätsommer verlagerte ich meinen Wohnsitz dann erneut für sechs Monate nach Paris, von wo aus ich dann immer wieder kurze Reisen nach Köln unternahm, beispielsweise um ein Blockseminar zu unterrichten. Im Februar 2015 ging ich zurück nach Köln und besuchte Paris von da an nur noch für kürzere Aufenthalte.

Gemäß dem in der Ethnologie mittlerweile gängigen Verständnis von einem von räumlichen Festschreibungen losgelösten Forschungsfeld – mehr dazu in den folgenden Absätzen – ist Paris nur eine Lokalität unter mehreren, die mein Forschungsfeld bildeten. Paris war der Ort, an dem die Beteiligten der Forschung – ich als Ethnologin sowie meine Gesprächspartner*innen – sich am häufigsten physisch aufgehalten haben. Gegebenheiten wie urbane Infrastruktur, Arbeitsmarkt, gesetzliche Rahmenbedingungen und öffentliche Diskurse beeinflussen den Alltag der malischen Frauen in Paris unabhängig davon, wie translokal und raumüberspannend ihre eigentlichen Lebenswelten sind. Ein ununterbrochener Aufenthalt vor Ort stellt im Hinblick auf die Fokussiertheit des/der Forschenden und das sogenannte *Eintauchen ins Feld* einen Vorteil dar. Für mich gestaltete sich das häufige An- und Abreisen jedoch dahingehend positiv, dass die Vereinsmitglieder mein Bemühen, immer wiederzukommen, wertschätzten. So konnte ich die Ernsthaftigkeit meines Unterfangens unterstreichen.

Die teilnehmende Beobachtung als zentrale Methode der Feldforschung (Bernard 2018:272) stellte für mich den Hauptanteil der Datenerhebung dar. Das Zusammenleben mit Bintou und ihrem Sohn Moussa gewährte mir exemplarische Einblicke in die alltäglichen Routinen und Abläufe in einem kleinen malischen Haushalt in Paris. Diese sind so in der urbanen Forschung in Europa selten, da aufgrund von Platzmangel innerhalb von Wohnungen Ethnograph*innen selten die Gelegenheit bekommen, mit den Informant*innen gemeinsam zu wohnen. Meine Beobachtung dieser kleinen Familie ergänzte ich durch Daten, die ich bei Besuchen und Übernachtungsaufenthalten (die mir oft aufgrund der langen Wegstrecken zwischen einzelnen Wohnungen angeboten wurden) bei anderen Familien sammelte. Neben eigenständigen

Besuchen²² in privaten Räumen der Vereinsmitglieder und organisierten Besuchen durch Delegierte des Vereins, beispielsweise bei Geburten, Taufen oder in Krankheitsfällen, nahm ich auch an den regelmäßig stattfindenden institutionalisierten Veranstaltungen teil. Da der Verein keine eigenen Räumlichkeiten besitzt, fanden diese Termine an wechselnden Orten in und außerhalb von Paris statt. Wurden für die monatliche Vollversammlung oder größere Predigten kleinere Säle in Wohnblöcken der *Cités* oder öffentliche Gemeinderäume angemietet, so fanden die monatlichen Frauenversammlungen und das wöchentliche Lesen von Koransuren in wechselnden privaten Wohnungen der aktiven Mitglieder statt.

Alle meine Gesprächspartner*innen sprachen – unterschiedlich gut – Französisch. Die Treffen wurden allerdings zu weiten Teilen auf Bamanakan abgehalten. Durch einen Sprachkurs und die Zeit in der Familie war ich in der Lage, dem Berichteten oberflächlich zu folgen, für genaues Verständnis war ich jedoch auf die (meist große) Bereitschaft der Mitglieder angewiesen, mir Passagen zu übersetzen. Mit einem Aufnahmegerät nahm ich viele Predigten von Haidara und seinen Söhnen in Bamako und Paris sowie Auftritte der Prediger des Vereins in Frankreich auf, um im Nachgang Transkripte von Student*innen in Bamako anfertigen und ins Französische übersetzen zu lassen.

In Bamako und in Paris führte ich einige semistrukturierte Expert*innen-Interviews²³ mit Menschen, die Funktionsstellen im Verein innehatten, um etwas über die Geschichte des Vereins an den beiden Orten, die Organisationsstruktur, die Abläufe, Ideen und Ziele in Kenntnis zu bringen.

Mit einer Reihe von weiblichen Mitgliedern führte ich in Paris biographisch-narrative Interviews, um etwas über ihren Lebensweg nach und in Frankreich und den Eintritt in den Verein zu erfahren.²⁴ Für mich stellte diese Interviewform eine Möglichkeit dar, einen weiteren, spezifisch weiblichen (in der Literatur immer noch unterrepräsentierten) Einblick in die durch Migrationsbewegungen geprägten Lebenswege von Malier*innen nach Frankreich zu bekommen.

²² Den Großteil der Daten sammelte ich durch informelle Gespräche. Während dieser gemeinsamen Stunden in den Wohnungen der Vereinsmitglieder war es für mich nur natürlich, dass meine Gesprächspartner*innen auch Fragen an mich richteten. Viele der Gespräche waren das, was Spittler als „ero-epische Gespräche“ (2001:147) bezeichnet. Eine Kommunikationsmethode, die er definiert als Gespräch auf Augenhöhe, in dem auch der/die Forschende etwas über sich erzählt und Informationen preisgibt.

²³ Zu den Interviewten gehörten in Paris unter anderem der Vorsitzende, der Schatzmeister, der Außenbeauftragte, die weibliche Vorsitzende und auch Prediger von Ançar Dine France, in Bamako Söhne und Töchter Haidaras, Mitglieder der Medienabteilung der FADI sowie einige Amtsträger in der Organisation Maoulouds und des Vereins in Bamako.

²⁴ Das Erfassen und Auswerten von narrativen biographischen Interviews mit einer Gruppe von Menschen aus derselben Generation und Gegend lässt über die individuellen Lebenswege hinaus Schlüsse über größere, gesamtgesellschaftliche Entwicklungen zu. Das narrative Interview bietet damit ein gutes Werkzeug, um die Schnittstelle zwischen persönlichen Lebensverläufen und dem größeren gesellschaftlichen Rahmen zu beleuchten (Dausien und Kelle 2009; Rosenthal 1995).

Zudem ergänzten sie die Einblicke, die ich durch die teilnehmende Beobachtung des Alltags der Frauen gewinnen konnte. Zu den vor allem weiblichen Tagesabläufen und Lebensrealitäten hatte ich als Frau besonderen Zugang.

Alle semistrukturierten sowie biographisch-narrativen Interviews nahm ich mit dem Aufnahmegerät auf. Dieser in der Literatur oftmals problematisierte Einsatz eines Aufnahmegeräts bei Interviews erwies sich in meinem Fall als nützlich und zeigte mehrere positive Effekte:²⁵ Erstens verlieh mir das Gerät eine Seriosität, die von mir in meiner Rolle als Wissenschaftlerin erwartet wurde. Zweitens war die Tatsache, dass etwas aufgezeichnet wurde, für viele meiner Gesprächspartner*innen ein Beweis für die Wichtigkeit des Gesagten beziehungsweise eine Wertschätzung desselben. Auf jeder Veranstaltung nahm der Großteil der Anwesenden die Predigten und Diskurse der Sprechenden mit ihren persönlichen Smartphones auf, obwohl es eine offizielle Videodokumentation von Seiten der Organisatoren gab. Handelte ich nicht genauso, wurde ich gefragt: „Gefällt es dir nicht? Du nimmst gar nicht auf!“ Drittens verdeutlicht diese Wertschätzung der technischen Medialisierung von Ereignissen eine damit einhergehende Zuschreibung besonderer Faktizität und Objektivität, ein Aspekt, der im Verlauf der Arbeit bezüglich der translokalen Lebenswelt noch von Bedeutung sein wird (Kapitel 7).

Die Lebenswelt der Vereinsmitglieder in Paris spannt einen Horizont auf, der über Paris hinausweist. Er schließt Menschen, Ereignisse, Ressourcen und Beziehungskonstellationen in Mali, aber auch in anderen Ländern ein. Entscheidungen und Entwicklungen in Paris werden von anderen Orten aus mitbestimmt und beeinflussen selbst wiederum andere (vgl. auch Drotbohm 2016b). Dennoch sind es immer auch örtlich bestimmbare Strukturen und Gegebenheiten, die dem Alltag der Menschen Rhythmus und Routinen verleihen. Durch meine Anwesenheit und Forschung in Paris habe ich versucht, mich diesen translokalen Lebenswelten der Menschen ausgehend von solchen räumlich verortbaren Strukturen und alltäglichen Routinen zu nähern. Die in der Stadt aufgebauten Beziehungen bilden das Gerüst meines Forschungsfeldes, auf dessen Besonderheiten ich im kommenden Abschnitt eingehen werde. Während ich mit der Metro und dem RER im Großraum Paris unterwegs war, fragte ich mich oft: Wo beginnt mein Feld und wo hört es auf? Was heißt es, im urbanen, europäischen Kontext von Paris zu forschen? Vieles war mir in dieser Stadt sehr vertraut, anderes absolut fremd. Wo und wann spielte in meiner Forschung räumliche und soziale Nähe eine Rolle und wo generierte sie Zugehörigkeiten oder Grenzziehungen? Wie hängen meine Erfahrungen in Paris mit denen in Bamako zusammen und worin unterscheidet sich die Forschung an diesen beiden Orten? Und schließlich: Welche

²⁵ Es kann natürlich Dinge geben, die die Interviewten bewusst nicht angesprochen haben, da die Interviews aufgezeichnet wurden. Aufzeichnungen von den Mitgliedern selbst spielten – als Beweis für Gesagtes – in vielen internen Konflikten eine große Rolle.

Implikationen bringt es mit sich, in der aktuell aufgeheizten Stimmung in Westeuropa zu *Muslim*innen* und *Migrant*innen* aus dem Globalen Süden zu forschen und zu schreiben?

Im Folgenden werde ich theoretische Debatten zu den verschiedenen Implikationen einer *Ethnologie zu Hause* vorstellen. Danach geht es um die räumliche Verortung in entgrenzten Feldern (Pfeifer 2019:Kap.2), und schließlich konkret um die formulierten Fragen.

2.2 Die Mehrdimensionalität des Forschungsfeldes – konzeptionelle Überlegungen

Die Frage nach den Grenzen und der Ausgestaltung des Forschungsfeldes ist in der ethnographischen Feldforschung weiterhin zentral, verweist sie doch nicht nur auf methodische Aspekte, sondern auch auf grundsätzliche Prämissen und konzeptionelle Herangehensweisen jeder Studie. Nachdem sich vor drei Jahrzehnten viele Fachvertreter*innen vom räumlich abgrenzbaren Kulturbegriff verabschiedet und sich gleichzeitig aktiv und kritisch *dem Feld* als der entscheidenden und gleichzeitig vagen Kategorie der Ethnologie zugewandt hatten (Appadurai 1996; Gupta und Ferguson 1997; Olwig und Hastrup 1997), muss jede/r Ethnolog*in immer wieder aufs Neue klären, wie in der spezifischen Forschung das Feld im Vorhinein definiert, im Forschungsprozess konstruiert und im Schreibprozess skizziert wird. Eine wichtige Erkenntnis ist, dass diese Arbeitsschritte nicht linear, sondern vor und zurück verlaufen (Coleman und Collins 2006:11f.) und ein Feld nicht nur während der Forschung, sondern auch während des Schreibprozesses weiter konzipiert wird. Dies verdeutlicht die Unmöglichkeit der absoluten Trennung der Arbeitsschritte und legt die dichotome Gegenüberstellung frei, die mit der veralteten Konzeption des Feldes als klar bestimmbar, lokal abgrenzbar, Ort, gekoppelt an eine bestimmte Gruppe von Menschen, zusammenhängt. Diese Dichotomie von *zuhause* und *im Feld* manifestiert sich weiterhin sprachlich in Erzählungen des Eintritts in das und denen des Abschiedes vom Feld (Gupta und Ferguson 1997:13).²⁶ Dichotome Gegenüberstellungen, wie sie lange und teilweise immer noch die ethnologische Wissensproduktion strukturieren, sollen nun auf den kommenden Seiten in den Blick genommen und auf ihr implizites *Gepäck* hin durchleuchtet werden.

Gerade in heterogenen urbanen Kontexten oder in translokal angelegten Studien – aber nicht nur dort – ist ein Forschungsfeld nur dann adäquat zu erfassen, wenn es in seiner Mehrdimensionalität betrachtet wird. So ist heute die Dimension des Raums, als materielle Verortung und losgelöst von kulturellen Zuschreibungen, nur noch eine Dimension neben anderen,

²⁶ „The image of arriving in „another world“ whose difference is enacted in the description that follows, tends to minimize, if not make invisible, the multiple ways in which colonialism, imperialism, missionization, multinational capital, global cultural flows, and travel bind these spaces together“ (Gupta und Ferguson 1997:3).

etwa die des Sozialen oder der Zeit (Pfeifer 2019:29f.). Diese Dimensionen lassen sich nicht getrennt voneinander betrachten, vielmehr sind sie ineinander verschränkt und aufeinander verweisend. Sie bestehen nicht aus sich heraus, sondern gewinnen durch die Intervention des/der Forschenden in Interaktion mit den Gesprächspartner*innen ihre Form (Olwig und Hastrup 1997:8f.). Das Feld nimmt somit im Forschungsprozess performativ Gestalt an: „a sense that something is being constructed out of social action“ (Coleman und Collins 2006:12).

Zuhause oder nicht zuhause und die damit verknüpften impliziten Annahmen

Hand in Hand mit der veralteten Definition eines räumlichen Feldes als Äquivalent zu einer kulturellen Gruppe ging die Idee, dass das Feld von dem/der Forschenden aus betrachtet durch das kulturell Fremde ausgezeichnet sei. So definierte sich ein Feld ehemals dadurch, dass es eben nicht zuhause ist:

But what needs to be emphasized is at all tropes of entry and exit, however playful, parodic or self-conscious, may still function to construct the difference between „the field“ and „home“. The very distinction between „field“ and „home“ leads directly to what we call a hierarchy of purity of field sites. After all, if „the field“ is most appropriately a place that is „not home“, then some places will necessarily be more „not home“ than others, and hence more appropriate, more „field like“. (Gupta und Ferguson 1997:13)

Da viele Ethnolog*innen aus Westeuropa und den USA kommen, ist *zuhause* meist mit dem unmarkierten Referenzrahmen Europa/USA gleichbedeutend. Dass die Frage *zuhause* oder *nicht zuhause* überhaupt so relevant ist, hängt mit der von Abu-Lughod beschriebenen Suche nach dem *Anderen* zusammen, die die Ethnologie und ihre Fachgeschichte grundlegend prägte; darüber hinaus spiegelt sich in der Differenz von *zuhause*, respektive dem *Eigenen* einerseits sowie dem *nicht zuhause*, respektive dem *Anderen* andererseits die Ungleichheit des globalen Machtgefüges (1991:138f.). Durch diese zentrale Stellung, die das *Fremde* als Gegenüber im ethnologischen Selbstverständnis einnimmt, verliert das *Bekannte* die Zuschreibung, relevantes ethnologisches Wissen darzustellen. Auch wenn durch die Beschäftigung mit dem Anderen das Eigene ebenfalls – aber eher als Nebenprodukt – neu betrachtet wird. Engelke bringt dies wie folgt auf den Punkt: „[...] we make the strange familiar and the familiar strange“ (2018:6). Untermauert wird diese Forschungsfokussierung durch die Annahme, dass Ethnolog*innen, die ihre *eigene Kultur* oder Gesellschaft erforschten, Distanz fehle, was problematischer Identifikation und Subjektivität Vorschub leiste (Abu-Lughod 1991:141; Passaro 1997:152f.). Auch wenn viele Ethnolog*innen ihre Aufgabe darin sehen, eine Brücke zum Fremden zu bauen, so ist es für die Disziplin konstitutiv, dass es die Anderen, die den Ethnolog*innen Fremden, weiterhin gibt. Dies verkennt jedoch einen offensichtlichen Punkt:

The obvious point he misses is that the outsider self never simply stands outside. He or she stands in a definite relation with the Other of the study, not just as a Westerner, but as a Frenchman in Algeria [...]. What we call the outside is a position *within* a larger political-historical complex. (Abu-Lughod 1991:141, Hervorhebung im Original)

Jede Person hat dieser Argumentation folgend immer eine spezifische Position – nicht nur aus der eigenen Biographie heraus, sondern auch aus einem historisch gewachsenen politischen sowie sozialen Bedingungsgefüge im globalen Machtsystem – vis-à-vis der Gruppe, die er/sie studiert (ebd.; vgl. Gupta und Ferguson 1997:38). Nun sind seit den Artikeln von Abu-Lughod sowie von Gupta und Ferguson fast schon 30 Jahre vergangen; außerdem ist ethnologische Forschung in Europa gängiger geworden.²⁷ Es zeigt sich jedoch, dass die Differenzierungsprozesse – zwischen dem Eigenen und dem Fremden – gekoppelt an globale Ungleichheiten damit nicht unter den Tisch fallen. Rana, die zu Muslim*innen in Europa arbeitet, greift die genannten Aspekte auf und verweist darauf, dass auch heute *zuhause* implizit oftmals Westeuropa oder die USA bezeichnet. Sie erweitert diese Aussage um einen weiteren Punkt: So sei es üblich, dass trotz aller Kritik an postkolonialen Verstrickungen und Kontinuitäten der Fokus in den Studien auf Minoritäten gelegt würde, und somit in der sozioökonomischen Hierarchie weiter unten stehende, machtlosere Menschen in den Blick genommen würden, die damit innerhalb Europas zu Anderen gemacht würden (Rana 2018:78). Diese Einschätzung deckt sich mit Abu-Lughods Aussage, dass obwohl das vordergründige Anliegen der Ethnologie das Studium des Menschen sei, es eigentlich immer um die Studie des nicht-westlichen Anderen durch das westliche Selbst gehe, wobei diese Beziehung zwischen dem westlichen Selbst und dem nicht-westlichen Anderen immer von einer westlichen Dominanz geprägt sei (1991:139). Damit verweist Abu-Lughod auf die Deutungsmacht, die jeder Differenzierung zwischen dem Selbst und dem Anderen inhärent ist (ebd.:140). Auch Passaro verweist auf das durch Differenzierung betriebene *othering* (Sait 1978; Spivak 1985) innerhalb westlicher Gesellschaften, und darauf, dass die analytische Distanz oder vermeintliche Objektivität nicht eine Frage von räumlicher Distanz zwischen Heimat des/der Forschenden und dem Forschungsort sei (1997:152f).

²⁷ So kommt Bollig nach der Betrachtung der abgeschlossenen Dissertationen zwischen 2004 und 2011 in den deutschen ethnologischen Instituten zum Ergebnis, dass bezüglich der regionalen Ausrichtung, Europa nach Afrika und Asien an dritter Stelle stehen (2013:178). Nicht mit eingeschlossen in diese Zählung und in die Überlegungen allgemein, sind die Arbeiten der europäischen Ethnologie/Volkskunde. Eng verwandte Disziplinen, die in weiten Teilen ähnliche Fragestellungen behandeln und deren Trennung in historisch gewachsenen Strukturen und weniger in inhaltlichen Ausrichtungen begründet liegt.

Einen Ausweg aus dieser Fortschreibung kolonialer Logiken²⁸ der ethnologischen Forschung sieht Fernando darin, aufbauend auf Trouillot (2003) zwischen dem *object of observation* und dem *object of study* zu differenzieren und dabei die *native voice* als Quelle der Wissensproduktion ernst zu nehmen (2014:237f.). In ihrer eigenen Ethnographie nimmt Fernando diesen Überlegungen folgend Muslim*innen in Frankreich als *object of observation* in den Blick sowie als *object of study* die Diskurse und Praktiken des französischen Staates, die das Leben ihrer Informant*innen maßgeblich beeinflussen. „Although Muslim French life remained my object of observation, republican secularism – and its contradictions, contingencies, and anxieties – became my object of study“ (ebd.:240). Auch Rana fordert, dass der Blick nicht nur auf die Muslim*innen geworfen wird: „It is our duty therefore to at times turn the gaze back to the questioner, namely the state and the academia“ (2018:80). Dies ist im Ganzen keine neue Erkenntnis, aber in der gerade politisch aufgeheizten Stimmung in Westeuropa bezüglich des Themas scheint mir eine erneute Betonung unerlässlich.

Mit meiner Forschung zu Muslim*innen in Europa bin ich eine von mehreren Ethnolog*innen, die auf marginalisierte Gruppen in Europa fokussieren. Diese Forschung als eine Forschung *zuhause* zu klassifizieren, hilft aufgrund der weitreichenden impliziten Zuschreibungen, die – wie gerade beschrieben – mit *zuhause* einhergehen, analytisch nicht weiter.

Die nicht zu umgehende Positionierung in komplexen, ungleichen Machtverhältnissen zeigt sich auch in den Eigenschaften, die die Gesprächspartner*innen den Forschenden zuschreiben. *Weiße* Forschende in Afrika werden beispielsweise häufig als Mitarbeiter*innen von Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit gesehen, und auch für den europäischen Kontext beschreibt Lindner die Situation des Erstkontakts als geprägt von Misstrauen und ad hoc vorgenommenen Fremdzuschreibungen (Werkspolizist oder Spion der Direktion), die viel über das jeweilige Feld aussagen (1981:53). Die uns eigenen Charakteristika und ihr Zusammenspiel, wie beispielsweise weiblich, weiß und jung, wirken dabei immer in einem spezifischen sozialen, historischen und politischen Kontext. Wie sich dieses Zusammenspiel in meinem Fall gestaltet, verdeutliche ich in den Unterpunkten 1.2.1 und 1.2.2.

Tatsächliche Orte und *flows*

Dass das Feld mit und durch soziale Beziehungen geformt wird und gleichzeitig als ein sich veränderndes und dynamisches Gebilde auf Zeit verstanden wird (Coleman und Collins 2006:12; Pfeifer 2019:29f.), beinhaltet ebenfalls, dass es nicht mehr ausschließlich von den Forschenden

²⁸ Auch Passaro spricht von obdachlosen Menschen in New York im Sinne einer kolonialen Einteilung: „They are the rejects of *internal colonialism*, peripheralized because of their positions within our race, class, and gender systems of domination and subordination“ (1997:154, Hervorhebung im Original).

definiert wird, sondern in der Interaktion mit den Gesprächspartner*innen ausgehandelt wird (Landres 2002:103f.). So war es von Beginn an vorgesehen, während meiner Forschung für einen kürzeren Zeitraum in Bamako zu sein, der konkrete Zeitpunkt und der Ablauf der Reise wurden dann jedoch maßgeblich durch meine Interaktionspartner*innen mitbestimmt. Denn für diese stand – wie schon erwähnt – außer Frage, dass ich Bamako und vor allem Haidara und Maouloud persönlich kennenlernen und erleben müsste. So wie die Vereinszugehörigkeit für die Frauen Frankreich und Mali in gleichem Maße einschloss, spannte sich mein Feld räumlich über Paris hin nach Bamako aus. Und beides – mein Forschungsfeld und die Vereinszugehörigkeit – stellte sich als raumübergreifend und einander verbindend heraus. Wie lässt sich das zwischen diesen Räumen Existierende nun am besten fassen? Welche Rolle spielt dieses Dazwischen erstens für meine Forschung und das Verständnis meines Feldes und zweitens für den Alltag meiner Gesprächspartner*innen? Bevor ich diesbezüglich versuche Antworten zu geben, wende ich mich nun zuerst der Literatur hinsichtlich der Konzeption des Feldes in translokalen Kontexten zu.

Mit dem oben beschriebenen Aufweichen des Paradigmas der Gleichsetzung von *Kultur* und *Feld*, wodurch sowohl der geschlossene Kulturbegriff als auch die Orientierung hin zu entlegenen Orten in Frage gestellt wurde, ging auch die Erkenntnis einher, dass soziokulturelle Phänomene oft mehrere Orte überspannen. Appadurai veröffentlichte einen einflussreichen Artikel, in dem er beschreibt, dass soziokulturelle Phänomene in einer deterritorialiserten Welt als unterschiedliche – finanzielle, politische, technologische, religiöse etc. – *scapes* begriffen werden können, die verschiedene Lokalitäten als *flows* umfassen (1996). Eine frühe methodische Reaktion auf diese konzeptionelle Neufassung des Feldes war Markus' Ansatz der *multi-sited ethnography*, mit der er versuchte, die methodischen Implikationen für diese Neuausrichtung zu formulieren (1995:105). *Multi-sited ethnography* als Forschung in verschiedenen Lokalitäten desselben Feldes, die miteinander verbunden sind, ist mittlerweile ins Standardrepertoire vieler Forschungsdesigns eingegangen (Hannerz 2003).²⁹ Graw und Schielke (2012) verweisen auf Fergusons (2006) Kritik an Appadurais *scapes* und *flows*, durch diese Konzepte würden der ungleiche Zugang zu globalen Prozessen und Bewegungen sowie die Restriktionen und Barrieren, die für viele Menschen beispielsweise in Afrika bestehen, nicht mitgedacht. Diesen Punkt greift auch Richter in ihrem Verständnis von *multi-sited ethnography* auf. Sie sieht die Stärke der Methode gerade darin, unterschiedliche Zugänge, Barrieren und sich plötzlich auftuende Zugänge zu diesen *flows* durch Prozesse in den Blick zu nehmen, die verschiedene Lokalitäten verbinden:

²⁹ Als Kritik wurde angebracht, dass diese Arbeitsweise erstens nicht sonderlich neu sei, schließlich sei schon Malinowski im Kula-Tausch den Waren und Menschen gefolgt, und zweitens wurde in Frage gestellt, ob die gleiche Tiefe oder Dichte über mehrere Lokalitäten aufrechterhalten werden könnte (Hage 2005).

Thus, to do fieldwork in multiple sites does not necessarily mean a somewhat vague emphasis on „global flows“. Multi-sitedness, as I use it here, becomes an opening into the disconnections, the social hierarchies and the „messy links“ that are inherent in the so-called global, while not losing track of the individual lives that resist being reduced to a position within them. (Richter 2018:49)

Ich habe mit Paris, Bamako und dem *dazwischen* mehrere *sites* (Orte) zu einem Feld verbunden, bin jedoch nicht mit der gleichen Tiefe in jede dieser verschiedenen Lokalitäten eingetaucht. Auch wenn der Aufenthalt in Bamako wesentlich kürzer war, war er doch nötig, um die von Richter erwähnten „disconnections“ und „messy links“, die für viele Westafrikaner*innen den Zugang zu *global flows* charakterisieren, besser in den Blick nehmen zu können.

2.2.1 Urbane Ethnologie in Paris, Bamako und dazwischen

This recognition that cultural places are constructed within an equally constructed spatial matrix does not abnegate their importance, quite the opposite. (Olwig und Hastrup 1997:4)

Dieser Aussage folgend beschreibe ich als Erstes Paris als Hauptlokalisierung meiner Feldforschung. Ich gehe dabei den Fragen nach, was diese europäische Stadt – spezifisch auf die vorliegende Forschung – auszeichnet, wie ich mich also beispielsweise in dieser Stadt bewegt habe, ob und wo ich in diesem Raum fremd war. Die Charakteristika des Forschungsortes sind auf der einen Seite von Bedeutung in der Ausgestaltung der teilnehmenden Beobachtung – wie kann ich wen wo treffen, begleiten und sprechen? Sie betreffen aber auch die Frage: Welche Aspekte des städtischen Raums sind von Interesse für das Forschungsthema? Auf der anderen Seite sind die Charakteristika zentral für die alltäglichen Routinen und Lebenserfahrungen meiner Gesprächspartner*innen, womit über das Erleben des städtischen Raums für mich ein Einstieg in ihre Erfahrungswelt möglich war: „If one is to actually put oneself in the position of others it is never enough simply to think one’s thoughts by way of theirs; one must, at all costs, access and experience directly the lives that others live *in their own place*“ (Jackson 2009:241, Hervorhebung im Original). Dieses Miterleben wird immer partiell bleiben: Da ich jederzeit die Möglichkeit hatte, Paris problemlos zu verlassen und zurück in mein ‚eigenes Leben‘ zu gehen. Und auch die Zuschreibungen an meine Person bezüglich Hautfarbe, Geschlecht und Alter situieren mich innerhalb der französischen Gesellschaft auf eine andere Weise als meine weiblichen, schwarzen Gesprächspartner*innen unterschiedlichen Alters. So strukturieren diese Merkmale, wie McIntosh (1988) schon vor Jahrzehnten beschreibt, unsichtbar – da nicht markiert – viele alltägliche Privilegien, Zugänge und gemachte Erfahrungen, was für mich als *weiße* Frau der Mittelschicht jedes Miterleben Schwarzer Erfahrungen nur sehr entfernt aus einer Rolle der Beobachterin zulässt.

Paris, das ist ein Ort, der schwer zu beschreiben ist. Die Stadt hat zu viele Gesichter, zu viele Seiten und ruft zu viele verschiedene Vorstellungen hervor, um diese zügig auf den Punkt zu bringen. Allein der Name weckt bereits bei europäischen Tourist*innen eine Sehnsucht nach Romantik; Paris gilt wahlweise als Stadt der Liebe, der Mode, des guten Geschmacks und des exzellenten Essens. Für viele Westafrikaner*innen ist Paris vor allen Dingen ein Sehnsuchtsort des ökonomischen und sozialen Aufstiegs. Angekommen in der Stadt, differenziert sich dieses Bild (vgl. Kleinman 2019; Richter 2018). Um die Facetten dieses Bilds von Paris als Aushandlungsort von Chancen und Herausforderungen wird es im Verlauf der Arbeit gehen.

Auch ich hatte Vorstellungen von Paris, bevor ich 2013 zu meinem ersten längeren Aufenthalt aufbrach. Ich kannte Paris als Touristin, hatte die klassischen Sehenswürdigkeiten gesehen und wusste, dass Paris teuer ist. Darüber hinaus hatte ich eine Ahnung davon, wie es in den Vororten aussah, da diese immer wieder als Zentrum gewaltsamer Ausschreitungen in den Medien zu sehen waren. In den nächsten Wochen und Monaten und vor allem nach meinem Umzug zu Bintou und Moussa veränderte sich mein Bild von Paris zusehends und mein Kenntnisstand über die oft von harschen Gegensätzen geprägte Großstadt erweiterte sich. Dies kam einer spannenden Erfahrung der Entfremdung gleich, da mir doch zuvor viele Dinge vertraut vorgekommen waren. Und obwohl sich Paris von meiner Heimatstadt Köln unterscheidet, stellte ich mir – ausgehend von den so verschiedenen Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen – eine Frage, die auch Coleman und Collins in ihrer Einleitung zu *Locating the field – space, place and context in anthropology* stellen: „How close to home is ‚home‘?“ (2006:9). Zwar fand ich mich in Paris schnell zurecht, da viele Aspekte des Alltags sich nicht sonderlich von dem unterschieden, was ich aus Deutschland kannte – ich lernte jedoch andere, für mich neue Bereiche des städtischen Lebens kennen (vgl. van Ginkel 1994:13). Neu waren sie für mich, weil meine Informant*innen Menschen mit mir zum Teil fremden kulturellen Praktiken und Vorstellungen waren und weil sie einer ökonomisch schwachen Bevölkerungsgruppe angehörten. Somit war mein Forschungsfeld räumlich (mit dem Zug 3½ Stunden entfernt von Köln) zwar sehr nah und doch gleichzeitig soziokulturell sowie ökonomisch sehr weit entfernt von meiner eigenen Lebenswelt. Dies bestätigt die Aussage Passaros, dass Differenz keine Frage von räumlicher Distanz ist (1997). Die Ähnlichkeiten zwischen meinem eigentlichen Lebenskontext und dem französischen bezüglich bürokratischer Abläufe, Infrastruktur, Fortbewegung oder sozialer Umgangsformen im öffentlichen Raum stellten die Basis meines Systemwissens dar, das mich als in Westeuropa aufgewachsene Frau von Menschen aus Mali unterschied, die sich dieses Wissen in einem langen Prozess aneignen müssen (mehr dazu in Kap. 5). Dieses Wissen war es, das mich in manchen Situationen für meine Gesprächspartner*innen als eine von ‚hier‘, in diesem Fall Europa, auswies;

wohingegen ich in anderen Situationen als eine von ihnen, da fremd in Frankreich, angesehen wurde.

In Paris finden sich viele Extreme, die Stadt ist durch Gegensätze gekennzeichnet. Hier leben die ökonomische sowie politische Elite des Landes mit den dazugehörigen Institutionen und Einrichtungen genauso wie ökonomisch schwache und politisch marginalisierte Bevölkerungsgruppen.³⁰ So sind sowohl die Stadt als auch der Großraum Paris gekennzeichnet durch knappen und dem entsprechend teuren Wohnraum. Es gibt wenige Grünflächen, die Bürgersteige, Straßen und öffentlichen Verkehrsmittel quellen über von Menschen und Fahrzeugen. Die Wege zur Arbeit oder zu Besuchen von Verwandten und Freund*innen sind oftmals sehr lang.

Deswegen ist es schwierig, spontan bei jemandem vorbeizugehen und einfach mal zu schauen, ob er/sie da ist. Meine malischen Bekannten wohnen über den gesamten Großraum Paris verteilt.³¹ Und auch im Gespräch erfuhr ich, dass Verwandte- und Freundesgruppen weit verstreut leben. Besuche werden über vorherige Telefonate verabredet. Für mein Vorgehen bedeutete dies, dass auch ich Treffen telefonisch vereinbaren und dann oftmals weite Wege mit den öffentlichen Verkehrsmitteln und mehrmaligem Umsteigen fahren musste, um meine Informant*innen zu besuchen.³² Dieser anstrengende Teil meiner Forschung war nicht nur Mittel zum Zweck meiner Aktivitäten, sondern stellte für mich auch teilnehmende Beobachtung dar, da ich so eigens miterlebte, wie der Alltag meiner Informant*innen durch die städtische Infrastruktur geprägt wird. Dass die Métro eine zentrale Stellung im Alltag der Pariser*innen einnimmt und als eine Projektionsfläche der Stadt gesehen werden kann, analysierte Augé (2013) in seiner Monographie *Un ethnologue dans le métro*. Und auch Richter beschreibt, wie sich ihre Gesprächspartner, malische Männer, die Stadt in und durch die Métro erschließen (2018:170ff.).

³⁰ Der Großraum Paris ist der urbane Komplex mit den meisten Zugezogenen von außerhalb Europas in Frankreich (Blum Le Coat und Eberhard 2014).

³¹ Interessanterweise habe ich niemanden aus der sogenannten *ville malienne*: *Montreuil* kennengelernt, wo die meisten Malier*innen in Frankreich gemeldet sind. Montreuil liegt östlich von Paris direkt an der Stadtgrenze.

³² Neben den weiten Strecken wurden meine Besuche durch den durch Erwerbsarbeit strukturierten Tag meiner Bekannten erschwert (siehe mehr dazu in Kap. 5). Diese Erfahrung ist nicht spezifisch für Paris, sondern gilt allgemein für Forschung in urbanen Räumen: „Within less outdoor space available than in rural areas, urbanites tend to spend more time inside and therefore are less observable and not as easily approached. Also important are the nature of urban work and the constraints of time. Most urbanites are employees: they work for someone else and receive an hourly wage. Unlike rural anthropologists who may accompany their informants on a hunt or visit them in their fields, urban anthropologists generally cannot interview their informants in their workplace without interfering. Hence, in urban societies key informants are unavailable for much of each day“ (Gmelch und Zenner 2002:128).

Paris ist in einzelne Arrondissements aufgeteilt.³³ Die Nutzung der Wohn-, Gewerbe- und öffentlichen Flächen ist in den einzelnen Arrondissements von verschiedenen Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen sozioökonomischen Hintergründen und ethnischen Zugehörigkeiten geprägt. So sind einige Straßen östlich der Métrostation *Château Rouge* und nördlich der *Gare du Nord* als *marché africain* (afrikanischer Markt) bekannt und im 10. Arrondissement (südlich des gleichen Bahnhofs) teilen sich afrikanische Haarsalons die Geschäftsflächen mit alten und neuen Bars und Cafés, angesagten Käseläden, indischen Restaurants und türkischen Gemüseläden. Südwestlich davon, am *Arc de Triomphe*, finden sich hingegen große bürgerliche Wohnhäuser, Wirtschaftskanzleien und Botschaften, um ein Beispiel zu geben, wie die sozioökonomischen Differenzen in städtischer Raumnutzung eingeschrieben sind.

Während meiner Feldforschung war ich sowohl im Zentrum als auch in den Vororten viel unterwegs. In Paris selbst bewegte ich mich oft zu Fuß und ging nach geführten Gesprächen oder Besuchen in öffentliche Bibliotheken oder ein Café, um dort bei einem Kaffee meine Gedächtnisprotokolle zu schreiben oder meine Fragen und Gedanken zu sortieren. Der Besuch von Cafés und Bibliotheken, genauso wie von Museen oder öffentlichen Veranstaltungen der Universität, war keine Beschäftigung, die meine Gesprächspartner*innen während ihrer alltäglichen Routinen nachgingen. Dennoch habe ich damit – meinem Verständnis nach – mein Feld nicht verlassen. Vielmehr ist der gesamte Großraum Paris gekennzeichnet durch große Differenzen und, daraus resultierend, aus unterschiedlichen Interaktionen ganz verschiedener Menschen. Diese Heterogenität der Begegnungen und Situationen lässt sich sehr wohl auf das Leben auch der malischen Frauen in Paris übertragen. All diese verschiedenen Aktivitäten und Beobachtungen, die ich ohne meine direkten Gesprächspartner*innen machte, führten mir vor Augen, wie bestimmte Räume und ihre Zugänge durch sozioökonomische Disparitäten strukturiert werden, und dass das Leben in dieser Stadt und ihrer Umgebung für verschiedene Menschen sehr unterschiedlich sein kann (vgl. Passaro 1997:153).

In Bamako, wo ich mich zeitlich deutlich kürzer aufhielt, bewegte ich mich in einem wesentlich kleineren Radius. Meist in Begleitung meiner Gastgeberin Bintou oder eines Familienmitgliedes war ich vor allem in unserem Viertel Bakodjkoroni unterwegs oder besuchte andere mitgereiste Pariser*innen. Außerdem bewegte ich mich in Bankoni, dem Vorort, in dem Haidara lebt. Auch in Bamako waren wir viel auf den Straßen unterwegs. Um die große Distanz zwischen Bakodjkoroni und Bankoni zurückzulegen, saßen wir 1 ½ Stunden im Taxi oder noch

³³ Paris hat insgesamt 16 Arrondissements, die das Stadtgebiet schneckenförmig vom Zentrum nach außen gliedern. Die grobe sozioökonomische Einordnung lautet, dass der Nordosten sich durch ärmere Wohngebenden auszeichnet, der Südwesten hingegen durch teurere Wohngebenden. Dieses Muster setzt sich so in den Vororten fort.

länger in den für viele afrikanische Großstädte bekannten Kleinbussen. Auf diesen Fahrten sah ich weitere Wohngegenden und auf meinen Besuchen lernte ich andere Wohnverhältnisse kennen, was trotz meines kurzen Aufenthalts in Bamako meinen Erfahrungsschatz erweiterte. Diese Erfahrungen als Referenzrahmen ermöglichten mir ein besseres Verständnis der Erzählungen meiner Informant*innen in Paris (mehr dazu und zur städtischen Infrastruktur Bamakos in Kapitel 5 und 7).

Die beiden Orte – Paris und Bamako – und die Verbindung zwischen ihnen konstituieren die translokale Lebenswelt, die ich auf verschiedene Weise erlebte: verkörpert in den Hin- und Herreisenden, materialisiert in den Dokumenten, Medikamenten, Nahrungsmitteln und Geschenken, die diese Reisenden als Boten von Nachbarn, Freund*innen oder Verwandten in beide Richtungen mitnahmen. Ich war oft dabei, wenn über MoneyGram, Western Union oder kleine Händler*innen in Château Rouge Geld nach Mali gesendet wurde. Aber es waren vor allem die Gespräche über die Familie und Freund*innen in Bamako oder auf dem malischen Dorf, die mir vor Augen führten, wie stark sehr viele Entscheidungen, Gefühlslagen und auch Zukunftspläne von dieser translokalen Lebenswelt beeinflusst waren.

2.2.2 Forschen zu Migrant*innen und Muslim*innen in Europa – politische Kontextualisierung, subjektive Verortung und Fremdzuschreibung

We need to ask what this „will to knowledge“ about the Other is connected to in the world.
(Abu-Lughod 1991:148)

Sprach ich in den letzten Jahren mit Leuten in meinem Umfeld, die nichts über den Inhalt meines Dissertationsprojekts wussten, lag ihnen meist nach ein paar ersten Stichworten meinerseits die gleiche Frage auf der Zunge. Obwohl viele befürchteten als islamophob zu erscheinen, wollten sie dennoch erfahren, ob es sich um eine gefährliche Gruppierung von Muslim*innen handelte. Hervorgerufen wurden diese Fragen unter anderem durch die große mediale Präsenz des sogenannten Islamischen Staates, der durch Geiselnahmen und öffentliche Enthauptungen unter Mitwirkung europäischer Kämpfer große Aufmerksamkeit in Deutschland erregte. Dazu kamen die gewalttätigen Anschläge auf öffentlichen Plätzen, Bars, Restaurants oder Konzerthallen in England, Deutschland und Frankreich. Meine Standardantwort in den kürzeren Gesprächen lautete meist: konservativ, aber sehr tolerant Nicht-Muslim*innen gegenüber. Und: Sie verurteilen Gewalt. In mir löste die oben genannte Frage den Wunsch aus, das Fremde, die Muslim*innen, meinem Gegenüber weniger fremd erscheinen zu lassen. Ich gliedere mich damit ein in eine Reihe von Autor*innen, die sich, so Fadil und Fernando (2015), auf der einen Seite in einem in der Ethnologie unauflösbaren Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Relativismus positionieren

(siehe Einleitung) und dabei vor allem die Gemeinsamkeiten der Menschen betonen. Dies bedeutet nicht, dass ich die Unterschiedlichkeit von Menschen nicht begrüße (Abu-Lughod 2002:787).³⁴ Vielmehr geht es mir darum, dass es der Wunsch nach einem gemeinsamen friedlichen Zusammenleben sein kann, der in der Unterschiedlichkeit verbindet.

Viele Ethnolog*innen, die heute in Europa forschen, fokussieren – wie beschrieben – weiterhin auf das Fremde, weswegen den Muslim*innen des Kontinents in der Forschung eine besondere Aufmerksamkeit zuteilwird. Analog zur öffentlichen Wahrnehmung nehmen sie einseitig, auch in sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen oftmals implizit den Platz des „newest other“ (Rana 2018:78), des „other par excellence“ (Soares and Osella 2009:2) oder des „Islam, as Europe’s Other“ (Fadil 2019:119) ein. Der negative öffentliche Diskurs zum Islam hat sich in den letzten Jahrzehnten verschärft, ist aber nicht völlig neu (Said 1978). Die Verbindung von *Europa* und *Islam* ist ein Phänomen der Moderne; zuvor wurden diese beiden Kategorien nicht als zwei sich dichotom gegenüberstehende Einheiten begriffen, sondern differenzierten sich in viele kleine, heterogene Gruppierungen (Fadil 2019:120). Mit der Kolonialisierung begann sich diese Gegenüberstellung in zwei Blöcken jedoch zu konturieren. Das Beobachten, Kategorisieren und Beherrschen der Menschen waren während der Kolonialisierung eng miteinander verknüpft und von der postkolonialen Fortschreibung dieser Tätigkeit kann sich die ethnologische Wissensproduktion – nach wie vor – nicht freisprechen (Fadil 2019:121).³⁵ Das Fortschreiben der kolonialen Logik der Differenz beinhaltet damit auch Machtdynamiken, innerhalb derer sozialwissenschaftliche Forschung agiert (Rana 2018:80). Vor diesem Hintergrund muss sich jede/r ethnologisch Schreibende mit ihrer/seiner Rolle auseinandersetzen und in diesem Machtgefüge positionieren.

Da ich über weibliche malische Muslim*innen in Paris schreibe, bedürfen zwei Merkmale besonderer Aufmerksamkeit, um die intersektionalen Zuschreibungen – das heißt die Verschränkung unterschiedlicher Diskriminierungslinien – und daraus resultierenden Realitäten zu beleuchten. Das sind erstens die Tatsache, dass ich vor allem über Frauen schreibe, und zweitens, dass es Frauen aus dem subsaharischen Afrika sind. Feministische Theoretiker*innen, etwa Nagel (2000), haben in den letzten Jahrzehnten auf die zentrale Bedeutung der normativen Konstruktion der *richtigen Frau* und des *richtigen Mannes* für das Selbstverständnis ethnischer Gruppierungen und

³⁴ „What I am advocating is the hard work involved in recognizing and respecting differences – precisely as products of different histories, as expressions of different circumstances, and as manifestations of differently structured desires. We may want justice for women, but can we accept that there might be different ideas about justice and that different women might want, or choose, different futures from what we envision as best (see Ong 1988)“ (Abu-Lughod 2002:787f.).

³⁵ Bücher, die sich explizit mit den Kontinuitäten der Kolonialisierung beschäftigen, sind beispielsweise: Maussen u.a. (2011) und Mamdani (2005).

moderner Staaten hingewiesen. So gilt häufig – aus westlich-aufgeklärter Perspektive – der *moralische Zustand*, aber auch der *Umgang* mit Frauen einer bestimmten Gesellschaft als Gradmesser für die moralische Integrität, die Fortschrittlichkeit oder den allgemeinen Entwicklungsstand eines Landes oder einer Gruppe (Collier, Maurer und Suarez-Navaz 1995 in Ticktin 2011:149). Abu-Lughod erkennt diese Tendenz beispielsweise in den USA in dem Aufruf, die afghanischen Frauen vom Joch der Taliban zu befreien. Dieser wurde als Legitimierung für die Bombardierung des Landes durch die USA herangezogen, wie sie in ihrem *Do Muslim Women really need Saving?* (2002) beschreibt. Innerhalb Europas entzündeten sich beispielsweise viele Debatten über den *Islam*, um das Kopftuch der muslimischen Frauen. Im öffentlichen Diskurs wird das Kopftuch als Zeichen für die Unterdrückung der Frau gedeutet und damit zum Symbol für die Rückständigkeit des Islams schlechthin (Scott 2010; Werbner 2007). Die Frau wird in vielen Situationen der Fremd- und Eigenzuschreibung zur zentralen Projektionsfläche und dient der Versicherung des Selbst einer ganzen Gruppe von Europäer*innen, in Abgrenzung zum Fremden. Dies birgt für mich und meine Forschung Herausforderungen. Mein Anspruch ist, die Perspektiven der Frauen in den Fokus zu stellen, ohne die vorherrschenden Klischees, Stereotype und Vorurteile bei der Beschreibung verschiedener Praktiken zu reproduzieren und damit normative Wertungen abzugeben. Um dem entgegenzuwirken, bemühe ich mich, nuanciert zu (be)schreiben und die Rahmenbedingungen, die soziokulturellen Kontexte und strukturellen Begebenheiten adäquat und differenziert wiederzugeben.

Bei der Zuschreibung von Attributen spielt die Hautfarbe einer Person eine zentrale Rolle. In ihrem Alltag in Frankreich werden viele meiner Gesprächspartner*innen zuerst als *Afrikaner*innen* und dann erst, aufgrund des Tragens des Kopftuches, als *Muslim*innen* wahrgenommen. Im Zusammenspiel der persönlichen Attribute (Schwarze) Hautfarbe – der dominante Marker in rassistisch strukturierten Gesellschaften – und (islamische) Religion spielen auch historische Aspekte eine Rolle. So klassifizierten die Franzosen während der Kolonialzeit zwischen *guten* und *bösen Muslim*innen*. Als *gut* wurde eine in Afrika gelebte Variante der Religion verstanden, die mit *islam noir* betitelt wurde und sich beispielsweise durch Kooperationsbereitschaft auszeichnete, wohingegen ein ebenfalls in Afrika präserter, jedoch aus Saudi-Arabien beeinflusster Pan-Islamismus als Gefahr für die französische Vorherrschaft gewertet wurde (Brenner 1993a:61; Fadil 2019:120f.). Inwieweit diese bis heute wirksame Einteilung unter den Eindrücken rezenter Terroranschläge auch unter Beteiligung von Menschen mit Schwarzer Hautfarbe weiter bestehen bleibt, ist schwer vorherzusagen.

Aus dieser historischen Konstellation entstehen für Forschende vielfältige Herausforderungen. Sie sind konzeptioneller Natur, so müssen die Hintergründe genutzter Begrifflichkeiten und Gegenüberstellungen, wie wir sie in den Kategorien Europa versus Islam oft

sehen, immer hinterfragt werden. Aber auch auf der sozialen Ebene können die Folgen deutlich spürbar sein. Wurde ersteres schon erläutert, so besteht die soziale Relevanz darin, dass die Interaktion mit den Gesprächspartner*innen und die entstehenden Beziehungen ebenfalls durch die Gegenüberstellung *Islam versus säkularer Westen* geprägt sein können. Lukens-Bull geht sogar so weit zu argumentieren, diese Tatsache würde jede/n Forschende*n, der/die zu Muslim*innen arbeitet, in eine ganz spezielle, wenn nicht sogar einzigartige Subjektposition bringen: „[...] the researcher who studies Islam has to deal with the question of subject position in particular, if not unique, ways“ (2007:173). Auch wenn ich die Reichweite und Wirksamkeit der Gegenüberstellung nicht generell anzweifeln möchte, so hat die Tatsache, dass ich die Forschung als Nicht-Muslimin durchgeführt habe, nur einen sehr geringen Teil meiner Positionierung ausgemacht. Andere Achsen der Differenz wie mein Geschlecht und Alter, meine – zumindest zu Beginn der Forschung – Kinderlosigkeit, meine Hautfarbe und akademische Ausbildung haben eine wesentlich größere Rolle in den aufgebauten Beziehungen und mir zugeschriebenen Rollen gespielt (vgl. auch Soares 2005). Diese methodischen Implikationen decken sich auch mit dem konzeptionellen Anliegen einiger Autor*innen, die fordern, die Ausnahmestellung von Religion in Forschungsprojekten zu Muslim*innen dahingehend zu korrigieren, dass die vielen anderen Teile ihrer Identität in die Betrachtungen adäquat miteinbezogen werden (Rana 2014:79).

Meine Erfahrungen, Aufgaben, Rollenzuschreibungen und Bewegungsfreiheit gestalteten sich in den beiden Lokalitäten Paris und Bamako unterschiedlich, waren aber miteinander verknüpft. So wurden mir in Bamako andere Rollen zugeschrieben als in Paris, ich kleidete mich jeweils anders, nahm an unterschiedlichen Aktivitäten teil und erfüllte im Alltag in der Familie und im Verein andere Aufgaben. Die Tatsache, dass ich christlich getauft bin, spielte dabei in beiden Städten nur eine untergeordnete Rolle.

Sowohl im französischen als auch im malischen Forschungskontext wurde ich sehr positiv aufgenommen, und in beiden Ländern wurde mein Forschungsinteresse begrüßt. Nur wenige Menschen reagierten (wie von Lukens-Bull bezüglich seiner Erfahrungen in einem muslimischen Umfeld in Indonesien berichtet (2007:176f.)) abwehrend auf mein Interesse, die meisten erzählten vielmehr gerne von ihrem Leben und vor allem ihrer Vereinszugehörigkeit (vgl. auch Passaro 1997:155). Diese Akzeptanz rührte meines Erachtens aus drei Punkten her:³⁶

Erstens wurde ich als weiße Frau als Teil einer, nicht französischen, jedoch europäischen Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen. Für die Akzeptanz meiner Person war dies insofern von Bedeutung, als die Vereinsmitglieder hofften, dass ich durch meine Recherchen ein *richtiges Bild* vom Islam bekäme. Dieses sollte ich dann – aus meiner vergleichsweise stärkeren Position als weiße

³⁶ Natürlich darf hier auch Souleymane Diallos Rolle als Brückenbauer nicht unterschätzt werden.

Akademikerin heraus – öffentlich vertreten und damit ein Gegenbild zum gängigen Terror-Diskurs präsentieren. In vielen Gesprächen wurde mir diese Haltung vermittelt: Ich sollte verstehen, dass der Islam Friede bedeutet, und ich sollte mit möglichst vielen Menschen darüber reden. So wurde ich öfters gefragt, was ich schon gelernt hätte und was ich anderen Menschen, beispielsweise meinen Kolleg*innen in Köln, von ihrer Gruppe berichtet hätte. In anderen Situationen wurde ich von Vereinsmitgliedern im Gespräch gegenüber Dritten als „notre journaliste préférée“ vorgestellt. „Unsere beste Journalistin“ – ein Titel, der mir nicht behagte und mir eine Last auf die Schultern legte – konnte ich diesen Erwartungen, die auf der falschen Einschätzung der Reichweite und des Formats einer ethnologischen Dissertation beruhen, doch schwerlich gerecht werden.

Zum Zweiten wurde ich deshalb in die Gruppe gelassen, weil sich die Vereinsmitglieder durch mein Interesse nicht nur geschmeichelt, sondern teilweise bestätigt fühlten. Die Tatsache, dass sich nach vielen Predigten Haidaras oder einer seiner Söhne die Menschen in großer Anzahl seiner Bewegung anschlossen und die sechs Schwüre ablegten (dazu mehr in Kapitel 3 und 6) wurde als Zeichen gelesen, dass die Gruppe auf dem richtigen – von Gott gewollten – Weg sei. So viele Menschen könnten sich schließlich nicht irren. Dass nun sogar Europäer*innen – in Gestalt meiner Person – anfangen, sich für Haidara und seine Predigten zu interessieren, wurde in derselben Lesart interpretiert. Andersherum wurde mir mehrmals bestätigt, dass meine Promotion nur ein Erfolg werden könne, da ich mir einfach das richtige Thema ausgesucht hätte.

Dass Haidara eine offene und positive Beziehung zu den christlichen Institutionen in Mali führte, wurde immer wieder betont und ist der dritte Punkt, der meine Akzeptanz sicherlich positiv unterstützt hat. So war es die letzten Jahre üblich, dass Vertreter der christlichen Kirchen an seinen Maouloud-Feierlichkeiten in Bamako teilnahmen. Hinzu kam, dass er in verschiedenen Predigten das richtige Verhalten höher als die strikte Ritualbefolgung (fünfmal täglich beten etc.) bewertete. Mit dem Bild, ein guter Christ sei besser als ein schlechter Muslim, untermalte er diese Aussage. Nichtsdestotrotz wurde ich hin und wieder – eher neugierig, weniger aufdringlich – gefragt, ob ich nicht bald, nachdem ich nun schon so viel gelernt hätte, konvertieren wolle.

In Paris wurden diese drei Punkte noch dadurch verstärkt, dass die Feldforschung in Bamako meinem Anliegen mehr Ernsthaftigkeit verlieh. Bei meiner Rückkehr nach Paris wurde ich mit neuer Begeisterung und gesteigertem Interesse begrüßt. In Bamako stellte man mich als Teil der französischen Ançar Dine-Delegation vor und hieß mich freudig willkommen. Die Festwoche lag direkt zu Anfang unseres Aufenthalts und mit den Festen im Stadion übernahm unsere Gastgeberin, Bintous Schwiigertochter, freudig die Aufgabe, mich für unsere Ausflüge nach Bankoni oder andere Aktivitäten im Kreis der Ançar Dine-Mitglieder einzukleiden.

So lieh sie mir nicht nur einen gerade modisch aktuellen *complet* (Kleidungsstück bestehend aus einem langen Rock und einem dazu passenden Oberteil für Frauen), sondern dazu jeweils

farblich passend auch noch ein eng um den Kopf gebundenes Kopftuch, wie es vor allem junge Malerinnen seit der größeren Sichtbarkeit des Islam beziehungsweise islamischer Symbole im öffentlichen Raum (mehr dazu in Kapitel 3) tragen. Das Anlegen des Kopftuchs kann verglichen werden mit den Überlegungen von Lukens-Bull zum Mitbeten (2007:176). So beinhalten beide Praktiken eine ethische Dimension. Ist es vertretbar, an zentralen religiös aufgeladenen Handlungen und Kleiderpraktiken teilzunehmen, ohne sich diesen tatsächlich zu verschreiben? Oder ist es schon ein Vorspielen falscher Tatsachen, um im Forschungskontext Vorteile zu erringen? Meinen direkten Interaktionspartner*innen war durch Gespräche klar, dass ich das Kopftuch trug, obwohl ich nicht Muslimin bin, und sie begrüßten es und machten mir Komplimente. Für mich selbst, und ich denke ebenfalls in ihren Augen, war es ein Zeichen des Respekts meinen Gastgeber*innen und Haidara gegenüber. Nichtsdestotrotz überfiel mich häufig das unangenehme Gefühl, nicht aufrichtig zu sein, wurde ich in diesem Outfit auf der Straße mit *Arabu* (Bamanakan für Araberin) und nicht wie sonst mit *Tubabu* (Bezeichnung für Europäer*innen) angesprochen.³⁷ Zur ethischen gesellten sich weitere epistemologische sowie soziale Dimensionen hinzu. So ist in der ethnographischen Forschung die zentrale Bedeutung der aktiven, körperlich anwesenden und sinnlich erfahrenen Teilhabe als Zugang zum Verständnis des Gegenübers auch in religiösen Kontexten eine zentrale Erhebungsmethode. Außerdem lässt sich durch die Teilhabe erreichen, als vertrauenswürdiger Mensch eingestuft zu werden (vgl. Lukens-Bull 2007:177). Obwohl es für mich persönlich die auffälligste Anpassung meiner Person an mein Umfeld in Bamako war, wurde meiner Kleidung von meinen Gesprächspartner*innen – vor allem zurück in Paris –, abgesehen von ein paar Komplimenten, kaum Aufmerksamkeit geschenkt.³⁸ Stattdessen tätigten die Mitgereisten gegenüber den Daheimgebliebenen Aussagen wie „Sie hat alles gegessen!“, „Sie hatte kein Problem mit der Hitze!“³⁹ und natürlich „Sie hat Haidara getroffen!“, die immer wieder – auch Monate später noch – wiederholt wurden und mich tiefer in die Gruppe einbanden, als es vor der Reise möglich gewesen war. Mein Auftreten vor Ort in Mali überzeugte

³⁷ Außerhalb des Ançar Dine-Kontext war es auch in Bamako kein Thema, wenn ich mich europäisch kleidete, so auf den Markt ging oder Verwandte meiner Gastfamilie besuchte.

³⁸ Diejenigen Vereinsmitglieder, die nicht die Möglichkeit hatten, eine Malreise anzutreten, verfolgten die Maouloud-Feierlichkeiten über diverse andere Kanäle von Frankreich aus. Sehr zügig tauchten Videoaufnahmen bei YouTube auf, Mitglieder posteten Fotos und Statements auf Facebook und Bekannte informierten sich telefonisch über verschiedene Ereignisse. So zirkulierten – ob ich wollte oder nicht – auch Bilder von mir in meiner malischen Kleidung.

³⁹ Unter den vielen Geschichten, die über das Migrieren nach Europa in Mali kursieren, ist auch immer wieder die zu hören, dass Malier*innen, die für eine längere Zeit in Paris leben, Probleme mit den malischen Gepflogenheiten bekommen, beispielsweise nicht mehr mit den Händen essen oder die hohen Temperaturen nicht aushalten könnten. Dieses Verhalten wird belächelt und dahingehend abschätzig kommentiert, dass die Urlauber*innen sich auf einmal für Franzos*innen halten würden. In diesem Kontext steht die Wertschätzung, die mir entgegengebracht wurde, da ich alles gegessen und mich nicht über die Hitze beschwert habe. Dieses Verhalten wurde als Bereitschaft gelesen, eine ‚von ihnen zu werden‘.

meine Informant*innen nicht deshalb, weil sie annahmen, ich versuchte ebenfalls als Gläubige durchzugehen, sondern da ich mich meinem Alter und Gender angepasst verhielt und mich als Gast bereitwillig auf die Dinge einließ, die mir angeboten wurden (Essen, Besuche, Feste).

In beiden Lokalitäten, sowohl in Paris als auch in Bamako, spielte die Tatsache, dass ich Nicht-Muslimin bin, somit eine untergeordnete Rolle. Vielmehr waren die Akzeptanz meiner Person und meine Möglichkeiten der Teilhabe geprägt durch die Kategorisierungen jung, weiblich, kinderlos, *weiß*, gekoppelt an meine Bereitschaft, mich auf ihre Lebensweise einzulassen. Diese Kategorisierungen blieben in beiden Orten gleich, gingen jedoch mit unterschiedlichen Aufgaben und Verantwortlichkeiten einher. Sowohl im häuslichen Kontext als auch im Verein hatte ich in Bamako eher den Status eines Gastes⁴⁰, wohingegen ich in Paris (vor allem nach meiner Malireise) aktiv in beide Bereiche eingebunden wurde.

Als jüngere Frau im malischen Haushalt übernahm ich recht zügig entsprechende Aufgaben. Ich ging einkaufen, putzte und räumte auf, bediente Gäste, holte diese an der Bushaltestelle ab, erledigte abwechselnd mit dem Sohn Botengänge und wurde abends angerufen, wenn ich zu lange unterwegs war. Dieses Rollenverhalten wurde nicht nur von meiner Gastfamilie bemerkt, sondern auch von anderen Damen im Verein, die bald anfangen, scherzhaft von mir als Bintous Tochter zu sprechen.

Auf Vereinsveranstaltungen half ich Essen auszuteilen, geleitete Mitglieder zu den Veranstaltungsorten und ging älteren Damen zur Hand. So behielt ich auf der einen Seite über die Zeit den Sonderstatus des einzigen weißen ‚Mitglieds‘, das heißt, ich wurde oftmals namentlich von der Veranstaltungsleitung begrüßt oder gebeten, Segen zu sprechen (was sonst älteren oder statushöheren Mitgliedern zusteht); auch bei Besuchen von Haidara oder einem seiner Söhne wurde mir das Mikro in die Hand gedrückt, um ein paar grüßende Worte zu sagen. Auf der anderen Seite wurde ich im Alltag unabhängig von den Kategorien Muslim/Christin oder Schwarz/*weiß* in erster Linie als junge Frau klassifiziert und als diese im Verein eingeordnet und in die verschiedenen Aufgaben miteinbezogen.⁴¹ Dabei hat sich in Paris nie jemand daran gestoßen, dass ich europäische Kleidung getragen habe. Ein Tuch habe ich nur dann locker um den Kopf gelegt, wenn es bestimmte Segnungen gab, beispielsweise bei den samstäglichem *Kulmalou kalan*-Rezitationen (siehe Kapitel 6). Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass ich als forschende Person, ebenso

⁴⁰ So wurde mir (zurecht) abgesprochen, dass ich auf einem Kohlegrill kochen kann oder mit der Hand meine Wäsche ähnlich effektiv sauber bekomme, wie es jede malische Frau kann. Probierte ich mich an diesen Dingen, wurde dies erst lachend kommentiert, dann wurde ich zur Zuschauerin degradiert, während die Haushaltshilfe vom Land und eine unverheiratete Nichte meiner Gastgeberin diese Aufgaben übernahmen.

⁴¹ Es ist diesbezüglich wichtig festzuhalten, dass meine Erfahrungen des Positioniertwerdens vergleichbar sind mit Prozessen innerhalb der Gruppe. Auch wenn der muslimische Glaube ein wichtiger Bestandteil ihres Identitätsgefüges darstellt, so ist er doch nicht der alles rahmende *boundary marker* (Barth 1998).

wie meine Gesprächspartner*innen im Forschungsfeld, nicht nur eine Rolle innehatte, sondern dass die Zuschreibungen und damit einhergehenden Erwartungen zwischen den verschiedenen *sites* variierten sowie sich über die Zeit veränderten.

Im nächsten Kapitel wandert der Blick nun nach Mali. Aufbauend auf eine überblicksartige Geschichte muslimischen Lebens in Mali stelle ich Haidara und seinen Werdegang vor. Ebenfalls darlegen werde ich die Entwicklung des Unterstützervereins Ançar Dine sowie die französische Vereinssektion.

3 Eine malische Erfolgsgeschichte – Haidara und FADI

Plötzlich wird es laut und unruhig um uns herum. Die Hauptversammlung (*assemblée générale de Bamako*) in der großen Moschee in Bankoni ist zu Ende und die vielen Teilnehmer*innen strömen zu den Ausgängen, raus aus der stickigen Luft, um sich wieder auf den Heimweg zu machen. Gemeinsam mit den Familienmitgliedern und Vertrauten Haidaras, die an der Veranstaltung teilgenommen haben, nehmen Bintou und ich den Ausgang, der direkt hinüber zu seinem Wohnhaus führt. Die Menschen machen unserer kleinen Gruppe bereitwillig den Weg frei. Draußen wuseln immer noch Menschen hin und her. Im Haus selbst ist es dagegen direkt wesentlich ruhiger und luftiger. Bintou möchte heute unbedingt noch Haidara begrüßen und das, bevor es Zeit zum Gebet ist. An der Treppe Richtung Dach stehen einige junge Männer der internen Sicherheitseinheit von Ançar Dine in ihren schwarz-roten Uniformen – einfach hochgehen kann hier niemand. Derjenige, der für die Organisation der Besucher*innen Haidaras auf dem Dach zuständig ist, ist jedoch gerade nicht da. Nur er hat die Autorität jemanden durchzulassen, da hilft es auch nicht, dass Bintou eine Delegierte der französischen Vereinssektion ist. Wir werden getröstet und gebeten, in dem kleinen Empfangsraum an der Treppe Platz zu nehmen. Wir warten, Bintou relativ ungeduldig, in dem kleinen Raum, der mit zwei Sofas, einem Regal und unzähligen Bildern von Haidara mit prominenten Gästen ausgeschmückt ist. Nach einiger Zeit kommt Tanti Jarra (eine von Haidaras Ehefrauen) und geleitet uns nach oben. Ihr öffnen sich die Türen ohne Probleme. Auf dem flachen Dach über der dritten Etage angekommen, sind einige junge Männer dabei, die letzten Vorkehrungen für den Abend zu treffen. Das Dach ist an zwei Seiten von einer hüfthohen Mauer umgeben, über die das Gelände Richtung Moschee, Krankenhaus, Sitz des Vereins und Gästehaus zu überblicken ist. Von dort klingen die abendlich ruhiger werdenden Straßengeräusche nach oben. Die dritte Seite ist die Außenwand eines großen, repräsentativen und klimatisierten Wohnzimmers, in dem an die zwanzig Couchgarnituren stehen und wo Haidara größere Delegationen empfängt. Die vierte Seite schließt an den Treppenaufgang und Haidaras kleines ‚Wohnzimmer‘ an. Tagsüber ist dies das Zimmer, in dem er Gäste empfängt, isst und sich ausruht. Gegen Abend, wenn die Temperaturen erträglicher werden, werden diese Tätigkeiten nach draußen verlagert.

Und auch heute ist es so, dass ein leichtes Windchen weht, wodurch der offene Platz neben Haidaras Empfangszimmer zu einem angenehmen Ort wird. Es werden Sitzmatten ausgebreitet, ein großes Fernsehgerät wird aufgestellt, Wasser zum Trinken und Händewaschen herbeigeholt.

Wir warten an eines der Mäuerchen gelehnt auf Haidara und ich beobachte das Treiben. Als er nach einer Weile kommt verändert sich augenblicklich die Stimmung auf dem Dach, seine Person zieht alle Aufmerksamkeit auf sich. Die anwesenden Menschen gehen ehrfürchtig auf ein Knie nieder und senken den Kopf. Bintou neben mir murmelt begeistert „Haidara, Haidara“ zur Begrüßung. Er, von dieser Art der Begrüßung relativ unbeeindruckt, fordert uns freundlich auf aufzustehen und während er sich auf seiner Matte einige Meter von uns entfernt niederlässt, bittet er zum Essen, auch uns lädt er direkt ein, mit ihm zu speisen. Es ist offensichtlich, Bintou ist sehr erfreut und leicht geniert über dieses aus ihrer Sicht wunderbare Angebot. Es ist für sie eine große Ehre. Wir setzen uns ihm gegenüber auf die Matte, waschen unsere Hände mit dem Wasser, das uns gereicht wird, und essen mit ihm von einer gemeinsamen Platte grüne Bohnen und Rindfleisch. Drei weitere Männer sitzen ebenfalls mit beim Essen und auch die herumlaufenden kleineren Söhne und Enkel von Haidara werden versorgt. Während des Essens legt Bintou leicht die Fingerspitzen ihrer linken Hand an den großen Teller. Dies sei ein Zeichen des Respekts, wie sie mir später erklärt. Überhaupt sei es wunderbar, dass wir das Glück und die Ehre hatten, mit Haidara zu essen. Es öffne einem die Himmelsporten, speist man mit einem Menschen, der nahe bei Gott ist. So frage Gott im Koran: „Ihr wollt zu mir gehören und ihr habt nie mit einem meiner Gesandten gegessen?“ Auch die Tatsache, dass wir uns als Frauen mit Haidara das Essen teilen, ist eine besondere Ehre, ist es doch eigentlich üblich, dass Männer und Frauen von unterschiedlichen Platten nehmen. Als wir mit dem Essen fertig sind, wird dies zügig von den jungen Gehilfen Haidaras weggeräumt und so wird Platz für das Abendgebet gemacht. *Wati sira* – es ist Zeit fürs Gebet! Gemeinsam beten alle Anwesenden, die Männer vorne und die Frauen dahinter, bevor Haidara sich mit den anderen Gästen ins Wohnzimmer zurückzieht. Bintou ist begeistert von diesem Beisammensein.

Dass Haidara von Menschen in Bamako auf Knien begrüßt wird und er in einem großen Haus in Bankoni, einem Vorort von Bamako wohnt, war nicht immer so. Im heterogenen muslimischen Feld in Mali hat er sich erst über die letzten drei Jahrzehnte und vor allem seit dem Putsch 2012 zu dem einflussreichen Prediger entwickelt, der er heute ist. Um Haidara als muslimische Führungspersönlichkeit einzuordnen, ist es nötig, jeweils auf die sich wandelnden politischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen einzugehen, in denen er sich in den letzten Jahrzehnten als geschickter Akteur erwiesen hat.

Er begann seine Predigten als Außenseiter, der kein Blatt vor den Mund nahm. Während der Militärdiktatur beschuldigte er nicht nur die Regierung um Moussa Traoré, sondern vor allem auch die religiösen Würdenträger der Heuchelei. Sie würden nur vorgeben, gute Muslime zu sein, sich jedoch selbst nicht dementsprechend verhalten, womit er sich viel Gegenwind und ein Predigtverbot einhandelte. Doch im Laufe des politischen und gesellschaftlichen Wandels in Mali

änderte sich auch das Ansehen seiner Person – heute ist er ein geachteter Prediger, der von führenden Politiker*innen um seinen Segen gebeten wird und Vorsitzender im *Haut Conseil Islamique* ist. Er wird unterstützt von einer großen Zahl von Anhänger*innen, die sich in einem gut funktionierenden Verein, der *Fédération Ançar Dine International* (FADI), organisieren.

Um das durch die Feldnotiz kurz angeworfene Schlaglicht auf Haidaras Person und die mit ihm verbundenen Praktiken, Diskurse und den aktiven Verein besser einordnen zu können, werde ich dieses Kapitel mit einer kurzen Darstellung der historischen Entwicklungen des Islam in Mali beginnen und fragen, welche Rolle der Islam im Leben der Menschen spielt. Obwohl der Islam schon einige Jahrhunderte in Westafrika verbreitet ist, hat er sich erst im letzten Jahrhundert von einer Religion einzelner Statusgruppen zur identitätsstiftenden Religion der breiten Massen entwickelt, und wiederum erst seit den Reformbewegungen der letzten Jahrzehnte ist er als eine „blueprint for personal ethics“ (Schulz 2012:13) in der malischen Gesellschaft verankert. Das heißt, der Islam stiftet die Orientierung, an der vielfach moralisch richtiges Verhalten gewertet wird.

Dabei war und ist die Landschaft der islamischen Ideen und Gruppierungen sehr heterogen, Brenner spricht von „religious pluralistic“ (2000b:2). Diese Heterogenität, beziehungsweise die mit ihr einhergehende Art der Grenzziehungen zwischen einzelnen Gruppen, ist nur in geringem Maße von divergierenden religiösen Inhalten geprägt und liegt vielmehr in der sich wandelnden politischen und sozioökonomischen Verfasstheit Malis begründet (ebd.). Dies zu verdeutlichen soll Aufgabe dieses Kapitels sein. Die Neupositionierung nach 2012 ist dabei nur die rezenteste Entwicklung.

Beginnend mit den historischen Verbreitungswegen werde ich im ersten Teil die Entwicklungen der gesellschaftlichen und politischen Realitäten seit der Mitte des 20. Jahrhunderts aufzeigen, um daraufhin auf die sozioökonomischen Rahmenbedingungen und die Auslebung des Islam innerhalb derselben einzugehen. Im zweiten Teil des Kapitels werde ich Haidaras Werdegang beschreiben. Sein Erfolg ist ein Beispiel für die große Anziehungskraft, die die islamischen Reformbewegungen seit den 1990ern auf weite Teile der vor allem urbanen Bevölkerung und hier in großer Zahl auch auf Frauen ausüben. Ich möchte folgende Fragen beantworten: Was ist Haidara für eine Persönlichkeit, wodurch zeichnet er sich aus? Welche sich wandelnden Faktoren haben zu seinem Erfolg beigetragen? Und: Wie unterscheidet er sich von anderen Predigern in Mali? Als dritten Punkt stelle ich die Entwicklung und Organisation des Vereins seiner Anhänger*innen vor, um dann spezifisch auf die Vereinssektion in Frankreich einzugehen.

3.1 Islam in Mali

In Westafrika, wie anderenorts, bietet der Islam für Menschen über ethnische, statusbedingte und andere gesellschaftliche Schranken hinweg einen Einheit schaffenden Rahmen. Diese Einheit wird herangezogen, um sich von Andersgläubigen wie Christ*innen abzugrenzen und Stärke in der mitgedachten Umma zu finden (Brenner 1993b:4f.). In den letzten Jahrzehnten ist in Mali demgegenüber deutlich geworden, dass es vor allem die innerhalb des Islam geführten Debatten und Grenzziehungen sind, die zu Konflikten und Abgrenzung führen. Gerade weil der Islam im heutigen Mali den Stellenwert einer übergeordneten moralischen Instanz eingenommen hat (Schulz 2012), bietet die folgende Frage reichlich Nährboden für Diskussionen, Konflikte und Positionierungen: Was zeichnet einen guten Muslim oder eine gute Muslimin aus? Diese Frage stellt sich dabei nicht erst, seit im Sommer 2012 sich auf den Islam berufende Terroristen den Norden des Landes zeitweise und gewaltsam unter ihre Kontrolle brachten. Ist der Islam heute ein moralischer Bezugspunkt für den größten Teil der malischen Bevölkerung, so ist dies das Resultat eines historischen Weges mit verschiedenen Akteur*innen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen.

3.1.1 Geschichte des Islam in Mali

Die Verbreitung des Islam in Afrika begann im 11. Jahrhundert n. Chr. zunächst mit arabischen Nomaden (Levtzion und Pouwels 2000:1). Im Gebiet des heutigen Mali sollte es jedoch noch bis ins frühe 20. Jahrhundert dauern, bis sich nicht nur einzelne Statusgruppen, Eliten oder gesellschaftliche Klassen, sondern auch die breite Bevölkerung als muslimisch identifizierten. Bis dahin gab es keine einheitliche Verbreitung, sondern vielmehr von Region zu Region sehr unterschiedliche Entwicklungen und Muster, je nachdem, welche Akteur*innen beteiligt waren. Da waren weit verzweigte muslimische Händlernetzwerke mit geteiltem Handels- und Moralkodex (Levtzion und Pouwels 2000:3) oder muslimische Gelehrte, die an den Höfen der großen westafrikanischen Reiche ein- und ausgingen, und nicht selten bekannten sich auch die Herrscher zum Islam (Günther 2006:22ff).⁴² Es entstanden muslimische Zentren mit großer Strahlkraft und translokalen Verbindungen wie beispielsweise Timbuktu. Über mehrere Jahrhunderte kamen hier Gelehrte und adelige Schüler zusammen, die zu solchen religiösen Zentren reisten, um dort zu

⁴² Hierzu gehören das Reich Ghana (11. Jhd.), das Königreich Mali (14. Jhd. - Es gibt Geschichten, wonach König Mansa Musa mit soviel Gold nach Mekka gepilgert sei, dass unterwegs die Goldpreise in den Keller fielen. Zurück kam er mit einer Menge an Büchern und Gelehrten aus Mekka.), das Königreich Songhay (15. Jhd.) und das Reich der Asanti (19. Jhd.) (Günther 2006:22ff).

lernen (Soares 2005:32). In anderen Regionen waren es vor allem die Sufi-Orden (arab.: *tariqa*)⁴³, die zur weiteren Ausbreitung des Islam beitrugen. Sowohl der Tijaniyya-Orden, zurückgehend auf den Gründer Amad al-Tijani (geb. im 18. Jhd. in Algerien/Marokko), als auch der schon im 12. Jahrhundert in Bagdad von Abd al Qadir al-Jilani gegründete Qadiriyya-Orden verbreiteten sich in Westafrika südlich der Sahara und es entstanden neue Zweige (Brenner 2000a:330, 339).⁴⁴ Vor allem in Gebieten des heutigen Senegal, in Mauretania und Teilen Nigerias entwickelten sich um einzelne Scheiche (franz.: *cheïch*, engl.: *shaykh*)⁴⁵ und ihre Schüler*innen einflussreiche Strukturen (Brenner 2000b:134). Es waren auch einzelne Mitglieder verschiedener Sufi-Orden, die im 19. Jahrhundert gewaltsame Dschihad anführten, bestehende Ungleichheitsverhältnisse aber auch als falsch deklarierte religiöse Praxis kritisierten, zur Reform aufriefen und auch weltliche Macht für sich beanspruchten.⁴⁶ Über die verschiedenen Jahrhunderte kamen so weite Teile der ländlichen Bevölkerung, vor allem im Süden Malis, nur am Rande mit dem Islam in Kontakt, animistische Religionen spielten im Alltag weiter die zentrale Rolle (Günther 2006:23). Mit dem Auftreten der Franzosen in Westafrika änderte sich dies grundlegend, wobei auch in der Zeit der französischen Kolonialverwaltung nicht überall dieselben Prozesse abliefen und Historiker*innen unterschiedliche Erklärungen für die Konvertierung weiter Teile der Bevölkerung vorbringen (weiter unten mehr dazu).

Der Einzug der Franzosen zum Ende des 19. Jahrhunderts brachte große sozioökonomische, politische und ebenfalls – wie zu erklären sein wird – religiöse Veränderungen

⁴³ Der Sufismus ist in Teilen des Irak und Iran, in der Türkei, in Nord- und Westafrika weit verbreitet und stellt einen mystischen Zugang zum Islam dar, mit dem Ziel, tieferliegende religiöse Erkenntnisse zu erlangen. Organisiert ist er in Schüler-Lehrer-Verhältnissen. Ausgehend von den Maghreb-Ländern, in denen Sufis in kleinen dezentralen Strukturen schon ab dem 15. Jhd. mit Anhänger*innen zusammenkamen, fanden ab dem 18. Jhd. Entwicklungen hin zu zentralisierteren Strukturen statt (Soares 2005:32). Die Basis der Autorität der einflussreichen Lehrer (Scheich) bildete ein vererbter sozialer Status sowie die spezielle islamische Praxis als Mitglied einer religiösen Lineage. Damit ging die Reputation einer Person als besonders fromm, gelehrt oder machtvoll einher (Soares 2005:30f.). Ein Zentrum des Sufismus bildete sich in Mali in der Stadt Nioro du Sahel, in der seit dem 19. Jhd. zwei Sufi-Orden ihre Heimat haben. So leben dort noch heute die Nachfahren von Umar Tall (Tijaniyya) und Shaykh Hammallah (Gründer des Tijaniyya-Ablegers Hammawiyya, die sich als Gegenbewegung zum gewaltanwendenden Umar Tall und als ‚richtige‘ Tijaniyya verstanden). Beide haben sie heute noch großen Einfluss nicht nur auf das religiöse, sondern auf mehr oder weniger alle Bereiche des sozialen Lebens (Soares 2005:11; Brenner 1993b:63f.).

⁴⁴ Beispiele wichtiger Zweige der Tijaniyya in Westafrika sind: Hammawiyya – geht zurück auf Shaykh Ahmad Hammallah, Nioro Mali; Niassiyya – geht zurück auf Ibrahim Niass, Senegal. Und ein Beispiel für die Qadiriyya ist der wichtige Zweig der Muriden Senegal, die auf den Gründer Amadu Bamba zurückgehen (Brenner, 2000a:330+339).

⁴⁵ „Although anyone who taught another person might be called a *shaykh*, the title *shaykh*, meaning ‚leader‘, had more restricted use and was applied to very few individuals“ (Soares 2005:32).

⁴⁶ Im Norden des heutigen Nigeria war es Uthman dan Fodio, der einen gewaltsamen Kampf gegen die dort lebenden Haussa-Eliten führte (Günther 2006:32; Levtzion und Pouwels 2000:10). Weiter westlich war es al-Hajj Umar Tall (Tukolor, Tijaniyya), der den bewaffneten Dschihad nicht nur gegen lokale Bevölkerungsgruppen, sondern auch gegen die voranrückenden Franzosen führte. Auf der Höhe seiner Macht leitete Umar Tall einen Staat, der sich über weite Teile des heutigen Mali erstreckte (Soares 2005:10,13).

mit sich. Mit der Gründung von Französisch–Nordafrika (1830-1962), Französisch–Westafrika (1895-1958) und Französisch–Äquatorialafrika (1910-1960) brachten die Franzosen nach und nach den größten Teil Nord-Westafrikas unter ihre Kontrolle.⁴⁷ Mit Ausnahme einzelner Gebiete, die einen Sonderstatus erhielten, darunter Algerien und einzelne Städte im Senegal, wurde die lokale Bevölkerung als *subjects* (Untertanen) und nicht als Bürger*innen Frankreichs regiert. Damit unterlagen die *subjects* einer anderen Rechtsprechung, hatten beispielsweise weder Reisefreiheit noch das Recht auf freie Meinungsäußerung oder Wahlrecht und konnten zu Zwangsarbeit verpflichtet werden (Foltz 1965; Mann 2006).

Die Einstellung der französischen Kolonialverwaltung zur Religion im Allgemeinen und zum Islam im Besonderen war eher gespalten, und so waren es auch die etablierten Beziehungen: „Relationships with Muslims ranged widely from friendship, accommodation, and tacit alliance to indifference, mistrust, and hostility“ (Peterson 2011:257). In Frankreich wurde nach langjährigen Debatten 1905 ein Gesetz verabschiedet, das die Trennung von Staat und Kirche regelte und die spezifisch französische Form des säkularen Staats, die *laïcité*, begründete. Als monotheistische Religion wurde der Islam einerseits von den Franzosen auf der Zivilisationsleiter höher gewertet als andere afrikanische Glaubensrichtungen (Günther 2006:36), andererseits mit Misstrauen betrachtet (Brenner 2000b). Die religiöse Zugehörigkeit der kolonialen *subjects* wurde dennoch vorsichtig beobachtet und war Gegenstand verschiedener Maßnahmen zur Sicherung der französischen Kontrolle. Wichtig erschien die Kontrolle durch die Kolonialverwaltung, da eine gewisse Furcht vor dem Islam als ein die Afrikaner*innen einenden Faktor gegen die französische Herrschaft bestand (Günther 2006:36). Unter den Kolonialadministrator*innen war insbesondere zu Zeiten des Kriegs gegen das Osmanen-Reich die Furcht vor dem *Pan-Islamismus* sehr groß (Peterson 2011:275). Ihrer Imagination entsprang ein auch heute oft noch wirksames Konzept: das des *islam noir* (schwarzer/afrikanischer Islam), das den als traditionell begriffenen, afrikanischen Islam als unterschiedliche und vor allem harmlosere Variante des Islam der arabischen Halbinsel klassifizierte. Aufbauend auf diese Klassifizierung fokussierten sich die französischen Kolonisator*innen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in ihren Kontrollbemühungen vor allem auf die von ihnen als *afrikanischen Islam* klassifizierten Sufi-Strukturen und spirituellen Autoritäten, in der Kolonialsprache *marabouts*⁴⁸ genannt, um sie gegen die Einflüsse von der arabischen Halbinsel zu

⁴⁷ Die Franzosen teilten das unter ihrer Kontrolle stehende Gebiet in West- und Nordafrika in drei Verwaltungseinheiten auf, die sich in mehrere Kolonien gliederten. Die jeweilige Föderation wurde von einem Generalgouverneur geleitet und jede Kolonie von einem Gouverneur. Die Beamten hatten teilweise große Macht, Entscheidungen mussten jedoch immer von der französischen Regierung bestätigt werden (Falola 2004:302).

⁴⁸ Marabout ist eine Bezeichnung, die aus dem Arabischen über das Portugiesische ins Französische übernommen wurde. Die Franzosen bezeichneten damit im westafrikanischen Kontext unterschiedliche religiöse Spezialisten. Die aus dem kolonialen Lexikon stammende Benennung, die auch heute noch geläufig ist, kann Prediger, Lehrer, Gelehrte,

stärken (Otayek und Soares 2007:3; Levtzion und Pouwels 2000:14). Die *politique musulmane* für Westafrika baute vor allem auf Erfahrungen in Nordafrika auf und wurde entschieden von dort tätigen Verwaltungsbeamten mit entwickelt (Soares 2005:53). Sie beinhaltete sowohl offene Unterstützung als auch restriktive Kontrolle der sogenannten *marabouts*, von denen die Franzosen meinten, die einfachen Leute seien ihnen untergeordnet (ebd.), sowie Kooperation mit dieser ersten Gruppe gegen Akteur*innen mit reformistischen Gedanken dem Islam und der Gesellschaft gegenüber (Brenner 2000b).

Für diese Verbreitung des Islam, die sich trotz des verschriebenen Laizismus und der damit in Konflikt stehenden Missionierung durch christliche Kirchen vollzog, gibt es in der Literatur diverse Erklärungsansätze, die auch auf Unterschiede bezüglich regionaler Gegebenheiten eingehen. Die oben beschriebenen Bemühungen der Kolonialverwaltung führten in einigen Regionen zum Erstarken der Sufi-Orden. Daraus resultierte mancherorts – wie von der Verwaltung beabsichtigt – Kollaboration, es kam jedoch auch zu anti-kolonialen Widerstand (Brenner 2000b:Kap. 2).⁴⁹ Soares und Launay (1992) argumentieren, dass eine neue öffentliche Sphäre entstand, die das Gefühl von Distanz und Zusammengehörigkeit veränderte und dem Islam ermöglichte, sich als bindendes, Identität stiftendes Element in der Gesellschaft zu etablieren.

Als eine weitere Entwicklung, die zur Verbreitung des Islam beitrug und neue Ideen und Vorstellungen nach Mali brachte, werden Reisen von jungen Männern in arabische Länder betrachtet. Ab den 1940ern gingen junge Männer nach Saudi-Arabien, Mauretanien oder Ägypten, um dort zu studieren oder als Händler Verbindungen in den Nahen Osten aufzubauen. Sie gehörten zu der Akteursgruppe, die nicht nur der französischen Kolonialverwaltung Angst einflößte, sondern auch von vielen ‚traditionellen‘ religiösen Autoritäten der Zeit verurteilt wurde, da sie mit Vorstellungen bezüglich einer islamischen Reform nach Mali zurückkamen und dafür als *Wahhabiten* betitelt wurden (Brenner 2000b). Der Kontext der sich rapide verändernden soziopolitischen und ökonomischen Situation, die Erfahrungen in französischen Schulen oder im arabischen Ausland ließen diese Männer aktiv auf Basis einer neuen muslimischen Subjektivität handeln. Sie stellten eine kleine, aber von den Franzosen durchaus wahrgenommene Gruppe dar, die neben den Absolventen der französischen Schulen sowie den ‚traditionellen‘ islamischen

Heilige, Heiler, Wahrsager oder andere religiöse Spezialisten umfassen, die sich mit esoterischem Wissen befassen, wie beispielsweise dem Herstellen von *gris-gris* – oft übersetzt als Amulett mit guter oder böser Kraft. Es handelt sich um einen ziemlich unspezifischen Begriff, der nicht auf die verschiedenen Quellen von Autorität (beispielsweise: Abstammung, Frömmigkeit, Gelehrtheit, Wunderwerk etc.), die den religiösen Spezialisten zugrunde liegen, eingeht. Auch der differenzierten bzw. oft debattierten Zuschreibung im Lokalen wird die Bezeichnung nicht gerecht (Soares 2005:30f.; Gemmeke 2008:7,10).

⁴⁹ Ein prominentes Beispiel ist Amadou Bamba Mbakke, Begründer der Muriden (Muridiyya) im heutigen Senegal. Nachdem er zuerst mit der französischen Kolonialverwaltung zusammenarbeitete, wurde er später der Verschwörung beschuldigt und aus dem Senegal ins Exil verbannt (Babou 2007).

Autoritäten politische und als Händler ökonomische Macht⁵⁰ besonders in verschiedenen urbanen Zentren innehatte (Brenner 1993b:60ff.). Der Bewegung inhärent waren sowohl anti-traditionelle Ansichten mit Blick auf religiöse Vorstellungen als auch anti-französische Haltungen, die unter anderem im Bildungssystem ausgetragen und so in die Gesellschaft getragen wurden (Brenner 2000b).⁵¹

Der Historiker Brian Peterson (2011) fokussiert in seiner Analyse vor allem die ländliche Region des heutigen Südmali. Er argumentiert, es sei vor allem der starke sozioökonomische und politische Wandel durch die von den Franzosen implementierte Verwaltung gewesen, der die Rahmenbedingungen für die über mehrere Generationen ablaufende Hinwendung zum Islam bildete. Dabei sieht er in den Kolonisierten nicht passive Opfer von ihnen oktroyierten Prozessen, sondern vielmehr aktive Subjekte, die die neuen Strukturen nach ihren Möglichkeiten und Bedürfnissen mit ausgestalteten. Die erhöhte Mobilität einfacher Menschen, unter ihnen freigelassene Sklav*innen, Arbeitsmigrant*innen (Plantagenarbeiter*innen, die, um ihre Steuern zahlen zu können, die Heimatregionen verließen), koloniale Soldaten und reisende Gelehrte, begünstigte die Verbreitung des Islam, weil sie anderenorts mit ihm in Kontakt kamen, ebenfalls das Beten begannen und sich eine muslimische Identität aneigneten. Des Weiteren sieht Peterson in der Unsicherheit der Zeit, die mit der Fremdherrschaft einherging und zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch von Dürren verstärkt wurde, einen ergänzenden Erklärungsansatz. Die Menschen setzten auf der Suche nach Lösungen für ihre Probleme ihre Hoffnung in den neuen Gott, während sie auch die alten weiter huldigten (Peterson 2011:257). Dabei nimmt Peterson nicht das einzelne Individuum in den Blick, sondern den graduellen Wandel hin zu muslimischen Riten und Praktiken in den dörflichen Gesellschaften, der über mehrere Jahrzehnte andauerte und auch heute noch viele parallele Strukturen hervorbringt (ebd.:13). So gelangt Peterson zu folgendem Schluss: „Such processes were always characterized by a certain mutual assimilation: Islam was indigenized as much as rural communities were Islamized“ (ebd.:256).

So vielfältig die Verbreitungswege waren, und so verschieden sie in ländlichen Regionen oder in urbanen Zentren und bezüglich Menschen verschiedener Statusgruppen abliefen, so

⁵⁰ „Jean-Loup Amselle has analyzed the process of how, during the colonial period, many non-Muslim former aristocrats and farmers took to commerce in order to benefit from the new economic opportunities offered by the colonial situation. In this region, where the Muslim *Jula* dominated commerce, becoming a merchant meant becoming a Muslim“ (Amselle 1977; 2010; in Brenner 2000b:158).

⁵¹ Bewegung bedeutet nicht, dass es sich um eine homogene Gruppe handelte, vielmehr wurden unter der von außen oktroyierten Bezeichnung *Wahhabit* oder *Reformer* alle jene vereint, die sich auf unterschiedlichen Ebenen und aufbauend auf den eigenen Erfahrungen gegen traditionelle Hierarchien richteten. Das gemeinsame Anliegen – auf unterschiedlichen Wegen – bestand darin, aktiv an der malischen Gesellschaft als Muslime teilzuhaben (Brenner 2000b: 85ff.). Mehr dazu im Verlauf des Kapitels.

unterschiedlich sind auch die heutigen Möglichkeiten, Muslim und Muslimin in Mali zu sein (Brenner 2000b; Schulz 2012a; Soares 2005).

3.1.2 Das muslimische Feld von den 60ern bis heute

In der 1960 für unabhängig erklärten Republik Mali waren zum Ende der Kolonialzeit weiterhin einzelne Statusgruppen muslimisch, der überwiegende Teil der Bevölkerung konvertierte erst in den 1980ern zum Islam. Muslimisch sein hieß zu dieser Zeit vor allem, den Islam als Teil der Identität zu begreifen, die sich in der täglichen Ausübung der fünf Gebete (bamanakan *ꝛeli*, vom arab. *salat*) und in den Kleiderpraktiken und Essensvorschriften manifestierte (Schulz 2006:212), ohne dass tieferes religiöses Wissen in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitet war. Über die Jahrzehnte und unter den unterschiedlichen Regierungsformen seit der Unabhängigkeit hat die Frage, was es heißt, in Mali muslimisch zu sein, immer wieder neu zur Disposition gestanden. Ein Einflussfaktor war dabei die Positionierung der Regierungen der Religion und den religiösen Akteuren gegenüber, die sich mit den verschiedenen Präsidenten und ihrer jeweiligen Politik änderte. Die Debatten entzündeten sich vor allem entlang interner muslimischer Unterschiede und wurden nicht zwischen Muslim*innen und Andersgläubigen ausgetragen.

Der erste Präsident wurde Modibo Keita, der von 1960 bis 1968 regierte und den *afrikanischen Sozialismus* ausrief. Mali war von Beginn an der Verfassung nach eine säkulare Republik, was von der französischen Kolonialverwaltung übernommen wurde und bis heute vom Großteil der Bevölkerung und den Politiker*innen nicht in Frage gestellt wird. Für Modibo Keita, selbst Muslim, war religiöse Zugehörigkeit Privatsache (Schulz 2012a:33). Hatten er und seine Partei, die US-RDA⁵², im Wahlkampf um die Kommunalwahlen zur Regionalversammlung⁵³ 1957 noch stark von der Unterstützung einer jungen, radikaleren Generation von Sunni-Händlern profitiert (Brenner 2000b:122), so gingen diese auf Abstand zu Keita, nachdem ihre ökonomischen Interessen durch seine staatlich geleiteten Entwicklungsprogramme durchkreuzt worden waren (Schulz 2012:32). Der Verlust ihrer Solidarität blieb nicht folgenlos: „In reaction to these policies, Sunni merchants once supportive of the US-RDA sided with their former Muslim opponents to mobilize a popular opposition that was decisive for the overthrow of the socialist regime in 1968“ (ebd.:33).

⁵² US-RDA (*Union Soudanaise du Rassemblement Démocratique*) vs. PSP (*Parti Soudanais Progressiste*) waren zwei Parteien, die entstanden, als mit der Etablierung der 4. Republik nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich neue Möglichkeiten der politischen Teilhabe und Mitbestimmung in den Kolonien geschaffen wurden. Zur Verflechtung der Muslim*innen innerhalb der Parteien siehe Schulz (2012: 33f).

⁵³ „elections for the municipalities and the Territorial Assembly“ (Schulz 2012:32).

1968 wurde Modibo Keita durch einen Militärputsch entmachtet und in einem Arbeitslager im Norden des Landes interniert. Der Oberst Moussa Traoré übernahm die Regierungsführung und regierte Mali zuerst als Militärdiktator und dann ab 1979 im Namen der Einheitspartei *Union Démocratique du Peuple Malien* (UDPM). Formal blieb Mali weiterhin ein säkularer Staat, jedoch erweiterte Traoré seinen Machtanspruch auf die religiöse beziehungsweise auf die muslimische Sphäre durch Maßnahmen wie die Schaffung religiöser Radiosendungen, verpflichtende Moscheebesuche für Regierungsmitglieder und 1985 durch die Gründung einer staatlichen muslimischen Einrichtung, der AMUPI (*Association malienne pour l'unité et progrès de l'Islam*) (Brenner 1993a:72). Intern hatte die Institution zum Ziel, die muslimische Landschaft zu definieren, zu kontrollieren und diejenigen auszuschließen, die sich nicht auf Regierungslinie befanden (beispielsweise Haidara, mehr dazu in Unterkapitel 2). Extern wirkte sie auf das Image des Landes, eine muslimische Gesellschaft zu sein, und ermöglichte es somit dem malischen Staat, in Ländern des Nahen Ostens oder Nordafrikas finanzielle Unterstützung zu erfragen (ebd.).

In den 1980ern diversifizierten Absolventen höherer Bildungseinrichtungen arabischer Länder – sogenannte *arabisants* – erneut die muslimische Landschaft Malis. Auch sie kamen mit neuen Vorstellungen über individuelle Verantwortung, Erlösung und Frömmigkeit zurück. Dabei löste keine der Generationen von Reformern, die ab den 50er Jahren neue Typen von muslimischen Aktivisten darstellten, ältere Generationen komplett ab, vielmehr hinterließen sie alle ihre Spuren in der malischen Gesellschaft (Schulz 2012:31f.). Die Bildungskarriere im sunnitischen Islam ermöglichte ihnen Regierungsposten in Moussa Traorés Staatsapparat. Ihr Bildungshintergrund sicherte ihnen diesbezüglich Vorteile gegenüber traditionellen islamischen Eliten und älteren Generationen von Sunni-Händlern (Schulz 2012:34). Ein prominentes Beispiel für eine solche Karriere ist Mamadou Dieko, der in Saudi-Arabien studierte, erst Mitglied in der AMUPI und später im HCIM (*Haut Conseil Islamique du Mali*) war und immer wieder, auch heute noch, mit Sufi-Autoritäten oder auch Haidara über die richtige Ausübung der Religion aneinandergerät oder, wie zuletzt 2020, den Konflikt mit politischen Entscheidungsträgern nicht scheut. Diese neuen Akteure waren für staatliche Institutionen von Interesse, da sie die Türen hin zu finanzstarken muslimischen Ländern öffneten. Moussa Traoré führte unterschiedliche muslimische Gruppierungen in der AMUPI zusammen, was diese Institution durch gegeneinanderstehende Standpunkte faktisch handlungsunfähig machte. Als zivilgesellschaftliche Gruppe haben die Sunniten mit ausländischen Kontakten durch Geld von arabischen Sponsoren unterschiedliche Dienstleistungen aufgebaut, darunter *médersas*⁵⁴, Krankenhäuser und Moscheen.

⁵⁴ Französische Version des arabischen Worts *madrasa*, Schule. *Médersas* entstanden in Mali ab den 1940ern sowohl als moderne Alternative zu traditionellen Koranschulen als auch zu säkularen französischen Schulen. Gegründet und geleitet wurden sie von muslimischen Lehrern mit unterschiedlichen Bildungshintergründen, die eine von den

Gerade in Zeiten, in denen der Staat durch die Folgen der neoliberalen Wirtschaftsreformen und steigender Korruption an Glaubwürdigkeit verlor, wurde dieses gesellschaftliche Engagement in der Bevölkerung mit Wohlwollen aufgenommen (ebd.). In Schulz' Worten:

Other developments, in particular, the loss in credibility of Traoré's regime under the effects of neoliberal economic reform after the mid-1980s, contributed importantly to the normative vacuum that heightened the appeal of Islam as a credible, alternative normative reference point for public order. (2006:213)

Moussa Traorés Diktatur endete im Jahr 1991 durch einen Umsturz, an dem sich insbesondere Studierende und Teile des Militärs mit Unterstützung durch die USA und Frankreich beteiligten. Einer der führenden Generäle – Amadou Toumani Touré (ATT genannt) – leitete die Übergangsregierung und führte Mali zu den ersten demokratischen Wahlen nach der Unabhängigkeit. Aus diesen ging Alpha Oumar Konaré als Präsident hervor. Es herrschte eine Stimmung der Hoffnung und des Aufbruchs, zu der auch beitrug, dass Touré sein nach dem Putsch gemachtes Versprechen einhielt und die Macht friedlich an Konaré weitergab.

In der neuen säkularen Verfassung Malis wurden religiöse Parteien verboten sowie die Versammlungs- und Redefreiheit festgeschrieben.⁵⁵ Die gestärkten Bürgerrechte führten zu einer Öffnung der Gesellschaft, die auch Auswirkung auf die Möglichkeit der religiösen Organisation hatte. Vereine wurden gegründet und eine neue Zivilgesellschaft formierte sich, in der sich auch religiöse Gruppierungen wiederfanden.⁵⁶ Wegen des Verbots religiöser Parteien und der damit erfolgenden Einschränkung der direkten politischen Teilhabe schlüpften viele muslimische Aktivisten in die Rolle des moralischen Wächters, der die Politiker*innen im Auge hat (Schulz 2012:35). Im Zuge der Diversifizierung der Medienlandschaft wurden auch eine Reihe privater Radiosender gegründet. Schulz beschreibt, wie in diesem Klima des Aufbruchs viele Menschen aktiv wurden und sich zusammenschlossen. Mehr und mehr muslimische Vereine und Lerngruppen entstanden, in denen einzelne Malier*innen mehr über den Islam und den Koran lernen wollten (Schulz 2003a; 2008; 2012).

Koranschulen reformierte Methodik anwendeten (Brenner 2000b:40f.). Die institutionellen Veränderungen brachten nachhaltige Transformationen bezüglich des Zugangs zu Macht und Einfluss über die Bildungssysteme mit sich (ebd.: 17).

⁵⁵ Nur ein sehr kleiner Teil der muslimischen Autoritäten stellt die säkulare Verfassung Malis generell in Frage. Zu diesen gehören die sogenannten *intégristes*, die für die Einführung der *shari'a* als Rechtsordnung plädieren (Schulz 2006:2013).

⁵⁶ Die Demokratisierung der Gesellschaft und die damit einhergehende freie Meinungsäußerung sowie die Versammlungsfreiheit nach 1991 hat nicht nur eine Bühne für neue muslimische Prediger erschaffen, sondern ebenso für andere spirituelle Lehrer. Ein Beispiel hierfür ist Daouda Yattara (genannt Satan), der ebenfalls in Bamako lebt und arbeitet und ein Vertreter der traditionellen Mande-Spiritualität ist (Soares 2016).

Für viele Malier*innen vor allem der städtischen Unterschichten ist die persönliche Religiosität und die Frage der richtigen religiösen Praxis in den letzten Jahrzehnten ein entscheidender Baustein in der Gestaltung des eigenen Lebens sowie der Gesellschaft geworden. War es zuvor vielfach eher eine Frage der Zugehörigkeit, so zählt mittlerweile – vergleichbar mit anderen weltweiten muslimischen Reformbewegungen – vor allem die persönliche Verantwortung für das eigene gottesfürchtige Leben als zentraler Bestandteil der moralischen Erneuerung der Gesellschaft (Schulz 2014:155). Männer wie Frauen beteiligen sich auf der Basis des Islam an gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen und das gemäß den religiösen Vorschriften geführte persönliche Leben hat eine größere gesamtgesellschaftliche Relevanz. Einen Unterschied zu historischen Vorläufern dieser Bewegungen ist die starke Partizipation weiblicher Musliminnen und ihr öffentliches Auftreten. Ihre religiöse Interpretation unterscheidet sich nicht von der ihrer männlichen Lehrer, vielmehr vertreten sie gleichfalls eine konservative Geschlechterideologie (ebd.:156). Doch nicht nur die weibliche Präsenz per se ist auffallend, sondern auch der soziale Status der partizipierenden Frauen, die seit den 1980ern vielfach aus der urbanen Unter- und Mittelschicht stammen, war religiöse Bildung doch lange ein Privileg von älteren und besser gestellten Frauen.

Neben Haidara sammelten auch andere religiöse Führungspersönlichkeiten mit von herkömmlichen Qualifikationen abweichenden Biographien Anhänger*innen um sich. Dazu zählen zum Beispiel Sufi Bilal und Sufi Adama. Beide bezeichnen sich schon im Namen als Sufis, jedoch gehören sie einer neuen Gruppe an, die mehr oder weniger losgelöst von den alten Sufi-Orden ist. Sufi Adama geht sogar so weit, dass er Elemente verschiedener Religionen (Islam, Christentum, Dogon-Spiritualität) miteinander verbindet (Soares 2013; 2016). Soares (2016) spricht von einem liberalisierten religiösen Markt, auf dem verschiedene neue Akteure im Kontext der allgemeinen neo-liberalen Umgestaltung des Landes Fuß fassten. War die Tatsache, sich als Muslim*in zu bezeichnen, vor den 90ern in der Öffentlichkeit kein zentrales Unterscheidungsmerkmal, so führte die neue Präsenz von religiös aufgeladenen Handlungen zu einer Sichtbarkeit von religiöser Zugehörigkeit und damit auch Verhandelbarkeit. Die mangelnde Glaubwürdigkeit des Staates bildet einen guten Nährboden für religiöse Bewegungen, die ihren Anhänger*innen alternative Zugehörigkeiten anbieten (Schulz 2012:35).

Zu einem ähnlichen Schluss kommt Brenner (1993b). So stellen der koloniale als auch der postkoloniale Staat nach Brenner insofern eine Kontinuität dar, als dass sie ausbeuterische Eroberungsstaaten waren. Wirtschaftlich ist Mali auch heute eines der ärmsten Länder der Welt, das abhängig von internationalen Geldzuwendungen ist. Die Bevölkerung hat nie die Erfahrung eines funktionierenden und in irgendeiner Weise leitenden oder sorgenden Staates gemacht. Obwohl dieses Staatssystem immer von Muslimen geführt wurde, haben in diesem Kontext einige

muslimische Prediger den Islam zu einer Anlaufstelle für die Benachteiligten stilisiert (Brenner 1993a:76ff).

Im Jahr 2000 gründete die Regierung den *Haute Conseil Islamique du Mali* (HCIM, Hohe Islamische Rat Malis). Das Ziel der Institution ist es, offizieller Ansprechpartner für die politischen Autoritäten hinsichtlich aller Fragen zum Islam zu sein (Soares 2007:215). Als Amadou Toumani Touré (ATT) – nun als gewählter Präsident – 2002 Konaré im Amt folgte, hielt er wie sein Vorgänger an der säkularen Verfassung des Staates fest, ohne sich jedoch die großen religiösen Führungspersonlichkeiten zum Feind zu machen (Schulz 2012a:34).

Das von der Weltbank und dem IWF aufgesetzte Strukturanpassungsprogramm der 90er Jahre verschlechterte die sozioökonomische Lage Malis weiter, der mit der politischen Öffnung erhoffte und von Politiker*innen versprochene, wirtschaftliche Aufschwung blieb aus (Schulz 2012:Kap. 2). In diesem Kontext steht, dass der große Protest der Bevölkerung beim Sturz der Regierung von ATT – vormals ein Nationalheld – im Frühling 2012 ausblieb, ebenso wie im August 2020 beim Sturz von Ibrahim Boubacar Keita (IBK genannt).

3.1.3 Neuordnungen der muslimischen Landschaft nach dem Putsch 2012

Die Nachwirkungen des Militärputschs 2012 zwangen viele muslimische Gruppen zu einer Neupositionierung innerhalb der religiösen Landschaft Malis. Am 21. März 2012 kam es in der Hauptstadt Bamako zu einem von unzufriedenen Soldaten ausgeführten Militärputsch gegen die Regierung ATTs. Die Soldaten weigerten sich, weiter schlecht ausgerüstet im Norden des Landes gegen gut bewaffnete Tuareg⁵⁷ zu kämpfen (Gavelle, Siméant und Traoré 2013; Lecocq et al. 2013). Der junge General Sanogo übernahm kurzfristig die Regierung, schaffte es jedoch nicht, seine Macht aufrechtzuerhalten. Interne Unstimmigkeiten im Militär, das Schließen der Grenzen der Nachbarländer mit der Unterbrechung des Personen-, Waren- und Finanzverkehrs sowie internationaler Druck und Sanktionen zwangen Sanogo, die Macht schon am 9. April 2012 an die schnell gegründete Übergangsregierung, geleitet durch Parlamentssprecher Dioncounda Traoré, abzugeben (Gavelle, Siméant und Traoré 2013).

Das Machtvakuum in der Hauptstadt nutzte die Tuareg-Bewegung MNLA (*Mouvement pour la libération d'Azawad*), um am 6. April 2012 die Unabhängigkeit des Norden Malis unter dem Namen Azawad auszurufen. Verschiedene sich auf den Islam berufende gewaltbereite

⁵⁷ Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Tuareg-Gruppierungen und dem malischen Staat gibt es seit der Unabhängigkeit. Phasen der kriegesischen Auseinandersetzungen um Fragen der Souveränität und Phasen des Friedens wechselten sich über die Jahre ab (Klute und Trotha 2004; Lecocq 2010). Eine neue Dynamik entwickelte sich, als nach dem Sturz Gaddafis viele Tuareg, die in seiner Armee gedient hatten, gut bewaffnet in den Norden Malis zurückkehrten (Lecocq et al. 2013).

Gruppierungen, darunter AQIM (*Organisation Al-Qaïda au Maghreb islamique*), MUJAO (*Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest*) und Ansar Dine⁵⁸ nutzten ebenfalls die Gelegenheit und gingen in den bewaffneten Kampf gegen die MNLA, um Territorialansprüche und ihre Macht im Norden Malis zu festigen (Lecocq et al. 2013). In vielen Kämpfen gingen AQIM und MUJAO als Sieger hervor und versuchten, eine nicht näher definierte Scharia in den übernommenen Gebieten zu installieren (Schulz 2016b). Anfang Januar 2013 zogen Kämpfer Richtung Süden mit dem Ziel, die Hauptstadt einzunehmen. Der von der Übergangsregierung an Frankreich abgesetzte Hilferuf, kurz bevor die Kämpfer Mopti im Zentrum Malis erreichten, wurde positiv beantwortet, und über Nacht (zum 11. Januar 2013) wurden französische Soldaten in der *Opération Serval* nach Mali entsandt, die den Vormarsch der Kämpfer aufhielten.

In den nächsten Wochen erkämpften die französischen Soldaten gemeinsam mit Truppen der CEDEAO (*Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest*)⁵⁹ und der militärischen Unterstützung der EU die Kontrolle in den großen Städten des Nordens zurück. In Algerien liefen mehrmonatige Friedensverhandlungen unter der Aufsicht der CEDEAO. Ein halbes Jahr später, im Juli 2013, wurde die Übergangsregierung vom gewählten Präsident Ibrahim Boubacar Keita (IBK) abgelöst. Der Norden des Landes ist auch heute noch nicht wieder vollständig unter staatlicher Kontrolle, weiterhin kommt es zu Selbstmordanschlägen und Entführungen. Immer noch unterstützen ausländische Soldaten die malische Armee in der Sicherung des Territoriums, was in der malischen Öffentlichkeit sehr kontrovers diskutiert wird.

Nach sieben Jahren im Amt und einer Wiederwahl wurde IBK, ebenso wie sein Vorgänger, im Sommer 2020 aus dem Amt geputscht. Ähnlich wie 1991 gingen dem Militärputsch Proteste der Bevölkerung auf den Straßen Bamakos voraus. Verschiedene zivilgesellschaftliche Gruppierungen, vereint in der Bewegung M5-RFP (*Mouvement du 5 Juin – Rassemblement des Forces Patriotiques*), gingen auf die Straße, um gegen Ungereimtheiten bei den Parlamentswahlen im Frühling 2020, Korruption und die weiterhin schlechte Sicherheitslage zu protestieren. Ein prominenter Fürsprecher der Protestbewegung war der frühere Vorsitzende des *Haut Conseil Islamique* Mahamoud Dicko. Von internationaler Seite und vor allem vom westafrikanischen Staatenbündnis CEDEAO wurde der Putsch verurteilt, die Putschisten wurden gezwungen ein Übergangsparlament zu etablieren und faire Wahlen zu organisieren (planmäßig 2022). Es wurde

⁵⁸ Ansar Dine des Nordens, geführt von Ihad Gahli, sollte nicht verwechselt werden mit Haidaras Ançar Dine. Mehrmals hörte ich die Erklärung, Ihad Gahli hätte sich für diesen Namen entschieden, um von der Popularität der Gruppe im Süden zu profitieren.

⁵⁹ Eine Wirtschaftsgemeinschaft bestehend aus momentan 18 westafrikanischen Staaten mit dem Ziel der wirtschaftlichen und teilweise auch politischen Integration.

das *Comité National de Salut pour le Peuple* (CNSP) gebildet, das aus 121 Mitgliedern besteht, unter ihnen viele Militärs.

Die kriegेरischen Auseinandersetzungen im Norden des Landes und die zeitweilige Führungslosigkeit des malischen Staates machte insofern eine Positionierung der religiösen Autoritäten notwendig, als die säkulare Grundordnung angegriffen wurde: Im entstandenen Chaos brachten sich muslimische Führungspersönlichkeiten ins Spiel, um die moralische Ordnung zu verteidigen (Gavelle, Siméant und Traoré 2013:32), da wenige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens eine so große Zuhörerschaft hatten wie sie. Die im Namen des Islam gewaltsam umgesetzten Änderungen des gesellschaftlichen Lebens im Norden, wie das Verbot von Musik oder die Schließung von Bars, das Steinigen von Ehebrecher*innen und das Niederbrennen von für Sufis und viele *traditionelle* Muslim*innen heiligen Stätten, brachten eine lange nicht dagewesene Dringlichkeit in die Frage nach der richtigen Ausübung des Islam. Der überwiegende Teil der muslimischen Autoritäten in Bamako verurteilte die Gewalttaten und die Eingriffe ins öffentliche Leben. Die brutalen Vergehen seien nicht muslimisch und zudem in der säkularen malischen Republik nicht zulässig, einem Staat, in dem neben Muslim*innen auch Christ*innen und Animist*innen zu Hause seien; die Grenzziehung zwischen den Gruppierungen wurde neu definiert (dazu mehr in 3.3.3).

3.1.4 Ein Kontinuum an islamischen Diskursen und Praktiken

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist der größte Teil der Malier*innen muslimisch und schöpft aus einem großen Repertoire an unterschiedlichen Praktiken und Diskursen. Die Möglichkeiten, religiöse Autorität zu erlangen, sind in Mali in den letzten Jahrzehnten diverser geworden und fordern die Vertreter *traditioneller* muslimischer Gruppierungen heraus (Schulz 2006:213f.). Sie bringen sich in öffentliche Debatten ein und beziehen zu diversen Themen moralischer Ordnung Stellung. Die Autorität der muslimischen Würdenträger in Bamako speist sich aus unterschiedlichen Quellen, sie beruht auf islamischer Bildung, vererbtem Status, besonderer Frömmigkeit und Wundererzählungen, gekonnter Mediennutzung oder Charisma beziehungsweise auf einer Mischung verschiedener Aspekte.

Zu den muslimischen Autoritäten gehören sowohl alte und neue Sufis als auch Sunniten und Reformier verschiedener Generationen und mit unterschiedlichen Hintergründen und solche, die sich nicht ausschließlich einer Gruppe zuordnen lassen. Keine Gruppe vermag die Gesellschaft komplett hinter sich zu versammeln. Einerseits verteidigen sie (größtenteils) die säkulare, demokratische Verfassung und andererseits prangern sie auf unterschiedliche Weise die als zu groß wahrgenommene Verwestlichung und Entfernung von muslimischen Wertevorstellungen an. Beispiele für Debatten in den 1990ern waren Öffnungszeiten von Nachtclubs, Bars, Stundenhotels

– deren Betreiben mit dem Ende der Einparteiengierung 1991 möglich war – sowie die erfolgreiche Verhinderung der Liberalisierung des Familienrechts (Soares 2007:217).⁶⁰ Schulz weist auf eine Veränderung in der Führung von öffentlichen Debatten und auf die präasente und neue Rolle von Religion und religiöser Autorität in einer Situation hin, in der der Staat immer weniger ein Referenzpunkt von Zugehörigkeit und Gemeinschaft ist (Schulz 2003a:148).

Überzeugend zeigt Brenner, dass sich die Identitätsbildung unterschiedlicher muslimischer Gruppierungen in Mali vor allem hinsichtlich ihrer Positionierung im soziopolitischen Kontext analysieren lässt und weniger durch die ihnen inhärente Essenz zu verstehen ist (Brenner 1993a:59). So lassen sich die unterschiedlichen Bezeichnungen muslimischer Gruppen in Mali nicht universell, das heißt mit Hilfe internationaler Kategorisierungen, sondern nur vor dem spezifischen historischen und soziopolitischen Hintergrund in Mali begreifen. In Mali bilden seit den 1950er Jahren die Bezeichnungen *Traditionelle/Orthodoxe* den Gegensatz zu *Wahhabiten*⁶¹/*Sunniten/Reformern*, wobei die Bezeichnungen in dem durch die Franzosen angestoßenen sozialen Wandel ihren Ursprung haben (ebd.). In beiden Fällen handelt es sich um von außen oktroyierte Benennungen, wobei *Wahhabit* immer pejorativ konnotiert war (Brenner 2000b:63). Gleichzeitig sind die geführten Diskurse über das richtige muslimische Leben jedoch nicht losgelöst von internationalen Debatten und Entwicklungen, die ebenfalls bezüglich der Grenzziehung eine Rolle spielen.

Brenner kritisiert jedoch darüber hinaus die genannten Kategorien, die in der Literatur zum Islam in Mali sehr präsent sind und auch dekonstruiert werden. Die Gegenüberstellung der beiden Gruppen *Wahhabiten/Sunniten* versus *Traditionelle/Orthodoxe*, die heute auch innerhalb der malischen Gesellschaft präsent ist, sei in ihrer Einfachheit zu eindimensional (1993b:60). Bezüglich der Benennungen unterscheiden sich Selbst- und Fremdbezeichnung. So bevorzugen es jene, die als *Wahhabiten* bezeichnet werden, sich *Ahl al-Sunna*⁶² oder *Sunni* zu nennen, diejenigen, die sich auf die Sunna, das Leben des Propheten, beziehen. Außerhalb Malis werden diese Menschen oft Orthodoxe genannt. In Mali werden die *Orthodoxen* jedoch als diejenigen bezeichnet, die ihren *afrikanischen, traditionellen Islam*, oftmals *Sufismus*, gegen die Arabisierung verteidigen wollen. Ist es

⁶⁰ Die verhinderte Liberalisierung der Familiengesetzgebung ist ein prominentes Beispiel für die Einflussnahme verschiedener muslimischer Gruppierungen und religiöser Autoritäten auf die Gesetzgebung. Durch die Mobilisierung großer Teile der Bevölkerung und das Eintreten in öffentliche Debatten waren sie zu Beginn der 1990er Jahre sehr erfolgreich in der Blockierung dieser Gesetzesänderung hinsichtlich der Ausgestaltung der Rechte und Pflichten von Männern und Frauen in der Ehe (Schulz 2003b; 2012:36ff.).

⁶¹ Anhänger*innen des Wahhabismus, der zurück geht auf Ideen des arabischen Gelehrten Muhammad ibn `Abd al-Wahhāb (1703-1791). Aufbauend auf seinen Schriften ist es das Ziel seiner Anhänger*innen, den Islam von verdorbenen Praktiken zu reinigen. Meist handelt es sich um ein Fremdzuschreibung. (<https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/co16254-salafis-and-wahhabis-two-sides-of-the-same-coin/#.Y16jcy-22-g>).

⁶² Sunniten ist eine aus dem Arabischen kommende Bezeichnung: „Ahl al-Sunna – the people of the Sunna, those who follow the regulations and doings of the prophete Mohammad“ (Schulz 2006:213).

für Sunnis Motivation und Überzeugung, sich auf Wurzeln im Mittleren Osten zu berufen, so ist dieses für Befürworter*innen eines als traditionell wahrgenommenen Islam Grund zur Kritik, da sie sich gegen als fremd wahrgenommene Werte und Normen wehren wollen (ebd. 60ff.). Auch Otayek und Soares (2007) weisen auf die unzulässige Dichotomisierung hin, die mangelhaft sei, sowohl um historische als auch gegenwärtige gesellschaftliche Dynamiken zu erklären. Dennoch sei sie weiterhin präsent.

Die Dichotomisierung ist nicht nur hinsichtlich der Bezeichnungen, sondern auch hinsichtlich der vorgeblichen sozial-religiösen Grenzziehung fraglich. Dies steht in einer Kontinuität, die seit dem Aufkommen der Begrifflichkeiten in den 1950er Jahren beobachtbar ist (Brenner 2000b). So lassen sich viele Muslim*innen weder der einen noch der anderen Kategorie zuordnen, sondern vereinen unterschiedliche Standpunkte (Otayek und Soares 2007:6). Zudem sind die sich als Ahl al-Sunna bezeichnenden Gruppen inhaltlich so verschieden, dass eine grobe Definition wenig aussagekräftig ist. Dennoch gibt es eine Reihe von Konzepten und Praktiken, die sich auf einem Kontinuum eher dem einen oder dem anderen ideologischen Pol zuordnen lassen. Interessant ist, dass sich in der Praxis unterschiedliche Praktiken und Diskurse nicht zwingend gegenseitig ausschließen und auch in der Vergangenheit nicht ausgeschlossen haben (Brenner 2000b:74ff.). Ein prominentes Beispiel hierfür ist Haidara, der den Reformgedanken der eigenen Verantwortung gegenüber und in direkter Kommunikation mit Gott ohne vermittelnde Instanz hochhält (Reformgedanke), gleichzeitig (mittlerweile) Heiligenverehrung praktiziert, was den *Traditionalisten* zuzuordnen ist, und damit einen Standpunkt zwischen diesen beiden Kategorien einnimmt (mehr dazu in Unterkapitel 2 und 4). Die unterschiedlichen Praktiken und Diskurse stellen somit ein Repertoire an Möglichkeiten für muslimische Autoritäten und Gruppen dar, mit denen sie sich im wandelnden gesellschaftlichen und politischen Kontext positionieren können.

Ein prominentes Beispiel einer religiösen Vorstellung, an das Diskurse und Praktiken geknüpft sind und zu welchem muslimische Aktivist*innen Stellung beziehen müssen, ist die Verehrung von Menschen, die Gott nahestehen. Es ist ein im als *traditionell* begriffenen westafrikanischen Islam weit verbreitetes Konzept, an dem sich zentrale Konflikte entzünden. Es ist die Vorstellung von besonders ‚begabten‘ Personen in dem Sinne, dass sie eine Gabe von Gott bekommen haben. Dies ist für einen vom Wahhabismus beeinflussten Islam eine blasphemische Annahme. Für die Vertreter*innen eines traditionellen Islam heißt das, es gibt Menschen, die höher stehen, näher an Gott sind und von ihm mehr Beachtung bekommen als der oder die durchschnittliche Muslim*in.

The social climate of African Islam is one in which it is generally agreed that there can be extraordinary people, that the prodigious is also possible. Interpretation of the miraculous will indeed vary with the degree of Islamic learning in the audience: thus the erudite will

see the miracle as the work of God alone, while the ignorant, blissfully unaware of the ,perils of associationism‘ (*shirk* or polytheism) will credit their hero, saint or prophet, with extraordinary, supernatural power. But the learned also accept the extraordinary is possible, and that the miracle is a proof that the person in question has indeed been singled out by God. (Cruise O’Brien 1988:1, Hervorhebung im Original)

An der Spitze dieser spirituellen und geistigen Hierarchie stehen *walīs* – oft übersetzt mit Freunde Gottes/Heilige. Sie können ihr Wissen, welches sowohl kognitiver als auch spiritueller Natur ist, an ihre Schüler*innen weitergeben (Brenner 2000a:325). Die Hierarchie birgt die Möglichkeit, in dieser aufzusteigen durch vertieften Glauben, spezifische Übungen und innere Einkehr (ebd.: 338). Dies ist vor allem im Sufismus ein zentrales Ordnungsmoment, in dem weiter Fortgeschrittene die ihnen Folgenden auf ihrem Weg anleiten. Soares beschreibt, dass diese Idee jedoch auch unter solchen Muslim*innen in Westafrika verbreitet ist, die keine formalen Schüler*innen in Sufi-Orden sind (Soares 2013:78). Durch die lange historische Präsenz der Sufi-Orden ist diese Idee in der breiten Gesellschaft verankert.

Ein zentrales Element in der Vorstellung von besonders von Gott beschenkten Personen ist das diesen Personen innewohnende *baraka* (in Ermangelung anderer Begrifflichkeiten oft übersetzt mit Segenskraft), welches sich unterschiedlich äußern kann: in Wundern, Visionen oder heilenden Kräften oder in Form von großem Wissen, wie es Haidara attestiert wird. *Baraka*, von Gott erhalten, wird von Person zu Person weitergegeben und von Gläubigen hinsichtlich ihrer weltlichen Probleme, aber auch in Bezug auf das Nachleben im Paradies, erbeten (Cruise O’Brien 1988:4). Dieses *baraka* findet sich auch an den Gräbern verstorbener *walīs*, wodurch sie zu Pilgerorten für viele Muslim*innen werden. Als Stadt der 333 Heiligen gilt zum Beispiel Timbuktu. Für Ahl al-Sunna ist die Verehrung von *wali* keine zulässige Vorstellung, sondern eine unzulässige Erneuerung – *b’ida*, die die göttliche Einzigartigkeit in Frage stellt.

Neben der Abwehr dieser mystischen Komponente und den Ablehnungen gegenüber bestimmten Beerdigungs- und Namensgebungszeremonien oder auch der Feier zur Geburt des Propheten, die Teil des Islamverständnisses der *Traditionalisten* sind, zeichnen sich die Anhänger*innen eines reformierten Islamverständnisses in Westafrika laut Triaud durch weitere Charakteristika aus: den symbolischen Bruch mit dem bisher Dagewesenen durch andere Kleiderpraktiken, neue Vereine, Moscheen und Körperpraktiken, durch den alleinigen Bezug auf den Koran und die Sunna als Quellen des Wissens und die Opposition gegen die Sufi-Bruderschaften (Triaud 1986:166; in Brenner 2000b:139f.).

3.1.5 Gelebter Islam – Malier*in sein ist gleich Muslim*in sein?

Was bedeutet es, wenn mittlerweile 95% der Malier und Malierinnen Muslim*innen sind und gleichzeitig die Bedeutung dessen, was es heißt, Muslim*in zu sein, so divers ist? Wie äußert sich

dies im Alltag? In seinem 2005 veröffentlichten Buch beschreibt Soares ausgehend von Niore du Sahel, dass die öffentliche Sphäre in Mali als muslimisch wahrgenommen würde, ungeachtet der Tatsache, dass es auch eine signifikante Zahl von Nicht-Muslim*innen im Land gäbe. Trotz der internen Diskussionen und Debatten darüber, wie der Islam richtig zu leben sei, würde der oder die Malier*in also immer als Muslim*in gedacht – Malier*in sein hieße Muslim*in sein. Trotz der Unterschiede gäbe es eine nicht in Frage gestellte „shared muslim identity“ (Soares 2005:239).

Trotz dieser allgemein geteilten muslimischen Identität gibt es Unterschiede bezüglich des individuellen Stellenwerts des Glaubens im Alltag für die eigene Identitätskonstruktion oder die der Familie. Dabei wird verstärkt über die richtige Ausübung religiöser Praxis debattiert. Weder beten alle Muslim*innen in Mali fünfmal am Tag, noch gehen alle zum Freitagsgebet in die Moschee. Mit der Diskussion darüber, was es heißt, Muslim*in zu sein, geht eine erhöhte Sichtbarkeit derjenigen einher, die sich bewusst für einen religiösen Lebensweg entscheiden. So ist es in Mali üblich, dass ältere respektable Frauen außerhalb der Familie eine Kopfbedeckung tragen (Schulz 2012:162). Dieses hat jedoch im Kontext dieser Debatten um die richtige muslimische Praxis eine weitere Bedeutung bekommen: Die Frage, wie das Kopftuch getragen beziehungsweise gebunden wird, ob es beispielsweise den Hals und Nacken bedeckt, gilt für viele Frauen als Marker hervorgehobener Religiosität und als explizite Verbindung zum Islam, die das private Leben bestimmt und in die Öffentlichkeit getragen wird. Auch die Farbe der Kleidung kann heute ein Zeichen bestimmter religiöser Zugehörigkeiten sein. So wird den Ahl al-Sunna-Frauen zugeschrieben, in schwarzen Kleidern und Tüchern gekleidet zu sein, während viele andere Musliminnen bunte, farbenfrohe Wachsstoffe für ihre Kleidung bevorzugen.

Innerhalb einer Familie ist es nicht ungewöhnlich, wenn einzelne Familienmitglieder ihrer Religiosität unterschiedlichen Stellenwert zuordnen. Auch die Frage, welchem Prediger sie am liebsten zuhören oder mit wem sie sich verbunden fühlen, wird nicht von allen gleich beantwortet, sondern ist eine individuelle Entscheidung. So schreibt Schulz (2012:Kap.2), dass Frauen unabhängig von ihren Ehemännern in Lerngruppen oder muslimische Vereine eintreten. Unter anderem erweitern sie damit ihre Verhandlungsoptionen in Konflikten, da sie auf einen anerkannten moralischen Rahmen zurückgreifen, gegen den von den Ehemännern wenig ins Feld gebracht werden kann.

Dies ist möglich, da der Islam hier eine moralische Ausdrucksform bildet, vor dessen Hintergrund Fragen von richtigem und falschem Verhalten verhandelt werden. ‚Was macht einen guten Menschen aus?‘ Die Frage ist somit gleichbedeutend mit: ‚Was macht eine/n gute/n Muslim*in aus?‘ Einigkeit herrscht darüber, dass die Frage nur mit dem Verweis auf den Islam

beantwortet werden kann, was dann im Islam jedoch einen guten Menschen ausmacht, wird wiederum unterschiedlich beantwortet.⁶³

Mit der Entwicklung technischer Medien ist es immer geläufiger geworden, Predigten nicht direkt, sondern medial vermittelt zu hören. Haidara nimmt in diesem Kontext eine Vorreiterrolle ein (siehe 2.1). Viele seiner Predigten waren schon früh auf Kassette zu erhalten. Heute werden religiöse Sendungen übers Radio ausgestrahlt, im Fernsehen übertragen und sind bei YouTube und Facebook abrufbar. Sie sind Teil einer Konsumkultur geworden, die einen Teil der öffentlichen Aushandlung von Identität bestimmt (Schulz 2003a:164). Dieses große Angebot unterschiedlicher Predigten führt dazu, dass auch viele meiner Gesprächspartner*innen nicht nur einen Prediger hören, sondern durchaus mehrere. Darüber hinaus sind die verschiedenen muslimischen Autoritäten meist mehr als Prediger, sie können auch Ratgeber und Segenspendler sein.

Waren bekannte Prediger früher eher außerhalb der Hauptstadt in Städten religiöser Sufi-Lineages wie Djenné, Timbuktu und Nioro anzutreffen (Schulz 2006:210), ist ihre Zahl in den letzten Jahrzehnten auch in Bamako gestiegen. Diese religiösen Spezialisten bieten eine Reihe unterschiedlicher Dienstleistungen an, die zur Problemlösung konkreter Alltagsprobleme beitragen sollen. Unterschiedliche Autoritäten werden aufgesucht und um Rat, Weissagung, Schutzsprüche und Heilung gebeten.

In diesem sehr vielfältigen Feld von religiösen Autoritäten ist Haidara eine einflussreiche Persönlichkeit, der ich mich nun zuwenden möchte.

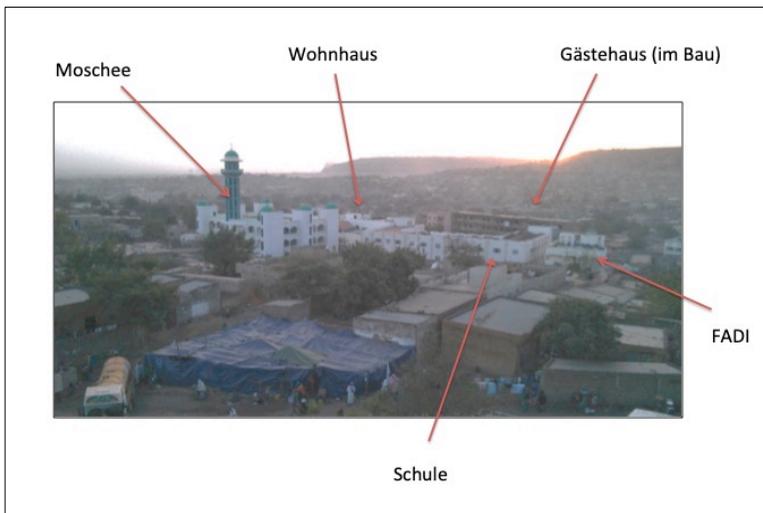
3.2 Haidaras Werdegang hin zu einem einflussreichen Prediger

Aufbauend auf die allgemeinen Entwicklungen des Islam in Mali soll es im Folgenden um den spezifischen Werdegang Haidaras gehen, um seine Persönlichkeit und die Verehrung durch seine Anhänger*innen besser einordnen zu können. Dass Haidara mittlerweile eine herausragende und einflussreiche Position in der malischen Gesellschaft einnimmt, ist schon an seiner Wohnsituation abzulesen. Sein Hauptwohnsitz ist ein großes Wohnhaus auf einem Gelände in Bankoni, das von weiteren Gebäuden, die mit ihm in Verbindung stehen, umgeben ist. Bankoni ist ein sozioökonomisch schwacher Ortsteil im Westen Bamakos, in dem viele Migrant*innen aus ländlichen Gebieten leben (Bourdarias 2009). Bemerkenswert ist, dass eine Teerstraße⁶⁴ aus der

⁶³ Neben dieser alltäglichen Präsenz des Islam ist er bei dem Großteil der Bevölkerung auch in Ereignissen des Lebenszyklus präsent. So gibt es auf muslimischen Vorstellungen beruhende Rituale zur Geburt und Namensgebung eines Kindes oder zur Beschneidung; Teile des Eheschließungsprozesses sind muslimisch geprägt, genauso wie die Rituale, die mit dem Tod einhergehen.

⁶⁴ Die Teerstraße wurde mit der Begründung, eine gute Erreichbarkeit des Krankenhauses zu gewährleisten, von der Regierung bezahlt. Diese Erklärung wird jedoch in Teilen der Bevölkerung Bamakos angezweifelt, die den Bau eher als einen Gefallen für Haidara bewerten (Holder 2012:402).

Innenstadt hin zu diesem Grundstück und dem daneben liegenden Krankenhaus führt. Das Gelände unterscheidet sich stark von der restlichen Bebauung des Viertels, die sich vor allem durch flache, kleine Gebäude, die oftmals im vorderen Bereich einen kleinen Laden beherbergen, durch Hinterhöfe und kaputte Lehmstraßen auszeichnet. In den Hof des Grundstücks können nur Personen eintreten, die vorher von dem vereinsinternen Sicherheitsdienst⁶⁵ in Augenschein genommen wurden. Zur Rechten des Hofes liegt das dreistöckige Wohnhaus, das über einen kleinen Gang direkt mit der von 2010 bis 2011 errichteten Moschee verbunden ist. Diesen beiden Gebäuden gegenüber und um einen großen Innenhof positioniert liegen links das 2015 fertiggestellte Gästehaus und diesem gegenüber die 2006 in Betrieb genommene Schule. Hinter dieser befindet sich der Sitz des Dachverbands der *Fédération Internationale Ançar Dine* (FADI) und etwas weiter oben den Hügel hinauf das von der FADI gebaute Krankenhaus (2008–2009) (vgl. Holder 2012:401f.).



Blick auf den Gebäudekomplex in Bankoni vom Dach des Krankenhauses aus (C. Maevis, 2014)

⁶⁵ Seit Haidara sich im Konflikt nach 2012 klar gegen gewaltbereite, sich auf den Islam berufende Terroristen gestellt hat, bekam er mehrfach Morddrohungen. Diese führten dazu, dass der Sicherheitsapparat um ihn durch die FADI verstärkt wurde, wie mir ein Mitarbeiter am Sitz der FADI erklärte.

Im Wohnhaus lebt Haidara mit seinen vier Frauen⁶⁶ (seine erste Frau – Bafune – ist bereits verstorben, von einer weiteren ist er laut Holder (2012:413) geschieden), den unverheirateten Töchtern und Söhnen⁶⁷ sowie den Frauen und Kindern der älteren beiden Söhne, die bereits verheiratet sind. Dazu kommt eine ganze Reihe junger Mädchen, die den Frauen die Hausarbeit abnehmen, und junger Männer, die ebenfalls zur Unterstützung der Familie im Haus leben. Im Haus und auf dem gesamten Gelände ist immer viel los. Zu jeder Tages- und Nachtzeit können dort Menschen angetroffen werden, die entweder für Haidara oder den Verein arbeiten oder ihn oder eines seiner Familienmitglieder treffen wollen, um Rat oder *baraka* zu erbitten. Wie wurde nun Haidara zu so einer gefragten und einflussreichen Persönlichkeit? Wodurch zeichnet sich sein Lebensweg aus und welche Lehren verbreitet er in seinen Predigten? Wie positioniert er sich in Bezug auf andere Prediger in der malischen Gesellschaft?

Im Vergleich zu anderen religiösen Autoritäten erhielt Haidara nur sehr wenig formale islamische Bildung. Er besuchte ein paar Jahre eine *médersa tijāni* in Segou, dann eine weitere in einem Nachbardorf. Seine kurze Schullaufbahn endete mit dem Tod seines Vaters im Jahr 1974. Hinzu kommt, dass er zwar Haidara heißt und somit eine direkte Beziehung zum Propheten im Namen verankert ist, dass er jedoch aus einem religiös nicht bedeutsamen Zweig dieser Lineage abstammt und somit nicht auf geerbte Legitimität verweisen kann (Schulz 2012:178).⁶⁸ Diese unbedeutende Herkunft und die fehlende Bildungskarriere sind bedeutsam für die Wahrnehmung seiner Person durch seine Anhänger*innen, worauf ich im Laufe des Kapitels noch eingehen werde.

Nach einem Zwischenstopp in seinem Heimatdorf Tamani ging er 1976 in die Elfenbeinküste, wo er in Daoukro und Bonkani erstmalig anfang zu predigen. Nach Aufenthalten in Abidjan kehrte er 1981 zurück nach Tamani, wo er weiter predigte. Mit seinen Predigten und vor allem durch die Kritik an den religiösen und politischen Würdenträgern um Moussa Traoré erreichte er jedoch in kürzester Zeit Anstoß bei anderen Predigern und erhielt 1983 von der Verwaltung in Mopti das erste Mal ein Predigtverbot (Holder 2012:392f.). Ungeachtet dieses Verbots ging er nach Bamako, wo er nach kurzer Zeit weiter predigte und schnell viel Zuspruch von seinen Zuhörer*innen bekam. Auch hier kritisierte er die mit der Politik Traorés zusammenarbeitenden religiösen Führungspersönlichkeiten als heuchlerisch und falsch. So würden

⁶⁶ Bafune (5 Kinder), Jaara (7 Kinder), Fatumata (4 Kinder), Aisha (4 Kinder), Alima (2 Kinder).

⁶⁷ Sein ältester Sohn, genannt Fah (Mohamed El Madani Haidara), geb. 1985, verstarb unerwartet im Jahr 2012. Er war als Nachfolger seines Vaters vorgesehen und noch heute wird ihm regelmäßig in Predigten und Veranstaltungen des Vereins gedacht. Einmal jährlich findet an seinem und dem Grab seiner Mutter eine *zjara* (arab. Besuch) statt, eine Pilgerfahrt zu den Grabstätten, wie sie sonst bei muslimischen Heiligen üblich ist. Eingeführt hatte diese Praxis Haidara.

⁶⁸ Der Name Haidara wird im Süden Malis mit einer direkten genealogischen Abstammung zum Umfeld des Propheten Mohammed in Verbindung gebracht. Eine direkte Verbindung zum Islam ist somit in diesem Namen verankert.

sie zwar fleißig beten und fasten, darüber hinaus aber nicht als ehrliche Muslime leben und handeln. Diese Thematik mündete in der aufrührerisch wahrgenommenen Aussage: „La prière n'est pas l'Islam! (*sali të silaméya ye*)“ (Holder 2012:394). Eine zweite Debatte entbrannte um die Frage, ob Jesus am Tag des Jüngsten Gerichts zurückkehre. Die beiden Punkte waren dafür ausschlaggebend, dass die von Reformisten dominierte AMUPI ihn des *bid'a* (arab. unrechtmäßige Erneuerung) beschuldigte und 1989 erneut eine Suspendierung bei den Autoritäten nun in Bamako durchsetzte (ebd.).

Haidara wurde ein Teil der spezifischen Reformbewegung zum Ende des 20. Jahrhunderts. In seinen Lehren vereint er religiöse Elemente sowohl aus dem Repertoire der *Traditionalisten* als auch der *Reformer/Sunniten*. Schulz (2003a:154ff.) zählt auf, dass Haidara von seinen Anhänger*innen für seine Frömmigkeit, Hingabe, Gelehrtheit und Wortgewandtheit verehrt wird. Dies alles sind Attribute, die in der Erlangung von Autorität im westafrikanischen Sufismus üblich sind. Daneben gibt es jedoch eine Reihe von Qualitäten, die ihm im Gegenzug zu anderen religiösen Führungspersönlichkeiten und ihren Karrieren fehlen. So hat er lange Zeit nicht ausdrücklich für sich beansprucht, ein Vermittler zwischen den Menschen und Gott zu sein (Schulz 2012:217), auch wenn das seine ihn verehrenden Anhänger*innen nicht davon abgehalten hat, ihn als einen solchen zu behandeln. So wie die *Reformer* oder *Sunniten* predigt er, dass jede*r selbst mit Gott in Kontakt treten kann und sollte, was von den gängigen Sufi-Praktiken abweicht. Auch stützt er sich nicht auf eine lange religiöse Genealogie als Weg der Initiation und der Weitergabe von Wissen. Anders als viele bedeutsame traditionelle Autoritäten wurde er lange auch nicht für Wunder, Vision oder spirituellen Rückzug verehrt (Schulz 2003a:160f.). Dies scheint sich allerdings in den letzten Jahren geändert zu haben, so zirkulieren in Paris einige Wundergeschichten über ihn, die von dem malischen Sänger Zikiri Solo besungen werden und so Verbreitung finden oder die von den Vereinsmitgliedern erzählt werden. Hierzu gehören Geschichten, wonach er Blinden das Augenlicht zurückgegeben habe oder Verirrten im Sandsturm den Weg zum nächsten Dorf gewiesen habe.⁶⁹ Diese Wundererzählungen gleichen anderen in Westafrika bekannten Erzählungen über spirituelle Menschen (Cruise O'Brien 1988).

Diese Haidara zugeschriebenen Kräfte können laut Schulz (2003a:155) als ein Marker von *Charisma* – im Sinne der Definition von Weber⁷⁰ – eingestuft werden, wie das auch bei vielen

⁶⁹ Auch französische Mitglieder erzählten mir Geschichten, die ihnen selbst passiert sein sollen. So hatte ein weibliches Mitglied einmal so schlimme Rückenschmerzen, dass sie sich nicht von ihrer Matratze erheben konnte. Sie griff zum Handy, rief Haidara an und bat ihn um Hilfe. Er sagte einige Suren auf, die bei der Person das Gefühl auslösten, als würden Nägel aus ihrem Rücken gezogen, woraufhin der Schmerz weg war.

⁷⁰ „Charisma soll eine als außeralltätlich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltätlichen, nicht jedem anderen

anderen, westafrikanischen, muslimisch-traditionellen Spezialisten der Fall ist (Cruise O'Brien 1988:2ff.). Auch wenn nicht alle Kriterien vollständig zutreffen, so bietet dieses Konzept einen guten Ausgangspunkt für weitere Analysen (ebd.). Dabei muss die beobachtete charismatische Autorität als relational verstanden werden: Die charismatische Person wird nur zu einer solchen, weil ihr von vielen Menschen Charisma zugesprochen wird. Ebenfalls übertragbar auf die malische Situation ist die Beobachtung Webers, dass charismatische Führerschaften und Autoritäten vor allem in Zeiten der Krise auf folgewillige Anhänger*innen stoßen: Tatsächlich ist das Leben vieler Malier*innen geprägt durch ökonomische Entbehrungen, mangelnde politische Führerschaft und ein damit einhergehendes Gefühl des moralischen Verfalls (Schulz 2003a:160ff.).⁷¹ Im muslimischen Kontext werden die Haidara zugeschriebenen Kräfte, die ihn von anderen Menschen hervorheben, *baraka* genannt, was als spezifische Variante charismatischer Kraft gewertet werden kann (Schulz 2003a:155). *Baraka* zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass es beispielsweise durch Vererbung weitergegeben werden kann; dies ist laut Weber bei Charisma nur bedingt der Fall (Cruise O'Brien 1988:3f.). *Baraka* ist eine von Gott gegebene Gabe, die nicht nur an andere Menschen weitergegeben werden kann, sondern auch auf Objekte übertragbar ist. Meist wird der Begriff mit *Segen* übersetzt, auch wenn die beiden religiösen Konzepte nicht identisch sind (vgl. Geertz 1968:44). Gerade die Tatsache, dass Haidara viele Merkmale traditioneller religiöser Autoritäten – wie bedeutsame Herkunft, langes Studium oder Visionen – fehlen, ist für seine Anhänger*innen der Beweis, dass er ein von Gott begnadeter und mit *baraka* ausgestatteter Mensch sein muss. Nur ein solcher Mensch könne so berührend, überzeugend und eloquent sprechen wie Haidara (Schulz 2012:218f.), der *baraka* sogar über seine Stimme weitergeben kann (Schulz 2012: Kap.7; 2003:162). Dieses *baraka* ist für viele seiner Anhänger*innen – in Mali wie in Frankreich – ein wichtiger Teil ihres Alltags.⁷²

Haidara spricht mit einem tiefen, ruhigen Bariton. Er ist ein gekonnter Rhetoriker und nutzt viele Sprichworte und Redewendungen in Bamanakan. Er spricht humorvoll, was ihn in der lokalen Bewertung zu einem guten Redner macht. Viele Anhänger*innen beschreiben seine angenehme, tiefe Stimme genauso positiv wie die Inhalte, über die er spricht, und beides ist ein Zeichen seiner

zugänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottesandot oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.“ (Weber et al. 2013:140)

⁷¹ In Bezug auf Haidara zeigen sie Veränderungen hinsichtlich der Basis seiner Legitimität. Der diesbezüglich vorstättengehende Prozess kann mit Weber (2013:498) als ein Aspekt der Etablierung von Charisma beschrieben werden.

⁷² So erklärte mir eine Anhängerin in Paris: „Moi – toutes les épreuves que je passe, ça me facilite. Tout ça c’est un passage. Eh je vais les surmonter. Grâce à Dieu. Et grâce avec le *douwaou* de Haidara je vais le dépasser. Donc ce n’est pas grave.“ Übersetzung: „Ich – all die Nöte, die ich durchmache, sind für mich leichter. Es ist alles eine Etappe. Und ich werde sie durchstehen. Gott sei Dank. Und dank Haidaras Douwaou (bamanakan: Segen/baraka) stehe ich es durch. Es ist also nicht schlimm.“

göttlichen Gabe, die Menschen zu erreichen (vgl. Schulz 2003a, 2006, 2012). In einem Interview beschrieb ein weibliches Vereinsmitglied ihre Wahrnehmung wie folgt: „Pourquoi son prêche, quand on l'écoute, ça nous rentre, ça nous touche au fond du cœur? C'est parce qu'il parle bien. Il explique bien les choses“ (Interview mit Banene in Paris, 2015).⁷³ Mit Humor und Sprachgefühl schafft Haidara es, die Menschen zu erreichen. Sie hören ihm gerne zu und haben das Gefühl, dass er direkt zu ihnen spricht, anders als andere Prediger, die einfach nur reden (vgl. Schulz 2003a:161).

Die Verehrung seiner Persönlichkeit führt mittlerweile so weit, dass seine Anhänger*innen davon ausgehen, dass sich Haidaras Kräfte auf seine Familienmitglieder übertragen haben. Das heißt, auch seine Familienmitglieder sind für sie mit *baraka* ausgestattet. Schon vor den kleinen Kindern gehen Menschen in die Knie und bitten sie, einen Segen zu sprechen oder ihnen die Hand aufzulegen. Die erwachsenen Kinder, vor allem seine drei ältesten Söhne Chérif (der nach dem frühen Tod des Erstgeborenen Fah als Nachfolger aufgebaut wird), Badra und Iba, predigen ebenfalls immer mehr und reisen zu den verschiedenen Vereinssektionen, um vor den Anhänger*innen zu sprechen. Auch einige seiner Töchter, die auf *médarsas* waren, predigen.⁷⁴

Die Ansichten über Haidara sind innerhalb der malischen Gesellschaft sehr unterschiedlich; so groß seine Anhängerschaft ist, finden sich auch viele Kritiker*innen. Von säkulareren Muslim*innen wird ihm vorgeworfen, zu konservativ zu sein und überholte Wertvorstellungen zu predigen. Andere beschuldigen ihn, sich an seinen Anhänger*innen zu bereichern, und fragen, warum ein so gottesgläubiger Mensch so viele große SUVs, Häuser und andere materielle Reichtümer brauche. Von einigen religiösen Autoritäten wird ihm seine mangelnde formale muslimische Bildung vorgehalten.

Für seine Anhänger*innen hingegen sind dies keine kritikwürdigen Punkte, sondern vielmehr Beweise für die gottgegebene Gabe ihres *wulibali* (bamanakan: der, der die Wahrheit sagt). Ist er für viele seiner Anhänger*innen sicher ein *wali* (bamanakan: Freund Gottes), so verweisen andere auf ihn als ihren *karamogo* (bamanakan: Lehrer, Führer). Daneben haben manche meiner Gesprächspartnerinnen in Paris aber auch betont, sie würden Haidara lieben und dem von ihm aufgezeigten Weg folgen, aber er sei wie sie – eben ein Mensch. Soares betont, dass er innerhalb der neuen muslimischen Autoritäten der Einzige sei, der große Menschenmassen hinter sich

⁷³ Übersetzung: „Warum seine Predigt, wenn wir sie hören, uns im tiefsten Herzen berührt? Weil er gut spricht. Er erklärt die Dinge gut.“

⁷⁴ In der Geschichte des Islam in Westafrika gibt es weniger weibliche Predigerinnen als männliche Prediger. Predigerinnen waren lange Zeit vor allem Frauen in und nach der Menopause aus ökonomisch besser gestellten Familien, die durch besondere Unterstützung männlicher Familienmitglieder eine muslimische Bildung erhielten und diese an andere privilegierte Frauen weitergaben (Schulz 2012:111ff.). Heute gibt es jüngere und aus weniger privilegierten Verhältnissen stammende Predigerinnen, deren Predigten sogar über Radiosendungen verbreitet werden, auch die Gruppe der Lernenden setzt sich nicht mehr ausschließlich aus älteren und bessergestellten Frauen zusammen.

versammele und somit vergleichbar sei mit den in kleineren Städten ansässigen Sufi-Führern, die aus großen religiösen Lineages stammen (2007:217).

Haidara gehört zu den Predigern in Mali, die mit Rückgriff auf den Islam die moralische Erneuerung der Gesellschaft fordern und mahnen, dass die Gesellschaft sich nur dann verbessern könne, wenn jede und jeder an sich arbeite (Schulz 2003a:149). Er betont die persönliche Verantwortung, als gute/r Muslim*in zu dem Gelingen des gesellschaftlichen Zusammenlebens durch das eigene Verhalten beizutragen. Was genau bedeutet für ihn also, ein guter Muslim oder eine gute Muslimin zu sein? Wovon spricht er und wodurch zeichnen sich seine Predigten aus?

3.2.1 Haidara – seine Lehren und die Hilfestellungen für seine Anhänger*innen

Von Beginn an betonte Haidara, dass für ihn das richtige Verhalten zentraler ist als die genau und immer korrekte Ausführung der Rituale, wie beispielsweise das tägliche Beten. Sicher, Beten sei wichtig, aber es erlangt seine Wertigkeit erst in der Kombination mit gutem Verhalten. Richtiges Verhalten bedeutet, respektvoll mit der eigenen Umgebung umzugehen, mit den Freund*innen, Familienmitgliedern und Nachbarn. Indem er betont, dass selbst ein Mensch, der die ganze Nacht in der Kaba in Mekka bete, tagsüber aber weder freundlich noch hilfsbereit oder anerkennend mit seinen Mitmenschen umgehe, nichts von Gott zu erwarten habe, unterstreicht er die große Bedeutung, die er dem Verhalten beimisst. Mit seiner Priorisierung des richtigen Verhaltens gegenüber religiösen Ritualen und religiösem Wissen widerspricht Haidara lange geltenden Werten, durch die sich unter anderem traditionelle religiöse Hierarchie legitimiert. Trotz aller Kritik durch andere muslimische Autoritäten eröffnet er damit vor allem Menschen, die vorher kaum Zugang zu besonders gewürdigter Religiosität hatten, die Möglichkeit, sich als Teil einer größeren Bewegung auf dem richtigen Weg zu Gott zu fühlen (vgl. Schulz 2003a:161). Seine Anhänger*innen folgen ihm und sehen sich durch seine Worte als gute Muslim*in, ohne dafür beispielsweise arabisch sprechen zu können. Damit hat er bisher vor allem Menschen der urbanen Unter- und Mittelschicht ermutigt, sich als Teil der aktiven Bewegung für den Islam zu begreifen und einzubringen. Er definiert die ethische Grundlage des guten Muslims und der guten Muslimin über die negative Gegenüberstellung: „virtue is characterized by its moral opposites: adultery, theft and hypocrisy“ (Schulz 2012:192). Womit Menschen, die nur so tun, als ob sie ein gottesfürchtiges Leben führten, in seinem Ansatz die größten Feinde der Religion sind.

Geknüpft an seine Aussage, der Islam sei mehr als beten, vertritt er ebenfalls die kontrovers diskutierte Meinung, niemand könne sich Muslim*in nennen, nur weil seine Eltern Muslime seien und man/frau somit als Muslim*in geboren sei. Im Gegenteil, es müsse eine ganz bewusste Entscheidung für einen bestimmten Lebensweg sein, den nur jede oder jeder für sich selbst treffen könne. Um die Wahl dieses Lebensweges zu markieren, prägt er schon früh die Idee des *baya* (*les*

six sermons de l'islam).⁷⁵ Es handelt sich um das Ablegen eines Schwurs, der aus den folgenden sechs Aussagen besteht:

Je n'associerai rien à Dieu.
 Je ne volerai jamais.
 Je ne forniquerai jamais.
 Je ne tuerai jamais mes enfants.
 Je ne trahirai jamais ni du pied et de la main.
 J'obéirai au Prophète Mahomet (SAS) en tout ce qui est convenable.⁷⁶

Dieser Schwur (*baya*), der Haidaras Einstellung zu Grundzügen guten Verhaltens wiedergibt (Holder 2012:400), kann als individuelle Entscheidung von dem/der Gläubigen alleine abgelegt werden. Gleichzeitig ist die Aufnahme in den Verein Ançar Dine mit dem Ritual des Ablegens dieses Schwurs vor einem aktiven Mitglied des Vereins verbunden.

Ein/e gute/r muslimische/r Frau oder Mann definiert sich nicht über den Grad der Gelehrtheit, so betont er, Gott verstehe auch Bamanakan, und es sei kein Problem, in der eigenen Sprache zu ihm zu sprechen. Zugleich regt er seine Zuhörer*innen dazu an, selbst zu lernen und zu verstehen, um Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen zu können und bewusst richtige Entscheidungen treffen zu können. Einen wichtigen Beitrag leistet hierzu die Auseinandersetzung mit seinen auf Bamanakan gehaltenen Predigten. Das richtige Hören (*bamanakan: men*) bedeutet nicht nur wahrzunehmen, sondern auch mit dem Herzen und mit dem Kopf zu verstehen (Schulz 2012: Kap. 6 und 7). Die Art, wie viele Zuhörer*innen seine Stimme und seine Worte beschreiben, legt genau diese Aufnahme des Wissens mit dem Herzen nahe und stellt ihn in eine Reihe mit anderen Sufi-Autoritäten Westafrikas.

Haidara suggeriert seinen Anhänger*innen, der Koran habe eine Antwort auf alle Probleme, da er eine Reihe von Regeln vorschreibe und Normen festlege. Er verfolgt einen als rationalen Ansatz bezeichneten Zugang zu diesem (2003a:157; Brenner 2000b). Obwohl Haidara seine moralischen Grundsätze auf den Koran zurückführt, ist bei genauem Hinsehen die theologische Grundlage seiner Morallehre eher dünn. So weichen beispielsweise die Vorstellungen von exemplarischem weiblichem Verhalten wenig von der gängigen Geschlechterideologie in Mali ab (Schulz 2003a:156). Haidara plädiert in seinen Predigten für eine Aufrechterhaltung konservativer Geschlechterrollen in Familie und Gesellschaft. Damit greift er auf weit verbreitete

⁷⁵ Haidara leitet diesen Schwur aus dem Vers 12 der Sure 60 ‚die Geprüfte‘ (arab.: Al-*Mumtaha*) ab, wo er im Kontext der ersten Gefolgsleute des Propheten in Mekka auftaucht (Holder 2012:400).

⁷⁶ Übersetzung: „Ich werde nichts neben Gott stellen. – Ich werde niemals stehen. – Ich werde niemals Ehebruch begehen. – Ich werde meine Kinder niemals töten. – Ich werde niemals Verleumdung mit meinem Fuß noch mit der Hand begehen. – Ich werde dem Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm) gehorchen, in allem, was richtig ist.“
 Bamanakan: „*Nte fila fara Ala kann – nte sonali ke – nte jeneya ke – nte den saga – nte namara ke sen koro, nte a ke bolokoro – ni Kira Mahamdu ye nbila baara numa min na nb'6*“

Wertvorstellungen zurück, die in den letzten Jahren durch sozioökonomische und politische Bedingungen in der Realität deutlich herausgefordert wurden, aber von weiten Teilen der malischen Gesellschaft weiterhin als Ideale einer funktionierenden Familie und als Basis der Gesellschaft gesehen werden (Brand 2001:Teil 1). Dies sind somit für viele seiner Zuhörer*innen nachvollziehbare und legitime Ziele.

Dieses gängige Geschlechterbild besagt, dass der Ehemann Oberhaupt der Familie ist und wegen seiner Autorität, seines ehrenhaften Verhaltens und seines vorbildlichen Auftretens, zu dem emotionale und sprachliche Beherrschung, ein kontrollierter Gesichtsausdruck und körperliche Stärke gehören, *respect* verdient (Schulz 2012a:54). Er soll für die Grundbedürfnisse seiner Frauen und Kinder aufkommen und wird im Gegenzug von ihnen bedient und umsorgt. Der Ehemann habe kein Anrecht auf das Einkommen seiner Frauen (Bestellung des eigenen Feldes oder Handel), sondern muss die Grundversorgung alleine sicherstellen können. Von Ehefrauen wird im Gegenzug erwartet, sich dem Ehemann zu fügen (*bonye*), geduldig und ausdauernd (*sabati*), selbstkontrolliert (*mumyn*) und respektvoll zu sein (*bonye ba ka*).

Neben dem Verweis auf genderspezifisch richtiges Verhalten spricht Haidara viel über Toleranz und Frieden den Mitmenschen gegenüber, unabhängig davon, welcher Religion sie angehören. So werden auf seiner offiziellen Facebook-Seite regelmäßig vor allem freitags Mitteilungen veröffentlicht, die zum Frieden aufrufen:

Que la paix soit sur vous, Musulmans et Musulmanes, soyons des gens qui véhiculent la paix à travers notre comportement au quotidien. Nous ne cessons de dire que l'Islam est une religion de paix, mais combien d'entre nous fait preuve de paix et de clémence dans son travail, avec ses amis, avec sa famille? N'oubliez pas ensuite le jour où vos enfants, vos proches vous abandonneront et vous remettront devant votre Seigneur accompagné d'un seul habit comme couverture... Accomplissez vos promesses et vos engagements, quelque soit le prix. Bonne prière de vendredi à tous, que Dieu vous bénisse! (Facebook 18.10.2013)⁷⁷

oder:

Le péché c'est de faire aux autres ce que vous même n'aimez pas qu'on vous fasse. Chers musulmans et musulmanes, soyons des gens qui véhiculent la paix à travers notre

⁷⁷ Übersetzung: „Der Friede sei mit euch, Muslime und Musliminnen, lasst uns die Menschen sein, die durch ihr tägliches Verhalten Frieden vermitteln. Wir sagen immer, dass der Islam eine Religion des Friedens ist, aber wie viele von uns zeigen Frieden und Nachsicht in ihrer Arbeit, mit ihren Freunden, mit ihrer Familie? Dann vergesst nicht den Tag, an dem eure Kinder, eure Lieben euch verlassen und euch nur mit einem einzigen Kleidungsstück bedeckt vor euren Herrn stellen werden. Erfüllt eure Versprechen und eure Verpflichtungen, egal zu welchem Preis. Allen ein gutes Freitagsgebet, Gott segne euch!“ Selbst wenn Haidara diese Nachrichten nicht selbst schreibt, stehen sie für seine Anhänger*innen für Aussagen, die von ihm kommen.

comportement au quotidien. Soyez certains votre seigneur aime les bienfaiteurs. Que DIEU vous aide à triompher mes chers amis! (Facebook, 23.10.2013)⁷⁸

Haidara predigt nicht nur Toleranz gegenüber Andersdenkenden und -gläubigen und verweist darauf, dass Gott alle erschaffen habe, sondern lebt diese Toleranz auch vor. So betont er mehrfach, dass es für ihn eine große Freude sei, Vertreter*innen der Christen in Bamako an Maouloud im Stadion willkommen zu heißen, um gemeinsam die Geburt des Propheten zu feiern. Auch viele meiner Gesprächspartner*innen verwiesen mit Stolz auf diesen Umstand. Als Referenzpunkt zu diesem Verhalten wurde mir oft eine Geschichte über den Propheten erzählt, die zeigen soll, dass er zu allen Menschen freundlich war, egal welchen Glauben sie pflegten oder wie schlecht sie ihn behandelten.⁷⁹ So besagt die Geschichte Folgendes: Mohammed hatte einen jüdischen Nachbarn. Dieser konnte ihn nicht leiden und kippte jeden Tag Müll vor seine Tür. Als dort eines Tages kein Müll lag, machte der Prophet sich Sorgen und ging zu seinem Nachbarn, um sich nach dessen Wohlbefinden zu erkundigen. Tatsächlich war der Jude krank und staunte nicht schlecht über den Besuch Mohammeds. Von diesem Tag an begegnete er dem Propheten immer freundlich und konvertierte zum Islam.

Ein weiteres Beispiel, welches immer wieder herangezogen wurde, um mir zu verdeutlichen, was mit gutem Verhalten den Mitmenschen gegenüber gemeint sei, ist das folgende. Die zitierte Hadith besagt:

Eine Frau wurde wegen einer Katze bestraft, weil sie sie so lange einsperrte, bis sie verhungerte. Sie ging dafür ins Höllenfeuer. (Ihr wurde vorgehalten): „Du hast ihr weder Nahrung noch etwas zu trinken gegeben, als du sie einsperrtest, noch ließest du sie laufen, damit sie sich von den Tierchen der Erde hätte ernähren können. (Sahih Al-Bukhari, Hadith Nr. 3295)

Die Idee ist, das eine Religion, die sogar die Misshandlung von Tieren bestraft, nichts anderes als das gute Verhalten zum Ziel haben kann.⁸⁰ In den Worten einer meiner Gesprächspartnerinnen:

C'est à dire que l'islam est basé sur la tranquillité, voilà. La tranquillité. Il ne faut pas embêter l'autre, mais de toute façon. Si on compte, on regarde bien la vie réelle – c'est ça. C'est ça la vie réelle. Le respect d'autrui. C'est très important. Ton voisin, même s'il est

⁷⁸ Übersetzung: „Sünde ist, anderen das anzutun, was man selbst nicht möchte, dass es einem angetan wird. Liebe Muslime und Musliminnen, lasst uns Menschen sein, die durch ihr tägliches Verhalten Frieden vermitteln. Seid sicher, dass euer Herr die Wohltäter liebt. Möge GOTT euch zum Sieg verhelfen, liebe Freunde.“

⁷⁹ Es wird von vielen Muslim*innen bestritten, dass es eine Quelle für diese Geschichte gibt. Mir wurde sie aber oft erzählt.

⁸⁰ Diese Erzählung hörte ich sowohl im Interview mit Haidaras Sohn Sherif als auch immer wieder von meinen Gesprächspartner*innen in Paris. Sie ist besonders bedeutsam im malischen Kontext, in dem Katzen gefürchtet und getötet werden.

chrétien, behh tu n'as pas besoin de l'embêter parce qu'il est chrétien. Il faut laisser le vivre sa vie. C'est dieu qui a mis chacun le chemin.⁸¹

Sich an konservativen Wertvorstellungen orientierend stellt Haidara keine starre Doktrin vor, die mit im Alltag schwierig zu befolgenden Regeln einhergeht, sondern er gibt Anhänger*innen pragmatische Tipps an die Hand. Sowohl in Mali als auch in der Diaspora holt Haidara die Menschen bei ihren Alltagsproblemen ab. In ihrem durch einen engen Handlungsrahmen gekennzeichneten Alltag hilft er ihnen: in Mali, indem er Infrastruktur zur Deckung der Grundbedürfnisse aufbaut (Krankenhäuser, Schulen, Finanzierung von Mikrokrediten), und in Frankreich, indem er ihnen zusichert zu wissen, wie schwierig ihre Situation ist, und ihnen Mut zuspricht, sie aber auch daran erinnert, dass sie ihre Verwandten in Mali nicht vergessen dürfen. So sprach er in einer Predigt in Paris in 2006. Für die vielen darüber hinausgehenden Themen und Probleme, die das alltägliche Leben mit sich bringt, und das gerade in der Migrationssituation, predigt er mit seiner rationalen Lesart des Islam (Schulz 2003a:157) einen Pragmatismus, der es den Menschen ermöglicht, abzuwägen und mit gutem Gewissen Prioritäten bezüglich unterschiedlicher Regeln und Gebote zu erstellen, worauf ich in Kapitel 6 eingehen werde.

Wie schafft Haidara es, die Menschen für sich und seine Worte zu begeistern und zu überzeugen? Das ihm zugeschriebene Charisma, seine besondere Kraft, ist dabei sicherlich zentral, aber was spielt darüber hinaus eine Rolle? Schulz kommt zu dem Schluss, dass es neben diesem zugeschriebenen Charisma die sozioökonomische Situation im Land sowie seine gekonnte Mediennutzung waren/sind, die ihn so erfolgreich werden ließen (2003a, 2012: Kap.7).

3.2.2 Haidaras Erfolg und die Medien

In großen Teilen der Literatur zum Islam in Mali der letzten drei Jahrzehnte wird Haidara immer mit seiner intensiven Mediennutzung in Verbindung gebracht. So spricht Soares beispielsweise von ihm als „most controversial and flamboyant Muslim media personality, indeed, a Muslim Media star“ (Soares 2005:253). Heute ist Haidara auf allen Medienkanälen vertreten. Es gibt Kassetten, DVDs, Radiosendungen, einen eigenen Radiosender, eine eigene Fernsehsendung und unzählige Beiträge auf YouTube und Facebook, Haidara spricht Bamanakan, nur der geschriebene Text ist auf Französisch. In den 1990ern zirkulierten Aufnahmen seiner auf Bamanakan gehaltenen Predigten auf Kassette (*caseti wajuli*), die seine Worte trotz des verhängten Predigt-Verbotes und

⁸¹ Übersetzung: „Das heißt, der Islam basiert auf Gelassenheit, das ist alles. Gelassenheit. Ärgern sie den anderen nicht, auf jeden Fall. Wenn sie zählen, wenn sie sich gut das reale Leben anschauen – dann ist es das. Das ist es, was das wahre Leben ist. Der Respekt des anderen. Das ist sehr wichtig! Dein Nachbar, auch wenn er ein Christ ist, nun, du brauchst ihn nicht zu ärgern, weil er ein Christ ist. Du musst ihn sein Leben leben lassen. Gott ist es, der den Weg für jeden Einzelnen vorgibt.“

dem verwehrt Zugang zu öffentlichen Radiostationen in weiten Teilen der malischen Gesellschaft verbreiteten. Kassetten waren für Haidara sehr attraktiv: Da sie als *small media* (Sreberny-Mohammadi and Mohammadi 1994) leicht zu fertigen, zu duplizieren und zu verteilen waren, konnte Haidara mit ihnen trotz des teilweise verhängten Predigtverbots und des Ausschlusses von öffentlichen Medienkanälen die Öffentlichkeit erreichen. Inspirierendes Vorbild dafür war der ägyptische Prediger Abd al-Hamid Kishk, der schon früher durch seine Kassettenpredigten über Ägypten hinaus sehr bekannt geworden war und in Kairo die Massen bewegte (Holder 2012:413).

Neben den oben kurz angerissenen Inhalten, die eine breite Masse der urbanen Unter- und Mittelschicht ansprechen, lassen sich weitere Merkmale und Strategien seiner Medienperformance anführen, die seine Predigten als Audioaufnahmen erfolgreich werden ließen. Fünf Dinge kommen zusammen: erstens seine angenehme, tiefe Stimme, zweitens die Inhalte seiner Ausführungen, drittens seine Formulierungen, viertens der allgemeine sozioökonomische Kontext, in dem seine Ausführungen stehen, und fünftens die Gruppenbildungsdynamiken, in die seine Anhänger*innen über die geteilte Öffentlichkeit eingebunden sind. Seine Stimme allein ist – wie schon beschrieben – für viele Anhänger*innen Teil der Gabe Gottes an ihn, das Instrument, durch das *baraka* fließt, das sie tief berührt und bewegt und das nur die Wahrheit sagen kann (Schulz 2003a:161). Für seine Audioaufnahmen greift er auf Strategien beliebter Radiosendungen zurück, indem er Frage-Antwort-Runden simuliert und *to be continued*-Folgen produziert, um das Interesse seiner Zuhörer*innen hoch zu halten (Schulz 2003a:158; 2006). Seine Predigten fanden trotz des Ausschlusses von öffentlichen Medienkanälen durch die Kassetten schon in den 80ern Einzug in den privaten Alltag vieler Menschen, um dann in den 90ern auch den auditiven Raum des öffentlichen Lebens zu erobern (Schulz 2006:210). Die Kassetten zirkulierten in Lerngruppen sowie unter Freund*innen und Verwandten und sind dabei Teil einer Konsumkultur. Diese Konsumkultur ist nicht loszulösen von der Artikulation neuer, individueller religiöser Identitäten, die in der Öffentlichkeit ausgehandelt werden. Darüber hinaus bilden die Kassetten auch heute eine finanzielle Einnahmequelle für die in der Produktion aktiven (meist) jungen Männer (Schulz 2003a:150, 164f).

Mit den Kassettenpredigten war das Hören der Inhalte auf einmal räumlich losgelöst von religiösen Orten und hielt Einzug in den privaten, häuslichen Kontext. Der Alltag der Zuhörer*innen erhielt eine spirituelle Ebene. Damit ging auch die Möglichkeit der Selbstaneignung muslimischer Lehren einher, vor allem für solche Menschen, denen dies lange nicht möglich war (Schulz 2003a; 2012). Dazu gehören Analphabeten, ökonomisch schwache Bevölkerungsgruppen, aber auch Frauen, die neues Wissen erhielten und sich auf Quellen und die Herkunft ihres Wissens berufen konnten. Zuvor waren für dieses Lernen soziale Kontakte zu bestimmten Lehrern nötig

gewesen. Da die Predigten auf den Kassetten nicht nur individuell genutzt, sondern oftmals gemeinsam angehört – und die Kassetten untereinander getauscht – wurden, waren sie Teil größerer Gruppenbildungsprozesse. Außerdem entwickelten sie sich für viele von Haidaras Anhänger*innen zu Gegenständen, die über den reinen Inhalt hinaus als Objekte von Bedeutung waren und sicher verwahrt und von außen kreativ gestaltet wurden, indem sie soziale Beziehungen über Austauschbeziehungen ermöglichten, Geschichten der gemeinsamen Aneignung der Inhalte transportierten und Gemeinschaft symbolisierten (Schulz 2006:217ff.).

Da ich um diese Kassetten wusste, erkundigte ich mich zu Beginn meiner Forschung in Paris immer wieder bei meinen Gesprächspartner*innen, wo ich in Paris Haidaras Kassetten bekommen könnte. Ich hatte erwartet, auf einen der unzähligen Läden für CDs, Kassetten oder DVDs im von westafrikanischen Händler*innen geprägten Stadtviertel Château Rouge verwiesen zu werden. Aber die einhellige Meinung war, dass Kassetten in Paris schwer zu bekommen seien, höchstens vielleicht im Foyer in der Rue Bara (in Montreuil, einem Vorort von Paris), wobei die Gefragten von meinem Interesse überrascht waren. Ich wolle Predigten von Haidara hören? Dann solle ich doch auf YouTube schauen, da gäbe es eine immer weiterwachsende Anzahl seiner Predigten. Nun ist es tatsächlich keine Überraschung, dass sich in der Welt der technischen Medien seit den 80er Jahren enorm viel verändert hat, dennoch muss im vorliegenden Fall vor allen Dingen von veränderten Öffentlichkeiten ausgegangen werden. Während in Frankreich Smartphones erschwinglich sind und Internetzugang eher die Regel als die Ausnahme ist, etablierten sich diese neuen Medientechnologien und die nötige Infrastruktur in Mali wesentlich langsamer und vor allem nicht flächendeckend. Auch wenn Haidara und der Verein die Entwicklungen in der Medientechnologie für ihre Zwecke zu nutzen wissen, erreichen sie mit verschiedenen Formaten unterschiedliche Menschen.

Neue und mittlerweile günstige Möglichkeiten visueller Aufnahmen und vor allem die digitalen Medientechnologien zur Verbreitung audiovisueller Aufnahmen haben die Reichweite von Haidaras Predigten enorm vergrößert. Indem die Predigten in translokale Netzwerke eingespeist werden, überwinden sie schnell und einfach räumliche Grenzen, wovon seine Anhänger*innen profitieren und wodurch eine neue Öffentlichkeit entsteht. Die Zugänglichkeit ist nun weniger gekoppelt an Fragen der sozialen oder ökonomischen Beziehungen, wie es in Mali lange der Fall war oder teilweise noch ist, sondern stärker an den Ausbau der digitalen Infrastruktur, die weltweit von Region zu Region sehr unterschiedlich gut ist. Was ändert sich durch die Aneignung anderer/neuer Medientechnologien und was bleibt gleich? Welche sozialen, religiösen oder ökonomischen Praktiken gehen mit dem Wandel einher?

Zwischen der durch YouTube etablierten Öffentlichkeit in Frankreich und der vornehmlich über Kassetten konstituierten in Mali bestehen einige Kontinuitäten. So begleiten in

beiden Ländern Haidaras Predigten seine Anhänger*innen im Alltag. Seine Stimme ist dieselbe und auch die mit ihr verbundenen Vorstellungen wandeln sich nicht. Nachdem die Größe der Abspielgeräte die Zuhörer*innen lange Zeit an die häusliche Sphäre gebunden hatte, ermöglicht ihnen das Hören über Smartphones es, sie zu verlassen und in den öffentlichen und zugleich über Kopfhörer privatisierten Raum einzutreten. Dies gilt sicherlich in Maßen für Bamako, aber vor allem mehr für den französischen Kontext mit der besser ausgebauten Infrastruktur und einfacherem und günstigerem Zugang zu WLAN und Smartphones. Das Hören über Kopfhörer ermöglicht es meinen Gesprächspartner*innen, sich von der oft lauten, schnellen, geschäftigen und anstrengenden Umgebung in den Pariser Straßen und der Metro abzuschirmen und in die persönliche, spirituelle Sphäre einzutauchen.

Neu ist dabei die visuelle Komponente, wie es vor allem bei vielen YouTube-Clips der Fall ist. YouTube wird sowohl über (oftmals große) Fernsehgeräte gemeinsam mit anderen oder alleine geschaut, als auch über kleinere Bildschirme der Smartphones, unterwegs oder beispielsweise abends im Bett. Durch die Visualität werden weitere Informationen transportiert und – von den Rezipient*innen, die nun Zuschauer*innen geworden sind – begeistert aufgenommen, kommentiert und bewertet. So sind es nicht nur Predigten, die hier anzusehen sind, sondern auch andere Aktivitäten Haidaras oder seiner Familienmitglieder, die auditiv nicht so einfach einzufangen wären. Zu sehen ist beispielsweise Haidara, wie er in einem großen Auto langsam über unwegsame Straßen ruckelnd in ein Dorf einfährt, jubelnde Menschen am Straßenrand und eine Reihe Autos mit seinen Begleiter*innen hinter ihm. Begeistert wird von den Zuschauer*innen kommentiert, was Haidara alles auf sich nimmt, um zu ihnen zu sprechen und um bei ihnen zu sein. Ebenso verhält es sich bei Videoaufnahmen über seine Predigten vor riesigen Menschenmengen in verschiedenen Stadien. Die Begeisterung der Anhänger*innen vor Ort springt auf die Zuschauer*innen vor den Fernsehgeräten oder Smartphones über, die fasziniert und stolz zugleich sind, Teil dieser großen Gruppe zu sein. Seine gesprochenen Worte und Lehren sind dabei für die Zuschauer*innen nicht zu trennen von der emotionalen Ergriffenheit und Freude, die durch seine Medienperformance ausgelöst werden, ein Effekt, den Schulz ähnlich auch für das gemeinsame Anschauen von Videotapes in Mali beschreibt (2012:222). Neben dem Inhalt und den Emotionen erwarten die Zuschauer*innen ebenfalls die Weitergabe von *baraka*, was sie dazu bewegt, seine gesprochenen Segenssprüche mit einem gemurmelten „Amina, Amina“ und dem begleitenden Klopfen der flachen Hand auf die Stirn zu beantworten (vgl. Schulz 2012: Kap. 7). Es bleibt festzuhalten, dass der Wert des Mediums Kassette – vor allem im Pariser Kontext – an Bedeutung verloren hat, Gruppenbildungsdynamiken jedoch auch hier weiterhin Teil der Etablierung der sich konstituierenden Öffentlichkeit sind, da das gemeinsame Anschauen der neuesten YouTube-Entdeckungen immer Teil der gegenseitigen Besuche der Vereinsmitglieder ist.

Als digitale Plattform neben YouTube benutzt Haidara vor allem Facebook, um sich in einem translokalen Raum an seine Anhänger*innen zu wenden und das ihnen auch außerhalb Malis erlaubt, seine Aktivitäten zu verfolgen. Hier werden Dinge und Events angekündigt, Themen kommentiert und Segen gesprochen. In Mali und den Nachbarländern sind Haidara und der Verein nun sowohl mit einem eigenen Radio- (*Radio la Voix du Citoyen*) als auch seit kurzem mit einem eigenen Fernsehsender (*Chérifla TV*, seit 2015) in der Medienlandschaft vertreten. Das schon länger angekündigte Streaming des Senders übers Internet funktioniert allerdings meines Wissens bisher noch nicht.

Medienpraktiken um Haidara und den Verein lassen sich folglich auf drei Ebenen verorten, die jedoch alle miteinander verbunden sind: bezüglich der Kommunikation von ihm zur Gruppe (Konstitution der Gruppe), bezüglich der Kommunikation zwischen Gruppenmitgliedern (Konstitution und Strukturierung der Gruppe) und individuelle Medienpraktiken seiner Anhänger*innen (Integration seiner Worte in den persönlichen Alltag).

3.2.3 Haidaras Positionierung in der muslimischen Landschaft seit dem Putsch 2012

In der seit der Kolonialzeit von verschiedenen Lagern geprägten muslimischen Landschaft in Mali hat Haidara sich nie klar eingeordnet und auch nicht einordnen lassen. So änderte sich nicht nur seine Beziehung zu staatlichen Institutionen, sondern auch zu anderen religiösen Gruppierungen. Von Moussa Traoré und der AMUPI wurde er zunächst als Unruhestifter wahrgenommen. In den 90ern änderte die Regierung dann ihre Strategie und versuchte, ihn durch Teilhabe an Institutionen besser unter Kontrolle zu halten. So überzeugten sie ihn, den zweiten Vorsitz im HCIM einzunehmen, der zu diesem Zeitpunkt von Mahamoud Dicko geführt wurde. Zugleich verurteilte Haidara die muslimischen Autoritäten als heuchlerisch und zielte damit auf die Ahl al-Sunna. Aber auch die Sufi-Bruderschaften kritisierte er für ihre vermeintlich ausbeuterischen Klientelbeziehungen und proklamierte – hierin den Ahl al-Sunna näher und unabhängig von den Praktiken seiner Anhänger*innen –, jede*r Muslim*in könne direkt ohne vermittelnde Instanz mit Gott in Kontakt treten.

Das Auftreten von gewaltbereiten und sich auf den Islam berufenden Gruppen im Norden des Landes, die Mali in einen islamischen Staat umwandeln wollten, änderte diese Situation. Laut seiner Anhänger*innen war Haidara einer der ersten, der die Aktionen dieser Gruppen verurteilte, auf den wichtigen säkularen Staatsapparat verwies und Gewalt als unislamisch deklarierte. Ebenso kritisierte er die Zerstörung der Heiligengräber und körperliche Bestrafung wie das Abhacken von Händen. Er tat dies, noch bevor der Vorsitzende des HCIM auf Drängen hin Stellung dagegen bezog (Gavelle, Siméant und Traoré 2013:32). Zügig gründete Haidara den vom Staat unabhängigen und von den Ahl al-Sunna nicht mitgetragenen Zusammenschluss verschiedener

muslimischer Vertreter: *Groupement des Leaders Spirituels Musulmans du Mali* (GLSM). Die Idee war, in politisch unsicheren Zeiten zusammenzuarbeiten, die Einheit der *wahren* Muslime Malis zu stärken und gegen die Feinde in den eigenen Reihen zu verteidigen.⁸² Haidara stellt sich nun ganz klar auf die Seite der Bruderschaften, darunter die Qadiriyya und die Tijaniyya. Mit dieser Reaktion auf die sich wandelnden soziopolitischen und damit auch religiösen Rahmenbedingungen kommt er einem großen Teil seiner Anhänger*innen näher, die in ihm schon lange ihren Lehrer und Vermittler zu Gott sehen.

Noch mehr als vor der Krise 2012 hat Haidara mittlerweile das Potenzial, die Menschen zu Protesten auf die Straße zu bringen, sollten politische Prozesse aus seiner Sicht in die falsche Richtung laufen. Das macht ihn zu einem politischen Mitspieler, auch wenn er immer wieder betont, Politik wäre für die Politiker und Religion für die religiösen Autoritäten. Zentral für seine Machtposition ist das mangelnde Vertrauen vieler Teile der malischen Bevölkerung in die politische Führung (Schulz 2003a:147).

3.3 Die Vereinsstruktur der FADI und ihrer Untersektionen

Haidaras Werdegang und auch seine aktuelle Position in der malischen Gesellschaft ist eng geknüpft an die große Anzahl seiner Anhänger*innen und ihre Organisation im Verein *Fédération Ançar Dine International*. Zu Beginn von Haidaras Wirken sammelten sich seine Anhänger*innen und Unterstützer*innen in einem losen Zusammenschluss. Der Gründungsmythos des Vereins besagt, dass Haidara, als er in den 80ern in Bamako ankam und dort auf den Plätzen predigte, vor allem seine Zuhörerinnen so begeisterte, dass diese ihn baten nichts anderes zu tun, als für sie zu predigen. Sie würden für seine Bedürfnisse aufkommen. Die große Begeisterung, die er vor allem bei Frauen auslöste, gab ihm zeitweise den Beinamen *marabout des femmes* (Holder 2012:399). Und tatsächlich fühlen sich auch heute noch vor allem Frauen von seinen Predigten und seiner Person angezogen, worauf ich in Kapitel 6 vertieft eingehen werde. Im Jahr 1991, angesichts der neuen Möglichkeiten nach der Öffnung des Staates hin zu einer Mehrparteien-Demokratie, registrierten sich seine Anhänger*innen offiziell als Verein (Holder 2012:402). Der erste Name lautete *Association musulmane pour le soutien de l'islam* (AMSI – *Muslimischer Verein zur Unterstützung des Islam*) und der erste Sitz des Vereins lag in Sikasso. Angelehnt war die Struktur des Vereins am Aufbau der Partei US-RDA, die das Land in die Unabhängigkeit von Frankreich geführt hatte. Am Anfang hatte Haidara selbst den Vorsitz des nationalen Büros inne, unter dem sich verschiedene lokale

⁸² Schon früher im 20. Jahrhundert wurden Debatten zwischen verschiedenen muslimischen Gruppierungen in Mali über die Inanspruchnahme von Wahrheit und die Verurteilung der vermeintlichen Ignoranz der religiösen Gegner geführt (Brenner 2000b:Kap. 4).

Sektionen gruppierten. Im Jahr 1992 folgte der Umzug nach Bamako und schon zu dieser Zeit entstanden Strukturen seiner Anhänger*innen in Burkina Faso und der Elfenbeinküste, so dass ab 1995/96 eine Koordination der nationalen Büros nötig wurde. Im gleichen Zeitraum wurde auch die Entscheidung getroffen, Haidara als *guide spirituel* (spirituelles Oberhaupt) aus den Strukturen herauszulösen und über das Vereinsgebilde zu stellen. Er ist damit nicht mehr am operativen Vereinsgeschäft beteiligt, hat aber weiterhin ein Vetorecht bei anstehenden Entscheidungen. Die große Anzahl seiner Anhänger*innen in den genannten Nachbarländern (lange klassische Migrationsziele und durch Mande-Sprachen als Sprachraum verbunden) mündete 2004 in der Umbenennung des Vereins hin zu *Ançar Dine International* (ADI), in dem sich die drei Nationalbüros zusammenschlossen. Die Anpassung der Satzung 2008 führte zur erneuten Umbenennung hin zu *Fédération Ançar Dine International*, die seither als Dachverband für die stetig wachsende Anzahl von Nationalbüros fungiert (Holder 2012:403f.).

Die verschiedenen Gremien und der Vorsitz des Dachverbands werden seitdem abwechselnd von den drei ersten Ländern besetzt, wobei es immer an Maouloud zum Wechsel des Vorstands kommt. Artikel 13 der Vereinssatzung listet die Ämter und Gremien wie folgt:

le guide spirituel; la Conférence Internationale (CI) du Maouloud; le Conseil International des Présidents (CIP); la Trésorerie Internationale (TI); le Comité International de Contrôle (CIC); le Comité International du Woudouhou (CIW); le Secrétariat Exécutif (SE).⁸³

Die unterschiedlichen Sektionen sind alle mit den folgenden Posten ausgestattet: Vorsitz, Geschäftsführung, Frauenvertretung und Kommunikationsbeauftragter mit anderen Vereinssektionen. Die so entstandenen Strukturen sind in der Lage, große Projekte, wie das schon angesprochene Krankenhaus oder die Schule, umzusetzen (ebd.).

In den jeweiligen Nationalbüros wird der männliche und die weibliche Vorsitzende (sprich die Vertretung der Frauen) von den Mitgliedern für vier Jahre gewählt. Daraufhin entscheidet der Vorsitzende über die Besetzung der anderen Ämter. Um zur Wahl vorgeschlagen werden zu können, müssen die jeweiligen Mitglieder als moralisch vorbildliche Personen eingestuft werden, was nicht immer konfliktfrei abläuft. Potenzielle Kandidat*innen sind solche, die glaubhaft vermitteln, den von Haidara aufgezeigten Weg verstanden zu haben und ihn vorbildlich zu befolgen, außerdem sowohl die anderen Mitglieder zu leiten als auch den Verein nach außen hin vertreten können. Zusätzlich werden je nach Nationalbüro noch weitere Kriterien wichtig. So schieden bei den Diskussionen zur bevorstehenden Wahl in Frankreich Männer aus, denen zwar die beschriebenen Fähigkeiten zugeschrieben wurden, die jedoch weder gutes Französisch

⁸³ Im *Comité International du Woudouhou* schließen sich die Prediger des Vereins zusammen.

sprechen noch schreiben oder lesen konnten – eine Kompetenz, die im französischen Alltag von größerer Bedeutung ist als in Mali, wo dies sicher vorteilhaft aber nicht zwingend nötig ist.

Diese Posten sind mit Arbeit für den Verein und für die Mitglieder, aber auch mit viel Prestige und Macht verbunden. Das Prestige besteht darin, mehr Informationen – beispielsweise über Haidara und seine Reisen – zu erhalten und auch darin, engeren Kontakt zu ihm oder seiner Familie zu haben. Dies spielt sowohl bei Haidaras Besuchen in den jeweiligen Regionen als auch für mögliche eigene Besuche in Bankoni eine Rolle. Anlässlich Maoulouds wird beispielsweise jährlich ein Komitee nach Bamako entsandt, um die Vereinssektion vor Haidara zu vertreten und an den Gremien der FADI teilzunehmen (vgl. Kap. 7).

Jedes Vereinsmitglied muss einen Mitgliedsbeitrag in der lokalen Sektion zahlen. Dieser wird am Ende des Monats auf der Versammlung eingesammelt und hat einen hohen Stellenwert im Selbstverständnis des Vereins. Es wird ein Monatsbeitrag gezahlt (für Frauen und Männer unterschiedlich und auch unterschiedlich von Land zu Land) sowie ein Betrag für Maouloud, den viele gesammelt kurz vor dem Fest zahlen. Für die in Bamako eingezahlten 500 FCFA (300 FCFA für das Nationalbüro und 200 FCFA für die Vereinssektion in Bamako) und für die gezahlten 5 € (Frauen) oder 10 € (Männer) in Paris bekommen die Mitglieder einen Stempel in ihre Mitgliedskarte. Der größte Teil des Geldes geht an die FADI, die wiederum Haidara einen Teil weiterreicht.⁸⁴ Er finanziert damit seinen Alltag und den seiner Familie und gibt es daneben weiter an Bedürftige. So ist beispielsweise dienstags das Krankenhaus für ankommende Kranke kostenlos, da Haidara die Kosten übernimmt. Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil verbleibt in der jeweiligen Sektion, um regelmäßig anfallende Ausgaben zu decken oder auch Mitgliedern in Not zu helfen. Die großen Summen, die durch die Mitgliedsbeiträge zusammenkommen, sind ein ständiges Gesprächsthema. Die Mitglieder betonen, dass sie ihnen die Unabhängigkeit von ausländischen Geldgebern aus arabischen Ländern ermöglichen, die dann auch inhaltlich mitreden wollten. Sie verweisen auf die vielen großen und hilfreichen Projekte, die Ançar Dine schon umgesetzt hat, beispielsweise der Bau und die Unterhaltung des Krankenhauses in Bankoni. Der Gedanke, mit dem persönlichen Beitrag Teil einer größeren Sache zu sein, manifestiert sich auch durch diese Umverteilung. Immer wieder wird in Predigten betont, es sei wichtig, sein Herz für die gute Sache zu geben und den richtigen Weg einzuschlagen, aber genauso wichtig sei es, diese Sache materiell zu unterstützen. Es wird als ehrenhafte Pflicht für die Mitglieder angesehen und die Zahlungen werden regelmäßig angemahnt.

⁸⁴ Die Gesamtbeteiligung Frankreichs an der Finanzierung der FADI ist nicht sehr hoch. Die einzelnen Mitglieder zahlen zwar höhere Beiträge, doch die Gruppe ist verhältnismäßig klein, ein Umstand, der auf manchen Versammlungen für Unmut sorgt, da das Gefühl herrscht, aus Frankreich, dem Land der finanziellen Möglichkeiten, müssten sie mehr Geld schicken können. Wer in Frankreich erwerbslos ist, zahlt nicht ein.

3.3.1 „Ançar Dine – dans le monde entier!“

Das Vereinseblem setzt sich aus verschiedenen Symbolen und Schriftzügen zusammen. Neben einem Bild von Haidara steht auf den Plakaten, Bannern, der Facebook-Seite, Stoffen und anderen Werbeartikeln: „Der Weg ist da“ (*le chemin est là*) und „Ançar Dine – in der ganzen Welt“ (*Ançar Dine – dans le monde entier*). Beide kurzen Sätze fassen prägnant zusammen, was für viele der Mitglieder von großer Bedeutung ist. „Der Weg ist da“ bezieht sich auf den von Haidara vorgelebten und aufgezeigten Lebensweg, der den Mitgliedern den richtigen Weg in Richtung Gott weist (siehe im Detail Kapitel 6). „Ançar Dine – in der ganzen Welt“ hingegen bezieht sich auf das Ziel, den Verein immer weiter wachsen zu lassen. In diesem Satz manifestiert sich das Selbstverständnis der Gruppe, eine globale Institution zu sein (Kap. 7). Jedes neue Nationalbüro, ja jedes neue Mitglied wird freudig kommentiert, bestätigt die Mitglieder in ihrer eigenen Entscheidung und ist für sie ein Beweis, dass sie auf dem richtigen Weg sind. Waren es 2014 noch 24 Nationalbüros, so sind es laut eines Mitglieds in Frankreich 2018 schon 32. Das Wachstum des Vereins in anderen Ländern, in denen westafrikanische Migrant*innen leben, erfüllt die Mitglieder mit Stolz. Die Tatsache, dass Haidara auf Bamanakan predigt, limitiert die Verbreitung, da es so hauptsächlich westafrikanische Migrant*innen in den jeweiligen Ländern sind, die die Vereinssektionen gründen.

Die Feierlichkeiten zu Maouloud, zu der Menschen aus allen Vereinssektionen anreisen, haben vor allem durch diese internationale Ausbreitung des Vereins eine zentrale Bedeutung für dessen Zusammenhalt. Das Fest hat sich als jährliche Institution zur Konstitution des weit verbreiteten Vereins etabliert. In dieser Festwoche kommen Anhänger*innen aus allen Ländern zusammen, um Haidaras Predigten zu hören, aber auch um aktuelle Vereinsthemen zu besprechen, die Vorsitzenden der FADI zu wählen, die Bilanz vorzutragen und Gesichter den einzelnen Sektionen zuordnen zu können. Maouloud ist zu einem translokalen Ort der Verdichtung geworden, das heißt, das Fest hat sich als zentrales Element der Vereinskonstruktion über Ländergrenzen hinweg etabliert (dazu mehr in Kap. 7). Gleichzeitig birgt das stetige Wachsen auch Probleme, so ist die Kontrolle der einzelnen Sektionen schwieriger, wie auch bei Konflikten in der französischen Vereinssektion deutlich wurde. Offiziell verbunden mit dem Dachverband und untereinander sind die einzelnen Länderbüros nicht nur über die Vorsitzenden, sondern auch über den *secrétaire des affaires d'extérieures*.

3.3.2 Ançar Dine France

2002 trafen sich auf Haidaras Vermittlung hin zum ersten Mal eine kleine Gruppe von im Pariser Umland lebenden Anhänger*innen in Paris, die von da an regelmäßig zusammenkamen. Um in Frankreich innerhalb eines rechtlichen Rahmens agieren zu können, ließen sie sich 2005 als

„kulturelle Vereinigung“ registrieren. Mit dieser Organisation gliederten sie sich ein in die größere Dachorganisation *Fédération Ançar Dine International*, damals noch *Ançar Dine International*. Zu Beginn trafen sie sich innerhalb ihrer kleinen Gruppe jeweils bei einem Mitglied zu Hause, bis die Gruppe durch Mund-zu-Mund-Propaganda so groß wurde, dass selbst die größeren Wohnungen nicht mehr ausreichten. Eine meiner Gesprächspartner*innen erzählte im Interview, dass es sich zu Beginn ihrer Mitgliedschaft etablierte, die Treffen bei ihnen zu Hause abzuhalten, wo auch heute noch der eingetragene Sitz des Vereins sei. Erst reichte dafür das Wohnzimmer, dann musste jedoch nach und nach in die anderen Räume ihrer Wohnung ausgewichen werden, bis die Wohnung einfach zu klein war. Es wurde daraufhin beschlossen, größere Räumlichkeiten – wenn auch nicht permanent, so jedoch für die Veranstaltungen – anzumieten. Während meiner sich über zwei Jahre verteilten Aufenthalte in Paris wechselten die angemieteten Räumlichkeiten mehrmals – die Suche danach war ein Dauerthema. Oft handelte es sich um Gemeinschaftsräume größerer Wohnblöcke, die Bewohner*innen derselben reservieren konnten. Diese waren meist mit Stühlen, ein paar Tischen und auch einer Tafel eingerichtet. Registrierte Mitglieder gab es zum Zeitpunkt der Forschung um die 200. Der aktive Kern war jedoch um einiges kleiner. Zu den monatlichen Treffen kamen meist ca. 40–70 Menschen.

Ebenso wie in den anderen Sektionen gibt es auch in Frankreich regelmäßige Treffen, jedoch ist der Turnus angepasst an die Lebensumstände in Frankreich (vgl. Kap. 5). Das heißt unter anderem: Es gibt nur eine Landessektion in Paris und nicht viele kleinere lokale Untereinheiten. Regelmäßig treffen sich viele Mitglieder ein bis zwei Mal im Monat und nicht, wie in den Vierteln Bamakos teilweise, mehrmals die Woche. Die zentrale Institution der französischen Vereinssektion ist die monatliche Sitzung am letzten Sonntag des Monats (*réunion mensuelle*). Diese Veranstaltung, die in wechselnd angemieteten Räumlichkeiten stattfindet, ist für Mitglieder des Vereins (theoretisch) verpflichtend. Per SMS und Telefon werden sie in der Woche vorher über den Veranstaltungsort informiert. Regelmäßig wird gemahnt, dass die Teilnahme zu einer guten Mitgliedschaft dazugehöre und dass die Menschen bitte um 14 Uhr pünktlich da sein sollen. Auf Grund der Arbeit verhindert zu sein, wird jedoch als legitim angesehen. Auf den Sitzungen werden Neuigkeiten verkündet und Informationen weitergegeben, Predigten gehalten und die Mitgliedsbeiträge eingesammelt. Die Mitglieder haben die Möglichkeit, Themen anzusprechen, die der Vorstand in seiner nächsten Sitzung bespricht (ebenfalls einmal monatlich) und die in der darauffolgenden Sitzung wieder zur Sprache gebracht werden. Es ist ein Ort des sozialen, emotionalen und spirituellen Beisammenseins. Ein Team, das aus jungen Männern besteht, die *les organisateurs* genannt werden, kümmert sich um die Vorbereitung des Saals (Aufstellen einer Tischreihe für die Mitglieder des Vorstands und Stuhlreihen davor für die Mitglieder), um die Organisation von Getränken und kleinen Snacks wie Datteln oder um das Austeilen des Essens.

Dieses wird abwechselnd von den Frauen mitgebracht und gegen Ende der Sitzung verteilt. Dann wird gemeinsam gegessen.

Daneben gibt es für die Frauen noch die monatliche Frauensitzung (*réunion des femmes*), die wechselnd bei einer der Frauen privat zu Hause abgehalten wird. Alle Frauen des Vereins sind angehalten daran teilzunehmen. Neben der Absprache über Organisatorisches, wie die Vorbereitung bestimmter im Verein gefeierter Feste, kommen die Frauen zusammen, um mehr über ihre Religion zu lernen und beisammen zu sein. Zu diesem Zweck laden sie regelm ufig männliche Prediger ein, die zu ihnen sprechen. Die Gastgeberin kocht für die anwesenden Frauen. Jeden Monat konnte ich miterleben, wie die Frauen sich an den Tagen vor den Treffen gegenseitig anriefen, um sich zu motivieren, tatsächlich auch zu kommen. Die Treffen waren tagesf llende Veranstaltungen, die mit langen Wegen und Zeiten außer Haus einhergingen. Gerade für die jüngeren Frauen, die sich noch um die Kinder und den Haushalt zu kümmern hatten, war es oft nicht möglich teilzunehmen. Wenn nicht gerade Konflikte des Vereins die Agenda bestimmten, waren die Treffen oft fröhliche Veranstaltungen, bei denen die Frauen sangen oder auch die Möglichkeit nutzten, Handel zu treiben. Oftmals traten die Teilnehmenden erst in den frühen Abendstunden gemeinsam die Heimfahrt mit den öffentlichen Verkehrsmitteln an.

Ein weiterer regelmässiger Termin ist das gemeinsame Surenlesen am Samstagabend (*kulwalou kalan*). Diese werden jeweils von unterschiedlichen, sich freiwillig meldenden Mitgliedern ausgerichtet, die diese segen- und schutzbringende Veranstaltung auch einmal gern in ihren eigenen vier Wänden abhalten wollen. Um 19 Uhr kommen Vereinsmitglieder zusammen, um gemeinsam die bekannte Sure 112 *Al-Ikhl as*⁸⁵ (die Aufrichtige) zu rezitieren. Dazu drängen sie sich auf den Sofas und dem Boden der jeweiligen Wohnung und teilweise sogar im Flur. Begonnen wird mit dem Glaubensbekenntnis der *Shabada*⁸⁶, um dann zur Sure 112 überzugehen, die 100 Mal wiederholt wird. Einer der anwesenden Prediger spricht sehr laut, die anderen Anwesenden sprechen mit normaler Lautstärke mit. Die Gebetsketten, die hier zum Einsatz kommen, sind ein beliebtes religiöses Accessoire, das die Mitglieder oft bei sich tragen. Nach der Rezitation, die viele mit geschlossenen Augen mitsprechen, wobei sie den Raum akustisch komplett ausf llen, wird auch hier gemeinsam gegessen. Dass diese Treffen in Frankreich samstagsabends stattfinden, ist dem durch die Erwerbsarbeit und Schule der Mitglieder strukturierten Alltag geschuldet. Ein Treffen wie in Mali am Donnerstagabend wäre für viele nicht machbar, sodass die Vereinssektion sich vor einiger Zeit die Erlaubnis in Bamako eingeholt hat, die Veranstaltung am Wochenende

⁸⁵ 112 *Al-Ikhl as* – „Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen! Sprich: Gott ist Einer, ein ewig reiner, hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner, und nicht ihm gleich ist einer.“

⁸⁶ „Ich bezeuge, dass es keine Gottheit gibt, nur (und einzig) Allah und ich bezeuge, Mohammed ist der Gesandte Allahs.“ Arab.: *Aschhadu an laa ilaha illa Allah wa aschhadu anna Muhammadan rasulu Allah*.

auszurichten. Die Vereinsmitglieder versprechen sich durch die Rezitation einen Schutz für sich und ihre Familien, der auch diejenigen Menschen miteinschließt, die gerne gekommen wären, aber leider verhindert waren.

Neben den regelmäßigen Treffen der Gruppe kommen im Laufe des Jahres Feste, Events wie gemeinsames Grillen im Park und spezielle Predigten hinzu, beispielsweise Predigten Haidaras oder die seiner Söhne, wenn sie nach Frankreich reisen, aber auch Konzerte von Zikri-Sängern, Maouloud-Feierlichkeiten, Haidaras Geburtstag oder das gemeinsame Brechen des Ramadans. Zu diesen Veranstaltungen kommen über die Mitglieder hinaus auch weitere Menschen, wie deren Familienmitglieder oder Freunde und Freundinnen.

Durch die unterschiedlichen regelmäßigen Veranstaltungen entstehen Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern, aber auch zwischen den Mitgliedern und dem Verein als Institution. Bei Ereignissen wie der Geburt eines Kindes, Hochzeiten, Todesfällen oder Krankheit schickt der Verein eine Delegation, um dem jeweiligen Mitglied Zuspruch zu geben und zu signalisieren: Du bist Teil der Gruppe und wir begleiten dich.

Da regelmäßige Besuche aufgrund der langen Wege und vielen Arbeit schwierig sind, spielen Telefonate eine wichtige Rolle im Aufrechterhalten der Beziehungen. Sie tragen den Verein in den Alltag und dienen als Erinnerung: Du bist nicht allein, wir gehen gemeinsam denselben Weg. Schon der Beginn eines Telefonates signalisiert mit dem obligatorischen *salam maleikum*, dass es sich um Vereinsmitglieder handelt.

Über konkrete Lebensereignisse hinaus können der Verein beziehungsweise einzelne Mitglieder eine Anlaufstelle bei vielfältigen Problemen sein. Dabei spielt sowohl der Segen anderer Mitglieder eine Rolle als auch Ratschläge, die beispielsweise bei der Wohnungssuche, bei Visa-, Ehe- oder Schulproblemen der Kinder erbeten werden. Diese geben die Prediger, die als kompetente Quelle von Wissen gelten, aber auch andere Gruppenmitglieder, die sowohl die spezifischen Herausforderungen des Alltags in Frankreich als auch die Erwartungen der Familie in Mali kennen und nachvollziehen können.

3.4 Die wechselseitige Beziehung zwischen dem Verein und Haidara

Haidara und sein Verein bilden eine Symbiose. Er und seine Familie könnten, so wie sie leben, nicht ohne den Verein leben und gleichzeitig benötigt der Verein ihren *guide spirituel*, der ihm als religiöse Autorität vorsteht. Um die charismatische Führungsperson hat der Verein in den letzten drei Jahrzehnten einen bürokratischen Apparat entwickelt (Holder 2012:403). In den nächsten Jahren wird sich zeigen, inwieweit die charismatische Führerschaft Haidaras institutionalisiert werden kann und ob sein ältester Sohn sein Nachfolger wird – wie vorgesehen.

Beide Systeme haben sich gegenseitig groß gemacht. Von einem kleinen Prediger ist Haidara zu einem wohlhabenden Mann geworden mit Geld, großem Wohnraum, politischer und religiöser Macht. Viele seiner Kritiker machen ihm den Vorwurf der Bereicherung. Dies wird jedoch von seinen Anhänger*innen nicht so gesehen. Für sie sind es eher die zwei Seiten einer Medaille: So wird der materielle Reichtum als Zeugnis seiner Nähe zu Gott und seiner Gnade gesehen (vgl. Soares 2005 für die Führer der großen Sufi-Orden in Niourou du Sahel). Haidaras Führerschaft wird nicht durch seinen wachsenden Reichtum in Frage gestellt, sondern im Gegenteil dadurch weiter legitimiert. Darüber hinaus betonen sie, dass er längst nicht alles für sich behält, sondern an die Armen und Bedürftigen weitergibt. So ist es für viele Mitglieder vor allem ein Akt der Dankbarkeit, ihm, der ihnen den richtigen Weg aufzeigt, etwas zu schenken, aber auch ein Moment der Umverteilung, das anderen, oftmals ebenfalls bedürftigen Vereinsmitgliedern zugutekommt. Einer der Prediger in Frankreich drückte es im Gespräch mit mir wie folgt aus: „Si ça serait possible on lui offrirait le monde entier comme cadeau.“⁸⁷ Ihm zu helfen, ihn in seinem täglichen Leben zu unterstützen, heißt, ihm zu ermöglichen, weiter zu ihnen zu predigen.

Diese Unterscheidung zwischen dem Verein als Institution und Haidara als muslimische Autorität ist sicherlich für Mali wichtig. In Bezug auf Frankreich bekommt die Verbindung zwischen einzelnen Vereinsmitgliedern jedoch eine weitere Bedeutung, die ich unter Berücksichtigung ihrer besonderen Situation in der Diaspora untersuchen werde. Erstens ist Haidara selbst die meiste Zeit weit weg, und zweitens verlangt der Alltag den Menschen viel ab (siehe Kap. 5), da er sich deutlich unterscheidet vom – ebenfalls oft nicht einfachen – Alltag in Mali. Beschäftigen wir uns mit der Vereinsmitgliedschaft von Haidaras Anhänger*innen in Frankreich, so muss unterschieden werden zwischen der Anziehungskraft, die Haidara auf die Menschen ausübt, sowie derjenigen, die der Verein ausübt. Beide unterscheiden sich voneinander, ergänzen sich beziehungsweise bedingen sich gegenseitig. Im besten Fall sind beide Institutionen für die Mitglieder positive Ressourcen, für ihr Selbstverständnis der Mitglieder, ihren Blick auf Frankreich und ihren Alltag.

Haidara besetzt mit dem gut strukturierten Verein an seiner Seite, seiner intensiven Mediennutzung, seinen Predigten, die sich inhaltlich und formal von denen anderer Prediger unterscheiden, und mit dem Repertoire verschiedener religiöser Praktiken und Diskurse einen eigenen Raum innerhalb der muslimischen Landschaft in Mali. Seine Position und Persönlichkeit können nur im Kontext der sozioökonomischen und politischen Bedingungen Malis in den letzten Jahrzehnten verstanden werden. In den nächsten Kapiteln soll es nun darum gehen, zu analysieren,

⁸⁷ Übersetzung: „Wenn es möglich wäre, würden wir ihm die ganze Welt als Geschenk geben.“

warum er darüber hinaus auch Menschen in der Diaspora in Frankreich anspricht. Wie sieht ihre Lebenswelt im Pariser Umland aus und wodurch kennzeichnet sich ihr Alltag?

4 Mobilität und Migration zwischen Westafrika und Frankreich

Die *Fédération Ançar Dine International* ist mittlerweile in über 30 Ländern vertreten. In vielen Ländern, in denen es malische beziehungsweise westafrikanische Migrant*innen gibt, wurden also in den letzten Jahren Nationalbüros gegründet. Die Bezeichnung *international* bezieht sich dementsprechend auf die weltweit verteilten Orte, an denen sich Vereinsstrukturen gebildet haben, und weniger auf die personelle Zusammensetzung des Vereins als Ort, an dem sich Menschen aller möglichen Nationalitäten treffen. Vielmehr handelt es sich um den Zusammenschluss von westafrikanischen, insbesondere Manding-Sprachen sprechenden Menschen (zumeist aus Mali, Burkina Faso, Guinea oder der Elfenbeinküste) an verschiedenen Orten, die ungeachtet ihrer aktuellen Nationalität ihre familiären Wurzeln in Westafrika haben. Das Wachstum des Vereins macht die Mitglieder stolz und ist in Paris unter den Ançar Dine ein häufiges Thema gewesen. Nicht thematisiert wurde dabei – soweit ich das überblicke –, was es heißt, in den unterschiedlichen Ländern Ançar Dine-Mitglied zu sein, können wir doch davon ausgehen, dass die Rahmenbedingungen in Mali, den USA, China, Frankreich, im Kongo oder in Malaysia so unterschiedlich sind, dass sie sich auf die Ausgestaltung der Vereinstätigkeit sowie die Bedeutungszuschreibung und Partizipation der Mitglieder deutlich auswirken. Die politischen und sozioökonomischen Situationen müssen nicht nur in allgemeiner Hinsicht in den einzelnen Ländern analysiert werden, sondern vor allem konkret in Bezug auf das Leben der westafrikanischen Migrant*innen dort. Nur so können Unterschiede und Gemeinsamkeiten bezüglich der Ausgestaltung der Vereinsmitgliedschaft und der Interpretation der Worte Haidaras ermittelt werden. Hierzu soll das vorliegende Kapitel die Basis legen.

Für Frankreich gilt, dass die Beziehungen des Landes zu vielen westafrikanischen Staaten auch heute noch durch die gemeinsame koloniale Vergangenheit geprägt werden (vgl. Mann 2006:8). Weiterhin wirksam sind Machtasymmetrien, die bestehende politische, ökonomische und finanzielle Verbindungen zwischen Frankreich und den jeweiligen Staaten formen. Diese haben Einfluss auf das Leben der Menschen in Mali sowie in Frankreich. Die Lebensbedingungen, die viele Westafrikaner*innen in Frankreich vorfinden, sind nicht losgelöst von der gemeinsamen Geschichte zu betrachten.

Aufbauend auf den theoretischen Auseinandersetzungen mit den Begriffen *Mobilität* und *Migration* in der Einleitung dieser Arbeit geht es im vorliegenden Kapitel um die Verbindung der beiden Länder Mali und Frankreich und die Auswirkungen dieser Beziehung auf die Mobilität von

Westafrika nach Frankreich. In Unterkapitel 4.1 stelle ich anhand relevanter Forschungen überblickartig zentrale Aspekte von Mobilität in Mali im Laufe des 20. Jahrhunderts dar, um dann in einem zweiten Schritt auf Frankreich zu fokussieren und den Wandel der Einwanderungspolitik zu thematisieren (4.2). Darauf aufbauend werde ich auf die sozioökonomische Situation der Westafrikaner*innen in Paris eingehen (4.2.1) und in einem weiteren Schritt diverse Organisationsformen von Westafrikaner*innen vorstellen (4.2.2). Im letzten Teil des Kapitels fokussiere ich auf rezente Debatten über die gewachsene Anzahl von Muslim*innen, die vor allem durch den Zuzug von Menschen nach Frankreich entstanden sind, und die politischen und gesellschaftlichen Reaktionen darauf (4.3).

4.1 Westafrika und Frankreich – eine gemeinsame Geschichte im 20. Jahrhundert und ihre Auswirkungen auf Mobilität und Migration

Mobilität und Migration sind in weiten Teilen Westafrikas schon lange Teil von sozioökonomischen Lebensstrategien und stellen kein neuzeitliches Phänomen dar. Beeinflusst von den jeweiligen politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen sowohl am Herkunftsort als auch am Zielort, haben sich über die letzten Jahrzehnte die Richtungen, der Rhythmus und die Anzahl der mobilen Menschen geändert (Bruijn, Dijk und Dijk 2001; Cordell, Gregory und Piché 1996; Kane und Leedy 2013).

Weitreichende Folgen auf die Mobilität vieler Bevölkerungsgruppen in Westafrika hatte die Etablierung der französischen Kolonialmacht, inklusive der Auswirkungen auf sozioökonomische Prozesse und veränderte Gesetzgebungen. Aus unterschiedlichen Gründen bewegten sich Menschen zwischen ihrem Heimatort und anderen Lokalitäten hin und her (Cordell, Gregory und Piché 1996:28). Attraktiv waren sich verändernde Angebote religiöser und säkularer Bildung sowie neue Handelsmöglichkeiten in den aufblühenden und sich etablierenden urbanen Zentren (Brenner 2000:Kap. 2). Mobilität innerhalb Westafrikas war auch eine Folge der Einführung von Münzgeld und der damit verbundenen abzuleistenden Steuerzahlungen durch die Franzosen – sei es, um diese aufzubringen oder um diesen zu entgehen. Vor allem junge Männer zogen saisonal in Gegende mit der Möglichkeit des Gelderwerbs, oder um sich bestimmten kolonialen Strukturen (wie dem Einzug zum Militär) zu entziehen (Mann 2006:28). In rural-ruraler aber auch rural-urbaner Mobilität bewegten sich viele Männer zirkulär zwischen ihren Heimatorten und großen Plantagen, Minen oder Städten. Die wirtschaftlich stärkeren Gegenden Westafrikas lagen vor allem in der Elfenbeinküste, im Senegal oder in Ghana (Cordell, Gregory und Piché 1996:5f.; Kane und Leedy 2013:2).

Während der Kolonialzeit war es nur bestimmten Personengruppen aus Westafrika möglich, in die *métropole*, das heißt nach Frankreich, zu reisen. Zu dieser Gruppe gehörten die sogenannten *tiraillleurs sénégalais*⁸⁸, Soldaten, die auf Seiten Frankreichs unter anderem im Ersten und im Zweiten Weltkrieg kämpften (Mann 2006). Viele von ihnen meldeten sich nicht freiwillig zur Armee und die Zwangsmobilisierung löste in vielen Gebieten Tumulte und Gegenwehr aus. Zwischen 30.000 und 31.000 afrikanische Soldaten starben kämpfend oder an Krankheiten (Mann 2005:414). Obwohl nicht alle von ihnen in Frankreich dienten, waren die Soldaten bei weitem die größte Gruppe von Afrikanern in Frankreich, neben einer Hand voll Arbeitern, die beispielsweise in der Schifffahrt und den Häfen Frankreichs arbeiteten (ebd.:426), und solchen, die französische Bildungsinstitutionen durchliefen und als Musterbeispiele französischer Assimilationsideologie nach Frankreich kamen, wie Léopold Sédar Senghor, Modibo Keita oder Félix Houphouët-Boigny.⁸⁹

Sind vielfach ökonomische Aspekte Beweggründe für eine Migration, so wäre es bei weitem zu kurzgefasst, nur diese in den Blick zu nehmen. Kane und Leedy zählen daneben psychologische, soziokulturelle und politische Dimensionen auf. So beschreibt beispielsweise Dougnon (2013) für viele Manding sprechende Bevölkerungsgruppen in Mali, dass es nicht unüblich war und ist, dass das Verlassen des eigenen Dorfes für junge Männer Teil einer Lebensphase ist. Eine Art *rite-de-passage* (Turner 1969; van Gennep 1909), den ein Mann auf dem Weg zum Erwachsenwerden durchläuft, er verlässt das Bekannte, um Mut, Männlichkeit, Ausdauer und Stärke unter Beweis zu stellen, um dann als veränderte soziale Person zurückzukehren und den während der liminalen Phase der Reise erreichten Reichtum in die Reproduktion der Familie zu investieren (Kleinmann 2016:246). Dieses Weggehen der jungen Männer wird im frankophonen Westafrika mit dem Begriff *partir en aventure* (zum Abenteuer aufbrechen) bezeichnet, wobei klare Konnotationen mit

⁸⁸ Unter dieser Bezeichnung wurden nicht nur westafrikanische Soldaten, sondern auch solche aus anderen Verwaltungseinheiten des französischen Kolonialterritoriums wie beispielsweise *Aquatatorialafrika* gefasst; laut Mann waren es an die 200.000 Kämpfer.

⁸⁹ Bis 1946 – dem Beginn der 4. Republik Frankreichs – galt der Großteil der Bevölkerung in den Kolonialgebieten als *sujets*, und damit nicht als gleichberechtigte Bürger*innen, sondern Menschen zweiter Klasse, für die eigene Regeln und Gesetze galten (Mann 2006:5f). Davon unterschieden wurden Menschen, die eine bestimmte assimilierende Laufbahn durchliefen und damit den Status des *évolué* erhielten. Die schulische Laufbahn in bestimmten Lehrinrichtungen Westafrikas (bspw. der *École Normale William Ponty* in Dakar) ermöglichte diesen Männern, in Frankreich zu studieren. Sie dienten dort im Militär, setzten sich intellektuell mit der französischen Kolonialpolitik auseinander und wurden vielfach politisch aktiv. Mit dem Beginn der 4. Republik entstand eine neue gesetzliche Grundlage für die Beziehungen zwischen Frankreich und den Kolonialgebieten. Beteiligt an den politischen Umgestaltungsprozessen, die mit dem Ende von Frankreichs Besetzung durch die Deutschen einhergingen, wurden viele dieser in französischen Institutionen ausgebildeten Männer aktive Politiker im ‚Mutterland Frankreich‘ sowie in ihren jeweiligen Heimatterritorien. Aus dieser Gruppe rekrutierten sich nach 1960 viele der ersten Staatspräsidenten der unabhängigen Länder Westafrikas, darunter Léopold Sédar Senghor im Senegal (der sich mit der *Négritude Bewegung* auch literarisch mit dem Verhältnis von Kolonialmacht und Kolonisierten auseinandersetzte (Senghor 1967)), Modibo Keita in Mali, Félix Houphouët-Boigny in der Elfenbeinküste und Hamani Diori in Niger.

einem Aufbruch in die unbekannte Wildnis hergestellt werden. Die Männer selbst nennen sich darauf aufbauend *aventuriers*. Diese Art des *coming of age* durch Migration hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert. Sind zur Mitte des 20. Jahrhunderts viele Männer innerhalb Westafrikas gereist und oft auch ins heimische Dorf zurückgekehrt, so ist die Zahl derer größer geworden, die auf ihrem Abenteuer Richtung Europa reisen, wobei die Aussichten, erfolgreich zurückzukehren, – auch wegen der restriktiven Einwanderungspolitik der EU – gesunken sind (Kleinmann 2016:247). Richter macht klar, dass eine begonnene Reise in Mali für junge Männer nur selten explizit Europa als Ziel hat, vielmehr ging es ihren Gesprächspartnern darum, Handlungsmöglichkeiten für ein besseres Leben zu finden, egal wo (2016:79; 2018). Richter und Kleinmann haben während ihrer Forschungen in Paris vor allem mit malischen Männern zusammengearbeitet, die vielfach den gefährlichen Weg über das Mittelmeer angetreten waren. Malische Frauen treten diese Reise selten an. Aber auch sie migrieren in den letzten Jahrzehnten in Westafrika und auch verstärkt aus Westafrika hinaus. So hat die weibliche Migration vom Land in die urbanen Zentren Westafrikas mit dem Ende der Kolonialzeit zugenommen (Lambert 2002; 2007). Junge Frauen ziehen mit dem Wunsch, Geld zu verdienen, als Hausmädchen für einige Jahre in die Städte, folgen ihrem Ehemann oder bekommen dort die Möglichkeit, die eigene Bildung fortzusetzen. Dasselbe lässt sich auch für die weibliche Migration nach Frankreich sagen (Kane und Leedy 2013:11), worauf ich im Laufe des Kapitels näher eingehen werde.

Die koloniale Situation prägte nicht nur die Mobilitätsmuster zum gegebenen Zeitpunkt, sondern stellte auch die Weichen für postkoloniale Migrationsbewegungen.⁹⁰ Seit den 1950ern sind die jeweiligen Kolonialmächte Anlauforte für Menschen aus den jeweils ehemaligen Kolonien geworden. Daneben spielten jedoch auch andere innerafrikanische Länder eine Rolle als Ziel westafrikanischer Migrant*innen, beispielsweise ab den 1970ern die Republik Kongo (Whitehouse 2009a; 2012) oder Kamerun. Einige dieser Destinationen wurden jedoch ab den 1980ern aufgrund von Kriegen (Kongo, Elfenbeinküste) oder wirtschaftlichen Krisen (Kamerun) problematisch, was viele Migrant*innen zur Rückkehr zwang (Pfeifer 2019:132). Seit der Jahrtausendwende wurden China (Carling und Haugen 2020; Haugen Ostbo 2018; Marfaing und Thiel 2014) und die arabischen Golfstaaten (Pelican 2014) zu neuen Zielen innerhalb der sogenannten Süd-Süd-Migration. Damit reagierten westafrikanische Migrant*innen auf die immer restriktiveren Einreisebedingungen der EU sowie auf die sich eröffnenden ökonomischen Möglichkeiten in den

⁹⁰ Die ab 1956 stärker werdenden Unabhängigkeitsbestrebungen in den einzelnen Gebieten wurden in Frankreich mit Sorge zur Kenntnis genommen. Das durch den Indochinakrieg und die Algerienkrise geschwächte Land stimmte nur widerwillig und durch Druck von außen, wie beispielsweise der allgemeinen Befürwortung der Unabhängigkeit von Seiten der UN, einer gewaltfreien Entkolonialisierung zu (Walsch 2007:35ff.). In den Verhandlungen zur Gestaltung der Unabhängigkeit schaffte es Frankreich, seine Macht zu sichern, die in weiten Teilen Westafrikas in den kommenden Jahrzehnten vor allem einer kleinen Elite und weniger den unabhängig gewordenen Staaten nutzte (Walsch 2007:10).

jeweiligen Zielländern. Aber auch Länder des Globalen Nordens ohne Kolonialbeziehungen nach Westafrika wie Spanien und Italien (Arbeitsmöglichkeiten in der Agrarindustrie) (Kaag 2008; Lucht 2012; Reckinger 2018), Deutschland (Marfaing 2003; Pfeifer 2019) oder die USA (Babou 2009; Buggenhagen 2012; Coe 2014; Salzbrunn 2004) sind potenzielle Zielländer für Migrant*innen geworden.

4.2 Der Wandel der französischen Einwanderungspolitik von den 60ern bis heute

Seit der Gründung der *Union Française* (vertragliche Neuregelung Frankreichs und seiner Überseegebiete) im Jahr 1946 und mit dem veränderten Status der Bewohner*innen der Kolonialgebiete bestand Reisefreiheit zwischen den Kolonialterritorien und Frankreich, die auch nach der Unabhängigkeit für beide Seiten weiter galt (Quiminal und Timera 2002:19). Nach dem Zweiten Weltkrieg war in Frankreich für Menschen anderer Nationalität keine Arbeitserlaubnis erforderlich, um Anstellung zu finden, und Aufenthaltstitel wurden bereitwillig erteilt (Weil 2005:90). Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung Frankreichs in den Nachkriegsjahren ging eine große Nachfrage nach Arbeitskräften einher, die im Land selbst nicht befriedigt werden konnte und in der Gründung des *office national d'immigration* mündete (Aude 2014:24). Frankreich hatte im ausgehenden 19. Jahrhundert schon Erfahrungen mit sogenannten eingewanderten Arbeitern (*travailleurs immigrés*) aus benachbarten europäischen Ländern gemacht (v.a. Portugal, Italien, Spanien). Im Laufe der 1950er Jahre kamen Anwerberprogramme unter anderem mit der Türkei und Jugoslawien hinzu, 1963 mit Marokko und Tunesien (Weil 1991:100). Im gleichen Jahr wurden außerdem mit den alten Kolonialgebieten in Französischwestafrica und Äquatorialafrika Verträge zum Anwerben von Arbeitern geschlossen (Aude 2014:24).

In Frankreich waren es vor allem die Autoindustrie, das Baugewerbe und öffentliche Einrichtungen wie die Straßenmeisterei, die von diesen Verträgen profitierten und teilweise selbst aktiv in den jeweiligen Ländern rekrutierten (ebd.). In dieser politischen Atmosphäre war der Zuzug nach Frankreich positiv bewertet, die Verwaltungen wurden aufgefordert, großzügig reguläre Aufenthaltstitel und Arbeitserlaubnisse auszustellen (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:40). Eine der Auswirkungen dieser Regelungen für Menschen aus Westafrika war die zirkuläre Mobilität (Meillassoux 1975) von vor allem jungen Männern – größtenteils aus dem Flusstal des Senegalfusses –, die für ihre Familien in Frankreich Geld erwirtschafteten. Sie kamen mit der Intention nach Frankreich, dort eine Zeit lang zu leben und zu arbeiten, um dann, abgelöst von jüngeren Familienmitgliedern, wieder nach Westafrika zurückzukehren (Quiminal 1991). Während dieser Zeit kamen kaum Frauen aus Westafrika nach Frankreich.

Als sogenannte Schlafnomaden lebten die westafrikanischen Migranten in der ersten Zeit unter elenden Bedingungen, schliefen unter anderem in ausgedienten Fabrikhallen und bekamen weniger Gehalt als ihre französischen Kollegen. Mit steigender Zahl der Arbeiter war diese Situation nicht mehr tragbar und mit öffentlichen Geldern wurden Wohnstrukturen für den „immigré décolonisé [...] l'objet de traitements institutionnels discriminatoires et ségrégatifs“ (Bernardot 2008a:56) geschaffen, die der Idee der ‚Arbeiter auf Zeit‘ folgend lediglich als Schlafmöglichkeiten während der Arbeitsjahre in Frankreich konzipiert waren: Die Männer sollten dort lediglich für zwei Jahre wohnen, persönliche Möbel waren verboten und das Empfangen von Besuch ebenfalls. Es war ein „logement provisoire pour des travailleurs provisoires“, so Palomares und Rabaud (2014:96), die hier Sayad (1980) zitieren. Einer ethno-kulturellen Logik folgend wurden diese Arbeiterwohnheime (*foyer*⁹¹) jeweils unterschiedlichen Nationen zugeordnet (Quiminal 2009:117). Die Arbeiterwohnheime entstanden in großer Zahl im Auftrage der staatlichen *société nationale de construction pour les travailleurs (Sonacotra)*, um die Ballungszentren wie Paris, Marseille und Lyon (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:41; Bernardot 2008:69). Gefördert durch die transnationalen Verbindungen und die zirkuläre Mobilität der Männer entstanden Wohnheime, in denen sich nicht nur einzelne Nationen, sondern sogar einzelne Ethnien wiederfanden, wie beispielsweise solche für Soninke oder solche für Bamanan sprechende Männer (Hadjer 2003:12). Durch die schlechte Instandhaltung und permanente Überbelegung herrschten dort oft sehr prekäre Wohnverhältnisse, in denen die Menschen nie Mieter, sondern lediglich Bewohner waren, denen jeder Zeit gekündigt werden konnte. Die vielen Bewohner teilten sich nicht nur wenige sanitäre Einrichtungen, sondern auch die Zimmer waren oft überbelegt. Zusätzlich wurden oftmals in den Fluren und in der Küche Matratzen ausgelegt, und nicht selten teilten sich mehrere Personen ein Bett. Mit der Zeit entstand in den Wohnheimen eine Dienstleistungsinfrastruktur mit Friseuren, Märkten, Angeboten religiöser Spezialisten und weiteres, was nicht vorgesehen war, aber den Bedürfnissen der Arbeiter entsprach. Auch etablierten sich meist Institutionen wie der Ältestenrat, was laut Hadjer in der Literatur den hinkenden Vergleich mit einem afrikanischen Dorf aufkommen ließ. In ihrer Studie zu einem *foyer* in Paris beschreibt Hadjer dem widersprechend:

Allen nationalen oder ethnischen Kategorisierungen zum Trotz handelt es sich bei Foyers um äußerst heterogene Gemeinschaften, deren Organisation jedoch auf gemeinsamen soziopolitischen und religiösen Referenzen beruht. Dazu gehören Seniorität, Solidarität, Kastensysteme, Hierarchie, Islam, Gemeinschaftsküche und viele andere, im Alltag umgesetzte Normen und Werte. (Hadjer 2003:12)

⁹¹ „Der Begriff *foyer* hat in der frz. Sprache zahlreiche Bedeutungen – von Feuerstelle, Heim, Familie, Familienwohnoort und Haushalt bis hin zu Saal oder Wandelhalle. Hier trifft am ehesten zu: ‚2.4 Établissement réservé à certaines catégories de personnes‘ (Larousse 1989:786)“ (Hadjer 2003:11).

Die Veränderungen der französischen Migrationspolitik während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die sich damit ebenfalls wandelnde Situation der Migrant*innen haben erstaunlich wenig an der Existenz der *foyers* geändert. Diese Wohnform, die auf einen zeitlich begrenzten Aufenthalt ausgerichtet war, hat sich für viele Bewohner verstetigt, ohne dass die Strukturen dieser Nutzungsänderung angepasst worden wären. Darüber hinaus haben die *foyers* als Orte der Dienstleistungen und als Schaltstellen innerhalb transnationaler Netzwerke eine wichtige Funktion für die wachsende Zahl der außerhalb der *foyers* lebenden Migrant*innen und ihrer Familien übernommen (Richter 2018:Kap.7/8). Auch dienen die Gemeinschaftsräume als Treffpunkte für Vereine und Organisationen sowie private Feste, Hochzeiten oder Taufen.

Der problemlosen Ein- und Ausreise setzte die Gesetzesänderung von 1974 ein Ende, die als Reaktion auf die wirtschaftliche Krisenlage in den 70er Jahren in Frankreich verstanden werden kann. Der drastische Anstieg des Ölpreises und die damit einhergehenden Folgen für zentrale Wirtschaftszweige Frankreichs löste eine große Welle der Arbeitslosigkeit aus. Die Stimmung gegenüber den ausländischen Arbeitern und ihren Familien verschlechterte sich radikal; sie wurden nun als soziales Problem wahrgenommen. Dieser Perspektivwechsel mündete in eine restriktive Einwanderungspolitik. Am 3. Juli 1974 wurde im *Conseil des Ministres* die Entscheidung getroffen, „de suspendre l’immigration des travailleurs“ (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:42). Diese Maßnahme, die zunächst nur für drei Monate ausgelegt war, hatte im Endeffekt jedoch bis ins Jahr 2006 Bestand und wurde dann von der „immigration choisie“ abgelöst (ebd.). Gleichzeitig hatte sich jedoch in den Jahren zuvor die Migration nach Frankreich als eine sozioökonomische Erwerbsstrategie in vielen Regionen Westafrikas fest etabliert: „Migration has expanded to the point where it is virtually a structural component of economic and social life in the river valley“ (Quiminal 1994:293). Die Jahre der ungehinderten Einreise hatten dazu beigetragen, dass sich ein starkes transnationales Netzwerk etablierte (ebd.). Dieses wurde für viele Familien umso wichtiger, als dass die Lebensbedingungen durch starke Dürren in den 70er Jahren für weite Teile der Bevölkerung in Westafrika schwieriger wurden.⁹²

Die veränderte Gesetzeslage hatte große Auswirkungen auf die Mobilitätsmuster der Migrant*innen aus Westafrika. Männer, die einmal in Frankreich eingereist waren, verließen das Land nicht mehr, da eine erneute Einreise ungewiss war – die Zirkulation von jungen Einreisenden

⁹² Auch neokoloniale Verhältnisse trugen und tragen weiterhin vielerorts zu schlechten Lebensbedingungen in Westafrika bei. Ein dramatisches Beispiel ist im Niger zu finden. Hier baut der staatlich-französische Konzern Orano (vormals Areva) riesige Mengen Uran ab und zahlt dafür nur rund ein Drittel des üblichen Preises (Moscovici 2018). Zu diesen finanziellen Ungerechtigkeiten kommen großen Umweltprobleme hinzu. Diese entstehen im Niger durch die Förderung des Urans, das Wasser und die Böden sind verseucht, womit den Menschen die Lebensgrundlage entzogen wird (Wiedemann 2014:253). Die Entwicklungen der Migrationsbewegungen müssen auch im Rahmen dieser neokolonialen Verhältnisse betrachtet werden.

und älteren Ausreisenden wurde unterbrochen. Stattdessen reisten nun auf Basis des Familiennachzugs vermehrt Frauen und Kinder nach Frankreich ein. Mit der sich – etwa bezüglich des Geschlechts – verändernden Sozialstruktur der westafrikanischen Migrant*innen wandelte sich auch die Beziehung zum französischen Staat und zur Gesellschaft. Über die Bereiche Schule, Gesundheit und Wohnungsmarkt gab es mehr Kontaktpunkte, die die Familien in die französische Gesellschaft einbanden (Quiminal und Timera 2002). Im Jahr 1999 hatte sich der vor 1975 sehr geringe Anteil der Frauen aus Ländern südlich der Sahara fast verdoppelt (Aude 2014:30) und 2019 waren 51% der Migrant*innen Frauen.⁹³

Mit dem Erstarren xenophober Stimmungen in Teilen der französischen Gesellschaft und dem damit einhergehenden Aufschwung der rechtsnationalen Partei *Front National* in den 80ern wurden die Lebensbedingungen hinsichtlich diskriminierender Diskurse und Praktiken durch die Mehrheitsgesellschaft für viele Migrant*innen schwieriger. Dies schlug sich auch in Gesetzesänderungen nieder. Mit den nach Innenminister Charles Pasqua benannten Gesetzesverschärfungen der Jahre 1986 und 1993 (*lois Pasqua*) einher ging die Politik der *immigration zéro*, die nicht nur die Zugangsbedingungen ins Land, sondern auch die rechtlichen Regulierungen für die schon im Land lebenden Menschen verschärfte. Die veränderten Bedingungen bezüglich der Verlängerung von Aufenthaltstiteln und Einbürgerungen führte zu einer großen Anzahl von Migrant*innen, denen folglich der Status ‚illegal‘⁹⁴ zugeschrieben wurde. Zu dieser Gruppe gehörten viele Westafrikaner*innen, die sich ab 1996 als *sans papiers* formierten und gemeinsam und sehr aktiv für Arbeits- und Aufenthaltstitel kämpften (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:43ff).

Sans papier ist in Frankreich ein fester Begriff, seit im März 1996 an die 300 westafrikanische Menschen ohne gültige Aufenthaltstitel die Kirche Saint-Ambroise im Pariser Stadtteil Château Rouge besetzten. In den folgenden Monaten machten sie die Öffentlichkeit und die Politiker mit Hilfe von Hungerstreiks, Demonstrationen und dem Besetzen weiterer öffentlicher Orte auf ihre Problemlage aufmerksam. Ein Großteil der Medienberichterstattung war den Aktivist*innen gegenüber positiv gestimmt und ordnete ihren Protest als legitim ein. Gerade zu Beginn der Besetzungen ging die Polizei hart gegen die Protestierenden vor. In weiten Teilen der Öffentlichkeit hingegen entstand eine breite Unterstützung und der Ruf nach Menschlichkeit, der

⁹³ <https://www.insee.fr/fr/statistiques/3633212#> (*Institut national de la statistique et des études économiques*).

⁹⁴ „‚Illegality‘ (much like citizenship) is a juridical status that entails a social relation to the state; as such, migrant ‚illegality‘ is a preeminently political identity. To conduct research related to the undocumented noncitizens of a particular nation-state from the unexamined standpoint of its citizens, then, involves the kind of uncritical ethnocentrism that is, by definition, a perversion of anthropology’s putative aims as a distinctive mode of inquiry (De Genova 1999, 2002)“ (De Genova 2002:422). Ich nutze in dieser Arbeit stattdessen den Begriff *undokumentiert*, um damit auf die fehlenden in Frankreich gültigen Aufenthaltspapiere zu verweisen. Doch auch dieser Begriff birgt die Gefahr, ethnozentristisch zu sein, und klassifiziert die Menschen lediglich hinsichtlich ihrer Beziehung zum Aufenthaltsland, in diesem Fall Frankreich.

unter anderem dazu führte, dass von den zuständigen Behörden eine große Anzahl von Regulierungen ausgesprochen wurde (Siméant 1998:17ff). Die entstandenen Solidaritätsstrukturen blieben über Jahre bestehen, heute sammeln sich in der Vereinigung Menschen aus vielen Ländern. Darüber hinaus wird der Begriff heute auch verwendet, um einen Menschen ohne gültige Aufenthaltsdokumente zu bezeichnen, unabhängig von der Tätigkeit als Aktivist. Die gegenteilige Formulierung lautet ‚avoir des papiers‘ – ‚Papiere haben‘, was das Besitzen eines Aufenthaltstitel bezeichnet.

Mit dem 1985 beschlossenen und 1990 umgesetzten Wegfall der Grenzen im Schengenraum – zu Beginn zwischen Deutschland, Frankreich, Luxemburg, Niederlande und Belgien – wurde die Einreise von Migrant*innen und Asylsuchenden zu einer europäischen Frage. Nicht nur für die Einreise, sondern auch bezüglich der Kontrolle der in den Ländern lebenden Migrant*innen wurden in den darauf folgenden Jahren Gesetze zur Homogenisierung der Handhabungen in den Mitgliedsstaaten verabschiedet.⁹⁵ Das Jahr 2015 gilt als ein Höhepunkt der Migrationsbewegung der letzten Jahre (De Genova 2017).

Seit 2002 hat sich um die illegalisierte Einreise von Menschen eine große Debatte entwickelt. Die Mitgliedstaaten der EU tauschen Informationen über ausgestellte Visa aus (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:47). Im Kontext der immer stärker werdenden Abschottungspolitik der EU nahm im Jahr 2005 die Europäische Agentur für die Grenz- und Küstenwache Frontex mit Sitz in Warschau ihre Arbeit auf. Sie ist heute ein zentraler Faktor des europäischen Grenzregimes. Zu den Aufgaben der Agentur gehören unter anderem die Sicherung der gemeinsamen Außengrenzen der EU, die Unterstützung der Mitgliedstaaten bei der Ausbildung von Grenzschutzbeamt*innen und das Erstellen von Risiko- und Gefahrenanalysen. Letzteres ist bezeichnend für die Perspektive auf illegalisierte Einreise in vielen politischen und öffentlichen Diskursen: Illegale Grenzüberschreitungen werden als Gefahr gewertet. Die Aufgabenfelder von Frontex sind immer weitreichender geworden, dabei wird der Agentur von Menschenrechtsorganisationen die Verletzung von Menschenrechten in Teilen ihrer Arbeit vorgeworfen.⁹⁶

⁹⁵ So wurde beispielsweise 1992 auf europäischer Ebene das Konzept der sicheren Herkunftsstaaten entwickelt, in die Asylsuchende – angeblich ohne Bedenken – zurückgeschickt werden, 1993 wurden die Regelungen für den Familiennachzug erneut verschärft und im Jahr 2000 kam es zu einem Abkommen zwischen der EU und einigen AKP Staaten (Afrika-Karibik-Pazifik). Dieses *Cotonou-Abkommen* beinhaltete die hürdenlose Rücknahme sich undokumentiert in der EU aufhaltender Bürger*innen (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:46).

⁹⁶ So gibt es Vorwürfe, die Agentur habe von ‚Pushback-Aktionen‘ gewusst, in denen die Szenotrettung einzelner Mitgliedstaaten, anstatt die Menschen in Booten in sichere Häfen zu bringen, diese auf dem Mittelmeer abdrängt, womit sie das Recht auf einen Asylantrag de facto außer Kraft setzen. https://www.deutschlandfunk.de/eu-grenzsicherung-und-menschenrechte-frontex-und-die.724.de.html?dram:article_id=491339. (zuletzt aufgerufen am 10.03.2021).

Heute sind die legalen Wege für Westafrikaner*innen nach Frankreich sehr begrenzt, sodass viele, die in Europa die Möglichkeit des Gelderwerbs und des sozialen Aufstiegs suchen, den lebensgefährlichen, teuren und langwierigen Weg über das Mittelmeer wagen (Heller und Pezzani 2017; Richter 2018).⁹⁷ Denjenigen, denen die Überfahrt in oftmals kleinen seeuntauglichen Booten gelingt, bleibt als einzige legale Möglichkeit des dokumentierten Aufenthalts in der EU der Status eines/einer Asylsuchenden. Der Asylantrag muss laut Dubliner Vertrag der EU in dem Land gestellt werden, in dem der oder die Beantragende angekommen ist.⁹⁸ Dies ist für viele Westafrikaner*innen zumeist Spanien, Italien oder Malta, für einen Großteil bleibt jedoch Frankreich das Ziel, weswegen sie über Land weiter bis Paris reisen.

Möglichkeiten, aus Westafrika legal nach Frankreich einzureisen, bestehen über ein Visum für Studierende, über die Familienzusammenführung oder Urlaubsvisa. Arbeitsvisa bekommen nur diejenigen, die konkret als qualifizierte Arbeitskräfte über den oder die Arbeitgeber*in angeworben wurden. Letzteres wird für Menschen aus Westafrika aufgrund des häufig niedrigen formalen Aus-/Bildungsniveaus sehr selten ausgesprochen. Die Familienzusammenführung meint die Zusammenführung der Ehepartner*innen und deren leiblichen Kinder; die Hürden hierfür sind in den letzten Jahren sukzessive erhöht worden. Mittlerweile muss die antragstellende Person mindestens 18 Monate in Frankreich gelebt haben (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:53), ein festes monatliches Einkommen von mindestens dem Mindestlohn (*Smig: salaire minimum interprofessionnel garanti*) haben und eine ausreichend große Wohnung vorweisen (Quiminal and Timera 2002:20). Auch das Beantragen eines Visums für Studierende ist schwierig. Es beinhaltet einen bestandenen Sprachtest, das Offenlegen der Bankkonten und die vorliegende Zusage einer Uni (Blum Le Coat und Mogueuou 2014:123ff). Darüber hinaus bleibt die Visavergabe insofern intransparent, als Familien die Erfahrung gemacht haben, dass Geschwister mit denselben Voraussetzungen Visaanträge auf ein Studium in Frankreich stellten, wobei der/die Eine eine Zusage und der/die Andere eine Absage erhielt.

Für die Menschen, die weder die französische Staatsbürgerschaft haben noch aus einem anderen EU-Land stammen, gibt es eine Reihe von Aufenthaltstiteln. Diese unterscheiden sich hinsichtlich der Länge der Aufenthaltsdauer und der Frage, ob die Person eine Arbeitserlaubnis erhält oder nicht. Letzteres ist oftmals nicht der Fall, wenn sich eine Person zur medizinischen Versorgung in Frankreich aufhält, aber auch Studierende dürfen nur eine begrenzte Stundenanzahl

⁹⁷ Laut Schätzungen der *International Organisation of Migration* sind seit 2014 21.500 Menschen im Mittelmeer bei dem Versuch, Europa zu erreichen, ertrunken. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/>. (zuletzt aufgerufen am 13.03.2021)

⁹⁸ Versuche, die Verteilung auf die Mitgliedstaaten neu zu organisieren, sind in den letzten Jahren immer wieder gescheitert.

arbeiten. Lange Zeit war die Arbeitserlaubnis auch innerhalb des Familiennachzugs nicht vorgesehen.

In seiner Zeit als Innenminister verschärfte Nicolas Sarkozy die Rhetorik der Migrationspolitik erneut und brachte eine Reihe von Gesetzestexten auf den Weg. Darüber hinaus machte er Abschiebungen zu seinem zentralen Thema und forderte 2003 die *préfets* dazu auf, ihre Zahlen zu verdoppeln.⁹⁹ Zu diesem Zweck wurden Passkontrollen erhöht, mehr Polizist*innen eingestellt und mehr Geld zur Verfügung gestellt (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:48f.). 2005 heizte Sarkozy die Debatte um Integration und Migration weiter an, als er die an den Unruhen der Vorstädte beteiligten Jugendlichen – vor allem Kinder von Einwanderern – als Gesindel bezeichnete.

Neben der Einreise von Migrant*innen ist in Frankreich seit den 1980ern die Integration dieser Menschen in die französische Gesellschaft ein weiteres Thema. So wurden 1985 das *Comité interministériel à l'intégration* sowie ein *Secrétariat général à l'intégration* gegründet, die 1989 vom *Haut conseil à l'intégration* ergänzt wurden. Im Jahr 1986 wurde in den *départements* eine Anlaufstelle für Migrant*innen eingerichtet: der *Service social d'aide aux émigrants* (SSAE) (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:48). Diese Einrichtung fusionierte 2006 mit der OMI (*Office de migration*) zur *Agence nationale de l'accueil des étrangers et des migrants* (ANAEM), mit dem Ziel, die Ankommenden systematischer zu erfassen. Ebenfalls im Jahr 2006 wurde nach einigen Jahren Testphase der *contrat d'accueil et d'intégration* (Aufnahme- und Integrationsvertrag) für alle Einreisenden mit längerem Aufenthalt verpflichtend eingeführt. Dieser beinhaltete eine eintägige Schulung, in der die Teilnehmer*innen über die Werte der französischen Republik aufgeklärt werden sollten, sowie einen Französischkurs. 2007 wurde dieser Vertrag für die Familienzusammenführung um die *formation sur les droits et les devoirs des parents en France* ergänzt (Blum Le Coat and Eberhard 2014:48ff.).

Im nächsten Unterkapitel verlagere ich nun den Blick weg von den gesetzlichen Rahmenbedingungen hin zu den westafrikanischen Parisern und Pariserninnen.

4.2.1 Leben als Westafrikaner*innen in Paris

Die nun folgenden Ausführungen beziehen sich in weiten Teilen auf Paris beziehungsweise auf die Île-de-France. Denn tatsächlich lebten zur Jahrtausendwende laut Statistik des *Insee* (*Institute national de la statistique et des études économiques*) ca. 65,40% aller Migrant*innen aus Subsahara-Afrika und sogar 87,26% der offiziell in Frankreich lebenden Malier*innen im politischen und ökonomischen

⁹⁹ 2004 wurden 44.500, 2008 83.500 und 2011 60.000 Menschen aus Frankreich abgeschoben (Blum Le Coat und Eberhard 2014b:51). Eine Reihe sozialwissenschaftlicher Arbeiten befassen sich mit der unfreiwilligen Rückkehr ins Herkunftsland (Drotbohm und Hasselberg 2015; Kleist 2017; Schultz 2019; Schuster und Majidi 2015).

Zentrum Frankreichs (Barou 2002:15).¹⁰⁰ Laut Barou (2002:6) lebten 1999 in Frankreich ca. 400.000 Menschen aus Subsahara-Afrika und damit 43% mehr als noch im Jahr 1990. Seit 2000 gab es einen weiteren Anstieg von dokumentierten Migrant*innen, wobei sich länderspezifisch große Unterschiede verzeichnen lassen. So hat die Zahl der gemeldeten Migrant*innen bis 2014 um 76% zugenommen (Blum Le Coat und Eberhard 2014a:32).¹⁰¹ Der Anstieg der Zahl lässt nicht – wie in der französischen Öffentlichkeit oft verlautet – auf eine westafrikanische ‚Invasion‘ schließen, sondern ist der Tatsache geschuldet, dass die Zahlen zu Beginn der 60er sehr niedrig waren (v.a. im Vergleich zu Einwanderer*innen aus anderen Staaten wie Algerien, Spanien oder Portugal) (Timera und Garnier 2010:29).

Autor*innen, die sich mit dem Zuzug von Einwanderer*innen aus Afrika südlich der Sahara befassen, stellten fest, dass sich die sozioökonomischen Daten dieser Gruppe verändert haben, die Gruppe ist in den letzten Jahrzehnten diverser geworden. Sie ist heute jünger, weiblicher, besser gebildet und kommt aus mehr afrikanischen Staaten als noch vor einigen Jahrzehnten (Barou 2002; Timera und Garnier 2010; Adepoju 2004). Anders als die ersten Migrant*innen aus Mali, Senegal und Mauretanien¹⁰² sind es nicht mehr vor allem unqualifizierte männliche Arbeitsmigranten: „En effet, ce qui singularise ces mouvements migratoires contemporaines, c’est leur hétérogénéité sociale et culturelle jusqu’ici voilée par une représentation hégémonique des ressortissants de la vallée du fleuve Sénégal“ (Timera und Garnier 2010:27). Hinzu gekommen sind vor allem Menschen aus den beiden Kongos, der Elfenbeinküste, aus Guinea, Kamerun und Madagaskar, wo Konflikte, kriegerische Auseinandersetzungen, ökonomische Probleme im Zusammenhang mit den Strukturanpassungsprogrammen des IWF und der Weltbank der 80er Jahre sowie Dürreperioden die Menschen zum Aufbruch bewegten (Barou 2002:7f).

Die Zahl derer, die aus einem urbanen Umfeld kommen, auf einer individuellen Basis migrieren und die Familie nachholen, ist heute größer als die Zahl derer, die aus den ‚alten‘ ruralen Migrationsorten stammen. Letztere sind auch heute noch vorwiegend männlich, halten eine starke Verbundenheit mit dem Herkunftsdorf aufrecht und holen, wenn überhaupt, ihre Frauen erst sehr spät nach (Timera und Garnier 2010:28). Die Anzahl der jüngeren und qualifizierteren Menschen ist höher als früher. Das hängt auch damit zusammen, dass die Situation auf dem Arbeitsmarkt der

¹⁰⁰ Diese räumliche Verteilung gilt nicht nur für Afrikaner*innen, sondern auch allgemein: Lag 2006 der durchschnittliche Anteil der Migrant*innen an der Gesamtbevölkerung in Frankreich bei 8,2%, so lag er in Paris mit 16,9% deutlich darüber (Aude 2014:32).

¹⁰¹ Dabei muss davon ausgegangen werden, dass die tatsächliche Zahl höher ist als die in den offiziellen Statistiken. Dies ist laut Fassin deswegen so, weil es nicht nur eine große Anzahl illegaler Grenzübertritte gab, sondern auch weil durch die veränderte Gesetzesgrundlage Menschen ihre Aufenthaltstitel verloren hätten (2001:3).

¹⁰² Tatsächlich befasste sich die Literatur zu Migration aus Mali lange vor allem mit Soninke aus der Region um Kayes (Daum 1998; Quiminal 1991; Timera 1996). Im Kontext von Ançar Dine France spielt die ethnische Zugehörigkeit kaum eine Rolle.

Herkunftsstaaten für Diplomierte schwierig ist. Der Großteil der Migrant*innen aus den traditionellen Migrationsregionen in Mali und dem Senegal ist jedoch weiterhin, aufgrund der schlechten schulischen Bildung (gerade auf dem Land, wo die Arbeitskraft der Kinder für die Landwirtschaft gebraucht wird), unqualifiziert (Segalen, Aouici und Gallou 2011:71). Hier bleibt die Migration oft Teil einer familiären Erwerbsstrategie (Migration: 30–80% des Haushaltseinkommens), wobei nicht mehr – wie früher – der Älteste ausgewählt wird, sondern derjenige, der dafür am besten geeignet erscheint (Barou 2002:10).

Dass die Zahl der Migrant*innen steigt, obwohl seit 1974 die Grenzen geschlossen und die Vorschriften verschärft wurden, erklärt sich laut Daum nicht nur durch die illegalisierten Grenzübertritte, sondern auch durch verspätete Regularisierungen und den Familiennachzug (1998:100ff). Timera und Garnier fassen die Folgen der Verschärfung wie folgt zusammen:

Si les mesures politiques mises en place depuis le milieu des années soixante-dix n'influencent que faiblement les décisions de départ et de retour des migrants, elles ne seront toutefois pas sans conséquences sur leurs stratégies spatio-temporelles et leurs conditions de vie. Ces mesures placent fortement les immigrés en situation de vulnérabilité en générant tout d'abord une instabilité juridique, en produisant ensuite des situations inégalitaires. (2010:31)

Trotz dieser allgemein schwierigen Ausgangslage vieler Familien und Individuen schaffen einige über zwei, drei Generationen einen sozioökonomischen Aufstieg, anders als es das gängige Bild in den Medien vermittelt, welches meist auf deviante Jugendliche in den Vorstädten fokussiert. Unterschiedliche Studien kommen zu dem Schluss, dass die Migrant*innen aus der eigenen Erfahrung heraus die Bedeutung der Schulbildung ihrer Kinder als sehr wichtig erachten (Attias-Donfut et al. 2011:91ff.; Segalen, Aouici, und Gallou 2011:71).

Migrant*innen arbeiten heute nicht mehr nur als Fabrikarbeiter*innen. Zu den vier großen Arbeitsfeldern, in denen männliche Migranten tätig sind, gehören die Textilproduktion, der Bausektor, der öffentliche Sektor und Sicherheitsfirmen, wobei der Zugang zu einzelnen Bereichen stark mit den in den Herkunftsländern möglichen Qualifizierungen zusammenhängt (Eberhard 2014:87). Frauen arbeiten hingegen oft in der Kinderbetreuung, als Pflegekräfte, Haushaltsangestellte und Putzkräfte, wobei gerade unter Letzteren die Zahl der unqualifizierten Westafrikanerinnen sehr hoch ist (ebd.:89). Dabei können die Arbeitsbedingungen insofern als prekär eingestuft werden, da sie körperlich sehr anstrengend und monoton sind, geringe Autonomie beinhalten, schlecht bezahlt und oftmals zeitlich azyklisch zu höher qualifizierten Berufen organisiert sind. Gerade im häuslichen Sektor und in der Gastronomie sind viele der Jobs nur auf dem informellen Weg zugänglich (ebd.:85). In Kapitel 5 setze ich mich verstärkt mit den Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen auf dem Arbeitsmarkt auseinander.

Die Arbeitslosenquote bei Menschen aus Afrika (Maghreb und Subsahara) ist 2,5 Mal höher als die der Französ*innen (Eberhard 2014:82).¹⁰³ Die Zahl der selbstständig arbeitenden Migrant*innen aus Afrika wächst. Diese sind als Händler*innen, im Import-Export oder im Tourismus tätig und bedienen vor allem die Nachfrage nach afrikanischen Produkten auf dem Textil-, Nahrungsmittel- und Kosmetikmarkt (Timera und Garnier 2010:31f.; Adepoju 2004).

Frauen, die im Rahmen des Familiennachzugs nach Frankreich kamen, werden in der Öffentlichkeit oft lediglich als von ihren Ehemännern abhängig wahrgenommen (Adepoju 2004:1; Raissiguier 2003:4; Trauner 2005:223f.). Dieses Bild verkennt ihre Lebensrealität jedoch erheblich. So ist ein Großteil der Frauen erwerbstätig, auch wenn die Bedingungen sehr schwierig sind. Denn sie haben nicht immer Aufenthaltstitel, die das Arbeiten erlauben, und kommen somit vielfach im informellen Sektor unter. Daneben kümmern sie sich weiter um die Erziehung und Versorgung der Kinder, was vielfach eine weibliche Aufgabe bleibt. Viele von ihnen erlangen später über eine Fortbildung den Zugang zu regulärer Arbeit (Trauner 2005:226ff.). Raissiguier verweist darauf, dass der Anteil derjenigen Migrantinnen aus Subsahara-Afrika, die im formellen Sektor arbeiten, in den letzten Jahren beträchtlich gestiegen ist und prozentual die Zahl der erwerbstätigen europäischen Migrantinnen in Frankreich überschritten hat. Damit widerlegt sie das weitverbreitete Vorurteil, die afrikanischen Mütter würden lediglich die Kassen des Sozialstaates belasten (2003:4). Ein weiteres Vorurteil ist die Auffassung der Nicht-Integrierbarkeit der westafrikanischen Migrant*innen aufgrund ihrer, in der französischen Öffentlichkeit als problematisch wahrgenommenen, kulturellen Praktiken wie Polygamie und weibliche Beschneidung (Trauner 2005:223). Mit dem 2. Lois Paqua von 1993 wurde Polygamie auch bei Migrant*innen verboten und bei Zuwiderhandlung die Erneuerung des Aufenthaltstitels verweigert (Daum 1998:103f). Nach 1993 wurde jeweils nur die erste Ehefrau als solche anerkannt, wobei sich dies nicht an der tatsächlichen Reihenfolge, sondern an der Einreise nach Frankreich orientierte. Die bis dahin polygam lebenden Familien bekamen fünf Jahre Zeit, um ihre ‚Angelegenheit‘ zu regeln und sich scheiden zu lassen (Barou 2011:55).

Für Bewohner*innen in Paris und auch im Pariser Umland ist der knappe und sehr überbeuerte Wohnungsmarkt ein Problem. Dieser allgemeine Mangel an bezahlbarem Wohnraum trifft ökonomisch schwache Bevölkerungsgruppen besonders hart. Migrant*innen haben neben der Knappheit noch mit Diskriminierungen zu kämpfen, die den Zugang zusätzlich erschweren:

A partir du recensement de 1999 et de l'enquête „Logement“ de 2002, un constat comparable peut être dressé: globalement, la situation du logement des immigrés reste

¹⁰³ Zum Vergleich: Die Arbeitslosigkeit der aus anderen EU-Ländern stammenden weiblichen Migrantinnen entspricht in Frankreich in etwa der Quote der Französ*innen (Eberhard 2014:82).

systématiquement défavorable par rapport aux autres ménages, même si la situation a évolué. (Palomares und Rabaud 2014:99)

Bis 1970 war die Wohnsituation vieler Migrant*innen in der französischen Öffentlichkeit und Politik kein großes Thema. Dies änderte sich, als nach einem Brand in einem Armutsviertel von Aubervilliers, bei dem fünf Malier verstarben, die prekären Wohnverhältnisse deutlich wurden. Der Handlungsbedarf wurde offensichtlich (Palomares und Rabaud 2014:93f.). Doch auch 1992, so Palomares und Rabaud, leben noch 40–50% der Migrant*innen, die von außerhalb Europas kommen, in sehr schlechten Wohnverhältnissen (ebd.:99). Die Anzahl der Männer, die in *foyers* wohnen, hat abgenommen, jedoch hat sich die Verweildauer verlängert (ebd.) und gerade die Anzahl der Malier ist weiterhin hoch (48,56% aller Bewohner) (Barou 2002:17). Im Vergleich zu französischen Haushalten (17%) lebt 2002 eine große Zahl afrikanischer Migrant*innenhaushalte (32%) in Wohnungen des sozialen Wohnungsbaus (HLM¹⁰⁴ *habitation à loyer modéré*). Wichtig ist hierbei, dass vordergründig nicht die Nationalität ausschlaggebend ist, sondern die jeweilige schwache ökonomische Situation (Palomares und Rabaud 2014:99f.; Sargent 2006:33). Dabei bleibt der Zugang zu den HLMs schwierig und vor allem auf die nördlichen Vororte von Paris wie Saint-Denis, Aubervilliers oder Sarcelles beschränkt.

Pour autant, ce recours massif n'est pas le résultat d'une politique d'ouverture délibérée de l'accès à ces logements, puisque les travailleurs étrangers ont malgré tout été désavantagés par rapport aux travailleurs français dans l'accès aux HLM; en particuliers parmi les travailleurs en bas de l'échelle sociale. C'est bien le vide laissé par le départ des classes moyennes et la fraction des classes populaires qui accèdent à la propriété qui a permis l'accès des immigrés „non européens“ au logement social... et ce [sic] dans la fraction la plus dégradée du parc, qui concentre les populations originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique subsaharienne. (Palomares und Rabaud 2014:99)

Auf Antrag hin vergeben Unternehmen in öffentlicher oder privater Hand die geförderten Wohnungen. Dabei ist die Größe der Wohnung abhängig von der Anzahl der Kinder. Da der Wohnungsmarkt jedoch eng ist, dauert es nach der Geburt eines weiteren Kindes oft lange, bis tatsächlich der Umzug in eine größere Wohnung möglich ist, wie in Gesprächen immer wieder klar wurde.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Entstanden in Zeiten der Vollbeschäftigung waren die HLMs als Wohnorte für den Querschnitt der Gesellschaft gedacht. Ursprünglich waren die HLMs für die aufstrebende Mittelschicht konzipiert, sozusagen als Zwischenstation als ein Sprungbrett hin zum Eigenheim. Mittlerweile sind viele HLMs zu Armenghettos verkommen. Der Wohnungsmarkt ist so eng, dass nur die Reichen noch frei wählen können, wo sie leben wollen, und sie wählen nicht die verrufenen HLMs (Barou 2005).

¹⁰⁵ Eigentum besitzen in Frankreich laut Statistik des Insee von 1999 nur 10,13% der afrikanischen Migrant*innen, was im Vergleich zu anderen Migrant*innen-Gruppen sehr wenig ist, dort liegt der Anteil bei 31,88% (Barou 2002:16).

Barou beschäftigt sich in seinem Artikel von 2002 mit den verschiedenen Haushaltstypen der afrikanischen Migrant*innen. Interessant für die vorliegende Arbeit ist die Tatsache, dass eine signifikante Anzahl von Haushalten von einer alleinerziehenden Frau geführt wurde.¹⁰⁶ Auf die besonderen Schwierigkeiten, die der Alltag als Alleinerziehende für die westafrikanischen Frauen mit sich bringt, gehe ich in Kapitel 5 genauer ein. Oftmals lässt sich der Prozess des Sesshaftwerdens in Frankreich in Etappen beschreiben. So kommen viele Migrant*innen bei Bekannten, der Familie oder ehemaligen Nachbarn unter, um von dort aus eigenen Wohnraum zu suchen (Palomares und Rabaud 2014:94). Diesen Prozess beschrieben mir auch viele meiner Gesprächspartner*innen, worauf ich in Kapitel 5 eingehe.

Sowohl die Situation auf dem Arbeitsmarkt als auch die auf dem Wohnungsmarkt ist für Menschen ohne gültigen Aufenthaltstitel – die sogenannten *sans-papiers* – ungleich schwieriger. Der Status als undokumentierte Person ist daneben aber auch in vielen anderen Lebensbereichen problematisch. ‚Ohne Papiere zu sein‘ ist im Alltag ständig präsent, hat Einfluss darauf, wie und wo die Personen sich bewegen, welche Handlungen sie ausüben und wie sie sich dabei fühlen (Richter 2017:Kap.7/8). De Genova spricht in diesem Kontext von *deportability*: „[...] which is to say, the possibility of deportation, the possibility of being removed from the space of the nation-state“ (De Genova 2002:439). Diese drohende Abschiebung lässt die Menschen ständig auf der Hut sein. Sie meiden Plätze wie beispielsweise große Metrostationen, an denen es oft zu Polizeikontrollen kommt, oder abends solche, an denen es zu Tumulten kommen kann, wie in gut besuchten Kneipenstraßen. Diesen Zustand gilt es möglichst lange durchzuhalten, um nach mittlerweile zehn Jahren auf französischem Boden das Recht zu haben, Aufenthaltspapiere zu beantragen. Dafür muss der Aufenthalt bewiesen werden, wofür beispielsweise das Flugticket alleine nicht ausreicht, sehr wohl aber der Beweis einer Arbeit und gezahlte Steuern.

Übersicht über die an der Feldforschung beteiligten Personen in Paris

Während meiner Zeit in Paris habe ich mit vielen Malier*innen Gespräche geführt und die meisten kommen in Kapitel 5 bis 7 dieser Arbeit zu Wort. Eine große Anzahl dieser Kontakte fand im Kontext des Vereins Ançar Dine France statt. Ich habe in kontinuierlichem Austausch mit 28 Gesprächspartner*innen gestanden. Davon waren 16 weiblich und 12 männlich, und alle hatten selbst die Erfahrung der Migration nach Frankreich gemacht. Sie waren zu dem Zeitpunkt meines

¹⁰⁶ So wurden 135.896 Haushalte mit mindestens einem/einer Migrant*in aus Afrika südlich der Sahara gezählt, davon bestanden 25.586 aus einer Person – darunter 16.662 aus einem Mann und 9.196 aus einer Frau. Letzteres verdeutlicht den großen Anteil der alleine nach Frankreich reisenden Frauen. 19.173 Haushalte bestanden aus einem alleinerziehenden Elternteil mit Kindern, davon waren 16.414 weiblich geführt. Damit liegt hier der prozentuale Anteil von afrikanischen Alleinerziehenden bei 14,1% gegenüber 7,7% der Gesamtzahl der Migrant*innen. 86.733 Haushalte bestanden aus beiden Eltern und den Kindern (Barou 2002:16f.).

Aufenthalts zwischen 20 und 67 Jahre alt. Während der größte Teil der Malier*innen üblicherweise zu Beginn ihres Aufenthalts die Erfahrung gemacht hat, ohne gültige Aufenthaltspapiere im Großraum Paris zu leben, so hatten die Frauen, die in dieser Arbeit präsenter sind, mittlerweile alle gültige Aufenthaltstitel. Vor allem bei den jungen Männern war das anders. Der Aufenthaltsstatus hängt in vielen Fällen mit der Länge des Aufenthaltes zusammen, ein wichtiger Aspekt für die gesammelten Erfahrungen, um die es in Kapitel 5 bezüglich des Alltags und in Kapitel 6 bezüglich der Interpretation von Haidaras Worten in diesem Alltag gehen wird. Auch wenn einige Mitglieder in Ançar Dine France Studierende waren, so war der formale Bildungshintergrund meiner Gesprächspartner*innen nicht sehr hoch. Viele hatten in Frankreich Weiterbildungen absolviert und arbeiteten jetzt in den klassischen Sektoren der Pflege und Betreuung, im Reinigungsgewerbe oder im Sicherheitsdienst, auf dem Bau oder als Taxifahrer. Die Frauen lebten entweder mit ihren Männern und den Kindern oder alleine mit den Kindern in einer Wohnung. Dabei hatten die älteren unter ihnen sowohl Kinder in Mali, die bei der Großfamilie lebten oder schon eigene Familien gegründet hatten, als auch in Paris. Die Männer, die ledig waren oder deren Frauen in Mali waren, lebten in einem *foyer* oder in Wohngemeinschaften mit anderen Männern zusammen. Die Frauen waren im Rahmen der Familienzusammenführung nach Frankreich gereist, oder aber von einer der älteren Schwestern nach Frankreich geholt worden. Die Wege der Männer waren diverser.

4.2.2 Kollektive Organisationsformen malischer Migrant*innen in Frankreich

Auch wenn viele Westafrikaner*innen bei ihrer Ankunft in Frankreich auf bestehende (familiäre) Netzwerke zurückgreifen können, stellt diese Ankunft immer eine persönliche Herausforderung dar. Die Herausforderungen beziehen sich auf die Bewältigung des Alltags in der französischen Gesellschaft, innerhalb des westafrikanischen Umfelds in Frankreich und ebenso auf das Aushandeln der Beziehungen sowie Rollen in der Herkunftsgesellschaft und der zurückgebliebenen Familie. Sie erfordern von den Migrant*innen ein Handeln in einem translokalen Raum, der gleichzeitig erst durch diese Handlungen und sie begleitende Diskurse entsteht. Durch die Initiative vieler Migrant*innen in Frankreich haben sich Vereine gebildet, die translokale Netzwerke über die bestehenden familiären Beziehungen hinaus formen. Neben religiösen und politischen Vereinigungen gibt es solche, die eher auf das alltägliche Leben in Frankreich abzielen und solche, die die Herkunftsregion in den Fokus nehmen.

In seiner 1998 veröffentlichten Monographie *Les associations des Maliens en France – migration, développement et citoyenneté* beschreibt und analysiert Christophe Daum die Funktionsweise der *Association pour le développement du village*. Allein in der Île-de-France gab es zu diesem Zeitpunkt über 400 offiziell registrierte Vereine, in denen sich Männer aus dem Senegal-Flusstal in Mali,

zusammenschlossen (ebd.:17). In einigen Regionen Malis registrierte Daum zu jedem Dorf einen passenden Verein, bestehend aus den in Frankreich lebenden Männern. Schon aus den Titeln der Vereine geht die Zugehörigkeit hervor und die Zielsetzung ist, die ‚Entwicklung‘ des Dorfes mit kollektiven, finanziellen Mitteln und Knowhow voranzutreiben. Das gemeinsam angesparte Geld wird dabei für konkrete Projekte ausgegeben, zu diesen gehören der Bau von Brunnen, Schulen, Krankenstationen oder Anschaffungen im Agrarbereich. Mit ihrer Initiative greifen die jungen Männer, die sich trotz ihres Aufenthalts in Frankreich weiter an ihr Heimatdorf gebunden fühlen, aktiv in das Geschehen in Mali ein. Anstatt das Geld dem Ältestenrat oder ihren Familien direkt zur Verfügung zu stellen, entwickeln sie aus der Ferne eigene Projekte. Mit ihren finanziellen Mitteln und ihrem Knowhow ausgestattet, fordern sie die klassischen auf Seniorität beruhenden sozialen Hierarchien heraus (ebd.: Kap.2). Neben der gewünschten Verbesserung konkreter Probleme im Dorf arbeiten sie so auch an ihrer eigenen Stellung im heimatlichen Kontext. Gleichzeitig ermöglichen die Vereine den Mitgliedern ebenfalls ein anderes Auftreten in der französischen Gesellschaft, indem sie hier durch die bekannte Organisationsform anschlussfähig sind und sowohl in der Öffentlichkeit aber auch auf politischer oder zivilgesellschaftlicher Ebene Anknüpfungspunkte schaffen.

Quiminal (2000), die sich die Motivation hinter den regen Aktivitäten vieler Soninke in Vereinen unter einer geschlechtsspezifischen Perspektive ansieht, beschreibt, dass für die ersten Arbeiter in den 70er und 80ern Jahren in Frankreich keinerlei sozialer oder professioneller Aufstieg vorgesehen war. Sie wurden vom Rest der Gesellschaft abgeordnet in Arbeiterwohnheimen untergebracht, verdienten weniger Geld als die französischen Kollegen, bekamen kaum Fortbildungsangebote und machten darüber hinaus Erfahrungen von Diskriminierung. In ihren Herkunftsdörfern hätten sie hingegen ein hohes Ansehen genossen, als Söhne des Dorfes wären sie Teil des politischen Geschehens gewesen und hätten innerhalb ihrer Familien einen hohen Status gehabt (Quiminal 2000:109ff.). Das Wegfallen ihrer Arbeitskraft kompensierten diese Männer durch Geldsendungen (ebd.). Ihre Anstrengungen zur Verbesserung der Lebensbedingungen im Dorf und der eigenen Stellung dort stellten somit eine Investition in die eigene Zukunft dar, da auf diese Weise die erhoffte Rückkehr auf das eigene Stück Land vorbereitet und ermöglicht wurde.

Für Frauen basiert der Zusammenschluss im Verein in Frankreich laut Quiminal auf anderen Prämissen. Im Dorf in Mali seien sie von politischen Entscheidungsfindungsprozessen ausgeschlossen. Folgten sie ihren Ehemännern nach Frankreich, so entfernen sie ihren Fokus vom Dorf und beschäftigten sich nun mit der Gestaltung des unmittelbaren Lebensraums für sich und die Kinder in der neuen Gesellschaft in Frankreich. Dieser Logik folgend ergäbe sich die Zusammensetzung der weiblichen Vereinsmitglieder nicht aus Frauen desselben Dorfes in Mali,

sondern es schlossen sich Frauen zusammen, die nun in Frankreich in denselben Viertel wohnen oder die die Kinder auf dieselbe Schule schicken würden. Das Ankommen in unbekannter Umgebung und die Erfahrung, als Afrikanerin wahrgenommen zu werden, trage stark dazu bei, dass sie sich zusammenschlossen, um gemeinsame Probleme im Wohnblock oder der Schule anzugehen und auf strukturelle Schwierigkeiten in der Öffentlichkeit besser aufmerksam machen zu können. Aber auch für die Frauen veränderte sich durch ihr öffentliches Engagement ihre Positionierung in der Herkunftsgesellschaft. Ihre Selbstwahrnehmung und Verhandlungsposition wandelten sich innerhalb bestehender Hierarchien, da sie die Erfahrung machten, organisiert für eine Sache einzustehen und für ihre Ziele zu kämpfen (Quiminal 2000:113ff).

Eine weitere Organisationsform, die die Frauen aus den westafrikanischen Ländern mitgebracht haben, ist die der *tontine* (Sparzirkel). In den weit verbreiteten *tontine* treffen sich Frauen in kleinen Gruppen und in privaten Räumen, um Geld einzuzahlen und dann eine nach der anderen eine größere Summe ausgezahlt zu bekommen. So kann jede nach und nach eine größere Investition tätigen. Auch die *tontine* sind Gruppen, die in Frankreich auf unterschiedlichen Zugehörigkeiten beruhen: auf regionaler oder ethnischer Ebene oder auf den Wohnort in Frankreich bezogen, wobei in diesem Fall oft Migrantinnen aus verschiedenen afrikanischen Ländern zusammenkommen.

Neben diesen Gruppen gibt es auch solche, die auf der Basis religiöser Zugehörigkeit funktionieren. So finden sich Gruppen mit Mitgliedern der verschiedenen in Westafrika sehr präsenten Sufi-Orden Tijaniyya, Qadiriyya und Muriden¹⁰⁷ aus dem Senegal, ebenso wie christliche Kimbangisten-Gruppen aus der Demokratischen Republik Kongo. Um für die folgenden Teile der Arbeit den Kontext zum Verständnis der Vereinsmitglieder von Ançar Dine zu legen, soll es im Folgenden um die spezifischen Herausforderungen gehen, die meine Gesprächspartner*innen aufgrund ihrer islamischen Religion in Frankreich erleben.

4.3 Die laizistische Republik – muslimisch sein in Frankreich

Zwischen dem ‚Westen‘ und dem ‚Islam‘ existiert eine lange Geschichte des gegenseitigen Kontakts, des Austauschs, der Beeinflussung und Abgrenzung. Abgesehen von der größeren Zahl zeitweise ansässiger Muslim*innen auf der Iberischen Halbinsel ab dem 7. Jahrhundert n. Chr. markiert der Zuzug muslimischer Migrant*innen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert einen neuen Einschnitt, da sich Muslim*innen nun als Bürger*innen in den verschiedenen westeuropäischen Staaten etablierten (Roy 2007:VII). In Frankreich kamen diese Muslim*innen zu großen Teilen aus

¹⁰⁷ Zu den Muriden außerhalb Senegals gibt es vergleichsweise viel Literatur (Bava 2005; Bava und Gueye 2001; Coulon 1999). Das Exil des Gründers Amadou Bamba gilt dabei als Vorbild für die Migration.

den ehemaligen Kolonialgebieten Afrikas (Bowen 2012:16), aber auch aus der Türkei und in den letzten Jahren aus Syrien.¹⁰⁸

In Frankreich wird die Religionszugehörigkeit in offiziellen Statistiken nicht erfasst, so dass es diesbezüglich nur Schätzungen gibt. Diese variieren hinsichtlich der Anzahl der Muslim*innen im Land stark – zwischen drei und sieben Millionen (Caeiro 2004:3) –, je nachdem, ob die Selbstbezeichnung als Referenz genommen wird oder lediglich die Herkunft aus einem mehrheitlich muslimischen Land. In der Öffentlichkeit, wie in der Literatur, liegt der Fokus, wenn von Muslim*innen die Rede ist, zumeist auf Menschen aus dem Maghreb beziehungsweise mit Vorfahren im Maghreb, was unter anderem mit der großen Anzahl von Einwanderer*innen aus diesen Staaten zu erklären ist.¹⁰⁹ Auch wenn die Zahl der Menschen aus Westafrika in den letzten Jahren gestiegen ist, so bilden sie doch eine vergleichsweise kleine Gruppe.

Die Westafrikaner*innen werden darüber hinaus seltener primär als Muslim*innen wahrgenommen, was mehrere Gründe hat. Viele unter ihnen sehen ihr religiöses Zentrum weiterhin im Herkunftsland und suchen in Frankreich weniger den Kontakt zu den politischen Entscheidungsträger*innen, um ihren religiösen Platz in Frankreich einzufordern. Vielfach empfangen sie Sufi-Autoritäten aus dem Senegal oder Mali in Paris oder Marseille (Bowen 2012:17). Es stellt sich die Frage, ob dies auch mit dem Heranwachsen der zweiten und dritten Generation so bleiben wird. Des Weiteren werden sie aufgrund ihrer Hautfarbe in den Augen der Mehrheitsgesellschaft sehr oft als ‚Afrikaner*innen‘ und nicht primär als ‚Muslim*innen‘ wahrgenommen (ebd.).

Auch wenn die Muslim*innen aus Nord- und Westafrika schon zu Beginn der 50er Jahre nach Frankreich kamen, so spielte ihre Religion in der öffentlichen Wahrnehmung und im öffentlichen Auftritt erst nach und nach eine Rolle. Waren es in den 1970ern noch Französis*innen, die für die Migrant*innen sprachen, so trat die zweite Generation in den 1980ern als *beurs*¹¹⁰ selbst für ihre Rechte ein und forderte die versprochene Gleichheit der republikanischen Ideale von der Gesellschaft ein (Roy 2007:5). Mit dem weltweit verzeichneten Anstieg der muslimischen Erneuerungsbewegung¹¹¹ stieg auch in Frankreich die Zahl derer, die den Islam als zentralen Bestandteil ihrer Identität benannten und dafür öffentlich eintraten (Fernando 2014:12). In den

¹⁰⁸ Die erste Moschee wurde in Frankreich zwischen den Weltkriegen errichtet, als Dank an die Soldaten aus den Kolonialgebieten, die auf Seiten Frankreichs im Ersten Weltkrieg gekämpft hatten (Telhine 2010:19). Finanziert vom marokkanischen König wurde die *Grande Mosquée de Paris* im Zentrum von Paris im 5. Arrondissement erbaut (Bowen 2004a:47). Seit 1957 wird sie größtenteils von Algerien finanziert (ebd.).

¹⁰⁹ Darunter bilden Algerier*innen die größte Gruppe, gefolgt von Marokkaner*innen und Tunesier*innen.

¹¹⁰ Sprachliche Umdrehung des Wort *arabe* als Selbstbezeichnung in der Jugendsprache Verlan.

¹¹¹ „Since the mid-1990s France, like the rest of the world, has experienced an Islamic revival, defined as the unprecedented engagement with scholarly texts and theological reasoning by Muslims not necessarily trained at traditional religious institutions (Eickelman and Piscatori 2004; Hirschkind 2006)“ (Fernando 2014:12).

1980ern mit dem coming-of-age der zweiten Generation der Migrant*innen traten diese nun aktiv für ihre Teilhabe als Muslim*innen in der französischen Gesellschaft ein (Frank 2006:712).¹¹² Die neue Religiosität beinhaltete bei vielen jungen Menschen das Loslösen von der als zu ethnisch gefärbten Variante im Elternhaus, ein emanzipatorischer Prozess hin zu einem Islam universelleren Anspruchs mit Verweis auf die internationale Umma (Fernando 2014:12f.; Bowen 2012:22).

Wer sind also die französischen Muslim*innen? Wie wird über sie im Kontext der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Frankreichs geschrieben? Neben einer Anzahl an Konvertiten sind es vor allem die Nachfahren der Einwanderer*innen in der zweiten und dritten Generation sowie Menschen mit eigener Migrationserfahrung. Entgegen dem überpräsenten Bild des problematischen Jugendlichen aus der armen Vorstadt ist die Gruppe sehr heterogen. Diese Heterogenität bezieht sich sowohl auf die Auslegung religiöser Praktiken und Zugehörigkeiten als auch auf den sozioökonomischen Hintergrund und den Bildungsgrad. Caeiro weist darauf hin, dass die muslimische Mittelschicht in den letzten Jahren zahlenmäßig angestiegen ist (2004:4), Fernando wiederum darauf, dass ihre Informantinnen zumeist einen höheren Bildungsgrad als ihre Eltern haben. In ihrer Studie bezeichnet Fernando mit *Muslim french* zivilgesellschaftlich engagierte, junge Menschen, für die muslimisch und französisch sein kein Widerspruch beinhaltet und die für sich beanspruchen, „normale“ Französ*innen zu sein, die nicht mehr Aufmerksamkeit brauchen als „andere“ Französ*innen auch (Fernando 2014a:12f.).

Bowen (2004a) ist der Meinung, dass es nicht mehr sinnvoll sei, vom Islam in Frankreich zu sprechen, sondern dass vielmehr vom französischen Islam die Rede sein müsse. Wobei er in seinem Artikel: *Does French Islam have Borders?* aufzeigt, dass sich zwar alle wichtigen Akteure auf diese Formulierung einigen könnten, jedoch Unterschiedliches damit ausdrückten. Beeinflusst werde diese Entwicklung durch transnationale Ströme und Diskurse, die unter anderem durch eine erhöhte Vernetzung durchs Internet gefördert würden (Bowen 2004b). Für staatliche Institutionen bezeichne der *Islam de France* eine domestizierte Variante des Islams innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen, von französischen Imamen für französische Muslim*innen gelehrt und von französischen Institutionen reguliert. Diese nationalstaatliche Begrenzung hingegen entspreche selten dem Selbstverständnis der Muslim*innen, die über einen Islam im europäischen Kontext nachdenken und ihn dabei nicht als etwas begreifen, das an der französischen Grenze Halt mache und ohne Verbindungen zur weltweiten Umma bestünde (Bowen 2004a:44).

Der Politikwissenschaftler Oliver Roy betont, dass es, wie so oft, die militanten Vertreter*innen seien, die am lautesten auftreten, obwohl der größte Teil der Muslim*innen einen pragmatischen Umgang mit religiösen Praktiken im republikanischen Kontext Frankreichs fände

¹¹² 1987 Gründung der *Union des jeunes musulmans* (UJM).

(Roy 2007:6). Peter Frank unterscheidet grob zwei Kategorien von Muslim*innen in Frankreich. Eine Gruppe bestände aus Anhänger*innen eines universalistischen Islam, der vermeintlich ohne gesellschaftliche Kontextbezogenheit funktioniere und dessen Vertreter wenig Interesse an Frankreich hätten. Die zweite Gruppe lehne den Universalismus zwar nicht ab, wolle ihn aber über die Praxis des *jihād* (arab.: eigenständige Urteilsbildung) in Frankreich realisieren, das heißt, eine kontextbasierte Auslegung der verschiedenen Schriften fokussieren (Frank 2006:718ff).

Innerhalb des breiten Spektrums an Muslim*innen finden sich auch westafrikanische Migrant*innen und ihre Nachkommen. In der Literatur wird diesen zumeist eine Fokussierung auf transnationale Verbindungen zurück ins Herkunftsland attestiert. Dies könne unter anderem mit der kürzeren Verweildauer in Frankreich zusammenhängen (Bowen 2012:22). So haben heute noch viele der religiös aktiven Westafrikaner*innen selbst die Erfahrung der Migration gemacht. Soares (2004) und Bava (2005) sehen sich zwei unterschiedliche westafrikanische muslimische Gruppierungen an. Innerhalb der Rahmenbedingungen des französischen Staates versuchen die Gruppenmitglieder im Falle des Tijaniyya-Zweiges ihre Verbundenheit mit Afrika aufrechtzuerhalten. Sie suchen die Lösung für die von ihnen attestierte mangelnde religiöse Bildung der Kinder in Frankreich nicht in der Veränderung des französischen Systems, sondern beispielsweise darin, ihre Kinder für eine Zeit lang zurück nach Mali zu schicken (Soares 2004:921, 925). Auch ein Großteil der Aktivitäten und finanziellen Sammlungen der Muriden, die Bava in Marseille begleitet, ist nach Touba – ihre heilige Stadt im Senegal – ausgerichtet. Allerdings beschreibt sie auch, dass die Forderung nach mehr Initiative der Gruppe im Alltag in Marseille lauter zu werden scheint. So fordern einige Muriden Koranunterricht für die Kinder in der Stadt, um ihre religiöse Bildung zu verbessern. Gleichzeitig positionieren sie sich als Gruppe mit dieser Forderung innerhalb anderer muslimischer Vereine (Bava 2005:110).

Aber ist es wirklich so einfach, unterschiedliche muslimische Gruppen hinsichtlich ihrer Verbindungen und Verflechtungen mit dem Herkunftsland oder der französischen Gesellschaft zu kategorisieren? Müssen die verschiedenen Praktiken und Diskurse nicht immer im Licht der translokalen Verbindungen betrachtet werden? Im Verlauf der vorliegenden Arbeit werde ich am Beispiel der Ançar Dine France-Mitglieder aufzeigen, dass die Auswirkungen der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Herkunftslands und Frankreichs auf die Menschen nur gemeinsam verstanden werden können. Es bedarf einer tiefergehenden Analyse, um offenzulegen, welche Auswirkungen aus den unterschiedlichen Verortungen der translokalen Lebenswelt zusammenspielen und damit die religiöse Praxis, aber vor allem auch das Selbstverständnis der Muslim*innen, beeinflussen. Ich werde im Laufe der verschiedenen Kapitel aufzeigen, wie sich das Verständnis davon, was es für die Frauen in Ançar Dine heißt, eine gute muslimische Frau zu sein, aus unterschiedlichen Quellen sowohl in Mali als auch in Frankreich speist.

Eine dieser Rahmenbedingungen, die auf französischer Seite beeinflusst, was es heißt, in Frankreich Muslim*in zu sein, ist die spezifische Variante des säkularen Staatsmodells, die *laïcité* (Laizismus). Sie bildet die gesetzlichen sowie ideellen Rahmenbedingungen für die in Frankreich lebenden Muslim*innen. Sie ist die Basis für die propagierte Neutralität des Staates gegenüber der Religion. Der Trennung von Staat und Kirche ging eine lange Geschichte der Säkularisierung voraus, die unter anderem mit der französischen Revolution verbunden ist. Bezüglich der tatsächlichen Implementierung dieser Trennung ist in der Öffentlichkeit und in der Literatur ein 1905 erlassener Gesetzestext sehr präsent, auch wenn der Begriff *laïcité* darin nicht vorkommt. Dem Gesetz war im ausgehenden 19. Jahrhundert ein langer politischer Kampf zwischen säkularen Republikanern und der katholischen Kirche vorausgegangen (Saunders 2010:57). Das Gesetz bezog sich zwar auf das Verhältnis zwischen Staat und Religion im Allgemeinen, tatsächlich wurde der Text an der Beziehung zwischen dem Staat und der katholischen Kirche im Besonderen ausgerichtet. Er besagt, dass jeder Bürger und jede Bürgerin frei ist, über ihren Glauben zu entscheiden, solange damit die öffentliche Ordnung nicht gefährdet wird. Religion wird ins Private verschoben, verschwindet aus öffentlichen Einrichtungen (beispielsweise aus den Schulen), wird nicht mehr finanziell unterstützt und steht einem Staat gegenüber, der sich zur Neutralität verpflichtet.¹¹³

Gute 100 Jahre nach dem Erlass des Gesetzes ist der Islam die zweitgrößte Glaubensrichtung in Frankreich, die jedoch zu Zeiten der Aushandlung des Gesetzes noch keine Rolle spielte. Die öffentliche Sichtbarkeit und die Einforderung vieler Muslim*innen, an gesellschaftlichen Debatten als Muslim*innen teilzuhaben, hat seit den 80er Jahren immer wieder zu Diskussionen um die gesetzliche Grundlage der *laïcité* geführt (Fernando 2014).¹¹⁴ Was es heißt,

¹¹³ Heute gibt es bezüglich des Konzepts der *laïcité* unterschiedliche Auffassungen. Aufspannen lassen sich diese zwischen zwei Polen: *laïcité* als Ideologie – verstanden als Grundpfeiler der Republik, der zentral für Einheit und ihren Fortbestand ist und Normen beinhaltet – oder aber *laïcité* als rechtliches Prinzip – das die Beziehung zwischen Staat und Religion klärt, dabei den Frieden zwischen den Religionen sicherstellt und Religionsfreiheit garantiert. Die verschiedenen Perspektiven auf *laïcité* finden sich nicht nur in Politik und Öffentlichkeit, sondern auch in der Literatur. Saunders vertritt dabei eine eher liberale Sicht, die oftmals idealistischer ausfällt: „True, the 1905 law marked a legal inroad into ecclesiastical authority. Yet, as a religious pacification measure and therefore quite unlike the spirit of 1789, it was not an anti-religious legislation“ (Saunders 2010:78). Sarkozy trat in seiner Funktion als Innenminister unter Jacques Chirac für eine Anpassung des Gesetzes an die neuen Gegebenheiten ein. Er sah in der mangelnden Möglichkeit der Intervention in Bezug auf muslimische Bürger*innen die Gefahr, diese nicht kontrollieren zu können. Sie seien beispielsweise auf aus dem Ausland kommende finanzielle Unterstützung angewiesen, was sie an die Geldgeber binden würde (Saunders 2010:58). Es gab jedoch sowohl auf politischer Ebene als auch unter den muslimischen Organisationen und anderen Konfessionen Gegenwehr mit der Begründung, der Staat habe sich nicht in religiöse Angelegenheiten einzumischen, so dass das Vorhaben nicht umgesetzt werden konnte.

¹¹⁴ Vor dem Hintergrund des Verständnisses von Schule als Ort der republikanischen Bürgerschmiede (Fernando 2014:7) waren es vor allem jene Mädchen, die in der Schule Kopftuch trugen, die zum Anlass von Debatten wurden. In den Jahren 1989, 1994 und 2003 kam es immer wieder zu hitzigen Diskussionen um die Zulässigkeit des Kopftuches im Kontext der *laïcité*. Nachdem in den ersten beiden Jahren das oberste Verwaltungsgericht zu dem Schluss kam, die

in einem spezifischen, wie dem französischen Kontext, Muslim*in zu sein, ist immer ein Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren. Dazu gehören gesetzliche Rahmenbedingungen, aber auch Fremdzuschreibungen und Verallgemeinerungen durch die Mehrheitsgesellschaft, die von den muslimischen Subjekten aufgegriffen werden und teilweise Elemente zur Selbstidentifikation beisteuern (Ivanescu 2016:1). Aktive Muslim*innen fordern für sich ein, als gleichberechtigte Bürger*innen Teil der französischen Gesellschaft zu sein. Diese Normalisierung ist jedoch noch nicht erreicht, wie auch Caeiro festhält: „The public display of an Islamic identity often becomes the sign of a provocation, or resistance, to [sic] the reality of social exclusion“ (Caeiro 2004:4). Muslim*innen sind diesen Zuschreibungen jedoch nicht passiv ausgesetzt, sondern verschiedene Akteur*innen mit heterogenen Zielen tragen entscheidend zu Debatten und gelebter Realität bei. Das Aushandeln der eigenen Position findet dabei immer innerhalb der bestehenden Machtasymmetrie zwischen Muslim*innen und Mehrheitsgesellschaft statt (Ivanescu 2016:2).

Talal Asad kommt in seiner Analyse der französischen Form des säkularen Staates zu dem Ergebnis, dass die *laïcité* nicht neutral ist, sondern entscheidend zur Hervorbringung bestimmter religiöser Subjekte beiträgt (2006). Gleichzeitig sind es diese religiösen Subjekte, die durch ihre Präsenz die Frage nach der Natur der *laïcité* wieder neu entfachen (Saunders 2010:71). Roy formuliert es wie folgt: „Islam seems to call into question the very identity of the country, or at least the nature of its institutions. People mobilize for the defense of ‚republican values‘ and ‚laïcité‘“ (Roy 2007:1). Es zeigt sich, dass die auf der Basis der Trennung von Staat und Religion konstruierte Französische Republik nicht so einheitlich und stringent ist wie oft behauptet. Dies verdeutlichen die folgenden Beispiele: So beteiligt sich der Staat sehr wohl an den Unterhaltungskosten religiöser Bauten, die vor 1905 erbaut wurden, Kleriker in Krankenhäusern und Gefängnissen werden vom Staat bezahlt¹¹⁵, katholische Schulen werden subventioniert und in Elsass-Lothringen gilt das Gesetz von 1905 gar nicht (Fernando 2014a:11). Laut Fernando ist dies keine Aufzählung von Ausnahmen, sondern vielmehr ein „indicative of the heterogeneous arrangement of secular rule in France“ (ebd.). Die französischen Muslim*innen würden mit ihrer Forderung, gleichwertige Bürger*innen zu sein, lediglich dieselben Rechte einfordern wie andere Bürger*innen auch, dadurch jedoch misstrauisch beäugt werden, und die auf politischen Subjekten

Frage der Gefährdung der Ordnung in der Schule müsse von Fall zu Fall entschieden werden, wurde von einer 2003 eingesetzten Kommission (*Stasi-Kommission*, benannt nach dem Vorsitzenden der Kommission) der Bann von offensichtlich unübersichtbaren religiösen Symbolen, wie dem Kopftuch, aus der Schule empfohlen und umgesetzt (Fernando 2014a:7). Eine interessante Analyse, wieso gerade das Kopftuch als Gefahr für die französische Ordnung und ihre Werte in den Fokus rückte, bietet Scott, die einen Zusammenhang zwischen heterosexuellen Normen und Eingliederung des Fremden sieht (2005; 2010), vgl. auch Werbner (2007).

¹¹⁵ Dies gilt mittlerweile auch für muslimische Geistliche und ist v.a. im Kontext der islamischen Radikalisierung von jungen Männern in Gefängnissen zu verstehen, die an vielen der in den letzten Jahren stattgefundenen Anschlägen beteiligt waren.

beruhende Bürgerschaft würde in ihrem Fall in Frage gestellt werden (ebd.: 11f.). Theoretisch sind alle französischen Bürger und Bürgerinnen als politische Subjekte vor dem Staat gleich.¹¹⁶ Trotz dieser Ideologie machen jedoch viele Französ*innen mit Wurzeln außerhalb Europas im Alltag Diskriminierungserfahrungen auf Grund von Aussehen, Name, Wohngegend oder Bekleidung und der Identifikation als Muslim*in, beispielsweise bei der Arbeitssuche oder auf dem Wohnungsmarkt. Die versprochene Gleichheit wird ihnen verwehrt (Fernando 2014a:13f.). Dass ein Paradoxon zwischen diskursivem Selbstverständnis und der tatsächlichen Praxis bezüglich Gleichheit und Diskriminierung besteht, zeigt auch Didier Fassin (2001) in seinem Artikel *The Biopolitics of Otherness. Undocumented foreigners and racial discrimination in French public debate* auf.

2003 wurde der *Conseil français du culte musulman* (CFCM) (Bowen 2012:26) gegründet, um Strukturen zu etablieren, die parallel zu den anderen Religionen in Frankreich sind. Dieser Rat dient als offizieller Ansprechpartner für staatliche Institutionen in Fragen zum Islam (Bowen 2004a:47).¹¹⁷ Die großen Dachverbände, die sich aus kleineren Moscheegemeinden zusammensetzen, wählen den Vorstand des Rates. Die Aufgabe des Rates ist es, sich mit Themen des muslimischen Lebens in Frankreich auseinanderzusetzen, wie beispielsweise der Ausbildung von Imamen. Muslim*innen aus Afrika südlich der Sahara sind in den Strukturen sehr wenig vertreten.

Die Idee wurde vorher – und wird auch weiterhin – kontrovers diskutiert. Denn auf der einen Seite ist durch die fehlende zentralisierte Autoritätsstruktur die Frage, wer für die Muslim*innen Frankreichs sprechen darf, nicht einfach zu lösen. Und auf der anderen Seite wird die Frage nach dem legitimen Handlungsspielraum und der Kontrolle von Religion durch den Staat weiterhin nicht einheitlich beantwortet. Unabhängig von der Kritik, die an die Institution von unterschiedlichen Seiten gerichtet wird, strukturiert die Regierung durch das Anerkennen bestimmter Institutionen das Feld der muslimischen Akteure entscheidend mit. Frank beschreibt, wie durch die Anerkennung von offiziellen Ansprechpartner*innen von Seiten staatlicher Strukturen das kulturelle Kapital – im Sinne Bourdieus – dieser Partner*innen erhöht würde. Dieses kulturelle Kapital trüge als eine Kapitalform neben religiösem Kapital zur Autorität innerhalb des diversen Feldes ‚Islam‘ in Frankreich bei (Frank 2006). Dennoch sind die staatlichen

¹¹⁶ Mit der *laïcité* verknüpft ist auch die Idee der Assimilationspolitik, die schon während der Kolonialzeit ideologisch hochgehalten wurde, um den kolonialisierten Subjekten die Errungenschaften französischer Zivilisation zu bringen und so aus ‚Fremden‘ Franzosen und Französisinnen zu machen.

¹¹⁷ Die drei großen Dachverbände der muslimischen Moscheevereine haben von Beginn an die Gründung des Rates mitgestaltet. Zu diesen gehörten die *Mosquée de Paris*, damals mit Dalali Boubakeur als Direktor und mit engen Verbindungen nach Algerien ein langjähriger Ansprechpartner für den Staat, die 1983 gegründete *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) mit Verbindungen nach Marokko und zu den Muslimbrüdern sowie die *Fédération Nationale des Musulmans de France* (FNMF), ebenfalls mit engen Verbindungen nach Marokko (Bowen 2004a:47).

Vertreter*innen nicht die einzigen handelnden Akteure. Vielmehr sind auch die verschiedenen muslimischen Gruppierungen aktiv an der Etablierung von Strukturen beteiligt, wobei interne Konflikte über Autorität und richtige Praxis in der heterogenen Gruppe die Aushandlungen dieser Strukturen umso schwieriger machen. Auch transnationale Verbindungen lassen sich dabei in der globalisierten Welt mitnichten kaputt machen und tragen zur Komplexität der Situation bei (ebd.).

Auch in den letzten Jahren ist die Debatte um den *Islam de France* nicht leiser geworden, sondern vor dem Hintergrund der Terrorakte von sich als muslimisch verstehenden jungen Franzosen erneut zum Thema gemacht worden. In einem Interview von 2018 wies Staatspräsident Macron beispielsweise darauf hin, dass die existierenden Strukturen nicht die heterogene Gruppe der Muslim*innen abdecken würden und somit die Gefahr von Radikalisierung und mangelnder Integration erhöhen würden, was eine Reform der Vertretung durch den CFCM nötig mache.

Der Verein *Ançar Dine France* ist in größeren muslimischen Organisationen in Frankreich nicht vertreten. Dennoch haben die entstandenen Strukturen und vor allem ihre Maßnahmen, beispielsweise hinsichtlich der Ausbildung von Imamen oder bezüglich Stellungnahmen bei aktuellen Themen zum Islam, Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen auch die Vereinsmitglieder als Muslim*innen leben. Dass Frankreich ein säkularer Staat ist, bedeutet für meine Gesprächspartner*innen, dass sie frei in ihrer Religionsausübung sind. In diesem Sinne besteht für sie kein Unterschied zwischen den Lebensbedingungen für Muslim*innen in Mali oder in Frankreich, was sie in Gesprächen herausstellten. Schon vor den Anschlägen in Frankreich erklärten sie mir, wie wichtig es sei, dass sie sich an der Verbreitung der wahren Botschaft des Islam beteiligen. Auch sie stünden in der Verantwortung, der Radikalisierung von Jugendlichen in den Vororten entgegenzuwirken, indem sie diesen mitteilten, dass der Islam vor allem für eines stehe, und das sei Friede. Auf dieser Basis ist für sie ein Leben in Frankreich in Einklang zu bringen mit ihrer Religiosität.

Bevor es in Kapitel 6 detaillierter darum gehen wird, wie die weiblichen Mitglieder von *Ançar Dine France* ihre Religiosität sowie ihre Vereinszugehörigkeit leben und wie sie auf der Basis ihrer Erfahrungen in Frankreich zu eigenen Interpretationen von Haidaras Worten und ihren Auswirkungen auf ihr Selbstverständnis kommen, lege ich nun in Kapitel 5 den Fokus auf die emische Perspektive meiner Gesprächspartnerinnen bezüglich ihrer alltäglichen Erfahrungen und Herausforderungen des Lebens im Großraum Paris.

5 Verändertes weibliches Selbstverständnis und die herausfordernden Alltagsbedingungen in Paris

Bintou, Awa und ich saßen gemeinsam in Bintous Wohnzimmer in einem südlich von Paris gelegenen Vorort und ließen mit gebratenem Schafsfleisch und Baguette den Tag ausklingen. Awa, die ihre kleine Tochter im Arm hin und her wiegte, erzählte vom 13-jährigen Sohn ihres Mannes: Der Junge komme in der Schule so schlecht zurecht, dass es schon Gespräche mit seinen Lehrer*innen und auch einem Psychologen gegeben habe. Sie wüssten nicht mehr weiter und ihr Mann sage seinem Sohn immer wieder, er könne nichts, müsse sich mehr anstrengen und dürfe sich von den anderen, jüngeren Kindern in der Klasse nicht einfach abhängen lassen. Bintou reagierte empört. Es sei falsch, dem Jungen vorzuhalten, was er alles nicht könne. Vielmehr sollten sie ihn ermutigen, ihm sagen, dass sie stolz auf ihn seien und ihn bestärken in dem, was er mache. Solchen Zuspruch brauche jeder Mensch, betonte sie, um daraufhin den Bogen zu ihren eigenen Erfahrungen zu spannen.

Als sie damals nach einigen Jahren in Frankreich die Fortbildung zur *auxiliaire de vie sociale* (vergleichbar mit einer Pflege- und Haushaltshelferin) begonnen habe, sei sie eine von wenigen Afrikaner*innen in ihrem Ausbildungsjahrgang gewesen, habe keine Vorkenntnisse gehabt und ihr Französisch sei sehr schlecht gewesen. Dies sei der Grund gewesen dafür, dass ihre Klassenkamerad*innen sich über sie lustig gemacht hätten, sobald sie sich am Unterricht beteiligte, und schlecht über sie geredet hätten. Aber sie habe eine wunderbare Lehrerin gehabt, die sie nicht nur immer wieder bestärkt habe, ihre Meinung mitzuteilen, sondern die auch die anderen zurechtgewiesen und ihnen klar gemacht habe, dass alle die gleichen Rechte hätten, sich am Unterricht zu beteiligen. Bintou betonte – und das hörte ich auch bei anderen Gelegenheiten –, wie unendlich dankbar sie dieser Lehrerin heute noch sei. Sie habe ihr so viel Mut zugesprochen, von ihr habe sie gelernt, mit erhobenem Kopf für sich selbst einzustehen; ohne diese Lehrerin sei sie heute nicht da, wo sie nun sei. Es sei kein einfacher Lernprozess gewesen, manchmal würde sie noch in alte, malische Verhaltensmuster zurückfallen, aber sie habe es geschafft. Um ihre Geschichte zu bekräftigen, erzählte sie noch, dass sie vor einiger Zeit bei der Ausbildungseinrichtung gewesen sei, um die Adresse der Lehrerin zu erfragen. Um sich bei ihr zu bedanken, habe sie ihr einen Brief mit einem Gedicht schicken wollen. Leider habe sie die Adresse aber nicht bekommen.

Diese Erzählung Bintous, die eine für sie wichtige Phase in ihrer Entwicklung zu einem neuen weiblichen Selbstverständnis in Frankreich beschreibt und bewertet, steht exemplarisch für

viele Erzählungen, Gesprächsausschnitte und Beobachtungen, die ich während meiner Zeit in Paris erlebte. Bintou sprach vom Wandel ihrer Selbstwahrnehmung, von ihrem aktiven Handeln und dem damit verknüpften Selbstverständnis als malische Frau in Frankreich.

Wandel setzt einen Ausgangspunkt voraus, von dem aus sich etwas oder jemand verändert. Ohne diesen Ausgangspunkt, diesen Wandel von A nach B von außen festzuschreiben, thematisiere ich ihn auf den kommenden Seiten als einen von meinen Gesprächspartner*innen subjektiv empfundenen dynamischen Entwicklungsprozess, der von den Frauen in Abgrenzung zu ihrer Sozialisation in Mali als Veränderung wahrgenommen und beschrieben wurde. Diese Abgrenzung zwischen Mali und Frankreich ist dabei nicht absolut. So stellen die Erfahrungen, die die Frauen in Paris erleben, in vielerlei Hinsicht auch eine Kontinuität zu Entwicklungen in Mali in den letzten Jahrzehnten dar. Dort mussten Frauen infolge der ökonomischen Liberalisierung in einer schwierigen sozioökonomischen Situation vor allem in den Städten neue Verantwortlichkeiten und Aufgaben übernehmen, die mit einem sich wandelnden Selbstverständnis einhergehen (Brand 2001; Schulz 2012a:Kap. 2). Der Unterschied – so meine Argumentation – liegt dabei in der Natur der Aufgaben, beispielsweise in der Erwerbsarbeit, vor allem aber auch in der anderen Bewertung der Übernahme dieser Aufgaben und Verantwortlichkeiten durch das gesellschaftliche Umfeld in Frankreich. Ebenfalls anders sind in Frankreich die materiellen Umstände – wie die Wohnformen – und finanziellen Möglichkeiten, innerhalb derer die Frauen ihren neuen Verantwortlichkeiten nachkommen. In Mali bestimmen weiterhin, wenn auch nicht unangefochten, Vorstellungen von weiblicher Unterwürfigkeit und Folgsamkeit – als zentrale Pfeiler von weiblichen Tugenden – die diskursiven Debatten und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Diese bleiben vordergründig unabhängig von der in der Praxis gelebten Verteilung beispielsweise der finanziellen Last zwischen Eheleuten und der damit einhergehenden Verschiebung der Machtasymmetrien (Schulz 2012a:Kap. 2; Schulz 2012b:132). Wohingegen die öffentliche Debatte in Frankreich in weiten Teilen von der Vorstellung oder dem Ideal der Gleichheit der Geschlechter – ebenfalls unabhängig von der tatsächlichen Ausgestaltung dieser Gleichheit – geprägt ist.

Wo ist Bintou also mit der Hilfe ihrer Lehrerin ‚hingekommen‘? In Bamako hatte sie, nachdem sie mit 14 Jahren verheiratet wurde – ein Umstand, um den sie damals alle Freundinnen beneideten –, die Schule abgebrochen.¹¹⁸ Die erste Ehe, aus der ein Sohn hervorging, hielt nicht

¹¹⁸ Das durchschnittliche Heiratsalter von Frauen und Männern in Mali ist in den letzten Jahrzehnten stark gestiegen. Vor dem Hintergrund längerer Schulbildung, finanzieller Unsicherheit und gestiegenem Mitspracherecht der jungen Generation liegt das Durchschnittsalter bei Frauen heute bei über 20 Jahren, wohingegen in den 60ern viele Frauen mit Beginn der Pubertät verheiratet wurden. Diese Tatsache bringt viele sozioökonomische Veränderungen mit sich, die alle Generationen betrifft. Gerade für Frauen, die erst durch die Heirat und unabhängig vom Alter den Status einer erwachsenen Frau erlangen, sind die Auswirkungen groß (Brand 2001:47).

lange. Bintou heiratete erneut und ging mit ihrem zweiten Ehemann für einige Jahre nach Nigeria, wo sie zwei weitere Söhne bekam, während ihr erster Sohn bei ihrer Mutter in Bamako blieb. Da ihr neuer Ehemann sehr gewalttätig war, beendete sie, trotz der drohenden Stigmatisierung einer erneuten Trennung, auch diese Ehe und ging mit ihren Kindern zurück zu ihrer Familie nach Bamako. Dort lebte sie für einige Zeit im *Compound* ihres ältesten Bruders, wo auch ihre Mutter wohnte und wo sie sich um die Kinder ihrer verstorbenen Schwester und ihrer Cousine kümmerte. Als ihre älteste Schwester, die in Paris lebte, ihr vorschlug, nach Frankreich zu kommen, willigte sie sofort ein, da sie mit dem Verkauf von Essen zu wenig erwirtschaftete, um ihren Kindern, wie sie es wünschte, eine ordentliche Bildung zu ermöglichen, und da sie ihrem Bruder nicht auf der Tasche liegen wollte. Ihre Schwester besorgte ihr ein Touristenvisum und ein Flugticket und Bintou machte sich auf nach Frankreich, während ihre Kinder im Hof ihres Bruders blieben. In Frankreich angekommen, lebte sie einige Monate in der Familie ihrer Schwester, die dafür von ihr Hilfe im Haushalt erwartete. Da Bintou aber mit der Vorstellung nach Frankreich gekommen war, Geld für die Zukunft ihrer Kinder zu verdienen, bemühte sie sich darum, gegen den Willen ihrer Schwester deren Haushalt zu verlassen. Sie nahm den Streit mit dieser in Kauf und zog zu einer Freundin derselben, die ihren Wunsch nach ökonomischer Unabhängigkeit verstand. Auch als ihr Visum abgelaufen war, blieb sie in Frankreich. Erst durch eine erneute Ehe bekam sie die Möglichkeit für einen legalen Aufenthaltstitel und konnte nun auch offiziell Arbeit suchen. Als ich sie fünf Jahre später kennenlernte, war sie eine selbstständige Frau, die durch ihre Arbeit als Pflegehelferin in zwei Heimen für Menschen mit Behinderungen finanziell unabhängig war.¹¹⁹ Sie war nicht nur in der Lage, für den Unterhalt für sich und ihren mittlerweile ebenfalls in Frankreich lebenden Sohn aufzukommen, sondern unterstützte darüber hinaus weitere Familienmitglieder in Mali. Sie hatte die finanziellen Mittel und die Dokumente, um einmal im Jahr nach Bamako zu fliegen, ihren Söhnen die Universität zu finanzieren und auch ihre Geschwister finanziell zu unterstützen.¹²⁰ Doch ihre finanziellen Mittel ermöglichten ihr nicht nur die positive Veränderung ihrer Position innerhalb des translokalen familiären Gefüges.¹²¹ Bintou sprach darüber hinaus in ihrem Rückblick auf ihre Ausbildungszeit in Frankreich von sich als einer Frau, die viele Hürden und Herausforderungen in ihrem Alltag in Frankreich gemeistert hatte. Bintou schilderte, abgesehen

¹¹⁹ Ich nutze bewusst nicht das Wort ‚emanzipieren‘, da Alltagssprachlich vielfach die Konnotation der Gleichheit der Geschlechter mitschwingt. Hinzukommt, dass es kein Wort ist, welches ich von den Frauen gehört habe. Sie sprachen davon mutig (*courageuse*) oder aktiv (*on prend les choses dans nos mains*) zu sein. Zur Verwendungsgeschichte des Begriffs Emanzipation siehe auch Scott (2012:148ff.).

¹²⁰ Wenn Bintou von der Finanzierung der Bildung ihrer Söhne sprach, betonte sie immer wieder, dass der malische Staat – anders als es in Frankreich der Fall sei – nichts zum Studium dazu gebe. Sie habe für das Studium ihrer Söhne alles selbst gezahlt, angefangen von den Büchern bis hin zu den Fahrtkosten und der Grundversorgung.

¹²¹ Zur Veränderung der Positionierung von Personen durch Mobilität in transnationalen Familien-Netzwerken siehe beispielsweise (Cole 2016; Groes 2016; Kohlhagen 2006).

von ihrem veränderten Status innerhalb ihrer Familie, vor allem die Veränderungen ihrer inneren Einstellung. Bintou hatte – in ihren eigenen Augen – eine gewisse Unabhängigkeit erreicht, da sie durch Begegnungen, wie diejenige mit ihrer Lehrerin, gelernt hatte, für sich selbst einzustehen. Sie hatte gelernt, ihre eigene Meinung zu bilden und diese auch tatsächlich zu artikulieren. Dieses Verhalten unterschied sich für Bintou von ihrer Sozialisation in Mali, wo adäquates weibliches Verhalten jüngerer Frauen keinen offenen Widerspruch gegenüber älteren Männern und Frauen erlaubt. Vielmehr wurde ihr, der weiblichen Sozialisation entsprechend, in ihrer Erziehung vermittelt, den Blick gesenkt zu halten, Augenkontakt zu vermeiden, Respekt zu zeigen und sich in die patriarchalen Gesellschaftsstrukturen einzuordnen. Frauen wird in Mali ebenfalls Handlungsmacht zugesprochen. Laut Brand ist diese jedoch eher im Verborgenen angesiedelt und wird nur so lange vom sozialen Umfeld toleriert, wie sie Autoritäten (vordergründig) akzeptiert und die bestehende Ordnung nicht offen in Frage stellt (2001:157). Die Wertschätzung einer erwachsenen Frau ist dabei vor allem an ihre Qualitäten als Ehefrau und Mutter geknüpft, die sich in ihrem respektvollen Umgang mit der Familie ihres Mannes und ihrem sozialen Umfeld manifestieren (Brand 2001:18; Schulz 2012a:52).

Auf den kommenden Seiten geht es darum, wie die Frauen ihre innere Entwicklung beschreiben. Das Leben in und mit anderen Rahmenbedingungen, Anforderungen und Abläufen im Großraum Paris geht mit Veränderungen des Selbstverständnisses der Frauen einher, was sie als positiv bewerten. Damit richte ich den Blick auf positive Aspekte der Erfahrungswelten der Frauen in Paris und erweitere den Fokus in der Literatur, der oftmals auf negative Erfahrungen der migrantischen Lebenswelt beschränkt ist. Das Leben der Migrant*innen innerhalb rassistisch strukturierter Machtasymmetrien lenkt die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit – aber auch der Wissenschaft – auf die kritische Lage der Menschen sowohl an Europas Außengrenzen (Richter 2018) wie auch innerhalb europäischer Nationalstaaten (Breyer 2011; De Genova 2002; Huschke 2013; Kleinman 2019) auf prekäre Arbeitsbedingungen (Lucht 2012; Reckinger 2018) und Erfahrungen von struktureller Diskriminierung (Fassin 2001; Siméant 1998; Ticktin 2011b) oder Fremdheitserfahrung (Bledsoe and Sow 2011; Jackson 2008). Diese problematischen Lebensbedingungen kennen meine Gesprächspartner*innen auch, und es ist keineswegs das Ziel meiner Arbeit, gegen diese anzuschreiben und die oft traumatischen Erfahrungen vieler aus Afrika kommender Menschen in Europa zu verschleiern oder zu verharmlosen. Doch handelt es sich dabei nur um eine Seite der Erfahrungen der von mir beschriebenen Frauen, die alle mittlerweile – oft mit ihren Familien – schon einige Jahre in Frankreich leben, Aufenthaltsdokumente besitzen und einer regulären Erwerbsarbeit nachgehen. Hervorheben möchte ich die aktiven Personen, die innerhalb der sich ihnen bietenden Möglichkeiten und in ihren sozialen Netzwerken handeln. Somit ordnet sich die vorliegende Arbeit in eine Reihe von Studien ein, die gezielt „the relationship

between hardship and productive activity“ in den Blick nehmen, wie es Makhulu, Buggenhagen und Jackson in ihrer Einleitung zu *Hard work, hard times: global volatility and African subjectivities* (2010:2) formulieren. Darauf aufbauend wird analysiert, wie die empfundenen Veränderungen des Selbst mit den herausfordernden Lebensbedingungen und der konkreten transnationalen Migrationserfahrung zusammenhängen. Dabei ist dieser Prozess ein anderer als der, den Groes (2016) in seiner Studie über madagassische Frauen in Frankreich beschreibt. Er argumentiert, dass die Migration nach Europa nicht Selbstzweck sei, sondern dass die Frauen „[...] achieving full personhood“ (ebd.:172) wollen. Von den malischen Frauen – die ich kennen lernen durfte – ist der Wandel ihres Selbstverständnisses und ihrer Positionierung hingegen nicht von vornherein als Ziel formuliert. Sie streben vielmehr die klassische Rolle als Ehefrau und Mutter an, als die sie ‚als gute Frauen‘ Anerkennung finden. Erst die Konfrontation mit den Herausforderungen und alltäglichen Routinen in Frankreich bewirkt eine graduelle Verschiebung der eigenen Selbstwahrnehmung. Das Verständnis des eigenen Selbst ist dabei für die malischen Frauen nicht ohne die Integration in soziale Beziehungen denkbar. Damit folge ich Cole und Groes, die, sich auf Comaroff und Comaroff (2011:272) und Piot (1999:18) beziehend, Folgendes festhalten: „[...] personhood as something that is achieved gradually as one realizes oneself through relations with others [...]“ (2016a:11). Das Eingebundensein in reziproke Familiennetzwerke bedeutet auch für meine malischen Gesprächspartner*innen eine zentrale Selbstvergewisserung. Das Bewusstsein darüber, wie ihre Stellung innerhalb dieser Netzwerke aussieht und wie sie in diesen auftreten, verändert sich in Frankreich durch andere Zwänge und Möglichkeiten.

Auf diesen Überlegungen aufbauend möchte ich im Folgenden diskutieren, welche Aspekte der alltäglichen Routinen im Großraum Paris auf das Selbstverständnis der Frauen einwirken. Welche Herausforderungen müssen die Frauen in ihren alltäglichen Routinen meistern? Wo müssen sie neue Verantwortlichkeiten übernehmen und wie bewerten sie diese? Welche Rolle kommt dabei der Erwerbsarbeit und den Institutionen des französischen Sozialstaats zu? Und wie beeinflussen diese ihr Verständnis der gegenderten Autoritätsstrukturen?

Ich argumentiere, dass die Frauen aufgrund der alltäglichen Routinen in Paris mit der Zeit ein neues Selbstverständnis entwickeln, welches sie darin bestärkt, ihr Leben in Frankreich innerhalb ihrer jeweiligen Möglichkeiten aktiv zu gestalten, ohne auf Zustimmung von Dritten zu warten. Dieses sich wandelnde Selbstverständnis beruht erstens auf neuen Aufgaben und Verantwortlichkeiten im Rahmen der Erwerbsarbeit, des Haushalts und der Bürokratisierung des Alltags. Zweitens baut es auf einem neuen Rechtsverständnis auf, welches die Frauen durch ihr Vertrauen in die Schutzfunktion des französischen Staates entwickeln. Die Frauen, mit denen ich eine Zeit lang leben durfte, begreifen sich als eigenständige Frauen, die in der Lage sind, für sich und andere Verantwortung zu übernehmen, und die dies unabhängig von der Zustimmung eines

Mannes tun, sei es der Ehemann, der Vater oder der ältere Bruder. Dabei lösen sie sich nicht komplett von dem weiblichen Rollen- und Selbstverständnis, das sie aus Mali kennen, sondern verbinden es mit ihren neuen Erfahrungen und formen ein gewandeltes Selbstbewusstsein. Ihr postuliertes Anliegen ist es nicht, Gleichheit mit den Männern zu erreichen – einer der zentralen Diskursstränge westlicher Feminist*innen (vgl. dazu auch Scott (2012)) –, sondern sie betonen, dass ihnen als Frauen Rechte zustehen und sie eigenständig agieren können. Diese Rechte ergeben sich auf der einen Seite aus der Ausgestaltung der französischen Gesellschaft und ihrer gesetzlichen Regeln, auf der anderen Seite sehen die Frauen dieses Recht auch in den Lehren Haidaras bestätigt und damit auch für sich als Malerinnen legitimiert, worauf ich jedoch erst in Kapitel sechs eingehen werde.

Auf den nun folgenden Seiten werde ich zu Beginn (Punkt 5.1) ausführen, wie zentral der Lebensbereich *Wohnen* für die alltäglichen Routinen meiner Gesprächspartnerinnen in Paris ist. Die materielle Ausgestaltung des Wohnraums und die damit verknüpften Muster von Sozialität bilden einen Grundstein für das veränderte Selbstverständnis der Frauen, welches auf mehr Verantwortung beruht und von ihnen mit der – wie ich zeigen werde – vielschichtigen Aussage „Ici, on est toujours seule“¹²² verbalisiert wird. Darauf aufbauend werde ich mich unter Punkt 5.2 auf die Bedeutung der Erwerbsarbeit für das Selbstverständnis der Frauen fokussieren, welches durch die Wertschätzung in einem beruflichen Umfeld eine neue Dimension bekommt. Unter Punkt 5.3 werde ich dann das veränderte Rechtsverständnis der Frauen beschreiben. Ich werde analysieren, wie sie durch eigene Erfahrungen, aber vor allem auch durch zirkulierende Geschichten über Erlebnisse anderer Frauen ein für sie neues Rechtsverständnis entwickeln, das sich ebenfalls auf ihre Subjektivierungsprozesse auswirkt. Abschließend werde ich unter Punkt 5.4 verdeutlichen, dass dieses neue Selbstverständnis keinesfalls bedeutungsgleich ist mit dem Ruf nach der Gleichheit der Geschlechter. Allerdings gehen die neuen Verantwortlichkeiten aus Sicht der Frauen insgesamt mit mehr Entscheidungsfreiräumen und Rechten für sich und die Kinder einher.

¹²² Übersetzung: „Hier sind wir immer alleine.“

5.1 Die Wohnsituation, neue Alltagsroutinen, Aufgaben und Verantwortlichkeiten – Herausforderungen und Selbstbehauptung im Spannungsfeld *Alleinsein*

Je suis venue en France, et j'ai trouvé que la vie ici et chez nous, ce n'est pas la même chose. Tu es seule ici, tout le temps seule.¹²³
Kumba, 2014

In den kommenden Paragraphen werde ich aufzeigen, wie die Frauen in Paris wohnen, und die Vielschichtigkeit des von ihnen so benannten Gefühls des *Alleinseins*, *alleine* mit den täglichen Herausforderungen *zu sein*, analysieren. Denn diese Beschreibung des alltäglichen *Alleinseins* ist eine emische Perspektive auf das Wohnen im Großraum Paris, das nur vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Frauen in Mali verstanden werden kann. Unterschiede zum Leben in Mali ergeben sich in der alltäglichen Lebensführung, in den Organisationsprozessen, in dem Tagesrhythmus und -ablauf, die sich durch die andere Ausgestaltung des Wohnraums und der Gruppe der zusammenlebenden Menschen in Paris ergeben. Wichtig ist diese Fokussierung auf das Wohnen, da die Muster der Sozialität unter anderem mitgeformt werden durch den belebten Wohnraum, das heißt durch die Materialität und damit verbunden die Gestaltung(smöglichkeiten) desselben (vgl. Cole 2016:201,214; Schinkel 2013). Es sind die Charakteristika des Wohnraums im urbanen Kontext Paris, die im Zusammenspiel mit veränderten sozialen Netzwerken im direkten Umfeld die Basis für das beschriebene *Alleinsein* der Frauen begründen.

Ich argumentiere, dass diese emische Kategorie – *Alleinsein* – ein Spannungsfeld bildet, das die Frauen täglich erleben und das aus positiven wie negativen Aspekten besteht, die sich nur austarieren, aber nicht auflösen lassen. Die zentrale Herausforderung der Frauen ist es, mit ihren alltäglichen Pflichten und Bedürfnissen innerhalb dieses Spannungsfeldes zu agieren. Auch Coe (2014) beschreibt für Ghanerinnen in den USA und Feldman-Savelsberg (2016) für Kamerunerinnen in Berlin, dass die im Vergleich zum Herkunftsort kleineren sozialen Netzwerke oftmals als etwas, das fehlt, beschrieben werden. Auch dort berichten die Informant*innen davon, dass das Alleinsein – mit oder ohne Ehemann, ohne erweiterte weibliche Familienangehörige – vor allem nach der Geburt von Kindern und in Kombination mit Erwerbsarbeit eine kaum zu lösende Aufgabe ist (Coe 2014; Feldman-Savelsberg 2016:112ff). Um ihrer Erwerbsarbeit in den USA, weiter nachgehen zu können, entscheiden sich einige Eltern dazu, die Kinder zu den Großeltern nach Ghana zu schicken. Alleinsein wird in den beiden genannten Kontexten als negative Komponente des Alltags in den USA und Berlin begriffen. Die Erfahrungsgeschichten, die ich von

¹²³ Übersetzung: „Ich bin nach Frankreich gekommen, und ich habe herausgefunden, dass das Leben hier und bei uns nicht dasselbe ist. Hier bist du alleine, die ganze Zeit alleine.“

den Frauen in Paris sammeln konnte, deuten auf ähnliche Herausforderungen hin. Dem entgegengestellt konnte ich aber auch viele Daten sammeln, die darauf verweisen, dass dieses neue *Alleinsein* auch positive Seiten für die Frauen hat. Um dieses Spannungsfeld, die situationsabhängige Bewertung der Herausforderungen in Paris, die sowohl positiv als auch negativ von den Frauen dargestellt werden, soll es im Folgenden gehen. So erweitert sich durch dieses *Alleinsein* das Aufgabenfeld der Frauen, sie müssen neuen Verantwortlichkeiten nachgehen und die soziale Kontrolle ist weniger dicht, als es in Mali der Fall ist. Dass dies mehrere Seiten hat, möchte ich jetzt anhand einzelner Unterpunkte aufzeigen. Als Grundlage für diese Überlegungen werde ich zuvor die Unterschiede hinsichtlich der Wohnsituationen in Paris und Bamako skizzenhaft herausstellen.

Viele zentrale Charakteristika des Zusammenlebens beziehungsweise Zusammenwohnens im Großraum Paris unterscheiden sich für die Frauen von dem, was sie aus Mali kennen. Allgemein gilt, dass vergleichsweise weniger Menschen in einer Wohnung zusammenleben.¹²⁴ Dies hängt einerseits damit zusammen, dass oft nur wenige Familienmitglieder in Frankreich sind, andererseits mit der Größe des zur Verfügung stehenden Wohnraums sowie der materiellen Ausgestaltung, auf die ich weiter unten näher eingehen werde. Dem französischen Wohnungsbau liegt heute die Idee der Kernfamilie zu Grunde, das heißt eines Elternpaars mit seinen Kindern (Peuckert 2012:9ff.; in Schinkel 2013:37). Damit fallen die Wohnungen bei einer Geburtenrate von 1,12 Kindern pro Frau meistens nicht sehr groß aus.¹²⁵ Hinzukommt, dass Wohnraum im Großraum Paris knapp und enorm teuer ist.¹²⁶ Paris ist mit ca. 2,2 Millionen Einwohner*innen die fünftgrößte Stadt der EU. Mit 21.000 Einwohner*innen pro Quadratkilometer ist sie die am dichtesten besiedelte Großstadt, und mit 12,5 Millionen im Umland lebenden Menschen nach London die größte Metropolregion. Der Wohnungsmarkt steht dementsprechend unter einem hohen Preisdruck. Menschen mit transnationaler Migrationserfahrung leben oft in öffentlich geförderten HLMs (Barou 2002:15f.).¹²⁷

¹²⁴ Dass weniger Menschen zusammenleben, gilt so nicht für die in französischen Großstädten für afrikanische Arbeiter in den 60ern entwickelten Wohnheime. In den sogenannten *foyers* leben auch heute noch vor allem Männer vielfach in überfüllten Zimmern. Zu sozialen, ökonomischen und politischen Aspekten der *foyers* gibt es einige Literatur: Bernardot 2008; Hadjer 2003 oder Mboje-Pouye 2016.

¹²⁵ Statistisches Bundesamt: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/353103/umfrage/geburtenraten-in-denn-laendern/#statisticContainer> – Zahlen von 2019, aufgerufen am 2.5.2021.

¹²⁶ Die Süddeutsche Zeitung berichtete am 11.3.2011, dass von 2012 an die Höchstmiete in Paris auf 40 Euro pro Quadratmeter begrenzt werden soll, wobei dies nur für Wohnraum bis zu 13 Quadratmetern gilt. Im Stadtzentrum sind Mieten bis zu 80 Euro pro Quadratmeter nicht selten. Paris zählt neben London und Zürich zu den teuersten Städten Europas. Michael Kläßen: *Eine Kammer für 1000 Euro* (<https://www.sueddeutsche.de/geld/mietpreise-in-paris-80-euro-pro-quadratmeter-1.1071006>).

¹²⁷ Für Bewohner*innen von HLMs ist genau festgehalten, wie viele Zimmer eine Wohnung für welche Familiengröße haben soll. In der Realität ist der Wohnungsmarkt jedoch so eng, dass es schwierig ist, in größere Wohnungen umzuziehen, selbst wenn weitere Kinder geboren werden.

Zuzug ist für viele eher in die Vororte im Umland möglich und die Probleme, eine größere, bessere oder besser gelegene Wohnung zu bekommen, waren ständig Thema unter den Frauen.

In seiner Monographie *Familiäre Räume – eine Ethnographie des ‚gewohnten‘ Zusammenlebens als Familie* zeichnet Schinkel (2013) die historische Abfolge verschiedener Wohnformen im urbanen Kontext Westeuropas und das damit verbundene Verständnis von Familie und Haushalt nach. Dabei fokussiert er auf die Entwicklung familiärer Räume, das heißt auf die Ortsbezüge und Verräumlichung des Familienlebens in seiner Bedeutsamkeit für die gemeinsame Sozialität innerhalb derselben (2013:10). Für das 17. Jahrhundert beschreibt er, dass die städtischen Wohnungen der Oberschicht vor allem aus Allzweckräumen, in denen alle Lebensbereiche abgedeckt wurden, bestanden. Bedienstete und Familienmitglieder gehörten hier gleichermaßen zum Haushalt und beteiligten sich an Aufgaben und Gesprächen. In den Behausungen der sozialen Unterschicht gab es keine Rückzugsmöglichkeit für den/die Einzelne/n. Die Straße war Teil des Erfahrungsraums: Auch waren die Wohnungen nicht von Gerüchen, Geräuschen und Blicken von außen abgeschirmt, das Leben der Nachbarn war immer präsent (Swaan 1988:326; in Schinkel 2013:43). Erst nach und nach, im Kontext eines umfassenden gesellschaftsstrukturellen Wandels, ging die Herausbildung eines emotional unterfütterten Familiensinns mit dem Rückzug der Familie in von außen abgegrenzte Wohneinheiten mit spezifischer Raumnutzung einher. Die Entwicklung hin zu einem engeren Verständnis von Familienzugehörigkeit in geschlossenen Räumlichkeiten breitete sich allmählich auf alle gesellschaftliche Schichten aus und hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Westeuropa weitestgehend etabliert (ebd.:37ff.). Ich möchte hier keine Parallelen zwischen einem früheren Westeuropa und dem rezenten Mali ziehen, sondern lediglich auf die Bedeutung der materiellen Ausgestaltung des Wohnraums auf die gelebte Sozialität und umgekehrt verweisen.

Schinkel beschreibt unter anderem die große Bedeutung der Kopräsenz, die heute konstitutiv für das Zusammenleben von Familien in einzelnen, vom sozialen Umfeld getrennten Wohneinheiten ist (2013:22). Diese Kopräsenz bedeutet, sich körperlich in denselben Räumen aufzuhalten und aufeinander beziehend zu agieren (2013:106). „Gerade im Zusammenleben als Familie ist Kopräsenz als Voraussetzung ‚elementarer‘ Interaktion nur begrenzt durch andere Formen der Beziehungspflege ersetzbar“ (2013:111). Aufgrund der geringeren Anzahl zusammenwohnender Menschen und angesichts der Menge an Verpflichtungen außer Haus in Frankreich kann davon ausgegangen werden, dass die Kopräsenz – und ihre Alltagsrealität – in Mali größer ist als in Frankreich. Sie kann je nach Konstellation des Haushalts, so würde ich sagen, auch Geselligkeit bedeuten. Dass der Alltag in Mali mit eben dieser Geselligkeit assoziiert wird, hörte ich öfters, hier verdeutlicht durch Roukias Aussage: „Ahhh – je me souviens de la cours de mon père. Déjà très tôt le matin, il y avait des femmes, qui cherchent de l’eau, préparent à manger

et causent. Ici, rien. On est toujours enfermée dans l'appartement.“¹²⁸ Voller Nostalgie erinnerte sie sich an die Erfahrungen aus ihrer Kindheit, in der der Hof des Vaters schon am Morgen mit Leben gefüllt war, etwas, das sie in ihrer Wohnung mit der geschlossenen Tür in Frankreich auf das Schmerzliche vermisste.¹²⁹ Diese Differenz vor Augen, greife ich Schinkels Überlegungen zur materiellen Ausformung des Wohnraums als Basis gelebter familiärer Sozialität auf, um darauf aufbauend die Unterschiede in den Wohnformen und die damit einhergehenden neuen Aufgaben, Herausforderungen und Konstellationen für die Frauen im Großraum Paris zu fokussieren.

Im Folgenden werde ich typisierte Darstellungen von Wohnformen und die entsprechenden Praktiken der Sozialität von Frauen im urbanen Kontext Malis und Frankreichs vorstellen.¹³⁰ Selbstverständlich kann eine solch allgemeine Darstellung nur eine Annäherung an die Realität sein, die sowohl in Mali als auch in Frankreich durch große Varianz und dynamische Entwicklungen charakterisiert ist. Dennoch denke ich, dass diese Gegenüberstellung einige hilfreiche Informationen bezüglich der Unterschiede offenlegt.

In Mali ist Wohnraum auch in den Städten in weiten Teilen an größeren Haushalten ausgerichtet. Entweder in abgeschlossenen *Compounds* mit von einem Innenhof abgehenden Zimmern oder aber in großen mehrstöckigen Stadthäusern mit unterschiedlichen Wohneinheiten wohnen relativ große Gruppen von Menschen zusammen (Brand 2001:14, 60ff.). Die Zusammensetzung der Bewohner*innen variiert, aber fast immer wohnen mehr Menschen als nur die Kernfamilie zusammen. Dabei sind es sowohl Menschen mehrerer Generationen als auch Menschen, die auf einer horizontalen Beziehungsebene zusammenkommen. In polygynen Haushalten leben oft mehrere Brüder und ihre Frauen im *Compound* des Vaters oder ältesten Bruders, der der *chef de famille* ist, zusammen (Schulz 2012b:111).¹³¹ Oder aber es leben Verwandte

¹²⁸ Übersetzung: „Ahhh – ich erinnere mich an den Hof meines Vaters. Schon ganz früh am Morgen waren dort die Frauen, holten Wasser, bereiteten das Essen vor und unterhielten sich. Hier, nichts. Wir sind immer eingeschlossen in der Wohnung.“

¹²⁹ Bezüglich ihrer positiven Erinnerung ist zu beachten, dass Roukia den Hof ihres Vaters verlassen hat, um nach Frankreich zu kommen. Wäre sie in Mali geblieben, hätte sie nach einer Eheschließung diesen Hof ebenfalls verlassen, und hätte sich im neuen Hof der Familie ihres Mannes vielleicht erst einmal weniger willkommen gefühlt (Schulz 2012b:111). Harmonie in der Großfamilie ist ein angestrebtes Ideal, das jedoch auch aufgrund der schwierigen sozioökonomischen Situation und der daraus resultierenden Konkurrenz zwischen verschiedenen Familienmitgliedern oft nicht der Realität entspricht (Brand 2001:126). Die Bewertung der Situation in Frankreich basiert zu weiten Teilen jeweils auch auf persönlichen Erfahrungen der Frauen in Mali.

¹³⁰ Es besteht eine große Differenz zwischen dem Leben in der Stadt oder auf dem Land. Da meine Gesprächspartner*innen überwiegend aus städtischen Kontexten kamen, fokussiere ich mich hier auf Charakteristika des urbanen Zusammenlebens. Bamakos Bevölkerung besteht größtenteils aus Land-Stadt-Migrant*innen (Brand 2001:Introduction). Auch hier finden diese mehr Freiräume als auf dem Dorf vor; urbane Anonymität und sich schneller wandelnde Normen lassen sich auch hier beobachten.

¹³¹ Neolokale Wohnmuster nach der Heirat werden in den Städten häufiger, was sowohl aus zu wenig Platz in bestehenden Wohneinheiten als auch dem Wunsch nach mehr Eigenständigkeit des neuen Ehepaars resultiert (Brand 2001:94).

vom Dorf, Hausmädchen, unverheiratete Schwestern und ihre Kinder in größeren Wohnformationen mit. Viele ärmere Familien sind gezwungen, Räume des *Compounds* zu vermieten. Damit teilen sich auch vormals unbekannte Menschen einen Hof, auf dem viele haushaltsbezogene Aktivitäten stattfinden (weiter unten mehr dazu) (ebd.).

Im Großraum Paris wohnen Menschen aus Westafrika in – für ihr Verständnis – verhältnismäßig kleinen Gruppen zusammen. In wechselnden Konstellationen kommen neu eingereiste Migrant*innen zumeist bei Verwandten, Bekannten oder im *foyer* unter, bevor sie selbst Wohnraum mieten oder in eine schon bestehende Wohngemeinschaft einziehen.¹³² So haben Kernfamilien häufig längerfristige Gäste, oder mehrere Männer (unverheiratet oder mit ihren Ehefrauen in Mali) teilen sich eine Wohnung.

Ein Großteil der Wohnungen im Großraum Paris liegt innerhalb von großen Wohnkomplexen. Diese sind so konzipiert, dass das Leben jeweils in separat nach außen hin abgegrenzten Wohnungen stattfindet. Die Wohnungstüren sind im Regelfall verschlossen und das Zusammenleben wird akustisch von der Außenwelt abgeschirmt. Vielleicht sind die Nachbar*innen dumpf zu hören, eine direkte Kommunikation ist jedoch nicht möglich. In Mali hingegen spielt sich ein Großteil des Alltags – sowohl auf dem Land als auch in der Stadt – draußen, in der Gegenwart und/oder Hörweite anderer Menschen ab (Bourdarias 2004:55). In den Höfen der *Compounds* wird von den Frauen und Mädchen auf Kohlegrills gekocht, Wäsche gewaschen, die Kleinkinder werden beaufsichtigt und es wird mit Gästen im Schatten des Hangars zusammengesessen. Nachbar*innen stecken den Kopf durch die Tür, um zu grüßen und sich kurz auszutauschen, oder kommunizieren über die die *Compounds* abgrenzenden Mauern hinweg. Der Ort des sozialen Zusammenkommens für die Männer ist der sogenannte *grin* vor dem Tor auf der Straße, wo sie regelmäßig in semi-organisierten Gruppen von Freunden zum Teetrinken und zu Gesprächen zusammensitzen. Nur wenige Stunden des Tages hält sich ein Großteil der Menschen in Mali in verschlossenen Räumen auf, die von außen nur begrenzt einsehbar sind.

Im Gegensatz zu Frankreich, wo Wohnungen oft für viele Stunden leer sind, da meist alle Erwachsenen einer Erwerbsarbeit außer Haus nachgehen und die Kinder in der Schule sind, ist in Mali ein *Compound* selten leer. Immer ist jemand da, ältere Familienmitglieder, kleinere Kinder, Haushaltshilfen oder die Ehefrauen. Während die einen Haushaltstätigkeiten und der Kinderbetreuung nachgehen, sitzen die anderen zusammen, reden und haben den Hof im Blick.

¹³² Die sozialen Netzwerke der transnationalen Migration funktionieren ähnlich wie die der rural-urbanen Migration in Bamako. Dort ist es ebenfalls üblich, dass Verwandte vom Dorf in der Stadt für kürzer oder länger bei Familienangehörigen unterkommen, bevor sie etwa etwas eigenes finden (Brand 2001:42). Gleichzeitig stoßen diese Netzwerke in Paris, was das Beherbergen von Gästen angeht, immer wieder an ihre Grenzen. Platzmangel und ökonomisch schwierige Situationen belasten soziale Beziehungen deutlich (vgl. Richter 2018:Kap.8).

Potentielle Gäste können immer begrüßt und mit etwas Kühlem zu trinken versorgt werden. Kopräsenz – wie von Schinkel beschrieben – stellt keine Ausnahme, sondern die Regel dar und formt zentrale Muster der Sozialität. Selten sind Menschen im Alltag alleine, alleine sein zu wollen wird vielmehr – anders als in weiten Teilen Westeuropas – als suspekt eingeschätzt. Schulz bringt dies wie folgt auf den Punkt: „Most Malians love to socialize. They enjoy hanging out together and spending major chunks of everyday life in each other’s company while chatting about recent happenings and future projects, about common aspirations and individual concerns“ (Schulz 2012b:133). Es geht dabei um mehr als reine persönliche Präferenz, es ist eine moralische Frage, inwieweit eine Person respektvoll, das heißt gastfreundschaftlich und aufgeschlossen, ist: „People who ignore the behavioral codes are labelled *mògò tē*: ‚(s)he is not a person‘. This is especially the case when a person is reserved, shows no interest in his or her neighbors, or is wanting in hospitality“ (Brand 2001:18).

In Mali leben nicht alle Familienmitglieder im selben Viertel oder derselben Region. Viele Frauen sind dennoch in Nachbarschaftsnetzwerke eingebunden und haben somit soziale Beziehungen in ihrem direkten alltäglichen Lebenskontext. Im Pariser Umland sind größere familiäre oder freundschaftliche Netzwerke oft über mehrere Vororte und Viertel verteilt. Auch für meine Gesprächspartnerinnen galt es oft, lange Wegstrecken zurückzulegen, um Freund*innen und Verwandte zu besuchen. Diese große Distanz beeinflusst die Ausgestaltung der sozialen Netzwerke.

Die subjektive Bewertung dieser Erfahrung des *Alleinseins* im Kontext der veränderten Wohnmuster ist, neben persönlichen Vorlieben, abhängig von der Länge des Aufenthalts in Frankreich und von der innerhalb dieser Zeit durchlebten Wohnbiographie der Frauen. Keine der Frauen, die ich in Paris kennenlernen durfte, wohnte von Anfang an in einer eigenen Wohnung, sondern erst nach einigen Jahren in Frankreich – ein Konzept, dass so als Wohnform in Mali kaum vorkommt.¹³³ Bintou beispielsweise hatte zu dem Zeitpunkt, als ich bei ihr einzog, innerhalb von 14 Jahren in 6 unterschiedlichen Wohnungen gelebt: Zuerst bei ihrer Schwester, dann bei der Freundin der Schwester, daraufhin in einer eigenen Wohnung, später in einer Wohnung mit ihrem Ehemann, dann gemeinsam woanders und schließlich von ihm getrennt mit ihrem studierenden Sohn in einer anderen Wohnung. Erst über die normativ vorgegebene, statusverändernde Institution der Ehe, und dann nach ihrem Zerbrechen, waren die Frauen in Frankreich in der

¹³³ Brand schreibt zu *female headed households*, dass ihre Anzahl in den letzten Jahren in Bamako trotz der negativen Bewertung gestiegen ist. Dabei würden viele Frauen beziehungsweise Familien versuchen ihre Existenz hinter erweiterten Familienkonstellationen zu verstecken. „In spite of their frequency, single status for women is generally considered an undesirable exception to the rule“ (Brand 2001:119f). Sie spricht von de facto *female headed households*, wenn beispielsweise der Ehemann in Frankreich lebt (ebd. 121).

Situation, selbstständig eine Wohnung anmieten zu müssen oder zu können.¹³⁴ Zur Zeit meiner Forschung lebten die Frauen, auf die ich in der weiteren Analyse eingehe, entweder mit ihren Männern und den Kindern oder – und das war der größere Teil – alleinerziehend nur mit den Kindern in ihren Wohnungen.¹³⁵ Sie konnten auf einen reichen Erfahrungsschatz das Leben in Frankreich betreffend zurückgreifen. Es ist also eine spezifische Wohnkonstellation, auf die ich mich im Folgenden beziehe, auch wenn ich bisher allgemeine Charakteristika beschrieben habe.

Wie bereits erwähnt, haben die Unterschiede bezüglich des Wohnens Konsequenzen für die Gestaltung und Routinen des Alltags. Diese betreffen unter anderem die Aufgaben, die es für die Frauen zu erledigen gilt, und die Verantwortung, die sie für sich und ihre Kinder tragen. Die Tatsache in dieser Hinsicht, viel alleine (verantwortlich) zu sein, wurde in direkter Kommunikation meist negativ konnotiert: „Parce que dans ce pays-là – c’est dur – Carolin. Nous, on n’est pas habituée à ça. Tu as vu? Seule chez toi, avec tes enfants. C’est quoi qui va arriver un jour? (Pause) Mais, c’est votre coutume“ (Interview mit Kumba).¹³⁶ Frauen mit ihren kleinen Kindern fehle es an Gemeinschaft, an Möglichkeiten, die Arbeit zu verteilen und Ratschläge für die Herausforderungen des Lebens bei anderen Frauen einzuholen, wie Kumba mir erklärte. In Bezug auf andere Gespräche und auch Aktivitäten wurde jedoch deutlich, dass die Frauen die neu gewonnenen Handlungsspielräume, die durch ihre Lebensumstände entstanden, auch im positiven Sinne für sich zu nutzen wussten. Ein Großteil des Selbstverständnisses der Frauen baute darauf auf, dass sie die verschiedenen Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert waren, erfolgreich meisterten und ihren Alltag im Griff hatten. So schildert Kumba im selben Interview diese Seite des Spannungsfeldes *Alleinsein*.

Les femmes disent: Kumba, Kumba, Kumba – elle peut te [die Vorsitzende der Frauen] remplacer. Peut-être elles ont confiance en moi. Mais elles ont vu aussi que j’ai ouvert à Ançar Dine. J’ai du courage. Sinon j’ai du travail, j’ai des enfants, là où elles sont, elles voient que je suis là-bas. Tout le temps, tous le temps, tous le temps. Elles ont vu que j’ai du courage aussi. C’est pour cela qu’elles ont confiance en moi.¹³⁷

¹³⁴ In Mali würden die Frauen tendenziell zu ihrer Familie zurückziehen (Schulz 2012b:130). Dies hat sowohl ökonomische Gründe, da viele Frauen nicht in der Lage sind, eigenständig für sich und ihre Kinder aufzukommen, folgt aber auch der Idee, dass eine Frau bis zu einem gewissen Alter einem Familienchef – wenn nicht dem Ehemann, dann jedoch dem Vater oder älteren Bruder – zugehörig ist (Brand 2001:124). „Irrespective of her behavior, a woman who lives by herself has difficulty maintaining an image of respectability“ (ebd. 121). In Frankreich ist hingegen oft kein Platz, um eine Mutter und ihre Kinder nach einer Scheidung in einer Wohnung aufzunehmen.

¹³⁵ Barou verweist auf die verhältnismäßig hohe Zahl der alleinerziehenden Mütter aus Westafrika im Vergleich zu anderen Gruppen von Migrant*innen (2002:15).

¹³⁶ Übersetzung: „Denn in diesem Land hier, es ist schwierig – Carolin. Wir sind nicht daran gewöhnt. Hast du das gesehen? Allein zu Hause, mit deinen Kindern. Was ist, wenn etwas passiert? (Pause) Aber es ist euer Brauch.“

¹³⁷ Übersetzung: „Die Frauen sagen: Kumba, Kumba, Kumba – sie kann dich ersetzen! Vielleicht vertrauen sie mir. Sie haben auch gesehen, dass ich Ançar Dine offen gegenüberstehe. Ich habe Mut. Außerdem habe ich Arbeit und ich

Kumba begründete die Tatsache, dass die anderen Frauen im Verein ihr ein Amt zutrauten, damit, dass sie sich auf sie verlassen könnten. Genauso wie die anderen Frauen auch, sei Kumba in der Lage, alles, das heißt die Erwerbsarbeit, die Kinder und den Verein, miteinander zu vereinbaren. Sie beurteilten ihre Qualitäten für den Posten bei Ançar Dine auf Basis ihrer Fähigkeiten, alltägliche Herausforderungen zu meistern. Sie ihrerseits war stolz, dass sie ihren Alltag im Griff hatte: „Sie [die anderen Frauen] sehen, dass ich mutig bin [im Sinne von: die Dinge anzupacken].“ Gleichzeitig beklagt Kumba sich bitter über die mangelnde alltägliche Unterstützung, wie sie sie aus Bamako kennt. Damit bleibt die emische Konzeption der alltäglichen Routinen, geprägt durch die Erfahrung *alléine zu sein*, das heißt mit wenigen Erwachsenen und Kindern, ein unauflösbares Spannungsfeld, das in seiner Komplexität Einfluss auf das Selbstverständnis der Frauen hat.

Im Folgenden möchte ich genauer betrachten, welche anderen und zum Teil neuen Aufgaben die Frauen im Alltag herausfordern und wie diese sie – so die Wahrnehmung der Frauen – wachsen lassen.

5.1.1 „Moi je fais tout toute seule“ – Zur Führung des Haushalts im Großraum Paris

Durch die eben beschriebene Wohnsituation gibt es in den meisten Haushalten der malischen Frauen im Großraum Paris weniger Frauen, die sich die anfallenden Tätigkeiten teilen können. Auch wenn einige der Aufgaben in Frankreich, wie Wäsche waschen und kochen, körperlich nicht so kräftezehrend sind wie in Mali, ist die alleinige Erledigung anstrengend. Fallen in Mali je nach Alter, Geschlecht und der Haushaltskonstellation den verschiedenen Mitgliedern unterschiedliche Aufgaben zu, so ist die Zahl derer, auf die die Lasten verteilt werden können, in Frankreich geringer. Verstärkt wird dies durch die Tatsache, dass die meisten zusätzlich Verpflichtungen außer Haus nachgehen. Oft war Bintou an den Abenden vor dem Vereinstreffen bis spät in die Nacht mit Kochen beschäftigt. Tagsüber hatte sie gearbeitet und danach hatte sie große Mengen Lebensmittel eingekauft und nach Hause getragen, um abends zu kochen. Dies kommentierte sie eines Abends, als ich bei ihr in der Küche saß, mit der Aussage: „Ich mache hier alles, ganz alleine“.

Tätigkeiten, die in Mali klassisch in der Kopräsenz anderer (Frauen) stattfinden, wie das Kochen auf dem Hof, finden in Frankreich alleine, isoliert in den eigenen vier Wänden statt. Ein Hausmädchen, wie es sie in den Städten Malis zur Unterstützung der Ehefrauen oft gibt, kann sich in Frankreich niemand leisten. Als Lösung für dieses Problem bemühen sich einige Frauen darum, ihren jüngeren Schwestern die Einreise nach Frankreich zu ermöglichen, um so bezüglich der Haushaltstätigkeiten Unterstützung zu haben. Auch Bintou kam auf diese Weise nach Paris, wobei

habe Kinder. Und wenn sie da sind [gelesen: auf den Veranstaltungen des Vereins], dann sehen sie, dass ich auch da bin. Immer, immer, immer. Sie sehen, dass auch ich Mut habe. Deshalb vertrauen sie mir.“

sie es nicht lange einsah, für die Schwester den Haushalt zu führen, sondern selbst Geld verdienen wollte. Die alleinige Verantwortung für die Haushaltsführung bringt auf der einen Seite weniger Beobachtung und Kontrolle durch andere Frauen (Kofrauen, Schwägerinnen, Schwiegermutter) mit sich, auf der anderen Seite aber auch weniger Geselligkeit, weniger Zeit für Austausch, Ratschläge und Gespräche. Eine zentrale Institution der alltäglichen Kommunikation fällt in Frankreich weg, nämlich der belebte Innenhof. Die alltäglichen Tagesabläufe erfordern neue Organisationsprozesse und Aushandlungsstrategien zwischen der kleinen Gruppe der zusammenlebenden Menschen.

Hinzu kommt, dass in Frankreich neue, den Frauen vorher weniger bekannte Tätigkeiten anfallen, die sie vor Herausforderungen stellen, vor allem wenn sie alleinerziehend sind (vgl. Quiminal 2000:113). Diese neuen Aufgaben ergeben sich aus dem vergleichsweise hohen Grad der Bürokratisierung des Alltags in Frankreich. „As even a cursory visit to state bureaucracies in much of the world will immediately make evident, a profound reliance on paper/documents/files is the constitutive feature of bureaucracy“ (Mathur 2017:3). In Anlehnung an diese Aussage, spreche ich von Bürokratisierung des Alltags, um die Bedeutung von Papieren, Briefen, Dokumenten, Formularen und Anträgen im Leben der Menschen zu benennen. Wenn die Frauen klagend über „toutes cetttes factures à la fin du mois“ sprachen, dann hatte diese Aussage meiner Meinung nach zwei Seiten. Auf der einen Seite bezog sie sich auf die zu zahlenden Rechnungen am Ende jeden Monats, auf der anderen Seite steht diese Klage symbolisch für die materialisierten Manifestationen des bürokratisch organisierten Alltags in Frankreich. Ticktin verweist auf den paradoxen Umstand, dass die sogenannten *sans papier* im Alltag ständig mit einem Bündel Dokumente unterwegs sein müssen, der im Zweifel beweisen sollte, dass sie Aufenthaltspapiere beantragt haben und in formale bürokratische Prozesse eingebunden sind (Ticktin 2011:196). Aber auch für Menschen, die nur ein legales Dokument mit sich führen müssen, um ihren Aufenthaltsstatus etwa im Fall einer Polizeikontrolle vorzeigen zu können, ist das Maß an schriftlich abzuhandelnden Abläufen in den alltäglichen Routinen in Frankreich sehr hoch. Dies stellt, aus unterschiedlichen Gründen, eine besondere Herausforderung für formal gering qualifizierte Frauen wie meine Gesprächspartner*innen dar. Zum einen fällt ihnen das Lesen und Verstehen von kompliziert mit bürokratischem Vokabular formulierten Schreiben oder Dokumenten schwer, zum anderen liegt die Verantwortung administrativer Aufgaben in Mali zumeist in den Händen der männlichen *chefs de famille* und ist so für viele Frauen ungewohnt. So besitzen beispielsweise nur die *chefs de famille* das sogenannte *livret de famille*, aus dem die Familienmitglieder hervorgehen; Töchter werden bei ihren Vätern aufgeführt, um nach der Heirat ins Buch der Ehemänner übertragen zu werden (Brand 2001:120; vgl. auch Diallo 2018:80f.).

Wie schwierig das adäquate Handhaben vieler bürokratischer Prozesse ist, zeigte sich mir einmal mehr, als wir morgens zu dritt beim Frühstück saßen. Das Rührei in der Pfanne war gerade fertig, als plötzlich das Gas ausging und sich auch nicht mehr entzünden ließ. Aus ihrem Kleiderschrank holte Bintou einen grauen Rollkoffer hervor, dessen Inhalt – wild durcheinander liegende Briefe, Bankkontoauszüge, gedruckte Lebensläufe, Versicherungsschreiben oder Papiere zum Mietvertrag – wir schon bei unterschiedlichen Gelegenheiten zu Rate gezogen hatten. Sie suchte ein Schreiben des Gasanbieters und über die abgedruckte Telefonnummer erreichte sie zügig eine Ansprechperson. Diese teilte ihr daraufhin mit, dass das Gas abgestellt worden sei, da sie trotz wiederholter, schriftlicher Mahnungen die Gasrechnungen der letzten Monate nicht gezahlt habe. Sobald sie dies nachhole, würden die Leitungen wieder freigeschaltet werden. Und tatsächlich fanden sich in dem Koffer eine ganze Reihe ungeöffneter Briefe, die Mahnungen und Zahlungsaufforderungen enthielten. Bintou beschloss, nach dem Frühstück zur Bank zu gehen und die ausstehende Zahlung zu veranlassen. Geknickt erklärte sie ihrem Sohn und mir, sie habe die Rechnungen ignoriert, da sie erst höhere anfallende Kosten zur Zurückzahlung eines Kredits begleichen wolle, um damit eine große Last von ihren Schultern zu nehmen. Ihr sei nun klar, dass das nicht die beste Strategie gewesen sei und dass sie in Zukunft alle Briefe, die sie bekomme, auch öffnen würde. Das Problem lag in diesem Fall nicht (nur) in den anfallenden Kosten, sondern auch in der Handhabung von alltäglichen bürokratischen Abläufen, wie dem fristgerechten Wahrnehmen und Zahlen schriftlicher Rechnungen. Die Wichtigkeit der versendeten Informationen, seien es Rechnungen oder Aufforderungen, Dokumente bei der CAF (*caisse d'allocations familiales*) einzureichen, war Bintou durchaus bewusst. Die Herausforderung, all ihre verschiedenen Verantwortlichkeiten und Tätigkeiten zu meistern, veranlasste sie jedoch, vor einem Teil die Augen zu verschließen und die Briefe nicht zu öffnen, bis es zur negativen Konsequenz (dem abgestellten Gas) kam. Es zeigt sich, dass die bürokratischen Prozesse und Tätigkeiten nicht einfach nur zu erledigen sind, sondern die zeitige Handhabung entscheidend für die erfolgreiche Bewältigung der alltäglichen Herausforderungen und Routinen der Frauen ist. So können nicht bezahlte Rechnungen zu abgestelltem Gas oder Fernsehempfang führen; das korrekt ausgefüllte Antragsformular auf Kindergeld ist zwingend notwendig für den Erhalt wichtiger Sozialleistungen, und auch im Prozess der Verlängerung von Aufenthaltstiteln ist die richtige Handhabung wichtiger Dokumente unabdinglich.

Für meine Gesprächspartner*innen erwuchs aus dieser Verantwortung für die bürokratischen Abläufe des Alltags viele Sorgen, die sie vor allem dahingehend verbalisierten, dass sie sich alleine um diese Dinge kümmern mussten. So wurde die Herausforderung, den Alltag in Frankreich alleine zu meistern, als körperlich und emotional anstrengend beschrieben. Wie sehr es sich auch um verkörperte Krisenerfahrungen handelt, verdeutlicht Bintous Verweis auf ein Foto,

welches sie zu Beginn ihrer Zeit in Frankreich zeigt. Sie wies mich darauf hin, wie gut sie damals noch ausgesehen habe, schlank und frisch. Aber dann sei die Zeit in Frankreich gekommen. Sie habe – wie ich wisse – viele schwierige Lebensabschnitte gehabt, aber nie sei es so schwierig und anstrengend gewesen wie zu Beginn in Frankreich mit all den Rechnungen am Ende des Monats. Genau dieser Umstand, es dennoch alleine in Frankreich zu schaffen, wird für die Frauen dann zu einer Quelle, aus der sie Stolz als Grundlage ihres Selbstverständnisses als eigenständige Kämpferinnen schöpfen. Gleichzeitig kam ihnen die übernommene Verantwortung insofern zugute, als sie die Ergebnisse derselben ebenfalls alleine erhielten, wenn sie beispielsweise die Sozialleistungen auf ihr Konto ausgezahlt bekamen.

Alleinsein als Spannungsfeld zu erleben, beschreibt in diesem Kontext die vielschichtige Erfahrung der Frauen allein zu sein, alleine zu handeln, Verantwortung zu übernehmen, zu entscheiden und auch die Konsequenzen zu tragen. Die veränderten Wohnformen, die für die Frauen ein Spannungsfeld im Alltag aufspannen und die mit anderen Organisationsabläufen und mehr alltäglicher Verantwortung einhergehen, bilden dadurch meiner Meinung nach die Grundlage für das sich verändernde Selbstverständnis der Frauen in Paris. Dieses wird darüber hinaus aus weiteren Erfahrungen in Frankreich gespeist, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

5.1.2 Veränderung der sozialen Kontrolle

Die soeben beschriebenen Charakteristika des Wohnens in Frankreich haben noch weitere Implikationen, die ich gerne verdeutlichen würde. Durch die kleinere Gruppe von Menschen, die zusammenleben, sowie durch die Erwerbstätigkeit außer Haus verändern sich die Mechanismen der sozialen Kontrolle. In Mali wird diese vor allem in Form von Beobachten, Kommentieren und Korrigieren durch das direkte Umfeld ausgeübt. Ohne in der Tiefe auf das viel diskutierte Konzept der sozialen Kontrolle einzugehen, möchte ich mich der breiten Definition von Fancher (2012) anschließen: „Anthropologists define social control broadly as any means used to maintain behavioral norms and regulate conflict.“¹³⁸ Die informelle soziale Kontrolle, die in Mali durch ein dichtes Netz aus gegenseitiger Beobachtung und potentieller Sanktionierung funktioniert, verliert in Frankreich ihre Wirkung nicht völlig, ist aber praktisch schwieriger aufrecht zu erhalten.¹³⁹

¹³⁸ Jason M. Fancher „Social Control: From Hunter-Gatherer Bands to the United Nations“ <https://anthropologynow.wordpress.com/2012/04/17/social-control-from-hunter-gatherer-bands-to-the-united-nations/> (zuletzt aufgerufen am 2.7.2020).

¹³⁹ Soziale Kontrolle spielt auch in der Diaspora eine große Rolle (Drotbohm 2010). Gerade weil von vielen befürchtet wird, dass vor allem Frauen sich durch die Anreize der französischen Gesellschaft nicht normkonform verhalten, ist der Ruf nach sozialer Kontrolle besonders groß. Die alltägliche Umsetzung ist jedoch aufgrund der Unterschiede bezüglich der Lebensumstände und wegen der größeren urbanen Anonymität oft schwieriger. Die Angst vor dem schlechten Gerede und Klatsch innerhalb translokaler sozialer Netzwerke hat für junge, unverheiratete Frauen eine andere Bedeutung als für verheiratete Frauen mit Kindern, die gegebenenfalls sogar ökonomisch unabhängig sind.

Gerade bezüglich geschlechtskonformen Verhaltens wird die kontrollierende und korrigierende Präsenz anderer Menschen im direkten Umfeld in Mali als unerlässlich für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung angesehen.

A woman who shows an interest in being on her own raises deep suspicion. As expectations are strong and generally accepted that a decent woman should spend as little time as possible outside the family, it is relatively easy for a husband or mother-in-law to reprimand a woman for freely wandering around (*yaala* in Bamanakan), that is for spending time outside the courtyard without any rationale, a reproach that implies the charge of promiscuity. (Schulz 2012b:115f.)

Diese Präsenz von Familienmitgliedern ist im alltäglichen Umgang im Großraum Paris selten gegeben, die Gruppe der täglich interagierenden Menschen ist wesentlich kleiner. Das heißt, konkret ist das ‚Weniger‘ an sozialer Kontrolle in Frankreich direkt geknüpft an die fehlenden, räumlich greifbaren sozialen Netzwerke von Nachbarn, Familie und Freund*innen. Die Auswirkungen der geringeren sozialen Kontrolle zeigen sich auf der einen Seite im veränderten Selbstverständnis der Frauen, auf der anderen Seite ist es jedoch erst dieses veränderte Selbstverständnis, das die Frauen dazu führt, diese neu entstehenden Freiräume überhaupt zu nutzen.

Von meinen Gesprächspartner*innen wurde die geringere soziale Kontrolle und die damit verbundene Bedrohung der sozialen Ordnung in Gesprächen meist negativ bewertet (vgl. Azoulay und Quiminal 2002:92ff.; Schulz 2012b:132). Gerade in Bezug auf das Eheleben wurde betont, dass es vor allem (aber nicht nur) für Frauen schwierig sei, ihren Aufgaben zufriedenstellend nachzukommen, wenn sie keine Schwiegermutter oder andere Frauen im Umfeld hätten, die sie korrigierend auf Fehlverhalten hinweisen würden.¹⁴⁰ Gerade im Kontext der anderen Genderideale des französischen Umfeldes würden die Frauen schnell schlechten Einflüssen erliegen und die Rolle des Mannes als *chef de famille* missachten (Azoulay und Quiminal 2002:93).¹⁴¹ Beispielsweise wurde bei auseinandergehenden Ehen der Vorfall meist dahingehend kommentiert, dass dies in Mali, mit den Familien der Eheleute im Hintergrund, so nicht passiert wäre. Mit dem Ausspruch

¹⁴⁰ Die Sorgen der Männer vor Machtverlust und auch der älteren Frauen durch die Selbstständigkeit jüngerer Frauen sind nicht neu, auch in Mali sind ähnliche Ängste mit der Migration von Frauen vom Dorf nach Bamako verbunden: „The large scale female rural exodus that has been taken place since the 1970s forms a cause of concern to the generation of elders, as very often virginity rules and parental marriage promises end up being broken, and that urban ideas that fill their daughters’ minds frequently clash with the ideology of gerontocratic rule“ (Brand 2001:44).

¹⁴¹ Zwei meiner Gesprächspartner*innen hatten ähnlich wie Informantinnen von Azoulay und Quiminal zu Beginn ihrer Zeit in Frankreich die Erfahrung gemacht, dass ihre Ehemänner versucht hatten, sie daran zu hindern, die Wohnung zu verlassen, um so die Kontrolle über die Frauen zu behalten. „Une première forme de contrôle porte sur les déplacements et les relations des femmes. [...] il n’est pas difficile de convaincre les femmes, du moins dans un premier temps, qu’elles ont ‘intérêt’ à rester chez elles, qu’elles ne doivent se déplacer qu’accompagnées, faute de quoi elles encourent le danger de se perdre, d’être arrêtées par la police, de se faire voler ou agresser“ (2002:95).

„Ils se prennent comme des français!“ wurde gerade jüngeren Ehepaaren vorgeworfen, sie würden versuchen, ihre Probleme auf französische Art unter sich selbst auszumachen, anstatt sich die helfende Vermittlung von außen hinzuzuholen.¹⁴² Und das ist genau der Punkt, auf den ich verweisen möchte: Während in Mali Eheprobleme kaum vor den Augen des direkten sozialen Umfeldes zu verbergen sind – mit allen Vor- und Nachteilen, die das mit sich bringt – (Schulz 2012b:124), müssen Eheleute in Frankreich aktiv um Hilfe bitten, wenn sie die Unterstützung von Familie oder Freund*innen haben wollen (siehe später Awas Beispiel).

Auf einer anderen Ebene konnte ich jedoch miterleben, wie die Frauen, unabhängig von dieser allgemein negativ formulierten Bewertung, die durch größere räumliche Distanz entstehenden Freiräume sehr wohl für sich zu nutzen wussten. So schlug Bintou beispielsweise jedes Angebot der Vermittlung zwischen ihr und ihrem letzten Ehemann aus und erklärte – ihrem sozialen Umfeld zum Trotz – die Beziehung für beendet, als sich zeigte, dass ihr Ehemann eine finanzielle Last für sie war. Es entsprach nicht länger ihrem Selbstverständnis als selbstbestimmte und eigenständige Frau, hier auf ihr Umfeld zu hören und eine für sie als problematisch und einschränkend empfundene Beziehung weiterzuführen.¹⁴³ Damit schließe ich mich Groes (2016:174f.) an, der betont, dass – anders als in der Literatur vielfach angenommen – viele Migrant*innen aus dem globalen Süden in Europa Heirat nicht als den Endpunkt ihrer Bemühungen um ein gutes Leben wahrnehmen. Vielmehr kritisiert er, dass durch den vorherrschenden „methodological conjugalism“ (ebd.) die Bedeutung von Heiraten als Lösung von im Migrationskontext entstehenden Problemen überbewertet würde und nicht die gelebte Realität abbilde.¹⁴⁴

5.2 Erwerbsarbeit als Basis für Eigenständigkeit und ein professionelles Selbstverständnis

Bintou und ich hatten bei Tanti übernachtet. Beide Frauen hatten am Wochenende frei und nach einem Vereinstreffen am vorigen Abend hatten wir bleiben können und mussten nicht mehr den weiten Weg nach Hause auf uns nehmen. Wir lagen am Morgen zu dritt auf Tantis Sofas im

¹⁴² So ist es in Mali üblich, wo Ehe nicht nur die Verbindung zwischen zwei Menschen bedeutet, sondern die gesamte Familie miteinbezieht (Brand 2001:119).

¹⁴³ Auch in Mali steigt die Zahl der Scheidungen. Diese werden jedoch weiterhin negativ bewertet und es besteht eine hohe soziale Erwartung, dass die Personen wieder heiraten (Schulz 2012b:124). Gerade für junge Frauen besteht diese Erwartung auch weiterhin in Frankreich.

¹⁴⁴ Dies tut er in Anlehnung an das Konzept des „methodological nationalism“ (Wimmer and Glick Schiller 2002 in ebd.) Wimmer und Glick Schiller kritisieren, dass die Rahmung vieler Migrationsstudien in staatlich geordneten Kategorien und Ideologien verhaftet bleibt, anstatt die komplexere Lebensrealität der transnationalen Migrant*innen und ihrer Entscheidungsfindung anzuerkennen.

Wohnzimmer, tranken Instantkaffee und die beiden Frauen unterhielten sich über ihre Arbeit als Pflegekräfte in unterschiedlichen Pflegeeinrichtungen. Tanti beschwerte sich über eine Kollegin, die sich arrogant verhalten und denken würde, sie könne den anderen im Team Anweisungen geben. Um kontrastierend dann ihr eigenes Können herauszustellen, berichtete sie, wie oft sie von den Heimbewohner*innen gesagt bekomme, sie wollten nur noch von ihr gewaschen werden. Sie sagten, niemand würde so vorsichtig und fürsorglich mit ihnen umgehen wie Tanti. Dabei werde ihr von neuen Heimbewohner*innen oft erst einmal Rassismus entgegenschlagen: Was, eine Schwarze soll mich pflegen, nein auf keinen Fall! Aber mit der Zeit würden sie merken, dass sie sich als Schwarze sehr respektvoll und liebevoll um die alten Menschen kümmere; sie hätten es schließlich in Mali gelernt, den Alten Respekt zu zollen. Dann würde es auf einmal, wenn sie den Raum betritt, heißen: Oh wie schön, dass Sie da sind! Bintou stimmte mit Stolz und Freude in der Stimme ein; auch sie habe die Erfahrung gemacht, dass Heimbewohner*innen ihr mit Dankbarkeit für ihre Arbeit begegneten.

Die Erwerbsarbeit außer Haus nahm für meine Gesprächspartnerinnen einen großen Teil ihres Alltags ein und stellt damit einen systemischen Unterschied zu dem Leben vieler Frauen in Mali dar. Auch in Mali arbeiten Frauen hart und tragen entscheidend zur finanziellen Sicherung ihres Haushaltes bei, es gibt jedoch nennenswerte Unterschiede. Auf dem Land im südlichen Teil Malis arbeiten Frauen oft in der Landwirtschaft, indem sie eigene kleine Parzellen zur Sicherung ihrer Bedürfnisse bewirtschaften.¹⁴⁵ In den Städten ist es nur in reicheren Haushalten möglich, dass die Frauen das Ideal der Ehe- und Hausfrauen erfüllen. Für einen Großteil der städtischen Haushalte ist es unumgänglich, dass auch die Frauen zur finanziellen Grundversorgung beitragen (Cole und Groes 2016:12; Schulz 2012a:Kap. 2; Schulz 2012b:131). Basierend auf dem jeweils vorhandenen Startkapital gehen viele Frauen unterschiedlichen Formen des Handels nach. Frauen aus wohlhabenderen Familien betätigen sich in transnationalen Handelsnetzwerken, wohingegen Frauen mit weniger finanziellen Möglichkeiten häufig saisonal unterschiedliche Produkte des alltäglichen Konsums anbieten, wie einzelne Nahrungsmittel, selbstproduzierte Getränke oder selbst zubereitetes Essen. Diese Tätigkeiten lassen sich von den Frauen zeitlich flexibel gestalten und mit ihren häuslichen Pflichten in Einklang bringen. Trotz des großen Zeitaufwands bringen sie größtenteils nur sehr geringe und dazu unregelmäßige Gewinnmargen (Schulz 2012a:60f.; vgl. für Ghana Coe 2014:71). Im Idealfall steht dieses Geld den Frauen selbst zur Verfügung, um Nachbarschaftsnetzwerke aufrecht zu halten und hier und da Konsumgüter zu kaufen. Tatsächlich ist die finanzielle Lage oft so schlecht, dass die Einnahmen anders als vorgesehen mit in die

¹⁴⁵ Für die ökonomischen Tätigkeiten und die Aufteilung der Aufgaben zwischen den Geschlechtern der nomadisch lebenden Bevölkerungsgruppen in Malis Zentrum und im Norden, siehe Schulz 2012b:115ff.

Grundsicherung des Haushalts fließen, die vom Mann finanziert werden sollte (Schulz 2012b:131). Nur die wenigsten Frauen arbeiten in einem Beruf, für den sie eine formale Ausbildung absolviert haben und für den sie zu festen Zeiten außer Haus tätig sind.¹⁴⁶

Der formale Bildungsweg der meisten meiner Gesprächspartner*innen war in Mali relativ kurz. Einige hatten nur wenige Jahre die Schule besucht, andere die Schule zwar abgeschlossen, dann jedoch keine weitere Qualifizierung durchlaufen. In Frankreich gingen die Frauen nun alle etwa als Pflegekräfte, Tagesmütter, Reinigungskräfte oder Köchinnen einer Erwerbsarbeit nach. Die Bandbreite der für sie ausübaren Tätigkeiten in Frankreich ist nicht sehr groß. Die geringe Qualifizierung strukturiert die Einordnung in den segmentierten französischen Arbeitsmarkt, und sie finden sich meistens in Bereichen wieder, in denen ein Arbeitskräftemangel vorliegt und in denen stereotype Vorstellungen davon vorherrschen, welche Jobs Migrant*innen gut ausführen können. Netzwerke spielen ebenfalls eine Rolle bei der Stellenvermittlung.¹⁴⁷

Die empirischen Daten, die ich im Folgenden präsentieren werde, werfen ein Licht auf die Ungenauigkeit vieler in öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten genutzter Kategorien, die auf die vermeintlichen Ursachen von Migration verweisen. Dazu zählt auch der vielfach verwendete Begriff der Arbeitsmigrant*innen, das heißt jener Menschen, die aufgrund anderer oder besserer Arbeitsbedingungen einen Ortswechsel vornehmen. Dieser Begriff erfasst beispielsweise meine malischen Gesprächspartner*innen nicht, die meist im Zuge der Familienzusammenführung nach Frankreich gekommen sind, und verschleiert damit die große Rolle, die die Erwerbsarbeit für sie anschließend in Frankreich spielt. Ich schließe mich damit Saul und Pelican (2014:2) an, die betonen, dass es interessanter und erhellender ist, das aktive Handeln und die Ambitionen der migrierenden Personen selbst in den Blick zu nehmen, anstatt die Analyse auf ihnen von außen zugeschriebenen Kategorien aufzubauen.

Ich möchte nun diskutieren, welche finanziellen, aber vor allem auch sozialen Auswirkungen diese Erwerbstätigkeiten für die Frauen im Großraum Paris haben. Wie beeinflusst und strukturiert die Erwerbstätigkeit ihre alltäglichen Routinen? Welche Rolle spielt es für ihr eigenes Selbstverständnis, dass sie – anders als in Mali – einer regelmäßigen Arbeit nachgehen,

¹⁴⁶ Eine Ausnahme stellen Frauen dar, die bestimmten endogamen Handwerkskasten zugehörig, beispielsweise Töpferinnen oder *jellu* (Bardinnen) werden. Weitere Berufe, in denen sich auch Frauen finden, sind die Berufe der Krankenschwester, Hebamme, Lehrerin oder in der Verwaltung. Der Arbeitsmarkt für Universitätsabsolvent*innen ist in Mali klein.

¹⁴⁷ Eine Nische, die sich zu einem solchen rassistisch strukturierten Arbeitsfeld entwickelt hat, ist der Bereich der privaten Sicherheitsfirmen, deren Posten in Paris zu großen Teilen von Schwarzen Männern besetzt werden (für die Situation in Dubai vgl. Pelican 2014:275).

Geld verdienen und sich in einem professionellen Kontext außerhalb des familiären und/oder häuslichen Bereichs behaupten?

Gespräche über die Arbeit und die Tätigkeiten der Frauen, wie eingangs exemplarisch wiedergegeben, hörte ich während meiner Zeit in Paris oft. Inhaltlich ging es in den Gesprächen um die dünne finanzielle Basis, die diese Jobs für die Frauen generierte. Oder es ging um die Priorität der Arbeit hinsichtlich anderer Aktivitäten (bspw. Vereinstreffen), um die körperliche Anstrengung, aber auch um die positiven Rückmeldungen und die Wertschätzung, die die Frauen am Arbeitsplatz erfuhren. Vor allem den letzteren Punkt möchte ich im Folgenden betonen und mich damit von der bestehenden Literatur zur Erwerbsarbeit afrikanischer Migrant*innen in Europa absetzen. Ich argumentiere, dass die Erfahrungen in der Erwerbsarbeit zu einem veränderten Selbstverständnis der Frauen beitragen. In Mali erleben die Frauen Wertschätzung vor allem in Bezug auf ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter. Geldverdienen, was in vielen Fällen nötig ist, stellt eher Ausgangspunkt für Konflikte dar (Schulz 2012a:61). In Frankreich haben meine Gesprächspartnerinnen in ihrem beruflichen Kontext die Erfahrung gemacht, als Kolleginnen und in ihren professionellen Rollen positiven Zuspruch zu erhalten. Dieser ist zentraler Bestandteil ihres veränderten Selbstverständnisses als eigenständige Frauen. Ich möchte hier noch einmal betonen, dass es sich um eine ganz spezifische Gruppe von Frauen zu einem spezifischen Zeitpunkt in einem spezifischen Kontext handelt. Die von mir getätigten Aussagen lassen sich nicht ohne weiteres auf andere Länder oder Regionen Westafrikas übertragen.¹⁴⁸

In der Literatur wird die Situation der Migrant*innen auf dem Arbeitsmarkt in den verschiedenen europäischen Ländern meist negativ bewertet. Erstens haben vor allem die prekären Arbeitsbedingungen große Aufmerksamkeit bekommen (Lucht 2012; Reckinger 2018). Zweitens wird immer wieder hervorgehoben, für viele Migrant*innen – und hier ist meist von Männern die Rede – seien der Status und die Tätigkeit im europäischen Arbeitsmarkt schlechter als in ihrem Herkunftskontext. Beide Aspekte möchte ich nun näher beleuchten, um dies daraufhin mit den Erfahrungen der Frauen zu kontrastieren. Ich möchte so eine bisher vernachlässigte, positive Seite

¹⁴⁸ So legt Havik (2005) in seinem historischen Überblick dar, dass weibliche Händlerinnen im 18. Jahrhundert an den Küsten Westafrikas beachtliche Autorität, Ansehen und Reichtum generieren konnten. Mittlerweile gehen viele Historiker*innen davon aus, dass es durch den Einfluss der Europäer*innen zu massiven Veränderungen der Geschlechter- und Rollenverständnisse in Westafrika kam. „These investigators have argued that ‚the development of private property and the market or exchange economy, created conditions where female and male became increasingly defined as unitary statuses that were hierarchically related to one another‘ “ (Sudarkasa 1986; in Havik 2015:166). Coe zeigt für Ghanaerinnen in den USA, dass erstens von Frauen in Ghana erwartet wird, erwerbstätig zu sein, und zweitens, dass ein großer Teil der in den USA lebenden Ghanaerinnen für die dort von ihnen ausgeführten Tätigkeiten überqualifiziert sind (Coe 2014:117ff.). Dasselbe berichtet Pelican für kamerunische Migrant*innen in Dubai, die unabhängig von ihrer Qualifikation vor allem im *cargo business* als *global african entrepreneurs* versuchen, Geld zu verdienen (2014:277ff. und 295).

der Erwerbsarbeit auch für formal geringqualifizierte Personen hervorheben, ohne jedoch die genannten strukturellen Schwierigkeiten zu negieren oder gar zu bestreiten. Damit schließe ich mich Chaïbs Frage nach dem blinden Fleck der Forschung zu weiblichen Migrant*innen in Frankreich an. Sie fragt: „What are the reasons why the professional activity of immigrant women has not emerged as a ‚phenomenological reality‘?“ (Chaïb 2001; in Raissiguier 2003:7f.).

Sowohl in der einschlägigen Literatur als auch in Teilen der öffentlichen Debatte unter den Migrant*innen selbst gibt es ein Bewusstsein dafür, dass viele der aus dem globalen Süden kommenden Menschen in Europa einer Arbeit nachgehen, die Europäer*innen unter den vorherrschenden Bedingungen nicht (mehr) ausüben wollen (Reyneri 2001:55).¹⁴⁹ Akteur*innen in verschiedenen wirtschaftlichen Sektoren wie der Landwirtschaft (vor allem in Italien und Spanien), dem Baugewerbe, dem Pflegebereich oder der Gastronomie greifen auf ausländische Arbeitskräfte zurück, um ihren Bedarf an billigem Personal zu decken.¹⁵⁰ Dieser Pool an Arbeitskräften setzt sich auf der einen Seite aus einer großen Zahl undokumentierter Menschen zusammen, die ohne Arbeitserlaubnis im informellen Sektor arbeiten, auf der anderen Seite aber auch aus Menschen mit einer Arbeitserlaubnis, deren formale Bildungsabschlüsse jedoch in den jeweiligen Kontexten nicht anerkannt werden (vgl. Coe 2014:3f.). Dabei ist die Varianz der erlebten Erfahrungen und der strukturellen Bedingungen je nach Herkunftsregion, Arbeitskontext und Wirtschaftszweig zu groß, um hier auf alle Aspekte einzugehen. Ich konzentriere mich deshalb im Folgenden auf die Situationen und Erfahrungen von Menschen mit afrikanischer Herkunft.¹⁵¹

Barou (2002) verweist für den französischen Kontext auf die heute größere Heterogenität der Menschen, die aus Afrika in Frankreich ankommen, im Vergleich zu den 1960er und 70er Jahren. Vermehrt finden sich in dieser Gruppe Studierende und formal gut gebildete Personen (vgl. auch Bakewell und de Haas 2007). Dennoch ist die Zahl derer, die keine in Europa anerkannte

¹⁴⁹ Abdoulaye forderte mich auf, morgens um fünf Uhr einmal in die RER zu steigen und mich umzusehen: „Tu vois que de noirs!“ - „Du siehst nur Schwarze!“ Sie würden die Jobs machen, die die Franzosen und Französisinnen nicht machen wollten, die kein Prestige brächten und anstrengend seien, erklärte er mir weiter.

¹⁵⁰ Corrado (2017) macht in seinem Bericht der Heinrich Böll Stiftung darauf aufmerksam, dass neoliberale Veränderungen in der Agrarwirtschaft in den letzten Jahrzehnten als Hintergrund für die Entwicklungen bezüglich der Ausbeutung von migrantischen Arbeitern auf den Obst- und Gemüseplantagen in Spanien und Italien gesehen werden müssen. Hier hat sich aus verschiedenen (sozialen und ökonomischen) Gründen ein Wandel vom Familienunternehmen hin zu großen auf dem globalen Markt agierenden Unternehmen vollzogen, die durch Intensivierung ihrer Produktion, die Einführung von neuen Technologien und globalem Wettbewerb großem Druck ausgesetzt sind. E-Paper 2017: https://www.boell.de/sites/default/files/e-paper_migrant-crop-pickers-in-italy-and-spain.pdf.

¹⁵¹ Hier ebenfalls nicht mit eingeschlossen sind die Erfahrungen der Menschen, die innerhalb des globalen Südens über Ländergrenzen hinweg mobil sind. Das Interesse an der sogenannten *south-south-migration* ist in den letzten Jahren enorm gestiegen (Şaul und Pelican 2014). Es sind andere rechtliche Zugangsregelungen und geschäftliche Möglichkeiten, die afrikanische Migrant*innen beispielsweise in Südafrika, China, Dubai und Istanbul vorfinden und auf die sie als kreative *entrepreneurs* reagieren.

formale Ausbildung abgeschlossen haben und folglich als unqualifizierte Arbeiter*innen klassifiziert werden, weiterhin hoch. Lucht, sich auf Reyneri (2001) beziehend, spricht bezüglich der Arbeitsrealität vieler dieser Menschen von den „3-D jobs – dirty, difficult, and dangerous“ (2012:26). Abgesehen davon, dass diese Attribute auf körperlich anstrengende und teils gefährliche Arbeit verweisen, sind es vor allem die prekären Arbeitsbedingungen, die die Erfahrungen der Menschen in diesen Kontexten maßgeblich prägen. So haben Arbeitskräfte häufig keinerlei arbeitsrechtliche Sicherheit: weder hinsichtlich der häufig niedrigen Bezahlung in der Länge der Anstellungsdauer noch hinsichtlich jeglicher Formen des Arbeitnehmer*innenschutzes, angefangen bei Arbeitszeitregelungen, Versicherungsschutz bei Krankheit oder gar bei Arbeitsunfällen. Diese schlechten Beziehungen betreffen vor allem Menschen, die ohne gültige Aufenthaltstitel oder Arbeitserlaubnis tätig sind und innerhalb eines von großen Machtasymmetrien geprägten Arbeitsverhältnisses tätig sind. Lucht verdeutlicht in seinem Buch *Darkness before Daybreak* (2012) diese allgemeinen Tendenzen an dem Beispiel ghanaischer Männer in Italien. Als Tagelöhner arbeiten die Männer in der Umgebung von Neapel unter schlimmen Bedingungen für wenig Geld, sind Misshandlungen ausgesetzt, werden geschlagen und beleidigt, klammern sich aber immer an ihre Hoffnung, irgendwann eine feste Anstellung, Absprache und regelmäßige Arbeit zu finden (2012:31ff.). Andere ethnographische Untersuchungen, die die desaströsen Lebens- und Arbeitsbedingungen bestimmter afrikanischer Migrant*innen zum Thema haben, sind die von Cole und Booth (2007), die von weiblichen Prostituierten aus Nigeria berichten, oder Reckingers Buch *Bittere Orangen* (2018), der darin über die unmenschlichen Arbeitsbedingungen afrikanischer Erntehelfer*innen auf den Orangenplantagen Süditaliens schreibt. Ohne jegliche Rechte und verachtet von großen Teilen der lokalen Bevölkerung erkennt der Autor hier, wie im Untertitel des Buches festgehalten, *ein neues Gesicht der Sklaverei in Europa*.

Neben den prekären Arbeitsbedingungen im Destinationsland verweisen viele Autor*innen auf eine weitere negative Dimension hinsichtlich der Erwerbsarbeit von Migrant*innen. So bedeutet für viele die Tätigkeit in einem der genannten Sektoren gesamtgesellschaftlich eine niedrigere sozioökonomische und professionelle Position, als sie sie in ihrem Herkunftsland innehatten (Kaag 2008:276; Reyneri 2001:12). Ein Problem hier ist die Tatsache, dass Abschlüsse nicht anerkannt werden, aber mehr zählen als beispielsweise Arbeitserfahrung, die nicht schriftlich dokumentiert ist. Kaag beispielsweise verweist darauf, dass die meisten Senegales*innen in Italien unter ihrem eigentlichen intellektuellen und Bildungslevel und ohne jegliche Aufstiegschancen arbeiten (2008:276). Für Frankreich beschreibt Quiminal, wie männliche Soninke, die in ihrem Dorf in Mali ein hohes Ansehen genossen, in Frankreich als reine Arbeitskräfte dienen und damit wenig Anerkennung erfahren (2000:109ff.).

Umgekehrt spielt in Bezug auf den Status der Migrant*innen im Herkunftskontext häufig weniger die Art der Arbeit, die sie in Europa verrichten, eine Rolle als vielmehr der Besitz von Aufenthaltspapieren und die Tatsache, dass sie ein regelmäßiges Einkommen beziehen.¹⁵² Unabhängig von der ausgeführten Tätigkeit kann ein regelmäßiges Einkommen den Handlungsspielraum der Migrant*innen erheblich erweitern und Einfluss auf den Status und das familiäre Gefüge im Herkunftskontext haben (Cohen 2011; Cole 2016; Groes 2016; Kohlhagen 2006; Quiminal 1994).

Ich möchte diesen Beobachtungen nicht widersprechen, werde aber aufzeigen, dass sie nicht alle interessanten Fragen nach der Positionierung der Akteur*innen durch Erwerbsarbeit abdecken. So wird zum Beispiel nicht genauer betrachtet, welche Auswirkungen die Tätigkeiten auf das Selbstbild der arbeitenden Personen haben, auf ihr Selbstverständnis, welches sich in ihrer translokalen Lebenswelt entwickelt. Darüber hinaus sind die Personen im Fokus der Literatur meistens Männer, und Frauen tauchen häufig lediglich als Randnotiz auf.¹⁵³ Dies verdeckt die Tatsache, dass für den größten Teil der Frauen mit afrikanischer Herkunft die Erwerbsarbeit in Europa einen zentralen Teil ihrer Lebensrealität darstellt. Für Frankreich zeigt Raissiguier, dass die offiziellen Zahlen zur Erwerbstätigkeit von weiblichen afrikanischen Migrantinnen in den 1990ern mit 67,4% (für Afrikanerinnen außerhalb des Maghreb) im Vergleich zu anderen Herkunftsregionen (Frauen aus der EU 66,2%, Algerien 40%, Marocco 37,8%, Tunesien 44,8%) höher sind und nicht weit entfernt von den Zahlen der erwerbstätigen weiblichen Französis*innen (78,3%) (2003:8f.). Für 2011 zitieren Blum le Coat und Eberhard (2014c:83) ähnliche Zahlen: 67% der französischen Frauen waren erwerbstätig, bei den Frauen aus Subsaharaafrika lag der Anteil bei 65%.

Auch die in dieser Untersuchung zur Sprache kommenden Frauen waren alle berufstätig oder legten lediglich – beispielsweise aufgrund von kleinen Kindern – eine Pause vom Arbeiten ein. Diese Zahlen sollen nicht über die bestehenden schwierigen Bedingungen für die Frauen auf dem französischen Arbeitsmarkt und die hohe Arbeitslosigkeit hinwegtäuschen. Die Frage, wie sich diese Zahlen hinsichtlich der Nationalitäten und auch des Bildungsgrads unterschiedlich verteilen, kann hier nicht geklärt werden. In den Statistiken fehlen darüber hinaus die vielen erwerbstätigen Frauen, die nicht offiziell gemeldet sind und in prekären Arbeitsverhältnissen tätig sind. Die Angaben sind dennoch aus zwei Blickwinkeln interessant: Einerseits widersprechen sie

¹⁵² Allerdings berichtete mir ein Freund in Bamako, über die Malier*innen in Frankreich würde abfällig als *gosikela* gesprochen. Das bedeutet auf Bamanakan so viel wie ‚die, die Putzen‘ und würde damit auf die Menschen verweisen, die für diese Jobs eigentlich überqualifiziert seien. Gleichzeitig betonte er aber, dass, auch wenn Witze gemacht würden, alle den Betroffenen dennoch großen Respekt zollen würden.

¹⁵³ Anders ist das bei der Literatur zu *entrepreneurs*, die sehr wohl auch Frauen in den Blick nimmt (Babou 2009; Morais 2014; Pelican 2014).

der dominanten öffentlichen Wahrnehmung von afrikanischen Migrant*innen als Sozialhilfeempfänger*innen, die nicht zur nationalen Ökonomie beitragen (Raissiguier 2003:9) und andererseits findet damit ein für die Frauen entscheidender Aspekt in ihrem alltäglichen Leben Beachtung.

Fragen nach den Erfahrungen der Frauen in Frankreich und ihrer Bewertung der eigenen Situation können nicht ohne den sozialen Hintergrund geknüpft an Alter, Geschlecht, Bildungsgrad und sozioökonomischen Status im Herkunftsland verstanden und analysiert werden.¹⁵⁴ So möchte ich darauf hinweisen, dass die Erfahrungen rund um die Erwerbsarbeit gegendert sind und sich für malische Frauen und Männer in Frankreich unterschiedlich gestalten. In Mali manifestieren sich die Differenzen der Geschlechter auf räumlicher, sozialer, politischer und ökonomischer Ebene (Lachenmann 2004; Schulz 2012a:51). Frauen und Männern werden als komplementär verstanden, ihnen fallen unterschiedliche Aufgabenbereiche und Zuständigkeiten zu, was sich ebenfalls im Zugang zur Erwerbsarbeit spiegelt. Klassisch sind Frauen mit der Reproduktionsarbeit rund um den Haushalt betraut, wohingegen Männer für die finanzielle Versorgung der Familie zuständig sind. Vor allem in der Stadt ist die Rolle des männlichen Versorgers aufgrund der schwierigen sozioökonomischen Lage für viele schwer zu erfüllen. Gesellschaftlich findet der finanzielle Beitrag der Ehefrauen zur familiären Haushaltskasse jedoch wenig Anerkennung und ist für die Frauen schwer in Einklang zu bringen mit angestrebten weiblichen Tugenden, was einen großen normativen Druck für die Frauen zur Folge hat (Schulz 2012b:131). Sie sind meistens nur im Verborgenen in der Rolle der Mitversorgerin, um so die Autorität ihrer Ehemänner nach außen hin zu sichern. Innerhalb der Ehe kann es zwar zu einer Verschiebung der Verhandlungspositionen kommen, die Ehefrauen haben mehr Gewicht im „patriarchal bargain“, nach außen ist dies aber nicht zwingend sichtbar (Kandiyoti 1988; in Schulz 2012a:55). In Frankreich gestaltet sich diese Beziehung zur Erwerbsarbeit nun anders, offensiver. Vielleicht nicht zu Beginn der Ankunft in Frankreich, doch langfristig wird die Erwerbsarbeit für die meisten Frauen ein unumgänglicher, für viele auch erstrebenswerter Bestandteil ihres Alltags. Dieser wird nicht vertuscht oder klein geredet, sondern war von den Malier*innen, die ich kennenlernen durfte, integraler Teil der französischen Realität.

Zentral für die gemachten Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen ist dabei, dass sie alle bereits seit mehreren Jahren in Frankreich lebten, sich wichtiges Systemwissen¹⁵⁵ aneignen

¹⁵⁴ Dieser Aussage Rechnung tragend, möchte ich darauf verweisen, dass ich die Erfahrungen von westafrikanischen Studierenden in Frankreich nicht in meine Analyse mit einbeziehe.

¹⁵⁵ Mit Systemwissen meine ich das Wissen darüber, wie Dinge des alltäglichen Lebens funktionieren: angefangen bei der Métro und dem Supermarkt um die Ecke über Möglichkeiten der Gesundheitsversorgung oder des Arbeitsmarktes bis hin zu Sozialhilfeleistungen.

konnten, einen Aufenthaltstitel und eine Arbeitserlaubnis haben. Für diese Aspekte ist der Faktor Zeit eine nicht zu unterschätzende Größe, hat er doch maßgeblichen Einfluss auf die Gestaltung des Lebensalltags in einem neuen Umfeld (Cole und Groes 2016:15). Die Frauen sind mit der Arbeitserlaubnis – zumindest theoretisch – vor absoluter Ausbeutung, wie von Lucht (2012) oder Reckingers (2018) beschrieben, geschützt. Große Unsicherheit und die Angst, ihre Anstellung zu verlieren, existiert jedoch auch unter ihnen. Sicherlich lässt dieser Druck viele Frauen auch unter schlechteren Arbeitsbedingungen weiterarbeiten, als dass sie es unter anderen Umständen tun würden. Aber es gibt die Möglichkeit, rechtliche Schutzmechanismen in Anspruch zu nehmen, worauf sich die Frauen gegenseitig hinwiesen. So hatte Bintou beispielsweise mit der Hilfe eines Anwalts einige Monate vor meiner Ankunft ihren letzten Arbeitgeber verklagt, da dieser ihr die letzten beiden Monatsgehälter nicht ausgezahlt hatte.

Neuen Aufgaben und Herausforderungen begegnen die Frauen folglich nicht nur durch ihre Wohnsituation, sondern auch durch den zentralen Stellenwert, den die Erwerbsarbeit in den alltäglichen Routinen, Abläufen und Möglichkeiten in Paris einnimmt. Aufgrund der geringen formalen Bildung der Frauen arbeiteten sie alle in Bereichen, in denen wenige Qualifikationen nötig waren. Einige besuchten jedoch vom Arbeitsamt finanzierte Weiterbildungsprogramme. So scheint es mir schlüssig, dass der Einfluss der Erwerbsarbeit auf das Leben dieser Frauen auf drei Ebenen analysiert werden muss, die alle das Selbstverständnis der Frauen maßgeblich prägen. Die drei Ebenen sind: 1. die Struktur und Ausgestaltung der alltäglichen Routinen, 2. die professionelle Rolle als Angestellte und 3. die finanzielle Unabhängigkeit der Frauen.

5.2.1 Die Erwerbsarbeit und die Ausgestaltung alltäglicher Routinen

Die Erwerbsarbeit in den oben genannten Sektoren besteht oft aus körperlich anstrengenden Tätigkeiten. Als Pflegekraft klagte Bintou regelmäßig über Rückenbeschwerden und die Abende nach dem Dienst massierte ihr Sohn ihr die schmerzenden Füße. Lange Anfahrtswege und die Doppelbelastung aus Erwerbs- und Care-Arbeit ist so energiezehrend, dass wenig Zeit und Kraft für anderes bleibt, wie beispielsweise der Besuch von Freund*innen oder Familie. Die Besuche und Einladungen beschränken sich oft auf die freien Tage, obwohl dies dem Ideal des sozialen Miteinanders widerspricht. So heißt es für die meisten: „travail – à la maison, travail – à la maison“, wenn es darum geht, den Rhythmus des Alltags zu beschreiben. Diesen Ausspruch hörte ich von Roukia, als sie mir erklärte, warum es für ihre Schwestern im Großraum Paris schwierig sei, auf die Vereinstreffen von ADF zu kommen. Die bezüglich der zeitlichen und räumlichen Gestaltung des Alltags große Bedeutung der Erwerbsarbeit verstärkt die Empfindung des *Alleinseins* im Alltag, da dies ein Grund für die als fehlend beschriebene Geselligkeit war. Das heißt, die Erwerbsarbeit

nahm nicht nur einen großen Teil der wöchentlichen Zeit in Anspruch, sondern beeinflusste auch die Nutzung der verbleibenden Zeit und beschränkt den möglichen Kontakt zu anderen Menschen.

5.2.2 Die Erwerbsarbeit und die professionelle Rolle als Angestellte

Durch ihre Erwerbsarbeit erfuhren die Frauen eine neue Form des Zuspruchs. Basierte die Wertschätzung der Frauen in Mali für viele vor allem auf der Frage, wie gut sie ihre Rolle als Ehefrau und Mutter ausfüllten,¹⁵⁶ so erfuhren sie nun Zuspruch in ihrer professionellen Rolle. Kadi erzählte mir, dass sie vor einigen Jahren eine neue Stelle als Hausmeisterin in einem großen Wohnkomplex in einer schicken Wohngegend angenommen hätte. Sie befürchtete, dass die Menschen ihr dort aufgrund ihrer Hautfarbe und des Kopftuches verschlossen und ablehnend begegnen würden. Zu ihrer eigenen Überraschung machte sie jedoch sehr schnell die Erfahrung, dass ihr gründliches und gewissenhaftes Arbeiten von allen sehr wertgeschätzt wurde: „Très vite, ils ont vu, que je sais faire mon boulot“¹⁵⁷ So war der Umgang der Bewohner*innen mit ihr von Respekt und Dankbarkeit geprägt und sie hätte dort gerne weiter gearbeitet, wäre sie nicht schwanger geworden.

Der Zuspruch erfolgte sowohl von Kolleg*innen als auch von Kund*innen oder Vorgesetzten und beeinflusste das Bild, welches die Frauen von sich selbst hatten. Als Bintou und ich beispielsweise von unserer gemeinsamen Malireise zurückkamen, war es ihr ein großes Anliegen, dass ich ihre Arbeitsstelle kennenlernte. So fuhren wir einige Tage nach unserer Ankunft gemeinsam dorthin, um ihren neuen Dienstplan abzuholen, bei der Gelegenheit auch das aus Mali mitgebrachte Geschenk für das Pflegeheim – ein Wandbild für den Essensraum – zu übergeben und mir gleichzeitig ihre Personalchefin vorzustellen, von der sie in hohen Tönen sprach. Die positive Identifikation Bintous mit dem Pflegeheim, die sich durch die engagierte Präsentation der Arbeitsstelle mir gegenüber und die mitgebrachten Geschenke verdeutlicht, spiegelt sich auch in der positiven Bewertung der Verpflichtungen gegenüber Kolleg*innen, der Betonung der großen Verantwortung und der Bedeutung des eigenen Handelns bei der Arbeit wider. Wie bereits verdeutlicht, eröffnet gerade für Frauen mit geringer formaler Bildung die Erwerbstätigkeit potentiell neue Felder der Selbstbestätigung, die über ihre Rolle als Hausfrau und Mutter hinausweisen. Dabei sind diese Arbeitsbeziehungen nicht frei von Konflikten, im Gegenteil. In den Gesprächen darüber ging es aber meist darum, sich davon nicht unterkriegen zu lassen. Betont wurde das eigene Können und auch die Bereitschaft, dies gegenüber den Kolleg*innen unter

¹⁵⁶ Gemessen wird Letzteres am Verhalten und Auftreten der (erwachsenen) Kinder. Alles, was die Kinder erreichen oder nicht erreichen, fällt auf die Mutter zurück. Die Kinder sind so nicht nur die Altersabsicherung, sondern auch die wichtigste Quelle für Status und Prestige der Mütter (Schulz 2012b:130).

¹⁵⁷ Übersetzung: „Sehr schnell haben sie gesehen, dass ich Ahnung von meiner Arbeit habe.“

Beweis zu stellen. Bintou verwies in solchen Gesprächen immer wieder auf die hier eingangs vorgestellten Erfahrungen mit ihrer Ausbilderin, die sie gelehrt habe, für sich selbst einzustehen. Auch oder gerade in Konfliktfällen wurde die professionelle Rolle aktiv übernommen und verfestigt.

Die Erwerbsarbeit ist jedoch auch ein Kontext, in dem viele Migrant*innen (strukturelle) Diskriminierung erfahren (Raissiguier 2010; Scott 2010; Ticktin 2011). Das war auch meinen Gesprächspartner*innen bewusst, die diese Erlebnisse und Situationen auch untereinander schilderten. Die Wut über den erlebten Rassismus war in den Gesprächen hörbar. Die Frauen ermutigten sich jedoch gegenseitig, diese Erfahrungen nicht an sich heranzulassen. Sie machten Witze über die ignoranten Französ*innen und bestätigten sich gegenseitig, dass sie genauso gute Angestellte waren wie andere Arbeitnehmer*innen in Frankreich. Dadurch stärkten sie wiederum im Austausch miteinander ihr Selbstbewusstsein.¹⁵⁸

5.2.3 Die Erwerbsarbeit und die ökonomische Unabhängigkeit

Schließlich geht mit Erwerbsarbeit und dem festen Gehalt die ökonomische Unabhängigkeit der Frauen einher. Das Gehalt basierte für die meisten meiner Gesprächspartner*innen auf dem in Frankreich in dieser Form seit 1970 existierenden Mindestlohn (SMIC, *salair minimum interprofessionnel de croissance*), der 2018 bei 9,88 Euro pro Stunde lag, was bei einer 35-Stunden-Woche ein Bruttomonatsentgelt von 1498,47 Euro machte.¹⁵⁹ Von diesem Einkommen und den dazu kommenden Sozialleistungen (*allocations familiales*) bestreiten sie den teuren Alltag in Paris – meist leben mehrere Personen davon und zusätzlich wird noch Geld nach Mali geschickt.

Das Leben im Pariser Umland ist so teuer, dass meist zwei Gehälter nötig sind, um allen finanziellen Verpflichtungen und Kosten nachzukommen. Die Frauen müssen in Frankreich ebenso zum finanziellen Haushalt beitragen wie die Männer. Es handelt sich dabei nicht, wie bereits beschrieben, um das Übernehmen westlicher Vorstellungen von ehelicher Partnerschaft, sondern vielmehr um ein an äußere Zwänge angepasstes Verhalten (vgl. Sudarkasa 1977:187). Gleichzeitig legitimiert der Verweis auf die Tatsache, mit in der Verantwortung für den Haushalt zu stehen, für die Frauen ihre eigene Erwerbstätigkeit. Alleinerziehende Mütter, die nur auf ein Gehalt zurückgreifen können, haben es besonders schwer. Hier waren die Unterhaltszahlungen der Väter, oder im Fall deren Abwesenheit die Zahlung der CAF (*Caisse d'allocations familiales*), von großer Wichtigkeit.

¹⁵⁸ Ernster wurden die Frauen, wenn es um die Erfahrung der Kinder mit Rassismus ging, beispielsweise im Bildungssystem.

¹⁵⁹ <https://de.ambafrance.org/Franzoesischer-Mindestlohn-steigt-2018-in-Frankreich-auf-9-88-EUR>.

Wie in vielen anderen Migrationskontexten ist es gängige Praxis, neben unterschiedlichen Geldsummen auch materielle Güter an die Familie oder Freund*innen nach Mali zu schicken (Barou 2002:9).¹⁶⁰ Zu diesem Zweck haben sich im Großraum Paris eigene Dienstleistungsunternehmen gegründet, die die Waren, oftmals verpackt in großen Plastiktonnen, in den Wohnungen abholen und die Verschickung organisieren.¹⁶¹ Oft werden die Plastiktonnen vor einer persönlichen Reise verschickt. So können die Menschen während ihres Maliaufenthalts selbst die Verteilung der Güter übernehmen und die damit verbundene Beziehungsarbeit aktiv gestalten. Dieses Vorschicken wurde darüber hinaus auch genutzt, um Waren des täglichen Gebrauchs, die in Mali nicht so üblich sind, mitnehmen zu können. Damit wird auf der einen Seite der eigene Aufenthalt angenehm gestaltet. So berichtete Roukia, ihre Kinder seien ohne ihre häufige Ration Nudeln in Mali nicht zufrieden. Auf der anderen Seite ermöglicht der Konsum bestimmter Güter – gut sichtbar für das soziale Umfeld – einen Verweis auf das Leben in Paris und die damit einhergehenden ökonomischen Möglichkeiten und Statusveränderungen (Salih 2002:60f.). Die sich mit der finanziellen oder materiellen Unterstützung von Familienmitgliedern verändernde Positionierung einer Frau innerhalb ihres transnationalen Familiennetzwerkes hat dabei ebenfalls Einfluss auf das Selbstverständnis der Frauen. Sie sehen sich aktiv in der Rolle der Gestalterinnen.

Um die Bedeutung der finanziellen Unabhängigkeit der erwerbstätigen Frauen in Paris konkret für ihre Lebenssituation ermessen zu können, ist es nötig, sie im Kontext ihres veränderten Selbstbewusstseins zu betrachten. Die Herausforderungen in den Wohnsituationen, die damit einhergehenden veränderten Aufgaben und größeren Verantwortlichkeiten sowie die bestätigenden Erfahrungen in der Erwerbsarbeit verdeutlichen den Frauen, dass es einerseits nötig ist, dass sie selbstständig für sich und ihre Kinder einstehen, dass sie andererseits aber auch tatsächlich in der Lage sind, dies aktiv zu tun. Somit erweitert sich gedanklich wie real ihr Handlungsspielraum. Es sind also nicht die liberaleren Geschlechtervorstellungen in Frankreich

¹⁶⁰ Es gibt viel Literatur zu dem Thema der *remittances*, auf die ich hier nicht näher eingehen kann (Cohen 2011; Hannaford 2016). Hintergrund ist vielfach, dass die Migration einzelner Familienmitglieder ein gemeinschaftliches Projekt ist, von dem auch die nicht mobilen Personen profitieren sollen. Dabei haben die Geldzahlungen Auswirkungen auf den Status und die Einflussmöglichkeiten der sendenden Personen, die in Mali die Autorität zwischen alter und junger Generation verändert haben (Schulz 2012b:123). Verwiesen wird oft auf den großen Druck, der die ständigen Anrufe und Bitten um Geld für die Menschen bedeutet. Pfeifer verweist darauf, dass die Kommunikation zwar prinzipiell durch moderne Medientechnologien einfacher geworden ist, aber dass es auch immer die Möglichkeit gibt, den Anruf nicht entgegenzunehmen und nur selektiv zu antworten (2019:189).

¹⁶¹ In vielen Wohnungen begegneten mir die blauen Tonnen, die nach und nach – wie die finanziellen Mittel es zuließen – mit Inhalt gefüllt wurden: Lebensmittel, Medikamente, Kleidung, Spielsachen für Kinder und einiges mehr. Wie schnell sich die Tonnen in den Wohnungen füllten, hing mit den anfallenden Kosten des teuren Lebens in Paris zusammen: den Wohnungskosten, Kosten zum Schulbeginn für die Kinder, Heizkosten, und mit der Frage, ob es ein oder zwei regelmäßige Einkommen im Haushalt gab.

per se, die das Selbstbild der Frauen hin zu mehr Eigenständigkeit beeinflussen; vielmehr bewältigen die Frauen die ganz konkreten neuen Anforderungen der veränderten alltäglichen Routinen und Strukturen.

Die finanzielle Unabhängigkeit ermöglicht es den Frauen, Entscheidungen im Zweifel auch gegen den Willen ihrer (Ex-)Ehemänner oder Verwandten zu fällen und umzusetzen. Auch in Bezug auf Mali erweitert der Besitz von legalen Aufenthaltstiteln in Kombination mit finanziellen Ressourcen in Frankreich die Einflussnahme auf Geschehen und Beziehungsstrukturen (vgl. Kohlhagen 2006:246). Die neu gewonnene Machtposition, in gewissen Grenzen Geld verteilen zu können, beeinflusst das Selbstbild der Frauen, die für sich das Recht einfordern, selbstbestimmt zu handeln und über das Geld zu entscheiden. Mir geht es hier nicht darum, etwas zu beschönigen: Mit ihrem Gehalt sind die Frauen bei den hohen Lebenshaltungskosten im Großraum Paris weit davon entfernt, ein luxuriöses Leben zu führen. Das Beispiel der nicht gezahlten Gasrechnung Bintous verdeutlicht das permanente Ausräumen der vorhandenen Möglichkeiten. Dennoch ist die Regelmäßigkeit des Einkommens, neben der positiven Bestärkung und dem Mehr an Verantwortung, die Grundlage ihrer Lebensführung in Frankreich und Mali und damit auch ihres Selbstverständnisses.¹⁶²

Der Blick auf die positiven Seiten der Erwerbsarbeit malischer Frauen in Paris zeigt, welche zentrale Rolle sie in den alltäglichen Routinen spielt. Dabei ist die Erwerbsarbeit hinsichtlich der räumlichen und zeitlichen Alltagsgestaltung, der finanziellen Unabhängigkeit als auch bezüglich des Zusporns auf einer professionellen Ebene ein entscheidender Faktor für das gewandelte Selbstverständnis der Frauen.

5.3 „Ici – c’est un état de droit!“ – Die Rechtsauffassung und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis der Frauen

Am Dienstagmorgen um 7:30 Uhr wird Bintou von einem Anruf geweckt. Auch ich liege noch im Bett und höre, wie sie der Person am Telefon leicht verschlafen eine Wegbeschreibung gibt. Ein paar Minuten später steht sie auf und legt mir das Telefon aufs Bett. Solle Awa – die Tochter von Tanti Diallo, die ich in Bamako kennengelernt habe – anrufen, dann solle ich das Gespräch annehmen und ihr den Weg zu uns erklären. Sie habe Probleme mit ihrem Ehemann und werde

¹⁶² Die durch die Geschlechtssozialisation erworbenen Vorstellungen davon, was es heißt, eine Frau zu sein, verschwinden dabei nicht einfach. Der soziale Druck auf Frauen, sich genderkonform zu verhalten, ist auch in Frankreich spürbar. Um das Bild, das von ihnen zirkuliert, zu kontrollieren, versuchen sie, den Informationsfluss innerhalb der translokalen sozialen Netzwerke zu beeinflussen. Die Frauen überlegen dazu sehr genau, mit wem sie über was sprechen, und wem sie sich anvertrauen (vgl. Cole 2016:206); ein Thema, das hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

mit ihrem Baby für ein paar Tage zu uns kommen, erläutert sie mir auf dem Weg in die Dusche. Als das Telefon wieder klingelt, unterbricht Bintou ihr Gebet und redet eindringlich auf Awa ein, sie solle auf jeden Fall ihre Ausweispapiere mitbringen, das heißt ihren Ausweis, Aufenthaltsdokumente (*carte de séjour*) und für ihr Kind das Stammbuch (*cahier/ livret de famille*) und das Gesundheitsuntersuchungsheft inklusive Impfpass (*cahier de santé*). Diese seien in Frankreich unheimlich wichtig. Ein paar Minuten später – wir sitzen mittlerweile in der Küche und frühstücken – ruft Awa wieder an, sie würde das *cahier de famille* nicht finden, aber sie würde sich nun auf den Weg machen, da sie Angst habe, dass ihr Mann nach Hause komme, bevor sie weg sei. Sie erzählt Bintou, dass sie ihrem Stiefsohn erklärt habe, sie werde nur kurz einkaufen gehen und komme dann wieder nach Hause. Diese Geschichte redet Bintou ihr aus. Sie solle ihm sagen, sie werde eine Freundin besuchen, sonst werde der Junge ja traumatisiert. Bintou ärgert sich über diesen Gedanken, den Jungen einfach im Ungewissen zu lassen. Mittlerweile haben wir angefangen, die Wohnung für eine weitere Bewohnerin zurechtzumachen. Dabei erläutert Bintou mir, Frankreich sei ein Land des Rechtes (*Ici, c'est un pays de droit*), hier könne Awa nicht einfach den Jungen mitbringen, wenn er nicht ihr Sohn sei. Im schlimmsten Fall würde sogar die Polizei kommen. Das sei ganz anders als in Mali, ergänzt sie mit Nachdruck. Ich erwidere, dass sie jedoch als Ehefrau des Vaters und vor allem als diejenige, die mit dem Kind in einem Haushalt lebe, eine gewisse Verantwortung habe und es deswegen auch problematisch sei, den neunjährigen Jungen allein in der Wohnung zurückzulassen. Bintou stimmt mir zu und ruft Awa schnell noch einmal an, sie macht sich jetzt sowohl um das Kind als auch um die junge Frau Sorgen. Aber Awa erwidert, es sei nun an der Zeit für ihren Mann, sich um seinen Sohn zu kümmern. Bintou überlegt nun laut, ob Awa sich bei der Polizei melden solle – sozusagen prophylaktisch, bevor dem Kind etwas passiert –, um auf der sicheren Seite zu sein.

Auf den ersten Blick ließe sich sagen, dass Awa auf ein ‚klassisch malisches Modell‘ der Konfliktlösung zurückgriff, um ihre Ehestreitigkeiten zu lösen. Um ihren Ehemann, der sie regelmäßig mit einer anderen Frau betrog, zur Vernunft zu bringen, verließ sie für einige Zeit die gemeinsame Wohnung und tauchte bei einer dritten Partei unter (Brand 2001:144). Sie stärkte damit ihre Verhandlungsposition und zog Vermittler*innen in dem Ehestreit zur Hilfe heran. Anders als es wahrscheinlich in Mali der Fall gewesen wäre, hatte Awa in Frankreich keine eigene Familie, bei der sie Zuflucht suchen konnte. Stattdessen meldete sie sich bei Bintou, die für sie eine Autoritätsperson darstellte, da sie zur Generation ihrer Eltern zählt, eine Freundin ihrer Mutter war und schon länger in Frankreich lebte. Schon in den Gesprächen des ersten Morgens zeigen sich allerdings auch die spezifisch französischen Parameter der Konfliktlösung durch die Rahmenbedingungen, die das Familienleben in Frankreich beeinflussen. Bintou, die um Hilfe gebeten wurde, nahm ihre Aufgabe ernst und gab Awa – die noch nicht sehr lange in Frankreich

war – ihr erworbenes Systemwissen über französische Regeln weiter. Das Wissen bezog sich in diesem Fall auf die Bedeutung von rechtlichen Grundlagen in Frankreich, auf die auch in Familienangelegenheiten referiert werden kann. Um in Frankreich handlungsfähig zu sein, soziale Unterstützung in Anspruch zu nehmen oder sich in Konflikten durchzusetzen, sind die offiziellen Dokumente unerlässlich. Bintou wusste, dass, anders als in Mali, innerfamiliäre Verhandlungen in Frankreich nicht nur innerhalb sozial gängiger Praktiken und durch das Hinzuziehen lokal anerkannter Autoritäten geregelt werden, sondern auch durch rechtliche Rahmenbedingungen und Akteur*innen. So verwies Bintou zu einem ganz frühen Zeitpunkt dieses Konflikts auf ein mögliches Eingreifen der Polizei.

Auf den kommenden Seiten werde ich diskutieren, wie die Frauen – auf Basis eigener Erfahrungen sowie durch zirkulierende Geschichten mit französischen Institutionen – ein neues Rechtsverständnis entwickeln. Dieses Verständnis, welches dem staatlichen Recht eine große Macht zuschreibt, bestärkt sie, sich als eigenständige Frauen wahrzunehmen und bestimmte Dinge einfordern zu können. Ich werde analysieren, wie dieses gewandelte Rechtsverständnis, sowohl auf diskursiver als auch auf praktischer Ebene, Einzug in ihren Lebensalltag erhält und welche Auswirkung es auf ihr Selbstverständnis und die von ihnen wahrgenommenen Handlungsspielräume hat. Es geht hier um die Rechtsauffassung der malischen Frauen und nicht um tatsächliche Gesetzestexte und juristische Praktiken. Ich möchte betonen, dass es mir hier nicht um eine Analyse des Funktionierens des Rechtsstaates geht, nicht darum, welche Gesetze die Situation der Migrant*innen auf welche Art beeinflussen. Es geht mir vielmehr darum, die emische Perspektive der Frauen auf diesen Rechtsstaat in Bezug auf die ganz konkreten Lebensbereiche Ehe und Familie zu beleuchten. Feldman-Savelsberg definiert dies im Kontext Berlin wie folgt: „Rechtliches Bewusstsein bezieht sich auf die Auffassung und Bedeutung von Recht, die sich in sozialen Beziehungen verbreiten“ (2016:226).

Die entsprechende Forschungsliteratur setzt sich mit der rezenten Entwicklung auseinander, dass das europäische Grenzregime die Menschen nicht an dem Versuch hindert, in die EU zu gelangen, sondern vielmehr eine große Zahl an Menschen zur Folge hat, die sich ohne gültigen Aufenthaltsstatus und somit illegal in der Europäischen Union aufhalten (Bakewell und de Haas 2007). Die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, inklusive „Visumpflicht für die Mehrzahl der Staatsangehörigkeiten, Schaffung von Abschiebehaftanstalten und einer Residenzpflicht für Asylbewerber, Einrichtung des Schengen-Raums und Verstärkung der Kontrolle an den Außengrenzen“, lassen sich als eine starke Verrechtlichung der Migrationsthematik beschreiben (Kohlhagen 2006:239). In der Literatur geht es oftmals um Fragen der Rechtlosigkeit (Breyer 2011) der Menschen ohne gültige Aufenthaltspapiere, die in einem Status von *deportability* (De Genova 2002) in Unsicherheit und Schutzlosigkeit leben (Kleinmann 2016; Richter 2018). In Bezug auf

Frankreich ist hier die Literatur zur *sans papiers*-Bewegung zu nennen, auf die schon in Kapitel 4 eingegangen wurde (Raissiguier 2010; Siméant 1998). All das zeigt, dass viele Menschen in der EU nur eingeschränkte Rechte besitzen und im Alltag faktisch nur über humanitäre Interventionen Unterstützung bekommen, nicht aber über den Tatbestand, als Menschen Subjekte grundlegender allgemeiner Menschenrechte zu sein (Fassin 2001, 2005; Ticktin 2011).

Weitaus weniger wird hingegen behandelt, wie rechtliche Regulierungen den Alltag jener Menschen beeinflussen, die mit gültigen Aufenthaltstiteln in der EU leben, aber aus anderen Rechtskulturen kommen.¹⁶³ Feldman-Savelsberg beschreibt diesbezüglich das Leben kamerunischer Mütter in Berlin als geprägt vom „Schatten des Staates“ (2016:221). Sie erläutert, wie der Staat für Migrant*innen einen Teil eines Regulierungsregimes bildet, das Menschen kategorisiert, Pflichten einfordert sowie Rechte und Leistungen gewährt oder verweigert. Damit liegt der Staat über dem Alltag der Menschen wie ein diffuser Schatten, der viele Interaktionen beeinflusst, bedrohlich ist oder aber Schutz bietet (ebd.:223).¹⁶⁴ Auch ich möchte fragen, wie dieser Schatten den Alltag meiner Gesprächspartner*innen im Großraum Paris prägt. Meinem empirischen Material folgend werde ich mich dabei vor allem auf den von Feldman-Savelsberg letztgenannten Aspekt fokussieren: Wie trägt die von den Frauen empfundene Schutzfunktion des französischen Staates zum veränderten Selbstverständnis der Frauen bei? Wo und wie kommen die Frauen mit den Regeln des französischen Staates in Kontakt? Welche Erzählungen zirkulieren zwischen den Frauen über französische Institutionen? Wer lernt von wem und was genau vermitteln sich die Frauen gegenseitig?

Dass es sich um ein gewandeltes Rechtsverständnis handelt, wird an Bintous eingangs zitierter Aussage „Ici, c'est un état de droits!“¹⁶⁵ deutlich. Was aber meint sie genau damit: „Hier, das ist ein Rechtsstaat!“? Ich argumentiere, dass Bintou hier wohl weniger der Frage nachgeht, ob Frankreich, im Vergleich zu Mali, ein Rechtsstaat ist. Vielmehr verleiht sie ihrer Meinung Ausdruck, dass sie als Frau in Frankreich die Präsenz des Staates durch rechtliche Regulierungen und ihre Auswirkungen für Individuen anders wahrnimmt, als sie das in Mali getan hat, wo der Staat und seine Institutionen kaum im Alltag der Menschen präsent sind.

¹⁶³ „Migranten stehen einem undurchschaubaren Landesrecht eingeschüchtert gegenüber, lernen mit dem Gesetz zu arbeiten und das Gesetz zu meiden.“ Feldman-Savelsberg (2016:226) bezieht sich auf Ewick und Silbey (1998) und deren Überlegungen zum US-amerikanischen Rechtsbewusstsein.

¹⁶⁴ Die Bedrohung ergibt sich durch das potentielle Eingreifen der Behörden in die Erziehung der Kinder. So kursieren Geschichten vom Jugendamt, das die Kinder wegnimmt. Einher gehen diese Geschichten mit der Kenntnis des Verbots der körperlichen Bestrafung und dem damit verbundenen Gefühl, die Kontrolle über die Erziehung der Kinder zu verlieren, und das in einem Kontext, in dem es wegen der äußeren Einflüsse um so wichtiger wäre, diese Kontrolle auszuüben (Feldman-Savelsberg 2016:266).

Auch heute ist in Mali das Erbe der dualen Rechtsordnung, eingeführt durch die französischen Kolonialbeamten, weiterhin spürbar. Ab 1903 galt das französische Gesetz, der *Code Napoléon*, für sogenannte *assimilés*, wohingegen für den weitaus größeren Teil der vor allem ländlichen Bevölkerung jeweils verschiedenes Gewohnheitsrecht (*customary law*) inklusive islamischer Rechtsprechung maßgeblich war (Schulz 2012b:36). Trotz Rechtsreformen im Anschluss an die Unabhängigkeit Malis spiegelt sich diese Pluralität auch heute noch wider: erstens in den regional variierenden rechtlichen Regularien und zweitens in der Lücke zwischen eben diesen Regulierungen und den tatsächlichen sozialen Praktiken und Normen (ebd.). Sehr offensichtlich ist diese Lücke vor allem beim Familienrecht, dessen Reform seit dem Jahr 2000 im Kontext von sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen immer wieder für hitzige gesellschaftliche Debatten mit unterschiedlichen Akteur*innen gesorgt hat (Schulz 2003b; 2012a:37).¹⁶⁵ Es soll hier nicht negiert werden, dass die große Bandbreite an Positionen bezüglich der Reformschritte in Mali groß ist oder dass Frauen in Mali – abhängig von Herkunft und Status – sehr unterschiedliche Erfahrungen mit dem Rechtssystem gemacht haben. Dennoch lassen sich meiner Meinung nach zwei generelle Aspekte benennen, die die malischen Frauen in Frankreich bei der Beurteilung ihrer rechtlichen Situation beeinflussen: Erstens herrscht in Mali eine Lücke zwischen den gesetzlichen Regeln und der gelebten Praxis, was dazu führt, dass die Frauen das malische Rechtssystem in vielen Situationen als wirkungs- und damit als wertlos erleben. Zweitens sind Frauen in Mali ihren Ehemännern gesetzlich nicht gleichgestellt – und es wird erwartet, dass sie sich ihnen im Tausch gegen Versorgung und Schutz unterordnen.

Das Rechtsverständnis der Frauen in Frankreich hinsichtlich Ehe und Familie basiert auf alltäglichen Begegnungen und einem sich langsam aufbauenden Erfahrungsschatz an eigenen Erlebnissen, Erzählungen und konkreten Tipps von anderen Frauen (vgl. Feldman-Savelsberg 2016:227). Durch die Interaktion mit staatlichen und privaten Akteur*innen der Sozialhilfe oder Arbeitsvermittlung kommen die Frauen, die ich kennenlernen durfte, regelmäßig mit rechtlichen Regelungen in Kontakt, die französische kulturelle Vorstellungen zu Partnerschaft, Ehe und Kindern widerspiegeln.¹⁶⁶ Dabei ist die Interaktion mit den Mitarbeiter*innen der Behörden auch

¹⁶⁵ Der *code de famille* – die Familiengesetzgebung – wurde mittlerweile verabschiedet. Nachdem Amadou Toumani Touré die Familiengesetzgebung 2009 verabschiedete, sie aber nach darauffolgenden großen Protesten (auch durch verschiedene muslimische Gruppierungen) auf der Straße wieder zurücknahm und zur erneuten Verhandlung ins Parlament gab, wurde sie im Dezember 2011 in einer veränderten Version erneut verabschiedet. Im Austausch gegen Schutz bleibt die Ehefrau dem Ehemann weiterhin Gehorsam schuldig und der Ehemann bleibt der Chef der Familie.

¹⁶⁶ Die Frauen stehen mit Mitarbeiter*innen verschiedener Ämter und Institutionen in Kontakt: Zum Beispiel in der *CAF* (*caisse d'allocations familiales*, Familienkasse), *Pôle emploi* (vergleichbar der Agentur für Arbeit), *Préfecture* (Verwaltungsbehörden der *départements*) oder auch in Krankenhäusern. In den allgemeinen Gesprächen wurde meist jedoch einfach nur von den *assistantes sociales* (Sozialarbeiter*innen) gesprochen, weshalb auch ich hier nicht näher differenziere. Guélamine u.a. (2014) beschreiben die Geschichte der sozialen Arbeit, in Bezug auf Migrant*innen in

geprägt von stereotypen Vorstellungen bezüglich vermeintlich afrikanischer Lebensweisen und Praktiken wie beispielsweise der Polygynie (Sargent und Cordell 2003; Sargent 2006).

Feldman-Savelsberg berichtet, dass sich kamerunische Mütter untereinander vor allem bedrohliche Erlebnisse mit den Institutionen des deutschen Staates erzählten. Eine dieser potentiellen Bedrohungen ist beispielsweise die Macht des Jugendamts, bei Fehlverhalten der Eltern die Kinder aus der Familie zu nehmen. Viele Migrant*innen in Frankreich haben ähnliche Erfahrungen gemacht oder kennen Geschichten, in denen staatliche Regeln und Institutionen als Bedrohung wahrgenommen wurden. Die Frauen aus Mali, die ich in Paris begleitete, sprachen allerdings immer wieder über die positiven Interaktionen. Die Frauen versicherten einander, dass sie auf die Unterstützung des Staates zählen könnten. Vor diesem Hintergrund bestärkten sie sich, dass sie in Verantwortung für sich und ihre Kinder handelten. Sie waren sich einig, dass sie in den Institutionen direkte Ansprechpartner*innen hätten und Schutz erbeten könnten, der auch gewährt würde. Dieser Schutz durch staatliche Institutionen wird aus männlicher Perspektive zur Bedrohung, da die Männer sich in ihrer Autorität innerhalb der Familie beschnitten fühlen. Diese Erfahrungen decken sich mit den Beschreibungen von Azoulay und Quiminal, die eine Informantin zitieren: „Ça, les assistantes sociales, c’est leur grande peur, ça a été ... et c’est toujours leur grande peur, les assistantes sociales! Pour eux [die Männer], l’assistante sociale, c’est ceux qui brisent leur famille quoi!“ (2002:93, meine Ergänzung).

Die Institutionen des französischen Staates können allein durch diskursives Verweisen auf sie in Ehekonflikten zu einer Ressource für die Frauen werden. Dies zeigte sich auch in Awas Fall, womit ich nun zurück zu ihrem Ehekonflikt komme. In den Tagen und Wochen nach Awas Zuflucht bei Bintou liefen Vermittlungsbemühungen auf verschiedenen Ebenen. Awa und Bintou telefonierte mit Awas Mutter und Onkel in Mali und holten sich die Erlaubnis ein, dass Bintou Awa unterstützen durfte. In Frankreich gab ein Prediger von Ançar Dine Ratschläge und willigte ein, Awa zurück zu ihrem Ehemann zu begleiten, um mit ihm ein Machtwort zu sprechen. Neben ihrem Ehemann wurde auch Awa selbst in dieser Zeit von Bintou und anderen älteren Frauen des Vereins in die Herausforderungen und Möglichkeiten des Ehelebens in Frankreich eingewiesen. Erklärtes Ziel war es, den Streit zwischen den Eheleuten zu schlichten: Awa sollte ihrem Ehemann eine weitere Chance geben und zu ihm zurückkehren. Die älteren Frauen redeten ihr ins Gewissen, wie wichtig es sei, ihrem Mann genug Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sollte sich pflegen, um attraktiv zu sein, und nicht immer nur telefonieren und fernsehen, sondern für ihn da sein. Ganz

Frankreich. Sie verweisen auf das immer neu ausgehandelte Paradox, dass alle Bürger*innen im französischen Staat gleich sein sollen, dann aber einzelne Gruppen auf Basis beispielsweise ihrer Herkunft spezifische Unterstützung zugesprochen bekommen.

klar war aber auch, dass sie sich – gerade in Frankreich – nicht in totale Abhängigkeit von ihrem Ehemann begeben dürfte.¹⁶⁷ Als Bintou und eine ältere Frau des Vereins – Tanti Bah – während eines Gesprächs erfuhren, dass Awa in Frankreich noch kein eigenes Bankkonto eröffnet hatte, redeten beide auf sie ein: Sie brauche ein Bankkonto, wie wolle sie sonst im Fall einer Trennung für sich und ihr Kind sorgen? Tanti Bah erklärte ihr, dass selbst die Mitarbeiter*innen der *CAF* wüssten, wie die afrikanischen Männer seien. Sie würden die Frauen aktiv anhalten, ein Konto anzugeben, auf das das Wohn- und Kindergeld eingezahlt werden könne, um sicherzustellen, dass das Geld den Frauen und Kindern zur Verfügung stehe.¹⁶⁸ Sie, Awa, habe ein Recht auf dieses Geld, das der Staat den Familien auszahle. Bintou bestand darauf, dass Awa schon am nächsten Tag zur Bank gehen solle, um ein Konto zu eröffnen. Da sie selbst arbeiten musste, sollte ich Awa begleiten, um sie zu unterstützen.

Die gegenseitige Aufforderung der Frauen, Verantwortung für sich und die Kinder zu übernehmen, beispielsweise durch den Zugriff auf eigenes Geld oder Dokumente, beruht auf der einen Seite darauf, dass die Lebensbedingungen in Frankreich ein solch eigenständiges Handeln fordern. Die Wohnungen sind zu klein und das Leben zu teuer, als dass eine Frau nach der Trennung von ihrem Ehemann einfach bei ihrer Familie unterkommen könnte (wenn überhaupt Verwandte in Frankreich leben). Auf der anderen Seite fördert der gesellschaftliche Rahmen auch diese Eigenständigkeit, indem Frauen erstens Unterstützung und zweitens Schutz durch staatliche oder gesellschaftliche Institutionen erhalten. Auf die Möglichkeit, diese Unterstützung zu erhalten, weisen die Frauen sich gegenseitig hin. Neu ankommende Frauen sind darauf angewiesen, diese Informationen von anderen Frauen zu erhalten. Dies gilt vor allem in einem Kontext, in dem das nächste Umfeld – beispielsweise der Ehemann – nicht an der Vermittlung dieses Wissens interessiert ist, da dies einen Kontrollverlust mit sich bringen könnte (vgl. Azoulay und Quiminal 2002; Feldman-Savelsberg 2016), wie die Erfahrungen von Tanti Bah exemplarisch verdeutlichen. Diese hatte sich vor einigen Jahren von ihrem Ehemann getrennt, der daraufhin eine neue Frau aus Mali heiratete und nach Frankreich holte. Von ihrem Ehemann falsch informiert, war die neue Ehefrau davon überzeugt, ihr Mann habe kein Geld, da er alles an seine erste Frau und die gemeinsamen Kinder zahlen müsse. Da sie überall schlecht über Tanti redete, sah diese sich gezwungen, die Sache aufzuklären. In einem längeren Gespräch und mit der Hilfe von Dokumenten der *CAF* bezeugte sie, dass sie nie – obwohl es ihr zugestanden hätte – Geld vom

¹⁶⁷ Diese Ratschläge für eine funktionierende Ehe stehen in einer Kontinuität zu Mali, wo es eine weit verbreitete Meinung unter Frauen ist, dass Respekt und nicht Vertrauen die zentrale Grundlage einer Ehe ist (Brand 2001:101).

¹⁶⁸ Ich habe nicht mit Sozialarbeiter*innen gesprochen, aber Sargent und Cordell (2003:1967) verweisen ebenfalls darauf, dass es Frauen gibt, die die Aufforderung erhalten, ein eigenes Konto zu eröffnen. Und Feldman-Savelsberg berichtet dies auch für Deutschland (2016:238).

Vater ihrer Kinder bekommen hatte. Vielmehr sei die *CAF* mit Unterhaltszahlungen eingesprungen, die sie nun von ihrem Exmann zurückhole.

Tanti Bah hatte mir diese Geschichte bei einer früheren Gelegenheit schon einmal erzählt und sie erzählte sie erneut für Awa, als diese bei uns war. Sie praktiziert damit eine weitverbreitete Praxis unter den Frauen, eigene Erfahrungen und die von Dritten untereinander weiterzugeben. Je länger die Frauen in Frankreich und je besser sie vernetzt sind, desto mehr solcher Geschichten kennen sie und können sie an weniger erfahrene Frauen weitergeben. Auch Feldman-Savelsberg schreibt: „Der Austausch von Geschichten über alltägliche Begegnungen mit deutschen Beamten ist ein wichtiges Element der Sozialität kamerunischer Migranten“ (2016:227). Durch diese Praktiken kristallisiert sich dann eine kollektive Auffassung darüber heraus, wie mit dem Gesetz an dem neuen Ort umgegangen werden kann oder muss (ebd.:228; Kohlhausen 2006). Aufbauend auf den Daten meiner Feldforschung würde ich hinzufügen, dass diese kollektiv gehegte Auffassung über den Umgang mit dem Gesetz und seiner Anwendung genderspezifisch ist. Gerade die Schutzfunktion des Staates fassen meine Gesprächspartnerinnen so auf, als sei sie spezifisch auf den Schutz und die Unterstützung von Frauen konzipiert.

Das Thema des Schutzes durch den Staat kommt vor allem im Kontext von häuslicher Gewalt zum Tragen. Das Wissen über die Möglichkeit der Frauen, bei körperlicher Gewalt durch den Ehemann die Polizei zu rufen, ist weit verbreitet. Selbst in Mali wird darüber gesprochen, wie die während unserer Reise an uns gerichtete Frage verdeutlicht, ob es richtig sei, dass Frauen in Frankreich ihre Ehemänner vor die Tür setzen könnten. Dabei ist schon allein das diskursive eingesetzte Wissen ausschlaggebend für die sich verschiebenden Machtverhältnisse innerhalb von Ehen und das damit einhergehende Selbstverständnis der Frauen.¹⁶⁹ Dasselbe gilt für andere Formen der Unterstützung, die nicht mit Gewalt einhergehen, aber ebenfalls die Position der Frau gegenüber dem Mann stärken.

Zur Veranschaulichung dieses Punktes kehren wir abermals zu Awas Fall zurück. Nach etwa zwei Wochen sollte sie wieder nach Hause begleitet werden. Für diese Rückkehr und das letzte vermittelnde Gespräch mit ihrem Ehemann hatte Bintou Unterstützung im Verein *Ançar Dine France* organisiert. So begleitete Awa nicht nur eine ältere Frau, sondern auch ein junger Prediger, um dem Ehemann ins Gewissen zu reden, dass Ehebruch eine Sünde sei. Einleitend sagte der Prediger, wie froh der Ehemann sein könne, eine Frau wie Awa zu haben. Er sei schon 15 Jahre in Frankreich und er wisse, wie sich die Frauen hier verhalten würden. Awa hätte einfach zur

¹⁶⁹ Über das Gefühl, hinsichtlich der Vermittlung und Durchsetzung eigener Werte bei der Erziehung der Kinder, wie beispielsweise Disziplin und Respekt, in Westeuropa eingeschränkt zu sein, berichten auch afrikanische Eltern. Die Kinder, die hier ihre Rechte kennen, drohten damit, das Jugendamt oder die Polizei zu rufen, wenn die Eltern zu körperlichen Strafen griffen (Bledsoe und Sow 2011:748ff.; Feldman-Savelsberg 2016:267).

Sozialarbeiterin (*assistante sociale*) gehen können, niemand wäre da gewesen, um sie aufzuhalten, und dann wäre sie jetzt weg. Aber nein, ihr liege etwas an der Ehe, deswegen habe sie sich an Bintou gewandt und um Vermittlung gebeten.

Bei weitem nicht alle Frauen (Französinen oder Frauen anderer Nationalitäten), deren Ehemänner Ehebruch begehen oder die Opfer von häuslicher Gewalt werden, bekommen vom Staat Hilfe, eine eigene Wohnung zu finden. Dennoch waren solche Geschichten für die Frauen bestärkend, sie wurden erzählt, wie beispielsweise vom Prediger, um damit die Handlungsoptionen von Frauen in schwierigen Ehesituationen aufzuzeigen. Mit der Aussage des Predigers ist die Wahrnehmung verknüpft, dass das Unterstützungsangebot der staatlichen Institutionen vor allem deshalb so präsent ist, da es an einem haltgebenden sozialen Netz fehlt. So betont er, dass niemand da gewesen wäre, um Awa aufzuhalten, wenn sie sich dazu entschieden hätte, nicht die ‚malische‘ Variante der Konfliktvermittlung zu wählen, sondern sich direkt an die Sozialarbeiterin zu wenden. Um die Aussage zu betonen, sagte er, dass sie dann jetzt weg wäre, dass die Sozialarbeiterin sich sicher nicht um die Streitschlichtung gekümmert hätte, sondern Awa gegebenenfalls mit einer Wohnung die Trennung von dem untreuen Ehemann erleichtert hätte.

Das Vertrauen der Frauen in diese Unterstützungsmechanismen ist auch abhängig von anderen Faktoren, wie persönlichen Vorerfahrungen, Einstellungen und ihrer jeweiligen Persönlichkeit. Die meist sehr optimistische Bintou war beispielsweise schockiert, als ihre Nachbarin, der sie geraten hatte, sich wegen ihrer Eheprobleme an eine Sozialarbeiterin zu wenden, um im Fall einer Scheidung vorbereitet zu sein, eine Zurückweisung erhielt. Die Nachbarin erzählte, die Sozialarbeiterin habe sie mit dem Hinweis abgewiesen, Eheprobleme fielen nicht in ihre Zuständigkeit. Bintou war empört: Dies sei sehr wohl ihre Aufgabe. Sie riet der Nachbarin, sich nicht entmutigen zu lassen und sich bei einer anderen Stelle zu melden.¹⁷⁰ Ihr Vertrauen in die Unterstützung durch staatliche Institutionen war so groß, dass sie sich dieses auch durch anderslautende Erfahrungen nicht ausreden ließ. In mehreren Gesprächen versuchte Bintou die Nachbarin, die enorm unter ihren Eheproblemen litt, aufzubauen und ihr Mut zuzusprechen.

Dass es sich um ein spezifisch emisches Rechtsverständnis handelt, zeigt die Literatur zu den nur vermeintlich genderneutralen Gesetzestexten in Frankreich (Lesselier 2004:45). Denn dieses Rechtsverständnis, das Teil des neuen Selbstverständnisses meiner Gesprächspartner*innen war, entspricht nur in geringen Teilen den tatsächlichen rechtlichen Regulierungen und deren

¹⁷⁰ In anderen Gesprächen wurde ich oft darauf hingewiesen, dass der Erfolg von Behördengängen neben den gesetzlichen Regelungen auch immer stark von dem oder der jeweiligen Sachbearbeiter*in abhänge, also davon, ob diese Person Dienst nach Vorschrift mache oder auch mal ein Auge zudrücke, schlecht oder gut gelaunt, müde oder voller Tatendrang sei. Somit wurde das Erledigen von wichtigen Anträgen etc. oft auch als eine Frage des Glücks bewertet.

Auswirkungen, die eingewanderte Frauen täglich in Frankreich erfahren. Überzeugend beschreibt Raissiguier in ihrem Artikel *Troubling Mothers* (2003), wie Frauen aus Afrika nicht nur in öffentlichen Mediendiskursen sehr einseitig als passive Opfer patriarchaler Familienstrukturen (oder als Rebellinnen gegen ebendiese) beschrieben werden, sondern sie erst von der französischen Gesetzgebung in diese Abhängigkeit von ihren Ehemännern gezwungen werden (ebd.:12). Seit einigen Jahren ist die Familienzusammenführung eine der wenigen legalen Einreisemöglichkeiten nach Frankreich. Für die Frauen – de facto sind es größtenteils Frauen, die durch diese Regelung nach Frankreich kommen – definiert sich ihr Rechtsstatus dadurch lediglich über ihren Ehemann (Lesselier 2004:46; Raissiguier 2003:12).¹⁷¹ Gerade zu Beginn haben sie oftmals keine Arbeitserlaubnis, bleiben so in ökonomischer Abhängigkeit, und eine Scheidung in den ersten drei Jahren nach der Einreise führt zu einem Verlust der Aufenthaltsgenehmigung. Diese Regelung steht vor dem Hintergrund, dass Frankreich mit einigen Ländern bilaterale Abkommen hat, wonach den Staatsbürger*innen aus diesen Ländern – was ihren persönlichen Status angeht – gestattet wird, sich nach der Gesetzgebung der Herkunftsländer zu richten, solange die öffentliche Ordnung gewahrt wird (Lesselier 2004:47; Raissiguier 2003:13). Für Menschen aus Algerien oder Marokko galt bis 2004 beispielsweise das Familienrecht der dortigen Länder. Das bedeutete beispielsweise, dass ein Mann aus Algerien seiner Frau einseitig die Scheidung erklären konnte. Ein französisches Gericht wäre dann gezwungen gewesen, diese Scheidung anzuerkennen, was zum Verlust des an die Ehe geknüpften Aufenthaltsstatus der Frau führte, auch wenn eine einseitige Scheidung nach französischem Recht nicht möglich ist (Lesselier 2004:47; Ticktin 2011:141).¹⁷²

Raissiguier beschreibt Frauen, die gegen die durch den französischen Staat geförderte Abhängigkeit vom Ehemann angehen, um somit die Frauen als aktive Akteur*innen in ihren Lebenslagen zu zeigen. Ich hingegen schreibe von Frauen, die (mittlerweile) selbstständig sind und unabhängig von ihren (Ex-)Ehemännern Aufenthaltstitel besitzen. Doch auch diesen Frauen wird durch die französischen Behörden implizit die Rolle der Opfer patriarchaler Strukturen zugeschrieben, wenn Mitarbeiter*innen sie beispielsweise anweisen, sie sollten ihr eigenes Konto eröffnen. Ohne dass sie sich selbst grundsätzlich als Opfer sehen würden, wissen die Frauen diese Zuschreibung für sich zu nutzen, fühlen sich bestärkt und nutzen das Mehr an Handlungsspielraum für sich.

¹⁷¹ Sicherlich gibt es auch einige Männer, die dies betrifft. Ein Beispiel ist Neveu Kringelbachs (2016) ethnographische Auseinandersetzung mit transnationalen polygynen Ehen senegalesischer Männer in Frankreich.

¹⁷² Für eine genauere Ausdifferenzierung der verschiedenen Hierarchieebenen von Gesetzen – nationale, bilaterale oder internationale – und ihre dynamische Anwendung, abhängig von sich wandelnden moralischen Grundsätzen und Überlegungen, siehe Ticktin (2011:Kap. 4).

Auch Ticktin zeigt in ihrer Veröffentlichung *Causalities of Care* (2011) eindrücklich, wie die gesetzlichen Regelungen im Kontext der ‚Null-Illegale-Einwanderungspolitik‘¹⁷³ Frankreichs nur unter ganz bestimmten Prämissen bestimmten Frauen Unterstützung gewähren. Die Gewährung von eigenen Aufenthaltstiteln für Frauen, die beispielsweise aus einer problematischen Ehe fliehen mussten, geschieht nicht unter der Prämisse gleicher Rechte für alle, sondern unter besonderer Konstruktion der Schutzwürdigkeit und Vulnerabilität der migrierten Frauen. Viele gerichtlich verhandelte Fälle zeigen, dass erlittene häusliche Gewalt allein für die französischen Behörden kein ausreichender Grund dafür ist, die Frauen aus der Abhängigkeit vom Ehemann bezüglich des Aufenthaltstitels zu befreien. Ticktins erhobene Daten legen nahe, dass die Frauen mehrere schwerwiegende Probleme vortragen müssen, die eine ‚kulturelle Andersartigkeit‘ verdeutlichen und somit den staatlichen Institutionen die Möglichkeit geben, sich als moralisch überlegene Schutzmacht zu präsentieren. Klar ist, dass die Anliegen der Frauen immer eine Einzelfallentscheidung bleiben. „What I encountered in places as the Refugee Appeals Board or the offices that deal with immigrants (*étrangers*) in the *préfecture* was the way in which this regime of care could – in the name of a moral imperative – enact exceptions to the law to save particular women ‚victims‘ from violence. These were the rare cases granted papers. In a context of ‚zero illegal immigration‘ the exceptional cases were what made it through, and a certain racialized gender-based violence helped to make a case exceptional“ (Ticktin 2011:131f.). Dabei plädiert Ticktin nicht für mehr Formalismus in der Rechtsprechung, sondern fordert ein politisches Projekt von Gleichheit (ebd.:132).

Vor diesem Hintergrund bilden die Aussagen der Frauen eine optimistische Perspektive auf die Regelungen der französischen Gesetzgebung, die so nicht von allen afrikanischen Migrant*innen geteilt wird. Für viele meiner Gesprächspartner*innen war dieses Vertrauen in die Möglichkeiten des Rechtsstaates bezüglich Familienangelegenheiten jedoch eine positive Versicherung ihrer Selbst.

5.4 Gewandeltes Selbstverständnis – mehr Freiräume, aber nicht mehr Gleichheit der Geschlechter

Über die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse der letzten Jahrzehnte in Mali schreibt Schulz: „Economic liberalization has forced women into new fields of responsibility and self-reliance, yet it simultaneously puts them under additional pressure to comply with norms of female propriety“ (2012a:71). Der zusätzliche Druck ergibt sich aus dem Dilemma, dass die Frauen

¹⁷³ Geprägt wurde der Begriff *zéro immigration illégale* 1993 von Innenminister Charles Pasqua.

einerseits gezwungen sind, einen finanziellen Beitrag zur Grundversorgung des Haushalts zu leisten, sich damit zugleich über den ihnen zugewiesenen Platz in der Hierarchie der Geschlechter- und Generationsverhältnisse hinausbewegen und wenig (öffentliche) Anerkennung für ihre ökonomische Aktivität erhalten (vgl. auch Bourdarias 2004:57,59f.). Im Spannungsfeld gesellschaftlicher Veränderungen sehen sie sich gezwungen, noch penibler auf die Normen weiblichen Anstands zu achten, um sich nicht angreifbar zu machen. In Frankreich werden die Frauen ebenfalls in neue Felder von Verantwortung und Eigenständigkeit gedrängt, allerdings finden sie dort andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen vor. Dennoch bleiben Normen weiblichen Anstands innerhalb des migrantischen Kontexts relevant, beispielsweise im Vereinsleben. Daneben sind aber auch andere, liberalere Wertevorstellungen im Alltag präsent, die das Selbstverständnis der Frauen beeinflussen. Das Zusammenspiel aus eigenständigen Wohnverhältnissen, gesteigener Verantwortung im bürokratisierten Alltag, geringerer sozialer Kontrolle und der Präsenz französischer Institutionen erlaubt es den Frauen, anders auf das bestehende Dilemma der unterschiedlichen an sie gerichteten Ansprüche und Notwendigkeiten zu reagieren.

Ergebnis dieses neuen Selbstverständnisses ist nicht das Streben nach Gleichheit der Geschlechter – wie in den meisten westlichen feministischen Diskursen gefordert –, es geht ihnen nicht darum, „equal“ zum Mann zu sein (vgl. Sieveking 2007), stattdessen werden die Geschlechter als sich ergänzend angesehen, als komplementär und hierarchisch organisiert. Die Frauen gehen weiterhin davon aus, dass es gut und richtig ist, wenn der Mann *chef de famille* ist (vgl. Pfeifer 2019:290). Gerade vor dem Hintergrund ihres deutlichen Fokus auf muslimisch legitimates Handeln wird dies nicht einmal in Frage gestellt. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern sei ein von Gott gewollter und somit richtiger Tatbestand.

Auch wenn sie als Frauen andere Pflichten als Männer haben, fordern sie dennoch ihre Rechte ein und nehmen sich ihre Freiräume, vor allem, wenn sie die Erfahrung machen, dass die Männer sich im Gegenzug nicht an ihre Pflichten halten. Und da das gute Verhalten der Männer immer ungewiss ist, ist es gut, als Frau darauf vorbereitet zu sein – beispielsweise das Konto schon eröffnet oder die Dokumente griffbereit zu haben. Die Frauen sind öfters bereit, ihre durch den diskursiven Verweis auf rechtliche Regeln oder tatsächliche Unterstützung gestärkte Position bei Verhandlungen in die Waagschale zu werfen.

Dieses sich wandelnde Selbstverständnis und das daran geknüpfte Verhalten kollidiert mit malischen Diskursen über das falsche Verhalten von Frauen in Frankreich, die zu aufmüpfig seien und sich nicht respektvoll und adäquat verhielten. So möchte weiterhin keine meiner Gesprächspartnerinnen beschrieben werden. Insofern ist der über soziale Kontrolle ausgeübte Druck weiterhin präsent, auf den einander nahestehende Frauen damit reagieren, dass sie sich

gegenseitig vergewissern, dass sie sich richtig verhalten, wenn sie für sich selbst eintreten und Verantwortung übernehmen.

Neben diesem Zuspruch, den sie untereinander erfahren, sind es aber auch – anders als auf den ersten Blick angenommen werden könnte – die Mitgliedschaft in Ançar Dine France und Haidara selbst, die sie bestärken. Entscheidend dafür ist die von Haidara propagierte Rolle der Frauen als eigenständige Individuen, die selbst Entscheidungen treffen können, für sich eintreten und sich bewusst für den Islam und Gott entscheiden, indem sie die sechs Schwüre ablegen. Die Frauen sollen fromm und dem Mann untergeordnet sein, gleichzeitig sind sie eigenständig agierende Personen. Obwohl Haidara ein traditionelles Eheleben als Basis der Gesellschaft predigt, kommen die Frauen aber durch die Interpretation seines Verhaltens, Auftretens und seiner Worte zu dem Schluss, Prioritäten selbstständig setzen zu können und dass es legitim ist, wenn sie für sich und ihre Kinder eintreten. Damit widerspricht dieser Subjektivierungsprozess der Mitgliedschaft in Ançar Dine France und den dort hochgehaltenen konservativen Geschlechtervorstellungen nicht, sondern das gewandelte Selbstverständnis der Frauen wird im Gegenteil durch die Mitgliedschaft verstärkt, wie ich in Kapitel 6 zeigen möchte. Der Verweis auf und das Handeln nach als französisch wahrgenommenen gesetzlichen Regelungen und Rechten für Frauen werden durch die Mitgliedschaft in Ançar Dine France und das Verständnis, das die Frauen von Haidaras Wertschätzung haben, bestärkt und ‚malisch‘ legitimiert. Somit werden die Regelungen nicht nur als in Frankreich geltende verstanden, sondern vielmehr als im Einklang mit muslimischen oder malischen Vorstellungen – definiert von Haidara – klassifiziert. Dabei haben die Frauen mit Haidara gemeinsam, dass sie ein konservatives Familienbild mit dem Ehemann und Vater als Chef der Familie vertreten. Gleichzeitig sehen sie sich aber darin bestärkt, dass dieses Modell nur funktioniert, wenn der Ehemann sich entsprechend gut verhält, und dass sie sehr wohl als weibliche, muslimische Subjekte eigenständig urteilen und handeln dürfen – unabhängig von einem Mann – und in Frankreich dazu auch die Möglichkeiten haben.

6 „Islam – c'est facile!“ – Über weibliches, muslimisches Selbstverständnis, Handlungsmacht und Verantwortung in der französischen Vereinssektion von Ançar Dine

Es war Sonntag, später Nachmittag in einem östlichen Vorort von Paris, und einige Frauen saßen nach dem Ende des monatlichen Vereinstreffens noch in Tanti Bahs Wohnung zusammen. Das Treffen hatte im Gemeinschaftssaal des Wohnblocks stattgefunden, den Tanti Bah immer zu diesem Zweck reservierte. Die Stimmung unter den Frauen war aufgeheizt, auf der Sitzung war ein Streit entbrannt. Empört über diesen Zwischenfall überlegten sie, was eine angemessene Reaktion darauf sein könnte. Es hatte damit angefangen, dass ein Mann dem Vorsitzenden laut Vorwürfe machte, er hätte ihn mit einer Frage bezüglich eines Events am Wochenende beleidigt. Immer mehr Anwesende schalteten sich laut ein und sagten, dies sei kein Ort für Streitereien, das sollten die Beteiligten unter sich klären. Auch Bintou stand auf und meldete sich zu Wort: Ançar Dine-Mitglieder sollten sich nicht gegenseitig beschimpfen. Haidara wolle, dass sie alle Schwestern und Brüder seien. Daraufhin stand Baba auf und warf ihr vor, sie solle besser ruhig bleiben, schließlich sei sie es, die Lügen über andere verbreite. Aufgebracht bestritt Bintou diese Vorwürfe und wurde nun auch laut. Während die einen versuchten, die Streitenden zu beruhigen, verließen andere Anwesende kopfschüttelnd den Raum.

Im Gespräch der Frauen nach dem Ende der Sitzung wurde klar, dass sie durch die Streitereien und das respektlose Verhalten einiger Männer den Charakter der Vereinstreffen als Ort des Lernens, des gegenseitigen Verständnisses und freudigen Miteinanders gefährdet sahen. Das wollten die anwesenden Frauen so nicht hinnehmen, und um die Männer zur Vernunft zu bringen, entschieden sie sich kollektiv dazu, für zwei Monate den Vereinssitzungen fernzubleiben. Durch diesen *boycott des femmes*, wie sie es nannten, sollten die Männer einsehen, dass respektloses Verhalten im Verein nicht toleriert würde. Telefonisch wurde diese Entscheidung an den Vorstand weitergegeben, woraufhin einige Männer den Frauen zunächst zustimmten, der Boykott sei eine angemessene Reaktion. Der Boykott führte auch dazu, dass Tanti Bah den zu diesem Zeitpunkt genutzten Raum in ihrem HLM für die monatlichen Sitzungen nicht mehr reservierte. Dies brachte in der darauffolgenden Woche den Frauen von einigen Männern des Vorstands den Vorwurf ein, ihre Machtposition auszunutzen oder sogar die Gruppe spalten zu wollen. Die Mitglieder des Vorstands hatten ihrerseits in einer Sitzung entschieden, die Querulanten direkt im Gespräch zur Vernunft zu rufen. Ihrer Meinung nach war der Boykott nun nicht mehr nötig. Die Frauen blieben jedoch standhaft, nicht nur weil sie ihren Boykott als legitim erachteten, sondern weil sie viel

positiven Zuspruch erhielten. Sie wurden ermutigt und ermutigten sich untereinander, dass sie als gute Musliminnen verantwortungsvoll und selbstständig ihr Urteil zu fällen und zu handeln hätten und dass dies im Zweifel auch bedeuten könnte, Männern wie dem Vorsitzenden des Vereins Kontra zu geben, wenn diese sich falsch verhielten. Sie wehrten sich gegen den Vorwurf der Spalterei und betonten, dass sie mit ihrem Boykott das Anliegen verfolgten, die aufrührerischen Männer zurück auf den gemeinsamen, richtigen Weg zu führen, den sie von Haidara vorgegeben sahen.

Der Boykott der Frauen war nur eine von mehreren Situationen, in denen ich beobachten konnte, dass die Frauen ihren Handlungsspielraum im Verein aktiv gestalteten. In der Aushandlung von gutem und schlechtem beziehungsweise falschem und richtigem Verhalten sprachen sie sich selbst eine aktive Rolle in der französischen Vereinssektion zu. Diese aktive Rolle überrascht in einem Kontext, in dem Frauen im Allgemeinen wenig Führungsrolle außerhalb des Hauses zugesprochen wird, in dem sie sich als gute Frauen auszeichnen, wenn sie zurückhaltend, geduldig, demütig und unterwürfig gegenüber dem Ehemann und der Schwiegerfamilie sind, die Kinder gut erziehen und das Haus ordentlich halten (Schulz 2012:51ff.).¹⁷⁴ Eine gute weibliche Muslimin, so predigt es Haidara, und so wurde es mir auch von den Frauen erklärt, sorgt für ihre Familie und geht respektvoll mit ihren Nachbarn und Mitmenschen um. Dass die Aufgaben der Frauen – konservativen Idealen folgend – vor allem innerhalb der Familie gesehen werden, spiegelt sich auch in den patriarchalen Vereinsstrukturen wider; im Vorstand sind die Frauen lediglich durch eine Position vertreten, die der Repräsentantin der Frauen.

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem Selbstverständnis der Frauen des Vereins als (gute) Musliminnen. Ich argumentiere, dass das Selbstwertgefühl und das Selbstverständnis der Frauen als Musliminnen entscheidend von zwei Seiten geprägt werden. Auf der einen Seite sind sie maßgeblich von Haidaras konservativen Rollenvorstellungen und Familienbildern geprägt, wonach die Frau dem (Ehe-)Mann Folge zu leisten hat (Schulz 2012:54), auf der anderen Seite steht dem jedoch Haidaras generelle Wertschätzung von Frauen gegenüber, die er als eigenständig handelnde und wertende, Gott folgende Menschen ansieht. Die Wertschätzung bringt er in Predigten und Erzählungen zum Ausdruck, indem er beispielsweise betont, dass er selbst ohne die Unterstützung der Frauen in Bamako nie zu dem geworden wäre, was er heute ist, indem er auf die zentrale Rolle bestimmter Frauen im Leben des Propheten hinweist oder indem er den selbstbestimmten und individuellen Eintrittsschwur *baya* für Frauen als genauso wichtig erachtet wie für Männer. Diese generelle Wertschätzung führt meiner Meinung nach dazu, dass die Frauen in Paris ein

¹⁷⁴ Das bedeutet aus der Perspektive vieler malischer Frauen nicht passives, sondern aktives Verhalten, das viel Anstrengung fordert und ein Zeichen moralischer Stärke und emotionaler Selbstkontrolle ist (Mahmood 2001:210 ff.; Schulz 2012:55, 145).

Selbstverständnis aufbauen, welches es ihnen erlaubt, ihre Rollen und ihre Handlungsoptionen als Musliminnen weiter zu interpretieren, als sie in dem erst genannten, konservativen Verständnis gefasst sind. Im Zusammenspiel mit den neuen Erfahrungen bezüglich der Erwerbsarbeit und des Rechtsverständnisses in Frankreich – dargelegt in Kapitel 5 – ergänzen sich verschiedene Quellen ihres Selbstverständnisses – säkulare wie religiöse. Sie sehen sich als gute, fromme, verantwortungsvoll und eigenständig handelnde Musliminnen und widersetzen sich damit jeder eindeutigen Zuordnung in die polarisierenden Kategorien liberal, fromm oder konservativ. Das heißt, die Ausgestaltung ihrer Positionierung im Verein kann nicht analysiert werden, ohne ihre Erfahrungen von Verantwortung und Eigenständigkeit in Frankreich hinzuzuziehen. Wie sie ihren Einsatz für den Verein, Haidara und Gott für sich selbst nachvollziehbar gestalten, wird maßgeblich durch ihre Erlebnisse und die materiellen Gegebenheiten im französischen Kontext mitbestimmt. Denn es sind diese Erfahrungen in Frankreich, durch die Haidaras Wertschätzung der Frauen als zentralen Teil seiner Lehren von meinen Gesprächspartner*innen aufgenommen wird.

Die von den Frauen genutzte Handlungsmacht in der Erneuerungsbewegung im Sinne eines westlichen Liberalismus als Aufbegehren gegen männliche Dominanz zu lesen, würde dabei jedoch der Motivation und den Wünschen der Frauen nicht gerecht werden (vgl. Schulz 2012:115). Sie wollen gemeinsam mit guten muslimischen Männern Teil des Vereins sein und arbeiten nicht zuvorderst daran, von ihnen unabhängig zu werden. Erst durch das Empfinden des Fehlverhaltens einiger Männer sahen sie sich gezwungen, aktiv gegen diese zu handeln, ohne dadurch innerhalb der Strukturen oder patriarchalen Ordnung generell einen anderen Platz für sich einzufordern. Vielmehr war dieses aktive Handeln eine Seite ihres muslimischen Selbstverständnisses. Das Aufbegehren gegen die Männer in den konkreten Konflikten, auf die ich noch näher eingehen werde, muss also eher als ein Nebeneffekt und nicht angestrebtes Ziel des weiblichen, muslimischen Selbstverständnisses verstanden werden. Wie sich hier schon zeigt, ist es dabei auch im Fall von Ançar Dine France ebenso wie in anderen islamischen Erneuerungsbewegungen in Europa nicht möglich, liberale Diskurse und Praktiken aus der Analyse derselben herauszuhalten (Fernando 2014a; Jacobsen 2011; Jouili 2015). Damit bewegt sich das ethnographische Material im Kontext einer Debatte über die Beziehung der Begrifflichkeiten *everyday Islam* und *piety*, die in der Einleitung zu dieser Arbeit schon skizziert wurden (Fadil and Fernando 2015; Deeb 2015; Schielke 2015).

Die muslimische Erneuerungsbewegung ist eine weltweite Bewegung, die an jedem Ort eine eigene Ausprägung hat. Mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext ist sie nicht nur hinsichtlich der Möglichkeit des religiösen Lebens verflochten, sondern auch hinsichtlich unterschiedlicher Diskurse und sozioökonomischer Bedingungen, die nicht unberücksichtigt

gelassen werden können. Die ethnographische Literatur zur weiblichen Beteiligung in islamischen Erneuerungsbewegungen in westeuropäischen Staaten der letzten Jahre baut vielfach auf Saba Mahmoods Überlegungen zur Lesart der aktiven Rollen der Frauen innerhalb der Bewegungen in Ägypten auf.¹⁷⁵ Mahmood formuliert den Vorwurf, die Religiosität der Frauen könne durch stillschweigende, liberale Prämissen vieler feministischer Autor*innen hinsichtlich der Autonomie, Freiheit und Gleichheit als einzigem Streben nicht adäquat betrachtet und verstanden werden (Mahmood 2001:203; 2005). Einige dieser Autor*innen stimmen Mahmoods Kritik zu (Fernando 2014a; Jacobsen 2011; Jouili 2011; Jouili 2015; Jouili and Amir-Moazami 2006). Dennoch weisen sie alle darauf hin, dass bei den Frauen der muslimischen Bewegungen, die in Europa aufgewachsen sind, die Einflüsse liberaler Moralvorstellungen und Normen hinsichtlich Geschlechterstrukturen (anders als vielleicht in Ägypten) nicht einfach ignoriert werden können.

Fernando betrachtet in ihrem Buch *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism* (2014) beispielsweise mit den ‚Muslim French‘ junge Menschen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie verpflichtet sind, „to practicing Islam as French citizens and to practicing French citizenship as pious Muslim“ (2014:13). Jouili fokussiert in ihrer Monographie *Pious Practices and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe* (2015) auf eine ähnliche Kategorie junger in Frankreich und Deutschland geborener, formal gut gebildeter Menschen. Sie hält fest, wie die noch recht jungen Gruppierungen der Erneuerungsbewegungen in Europa mit ihren unterschiedlichen intellektuellen Ursprüngen dabei sind, bestimmte Prinzipien bezüglich der diasporischen Bedingungen in Europa zu formulieren, wobei sie nicht undurchlässig für Werte der liberalen Demokratie sind. Die Frauen, die ihre religiöse Praxis erst als Jugendliche begonnen haben, weisen darüber hinaus explizit auf die Schwierigkeiten hin, die die Arbeit an der eigenen Selbstkultivierung nach dem orthodoxen islamischen Rahmen in einem liberalen Umfeld impliziert (2015:15). Jouili zeigt auf, wie Frauen der Erneuerungsbewegungen in den beiden Ländern in Abgrenzung zu dem westlichen Diskurs der Geschlechtergleichheit explizit auf Geschlechtergerechtigkeit als erstrebenswertes Ziel verweisen, wobei sie in der nationalen Arena nicht die Chance haben zu sprechen beziehungsweise gehört zu werden und so in eine Debatte einzusteigen (2011:62). Im Fall der Mitglieder von ADF sind sie in Mali nicht mit liberaleren

¹⁷⁵ Warum besteht ein so großes Interesse an der weiblichen Partizipation in diesen Gruppen? Wie in der Einleitung zu dieser Arbeit schon dargelegt, erscheint diese Beteiligung einigen Beobachter*innen paradox, vertreten die Gruppen doch offen patriarchale Strukturen. Trotzdem ist die weibliche Partizipation enorm. Es gibt jedoch auch einige sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen zu Muslim*innen in Europa, die sich nicht auf die weibliche Beteiligung und Genderkonzeption fokussieren, sondern auf verschiedene Bereiche des alltäglichen Lebens wie Nahrungsmittel, Gebetorte, religiöse Bildung etc. (Dessing et al. 2013; Göle 2016; Ivanescu 2016; Schielke and Debevec 2016; Toguslu 2015). Daneben gibt es eine Menge an Literatur, die aus einer Sicherheitsperspektive vor allem nach dem 11. September und den Anschlägen der vergangenen Jahre in europäischen Ländern verfasst wurde.

Wertevorstellungen hinsichtlich der vermeintlichen Gleichheit der Geschlechter aufgewachsen, haben aber konkrete Teilaspekte davon in Frankreich kennengelernt. Auch in ihrem Fall können die liberalen Diskurse und Praktiken nicht einfach weggelassen werden, sondern sind Teil der komplexen Lebensrealität der Frauen des ADF.

Viele der gerade genannten Autor*innen beschäftigen sich mit jungen, in den verschiedenen europäischen Ländern geborenen Muslim*innen der zweiten Generation. Diese setzen sich durch ihre bewusste Entscheidung für ein Leben im Namen der islamischen Erneuerung nicht nur von der westlichen Mehrheitsgesellschaft ab, sondern auch vom als zu kulturell gefärbt verstandenen Islam ihrer Eltern (Bowen 2012:23; Roy 2004:133). Ethnische oder anderweitige Zugehörigkeit verlieren in diesem Kontext an Bedeutung und die vorgestellte, transnationale Umma ist der Referenzrahmen (Bowen 2004b). In ihren Arbeiten beschäftigen sich die Autor*innen mit den vermeintlichen Widersprüchen und Herausforderungen frommer, muslimischer Praktiken und Diskurse und den Ausformungen des Säkularen in westeuropäischen Ländern, wobei sie den säkularen Kontext nicht einfach als gegebenen neutralen Rahmen ansehen, sondern im Anschluss an Talal Asad (2003:16) ebenso der Analyse unterziehen.

Ethnographische Literatur, die sich mit westafrikanischen muslimischen Gruppierungen in Frankreich auseinandersetzt, versucht andere Fragen zu beantworten. Hier steht stärker die Beschäftigung mit der Diaspora im Kontext, sei es hinsichtlich Menschen mit eigener Migrationserfahrung oder Angehöriger der zweiten und dritten Generation. Vielfach geht es dabei eher um Fragen der Identität: Welcher Teil ihrer Identität wird in Frankreich wichtiger – Kameruner*in, Schwarz, Muslim*in oder Fulbe zu sein (Santen 2014)? Nimmt die Religiosität im spezifischen Kontext der französischen *laïcité* im Vergleich zu Senegal zu oder ab (Smith 2014)? Welche Rolle spielen die *dahiras*¹⁷⁶ der senegalesischen Muriden in der Diaspora in der Verbindung nach Touba (Bava and Gueye 2001; Bava 2005)? Oder welche Funktion und Wirkung haben die regelmäßigen Besuche eines muslimischen Heiligen der Tijaniyya auf seine in Frankreich lebenden Anhänger*innen (Soares 2004)?

Mit der Betrachtung der aktiven Vereinszugehörigkeit der weiblichen Mitglieder der Erneuerungsbewegung Ançar Dine France ziehe ich eine Verbindung zwischen zwei sozialen Phänomenen, die sonst in unterschiedlichen Studien abgehandelt werden: erstens den überethnisch organisierten muslimischen Erneuerungsbewegungen und zweitens den translokalen westafrikanischen muslimischen Praktiken und Diskursen in Frankreich. Die Mitglieder organisieren sich in einem translokalen Verein, der klare Bezüge nach Westafrika, vor allem nach

¹⁷⁶ Lokale Organisationsform der Muriden, einer senegalesischen Sufi-Bruderschaft, die auf Amadou Bamaba Mbacké (1853–1927) zurückgeht.

Bamako, herstellt. Die Gruppenzugehörigkeit ist nicht zwingend ethnisch oder national organisiert, vielmehr ist der Zugang unter anderem über die Sprache Bamanakan geregelt, in der Haidara predigt (Holder 2012:410f.). Viele Aktivitäten, Themen und auch die Identität betreffende Bezugspunkte liegen außerhalb Frankreichs im südlichen Mali. Gleichzeitig bedeutet für die Mitglieder der Weg zu Gott die Auseinandersetzung mit dem eigenen frommen Selbstverständnis. Nur jede/r Einzelne kann die Entscheidung für sich selbst treffen, mehr über den Islam zu lernen und das eigene Leben den Regeln Gottes zu unterwerfen, hierin gleicht der Verein anderen (überethnischen, translokalen) muslimischen Erneuerungsbewegungen.

Die Verbreitung religiösen Wissens unter Laien (nicht-religiösen Spezialisten) ist ein entscheidendes Anliegen der Bewegung in Europa (Jouili 2015:4f.).

„Ordinary‘ Muslims have become increasingly familiar with Islamic doctrines and forms of argumentation. Religious knowledge and authority no longer rest in the hands of religious scholars alone. There is a proliferation of people and institutions claiming religious knowledge and authority: religious scholars, Sufi sheikhs, television personalities, websites, legislating bodies, fatwas councils and intellectuals with no specialized religious training. (Dessing et al. 2013:3)

In Moscheen, wie in anderen muslimischen Einrichtungen, finden sich Menschen in Lerngruppen zusammen, um mit Textarbeit und durch die Anleitungen durch Lehrer*innen eine Basis zu legen für ihr Bestreben, ein frommes Selbst zu kultivieren (Jouili and Amir-Moazami 2006:619). Ebenso verhält es sich für die Mitglieder von Ançar Dine France. Wissen über den Islam, für sie gleichbedeutend mit dem von Haidara vorgegebenem Weg, befähigt sie zu einem guten und frommen Leben. Im Folgenden soll es darum gehen, worin dieses Wissen besteht und wie die Frauen sich dieses aneignen, um dadurch den Einfluss desselben auf ihr Selbstverständnis zu verstehen. Durch Haidaras starke Betonung des guten Handelns ermöglicht er auch Menschen mit wenig formalem Bildungshintergrund und selbst Analphabeten, seinen Worten zu folgen. In seinen Predigten geht es um etablierte Tugenden und allgemeine Aussagen, wie ‚gehe respektvoll mit deinen Mitmenschen um‘. Zum Beispiel formuliert er in seiner Predigt anlässlich des *baptême* (Tauffeierlichkeiten) zu Maouloud 2014 im Stadion in Bamako: „Pour être proche de Dieu ce n’est pas la prière du chapelet, ni de prier dans toute la nuit, ni de partir à la Mecque, mais c’est juste avoir un bon cœur envers les autres personnes, c’est qui te facilite la vie, prenez soin de conseil!“¹⁷⁷ (*baptême au stade*, Maouloud 2014). Aussagen wie diese ließen meine Gesprächspartnerinnen in Paris immer wieder zu dem Schluss kommen, „Islam c’est facile“ – der Islam ist einfach.

¹⁷⁷ Übersetzung: „Um nah bei Gott zu sein, braucht es weder die Gebetskette, Gebete die ganze Nacht noch die Reise nach Mekka. Sondern es braucht ein gutes Herz gegenüber den Mitmenschen. Das ist es, was das Leben vereinfacht. Nehmt diesen Ratschlag ernst!“

Wie wird dieser ‚einfache Islam‘ nun von den Frauen im französischen Kontext umgesetzt? Ich möchte analysieren, wie die Frauen Haidaras Lehren in ihrem Alltag im Großraum Paris anwenden, wie sie ihr muslimisches Selbstverständnis kultivieren und woraus sich dieses nährt. Ich schließe mich den oben genannten Autor*innen zu islamischen Erneuerungsbewegungen an, wenn ich die *agency* der Frauen in den Vordergrund bringen möchte, ihre Selbstbestimmtheit. Dabei geht es auch mir – wie gesagt – nicht darum, den Ideen des westlich liberalen Feminismus folgend in dieser *agency* Widerstand gegen patriarchale Strukturen zu suchen, sondern vielmehr darum, diese innerhalb einer eigens definierten muslimischen Subjektivität zu verorten, in der die Frauen sich aktiv Gottes Willen unterordnen und dabei ihre Handlungsmacht im Blick haben. Folgende Fragen möchte ich dieser Prämisse folgend beantworten: Was bedeutet es für die Frauen, Mitglieder im Verein zu sein? Wie gestalten sie ihr alltägliches Leben für sich nachvollziehbar? Wie und worin bestärkt Haidara seine weiblichen Anhänger*innen? Welche Auswirkungen haben die Mitgliedschaft und Haidaras Bestärkung auf ihren Alltag? Wie fällen sie Urteile? Wie ist das Zusammenspiel zwischen der gelebten Vereinszugehörigkeit, dem französischen Kontext und dem damit zusammenhängenden, gewandelten ‚französischen‘ Selbstverständnis?

Im nächsten Unterkapitel 6.1 geht es nun um das Verständnis der Frauen bezüglich ihrer Vereinszugehörigkeit und darum, was sie als den von Haidara vorgegebenen Weg im französischen Kontext verstehen. Unter 6.2 gehe ich der Frage nach, welche Worte der Wertschätzung Haidaras als entscheidende Botschaft seiner Predigten von den Frauen gehört werden, um dann in Unterpunkt 6.2.1 darauf einzugehen, wie sich diese Wertschätzung in der empfundenen Handlungsmacht und Verantwortung hinsichtlich des eigenen Lebenswegs widerspiegelt. Wie schon der eingangs beschriebene Boykott der Frauen zeigt, ist die empfundene Verantwortung, beispielsweise auch aktiv gegen Unrecht aufzubegehren, nicht nur auf persönlicher Ebene verankert, sondern wird ebenso kollektiv empfunden. Auch den Verein betreffend sehen die Frauen sich durch seine Wertschätzung den Anliegen Haidaras gegenüber in einer moralischen Verantwortung, die sie aktiv werden lässt, worum es in Unterpunkt 6.2.2 gehen soll.

6.1 „Le chemin est là“ – Haidara als Begleiter durch den Tag der Frauen

Bintou hat ein altes Handy, es hat weder viel Speicherkapazität noch ist es internetfähig, aber ein oder zwei Audioaufnahmen kann sie auf diesem Gerät speichern. Und so hört sie jeden Morgen, wenn sie um 5 Uhr früh das Haus Richtung Arbeit verlässt, über ihre Kopfhörer die Audioaufnahme einer Predigt Haidaras. Und wenn sie später am Tag erschöpft wieder zuhause ankommt, zieht sie ebenfalls ihre Kopfhörer aus den Ohren. In dieser Form begleitet Haidara viele seiner Anhänger und Anhängerinnen durch ihren Tag in Frankreich.

Anders als in Mali ist Haidara, beziehungsweise seine Stimme, nicht im öffentlichen Raum Frankreichs präsent. Aber auch in Frankreich verlassen Haidaras Worte den sakralen Raum und durchdringen den profanen Alltag der Frauen (vgl. Schulz 2003a; 2006), die sich ihre eigenen auditiven Räume schaffen. Sei es zuhause über ihren Fernseher und Youtube oder unterwegs über ihre Handys und Smartphones, die Frauen holen sich Haidara, dessen Predigten sie als wohltuend, hilf- und lehrreich empfinden, in ihren herausfordernden Alltag. Es sind unterschiedliche Gefühle, die die Frauen beschreiben. Oft sprechen sie von der Freude (fr.: *joie*), die ihnen das Hören bereitet, da Haidara so gut, humorvoll und überzeugend spreche (vgl. Kap. 3). Sie berichten aber auch, dass sie sich wohlfühlen und seine Worte sie – beispielsweise abends – zur Ruhe kommen lassen. Tanti Bah meint, dass sie ausgeglichener sei, nicht mehr tobe und ihren Mitmenschen gegenüber viel ruhiger geworden sei, seit sie Haidaras Worte höre und Mitglied im Verein geworden sei. Madame Sako wiederum schwärmt davon, wie sie ihre Rückenschmerzen vergesse, sobald sie Haidara höre oder sich für ein Treffen des Vereins fertig mache. Positive Gefühle Haidara und ihrer Vereinszugehörigkeit gegenüber sind ein fester Bestandteil ihrer gelebten Religiosität (vgl. Jeldtoft 2013) und ihrer Zuversicht, mit ihm der richtigen Person auf dem Weg zu Gott zu folgen. Die positiven und bestärkenden Gefühle sind nur ein Effekt der Predigten, ebenso beschreiben die Frauen, wie sie durch diese immer wieder und mehr über ihre Religion lernen.

Was und wie lernen sie? *Le chemin est là*¹⁷⁸ – allgemein zeigt Haidara den Frauen den Weg auf, den sie gehen sollen. Dabei spiegelt die Metapher des Weges in ihrer Kontinuität das allgemeine Verständnis religiöser Praxis in großen Teilen Westafrikas wider, die vielfach im Kontext der mystischen Tradition und deren dominanten Organisationsform, den Sufi-Bruderschaften, verwendet wird. Hier ist dieser Weg vor allem verbunden mit spirituellen Übungen, die dabei helfen sollen, Gottes Präsenz in der Welt zu erfahren (Brenner 2000a; Schulz 2012a:3). Für die Mitglieder von Ançar Dine hingegen besteht der Weg darin, Gottes Gegenwart zu erfahren, indem sie sich adäquat verhalten, was zu Gott als Ziel führt (Schulz 2012:3). Von Haidara lernen sie, wie sie sich auf diesem Weg zu verhalten haben. Anders als in vielen anderen in Europa aktiven Erneuerungsbewegungen, wo das Aneignen von religiösem Wissen oft über die Auseinandersetzung mit schriftlichen Quellen und bestimmten Methoden der Interpretation läuft, die in verschiedenen Lernzentren unterrichtet werden (Jouili and Amir-Moazami 2006), sind die audio(visuellen) Aufnahmen Haidaras die zentrale Wissensquelle für seine Anhänger*innen.

Was hören die Frauen also, wenn Haidara sie durch den Tag begleitet, und wie übertragen sie das auf den Weg, den sie in Frankreich gehen? Allgemein gilt, dass Frauen beziehungsweise ihr Verhalten, ihr Auftreten, ihre Kleidung, ihre Rolle in der Ehe oder die grundsätzliche Bedeutung

¹⁷⁸ „Der Weg ist da“ – so heißt es auch auf dem Vereinsbanner.

der Ehe regelmäßig Inhalt seiner Predigten sind. Seine Aussagen, die das Leben eines Muslims/einer Muslimin weniger nach formaler Gelehrtheit als vielmehr nach dem Handeln und Verhalten bewerten, übertragen die Frauen auf ihren Alltag in Frankreich. Er spricht darüber, dass sie die Wohnung und sich selbst sauber halten sollen und dem Mann damit den nötigen Respekt zollen, darüber, den Nachbarn freundlich und hilfsbereit zu begegnen, sich nicht durch andere provozieren zu lassen, sondern ruhig zu agieren (Schulz 2012:143f.). Dass er seine auf Bamanakan vorgetragenen Predigten mit arabischen Versen ergänzt, trägt laut Schulz zu seiner Autorität bei, ohne dass diese Zitate tatsächlich in einem Zusammenhang mit dem Gesagten stehen müssen (2006:222). Mit seiner humorvollen und bildhaften Sprache, die viele seiner Anhänger*innen als Beweis für sein *baraka* sehen (siehe Kap. 3), übermittelt er sein Verständnis des Islam nicht über Drohungen, sondern über die Betonung der Handlungsmacht eines/er jeden. So schwärmt Tanti Bah:

C'est comme ça que j'ai vraiment commencé à écouter. Et ça trouvait déjà comme ça que j'ai entendu déjà que lui ses prêcheurs – ce n'est pas pareil que les autres. Parce que lui, il dit des choses, que les autres ne disent pas. Ou que les autres ont peur de dire. Tu vois. Et puis, et franchement, j'ai vraiment vu, si tu l'écoutes – sa façon de t'expliquer l'islam – franchement ça fait moins peur que comme les autres t'expliquent. C'est vrai, que j'ai trouvé, que déjà l'écouter c'est – plaisir quoi! Tu n'as pas la pression d'islam. Je ne sais pas si tu comprends?

Ich: C'est ça la différence entre lui et les autres prêcheurs?

Tanti Bah: Ahhh oui beaucoup – tu vois! Même si lui, tu écoutes son truc, tu te dis finalement, islam c'est facile. Tu vois. En même temps il te donne la base de l'islam. Mais il te facilite les tâches que, il y a d'autres, si tu l'écoutes je te jure, tu te dis bon c'est mieux de ne même pas prier. [...] Donc, ce n'importe quoi! Ce n'est pas pareil quand tu écoutes Haidara. Tu te dis bon, tu es à l'aise, il est marrant. Il prend les questions, vraiment que les gens les prennent comme importantes [...] Il rigole même avant de donner la réponse, si tu l'écoutes tu rigoles. Après tu écoutes sa réponse, tu trouves que c'est des réponses banales quoi. Tu vois. C'est ce côté surtout que j'aime bien sur lui. Il est trop cool. Tu n'es pas frustrée quoi. Ehh il y a des prêcheurs, si tu les écoutes, tu es en Allemagne là, tu les écoutes, tu ne bouge pas pour chercher, tu vas dire je veux changer la branche islamique, je veux voir chez les chrétiens ou chez les juifs ou chez d'autre chose. Ahh!

Ich: Trop négative?

Tanti Bah: Ahh - négatif à 100 % - tout est négatif. Tout! Donc tu te dis, tu es dedans mais pourquoi tu te prends la tête si tout est négatif. Tu t'arrêtes là. Alors que, mais Haidara

franchement il a beaucoup éclairci les choses aux gens. Là il a beaucoup fait, pour faciliter pour éclaircir.¹⁷⁹

Hervorheben möchte ich den Gesprächsausschnitt betreffend Folgendes: Nicht nur Tanti Bah, auch die anderen Frauen beschreiben, dass sie von ihren Eltern gelernt haben, was es heißt, Muslimin zu sein. Sie lernten zu beten und zu fasten. Aber Haidara eröffnete ihnen eine ganz neue Perspektive auf ihre Religion, eine Perspektive, die so von keinem anderen Prediger (in Mali) aufgezeigt würde. Denn durch seine Art und Weise, Themen leicht verständlich anzusprechen, schafft er es, Freude zu erzeugen und in meinen Gesprächspartnerinnen den Wunsch zu wecken, mehr zu hören, zu lernen und zu verstehen (vgl. Schulz 2012a:190). Es ist diese Freude, die Begeisterung und positive Emotionen weckt, im Unterschied zu Drohungen mit der Hölle oder mit der an jeder Ecke lauernden Sünde anderer Prediger. Auch Schulz beschreibt, dass Haidaras Zuhörer*innen von ihm auf besondere, ihre Gefühle bewegende Art und Weise angesprochen werden: „They tend to attribute to Haidara's voice the capacity to move and transform, not only the heart of individual believers who are in search of the truth but, as they put it, the ‚feelings of everyone who is ready to listen and to act accordingly‘“ (Schulz 2003a:162).

Ebenso taucht in Tanti Bahs Zitat erneut die Feststellung auf, durch Haidara habe sie gemerkt, dass der Islam einfach sei. Durch seine Worte entwickelt und bestärkt sich bei den Frauen ein großes Gottvertrauen, welches für sie im Alltag Antrieb ist. Auch Bintou betonte dies in Mali im Gespräch mit einer Radioreporterin: „Mais notre guide nous a montré que l'islam est facile. Ce n'est pas compliqué.“¹⁸⁰ Das kognitive und emotionale Verstehen des Islam, das er ihnen vermittelt,

¹⁷⁹ Übersetzung: „Es war so, dass ich wirklich angefangen habe zuzuhören. Und so war es, dass ich schon gehört hatte, dass seine Predigten nicht so sind wie die der anderen [Prediger in Mali]. Denn er sagt die Sachen, die die anderen nicht sagen oder die die anderen Angst haben zu sagen. Und wenn du wirklich zuhörst, ich habe wirklich gemerkt, dass, wenn du ihm zuhörst, die Art, wie er den Islam erklärt, dann macht dir das weniger Angst, als so, wie die anderen es dir erklären. Es stimmt, dass ich gemerkt habe, dass es eine Freude ist, ihm zuzuhören. Du hast nicht den Druck des Islam. Ich weiß nicht, ob du verstehst?“

Ich: Das ist der Unterschied zwischen ihm und anderen Predigern?

Tanti Bah: Ja genau! Ehhh – selbst wenn du ihm zuhörst, dann sagst du dir am Ende: Der Islam ist einfach. Siehst du! Gleichzeitig gibt er dir die Basis des Islam, aber indem er dir die Sache erleichtert. Es gibt andere, wenn du sie hörst, ich schwöre dir, du sagst dir, es ist besser, wenn du nicht mehr betest. [...] Also – das ist Unsinn! Es ist nicht das gleiche, wenn du Haidara hörst. Du lachst, alles ist gut, du bist entspannt, er ist witzig, er beantwortet die Fragen, die die Leute beschäftigen. [...] (...) Er lacht sogar, bevor er die Antwort gibt. Wenn du es hörst, lachst du auch. Dann hörst du seine Antwort und du merkst, dass es einfache Antworten sind. Es ist vor allem diese Seite, die ich an ihm mag. Er ist so cool! Du bist nicht frustriert! Ehhh, es gibt Prediger, wenn du sie hörst, du bist in Deutschland und du hörst sie, dann wirst du dich nicht darum bemühen, [den Islam] zu verstehen. Du wirst dir sagen, ich will die islamische Lehre wechseln, oder ich will mir die Christen oder Juden angucken oder noch was anderes. Ahh!

Ich: Zu negativ?

Tanti Bah: Ahh! 100% negativ – alles ist negativ! Alles! Also sagst du dir, na so was, wofür mache ich mir so einen Kopf, wenn alles negativ ist, dann kann ich auch einfach aufhören. Aber Haidara – wirklich – er hat den Leuten die Dinge klar gemacht.“

¹⁸⁰ Übersetzung: „Unser Lehrer hat uns gezeigt, dass der Islam einfach ist. Es ist nicht kompliziert.“

ist wichtig, weil es die Basis ihrer Motivation ist. Den Islam und Haidaras Worte zu verstehen ist der erste Schritt auf dem Weg des richtigen Handelns. Immer wieder betonten sie selbstbewusst, die entscheidenden Punkte verstanden zu haben.¹⁸¹ Für sie sind die zentralen Punkte klar: Frieden, gegenseitiger Respekt und Freude mit und durch den Islam. Dies ziehen sie aus Aussagen wie dieser: „Dieu a dit: Mohammed PSL, je t'ai envoyé pour le bonheur de tous les êtres vivantes“¹⁸² (Haidara, *baptême au stade*, Maouloud 2014). Oder aus dem Verweis darauf, dass einem Menschen nichts so viel von Gottes Wohlwollen einbringt wie einem hilfsbedürftigen Menschen, ungeachtet seines Glaubens oder seiner Herkunft, zu helfen: „Ce sont les pauvres qui sont les membres de la famille de Dieu“¹⁸³ (ebd.). Diese Aussagen sind auch ohne formale muslimische Bildung nachzuvollziehen.

Hinzu kommt, dass sie in seinen Predigten, aber auch in den Q&A-Runden, die zu seinem Repertoire gehören, konkret hören und erfahren, wie er zu Entscheidungen kommt. Er vertritt keine dogmatischen Positionen, sondern er wägt ab, wobei er die Intentionen, alternativen Handlungsmöglichkeiten und den Kontext mit einbezieht. Dies zeigt sich beispielsweise während seines Besuch 2012 in Paris bei seiner Antwort auf die Frage eines in Paris lebenden Mitglieds. In der Frage-Antwort-Runde schildert der Mann das Problem, dass er für einen Portugiesen arbeitet, der nicht möchte, dass er während der Arbeitszeit betet. Haidara antwortet ihm, dass Beten wichtig sei und dass er, wenn er abends die Gebete des Tages nachhole, darum bitten solle, dass Gott ihm helfe, einen neuen Job zu finden. Aber solange das nicht der Fall sei, sei es in Ordnung, dass er die Gebete nachhole. Ein ähnliches Thema, welches vielen Frauen vor allem auch in Frankreich ein Anliegen war, ist seine Haltung zum Kopftuch. Allgemein vertritt er die Auffassung, dass das Tragen eines Kopftuchs für eine Muslimin Pflicht ist und Frauen, die in Frankreich dem Verein beitreten, diese Regel befolgen müssen. Gleichzeitig wurde mir schon bei meiner ersten Begegnung

¹⁸¹ Gleichzeitig nehmen die Frauen nicht für sich in Anspruch, alles bezüglich des Islam zu wissen, so verwiesen mich viele, die ich um ein narratives biographisches Interview bat, an die Männer des Vereins. Diese könnten mir besser meine Fragen beantworten. Nach einigen der aufgezeichneten Gespräche mit den Frauen waren diese dann aber richtig stolz auf das, was sie mir wie erzählt hatten, und wollten sich ihre eigenen Worte wiederholt anhören.

¹⁸² Übersetzung: „Gott hat gesagt: Mohammed RIF, ich habe dich zum Wohl aller Lebewesen geschickt.“

¹⁸³ Übersetzung: „Es sind die Armen, die zur Familie Gottes gehören.“ Das Zitat lautet weiter wie folgt: „Lorsque tu as un petit moyen, fais un plaisir à ce pauvre jusqu'à ce qu'il se demande que tu l'es peut-être trompé du cadeau, donc ce pauvre sera très content pour toi. Alors en ce moment précieux, Dieu fait la même joie que ce pauvre, je vous le jure, après ce geste lorsque tu arrives chez toi, fais deux *rukats* et puis montres tes vœux à Dieu. Je le jure c'est la meilleure de toutes les autres prières, prenez soin de ce conseil, le prophète a côtoyé les chrétiens, les mécréants, les juifs. Le prophète a fréquenté tout le monde, si on se dit musulman, alors on doit pouvoir fréquenter tout le monde.“
Übersetzung: „Sobald du etwas Geld hast, mache einem Armen eine Freude, bis er sich fragt, ob du dich vielleicht mit dem Geschenk vertan hast. Ich schwöre euch, nach dieser Geste, wenn ihr zuhause ankommt, betet zwei *rukats* [vollständige Gebetsrunden] und lasst Gott eure Wünsche wissen. Ich schwöre euch, das sind die besten aller Gebete. Nehmt diesen Rat ernst. Der Prophet war in Kontakt mit Christen, Ungläubigen, Juden. Der Prophet hat alle besucht, also wenn du dich Muslim*in nennst, muss du alle Menschen besuchen.“

mit Mitgliedern des Vorstands erklärt, dass es allgemein anerkannt sei, dass die weiblichen Mitglieder das Kopftuch auf der Arbeit ablegen dürften, wenn der/die Arbeitgeber*in dies verlange. Hier wird die Sünde des Arbeitens ohne Kopftuch mit dem möglicherweise nötigen Verhalten einer Frau ohne Arbeit verglichen. In einer seiner Predigten 2012 in Paris betont Haidara, er wisse, wie hart das Leben in Frankreich sei, jeden Morgen müsse man sich früh auf den Weg zur Arbeit machen und Frauen müssten genauso arbeiten wie die Männer, um das Leben finanzieren zu können. Anschließend rief er seine Zuhörer*innen dazu auf, sich den Regeln im säkularen Frankreich anzupassen. Ein weiteres Beispiel dafür, dass Haidara die Intention hinter einer Handlung mitberücksichtigt, wenn es um deren Bewertung geht, ist die folgende Antwort auf die Frage eines Vereinsmitglieds. Die Person wollte wissen, ob es problematisch sei, dass ein Mann von seiner Arbeit regelmäßig Klopapier mit nach Hause nehme. Haidara antwortete, stehen sei im Islam grundsätzlich verboten, wenn es allerdings um das Stillen eigener kleiner Bedürfnisse ginge, dann wäre es in Ordnung. Es sind diese Antworten auf konkrete Herausforderungen in Kombination mit dem Fokus auf gegenseitigen Respekt, die meine Gesprächspartner*innen zu dem Ergebnis kommen lassen, Haidara unterstütze sie gut in ihrem Alltag in Frankreich und zeige auf, dass der Islam nicht kompliziert sei (vgl. Schulz 2012a:192).

Diese Aussagen stehen im Kontrast zu anderen Beschreibungen in der Literatur, wonach das Einhalten der als weiblich verstandenen Tugenden für die Frauen vielfach mit Entbehrungen und Herausforderungen zusammenhängt. Vielfach wird das aktive Meistern der Unterordnung unter patriarchale Normen von den Frauen als ihre Stärke gesehen, die sie als gute Musliminnen auszeichnet (Mahmood 2001:210 ff.; Schulz 2012a:55). Auch andere Autorinnen beschreiben, dass das Akzeptieren verschiedener Regeln, wie das Unterordnen unter Männer (Jouili 2011: 54 f.) vor allem von solchen Regeln, die den eigenen Wünschen entgegenlaufen (Jacobsen 2011:71), für ihre Informantinnen mit viel Zweifel, Rückschlägen und aufzubringender Willenskraft einhergeht. Ein Unterschied zwischen den Frauen von Ançar Dine France und denjenigen, mit denen Jouili in Deutschland und Frankreich sowie Jacobsen in Norwegen gesprochen haben, besteht darin, dass den Frauen aus Mali diese Tugenden nicht fremd sind, da sie damit aufgewachsen sind. Dahingegen sind Frauen der Erneuerungsbewegung, die in Frankreich oder Deutschland aufgewachsen sind, mit liberalen Werten und Normen vertrauter und wägen anders zwischen verschiedenen Lebensmodellen ab (Jouili 2011). Auch für Mali berichtet Schulz (2012:55) davon, dass die Unterordnung von den Frauen der Erneuerungsbewegung als eine aktive Herausforderung gesehen wird. Dies würden die weiblichen Mitglieder von Ançar Dine France sicher nicht bestreiten, aber es war kein Thema, das sie angesprochen haben, wenn sie über ihren Weg als gute Musliminnen redeten.

Für die Frauen von Ançar Dine France geht mit der Entscheidung, Haidara auf dem Weg Gottes zu folgen, der Vereinsbeitritt einher. Die Frauen beschreiben den Verein als Möglichkeit, den vorgegebenen Weg nicht allein, sondern in der stützenden Gemeinschaft Gleichgesinnter zu gehen.

Oui, ça me donne beaucoup plus, ça ma renforce ma foi. Oui, de savoir, bon, tu sais quand on est avec des gens d'Ançar Dine, on sait qu'on a des mêmes idées. Eehh on marche sur le même chemin. Donc on est à l'aise. Voilà. Euh – tu te dis: je me trouve avec des gens avec qui on se comprend. Voilà!¹⁸⁴ (Kadi)

Das gegenseitige Verständnis für die Entscheidung, das eigene Leben nach den Regeln des Islam zu leben, beschreiben die Frauen als Bestärkung, die ihnen guttue. Der Verein hat in Frankreich eine andere Stellung als beispielsweise in Bamako, wo Haidara wesentlich greifbarer ist. Die Frauen verweisen immer wieder auf die positive Funktion der Gemeinschaft des Vereins und vor allem der anderen Frauen, die neben Haidaras Predigten ein wichtiger Ankerpunkt im Alltag sind. Auch für die Frauen in Frankreich gilt: „In his emotionally charged interventions, Haidara evokes a ‚community of sentiments‘ (Appadurai 1990 b), in other words, a collectivity united by feelings of common belonging and by shared ethics“ (Schulz 2003a:158). Dennoch finden die Treffen in Frankreich wesentlich seltener statt als in vielen westafrikanischen Sektionen. In Bamako treffen sich viele Frauen mehrmals die Woche nachmittags in Lerngruppen in der Nachbarschaft, in Frankreich hingegen sehen sie sich oft nur zwei- bis dreimal im Monat. Dabei geht es dann um organisatorische Angelegenheiten, beispielsweise das nächste zu planende Fest, und weniger um das Durcharbeiten von für den Unterricht vom Verein herausgegebenen Heften.¹⁸⁵ Öfters stattfindende Treffen sind in Frankreich durch den sehr strukturierten Alltag und die festen Zeiten der Erwerbsarbeit sowie die längeren Anfahrtswege zwischen einzelnen Mitgliedern kaum möglich (vgl. Kap. 4 und 5). Im Vergleich zu Mali und sicher auch zu anderen westafrikanischen Ländern sehen die Frauen sich dadurch untereinander im Alltag wesentlich seltener. Gelegentliche gegenseitige Besuche und häufige Telefonate machen für viele Frauen den Hauptteil des bestärkenden Austauschs untereinander aus, wobei sie vor allem durch das Hören der Predigten lernen und weniger in formalen Lerngruppen.

Viele der älteren Frauen sind in den Verein allein eingetreten, viele der jüngeren gemeinsam mit ihren Ehemännern. Alle berichten, dass sie Haidaras Predigten schon länger kannten und erst

¹⁸⁴ Übersetzung: „Ja, das hat mir viel gegeben, das hat meinen Glauben bestärkt. Ja, zu wissen, also, du weißt, wenn man mit den Leuten von Ançar Dine zusammen ist, wissen wir, dass wir dieselben Ideen haben. Ehhh – wir gehen auf demselben Weg. Also fühlen wir uns wohl. Voilà. Ehh – du sagst dir: Ich bin mit Menschen zusammen, mit denen ich mich verstehe. Voilà!“

¹⁸⁵ Die französische Vorsitzende war nach ihrer Malireise ganz angetan davon, was andere Vorsitzende ihr von ihren Lerngruppen erzählten, und war fest entschlossen, auch in Frankreich den Fokus zu verschieben und mit den Frauen mehr zu lernen.

später in Frankreich Mitglieder geworden sind. Sie hatten von Bekannten und Freund*innen von dem Verein gehört und sich die Kontaktdaten geben lassen. Vor Besuchen von Haidara, einem seiner Söhne oder auch dem Sänger Zikri Solo¹⁸⁶ drehen die Mitglieder die Werbetrommel. Mehrmals konnte ich miterleben, wie im Anschluss an solche großen Veranstaltungen viele der Teilnehmenden das *baya* ablegten. Diese Tatsache führte bei den Frauen immer zu großer Begeisterung – wieder hatte jemand aus der Familie so gut gesprochen, dass immer mehr Menschen den Weg sahen. Je größer die Gruppe (weltweit) wurde, desto sicherer kommunizierten sie untereinander: Wir sind auf dem richtigen Weg, so viele Menschen können sich nicht irren.

Auch auf den monatlichen Sitzungen des Vereins wurden die neuen Mitglieder aufgefordert, das *baya* für alle sichtbar abzulegen, indem sie einem der Prediger nachsprachen. Die Frauen legten dabei ihre Hände auf die Hände zweier erfahrener Mitglieder, um so symbolisch aufgenommen zu werden. Die Frauen, die getrennt von den Männern in eigenen Stuhlreihen saßen, waren in den Sitzungen kaum durch Wortbeiträge involviert. Zumeist wurde die Vorsitzende, die auf den Sitzungen im Publikum und nicht vorne auf dem Podium des Vorstands saß, oder eine der älteren von ihnen aufgefordert, ein paar Worte zu sprechen. Meist beschränkten die Frauen sich darauf, Segen für die Gruppe zu sprechen und alle Anwesenden zu begrüßen. Eine zentrale Rolle kam ihnen jedoch bei der Bewirtung während der Veranstaltungen zu. Während die Männer im Organisationsteam sich um Getränke für alle Anwesenden kümmerten, kochten die Frauen reihum malische Gerichte, die zum Ende der Sitzung verteilt und gemeinsam gegessen wurden. Diese Aufgabe wurde von den Frauen sehr ernst genommen, und als der Vorstand versuchte, diesen Teil der Sitzungen wegzulassen, weigerten die Frauen sich und brachten weiter Essen mit. Gemeinsames Essen ist in Mali ein wichtiges Symbol für Solidarität, das in Frankreich noch einmal an Bedeutung dazugewinnt. Die Frauen sahen hier die Verantwortung klar auf ihrer Seite. Bintou betonte oft, dass sie bewusst komplizierte Gerichte koche, da viele der Männer, die in Frankreich ohne ihre Frauen lebten, zwar kochen gelernt hätten, aber bei Weitem nicht alle Gerichte zubereiten könnten. Es war das Essen der heimischen Gerichte in Gemeinschaft, das eine identitätsstiftende Verbindung nach Mali aufbaute (vgl. Bodomo and Ma 2012), aber gleichzeitig war das Zubereiten von Essen in das komplexe Geben und Nehmen von Segenswünschen eingebunden. Denn auch wenn Segen prinzipiell kostenlos ist, provozieren bestimmte Taten das Fließen von Segen, so auch das Kochen für andere.

Besucher*innen eines Vereinstreffens könnten auf den ersten Blick meinen, dass das Vereinsleben vor allem nach Mali hin ausgerichtet ist. Die Themen im Berichtsteil der Sitzungen speisen sich vor

¹⁸⁶ Zikri Solo ist ein malischer Musiker und großer Fan Haidaras. In vielen seiner Lieder besingt er diesen, seine Wunder, sein Auftreten oder seine Familienmitglieder.

allem aus Berichten aus und über Mali. Aus dem Vorstand bekommen die Anwesenden Neuigkeiten zu Haidara und seiner Familie sowie den Verein betreffende Informationen. So wurde beispielsweise regelmäßig über den Fortschritt eines Hausbaus, Bauarbeiten in Tamani (Haidaras Geburtsort), die Planung der Anschaffung eines Flugzeugs und anstehende oder vergangene *ziaras*¹⁸⁷ zu Gräbern von Haidaras verstorbenen Familienangehörigen berichtet. Der größte Teil des eingenommenen Geldes wird darüber hinaus nach Mali gegeben, um dort die diversen Projekte des Vereins zu finanzieren, über die die Vereinsmitglieder mit Stolz berichten.¹⁸⁸ Auch der jährliche Höhepunkt im Vereinskalendar – Maouloud – ist in Paris nur ein winziger Ersatz für die in Bamako staatfindenden Feierlichkeiten (siehe Kap. 7).

Bei genauerer Betrachtung wird trotz des vermeintlichen Fokus auf Mali jedoch klar, dass die internen Aushandlungen im Verein entscheidend von der Situation und dem Alltag der Mitglieder in Frankreich bestimmt sind. Erstens nimmt der Wunsch nach Gemeinschaft, guter Atmosphäre und gegenseitiger Bestärkung sehr wohl auf die Situation in Frankreich Bezug und holt die Mitglieder bei ihren spezifischen, aus dem Migrationskontext erwachsenden Bedürfnisse ab. Zweitens werden die Vereinsdynamiken ebenso wie das Selbstverständnis der Frauen entscheidend von der Situation in Frankreich geformt, nicht nur was die Debatten angeht, die mit der Islamfeindlichkeit in Frankreich anders thematisiert werden als in Mali, sondern vor allem auch das Selbstbild der Frauen betreffend.

Bowen erläutert mit Blick auf Frankreich die Unterscheidung *Islam en France* (Islam in Frankreich) versus *Islam de France* (Islam von Frankreich bzw. französischer Islam), die auch in öffentlichen Debatten so getätigt wird, ohne dass Einigkeit über die jeweilige Bedeutung herrscht (Bowen 2004a:44ff.). Vielfach werden jedoch vor allem Institutionen, Einrichtungen oder Intellektuelle, die sich auch auf einer theoretischen Ebene mit den Möglichkeiten und Herausforderungen für einen in Frankreich gelebten Islam beschäftigen, als *Islam de France* titulierte (Bowen 2004b). Ein flüchtiger Blick auf den Verein, seine ausschließlich westafrikanischen Mitglieder, die angesprochenen Themen und den spirituellen Lehrer außerhalb Frankreichs würde sicherlich zu der Zuordnung *Islam en France* – also zwar in Frankreich aber nicht ‚französisch‘ – führen (Bowen 2012:17,22). Vielfach wird allgemein davon ausgegangen, dass sich die aus Westafrika kommenden Muslim*innen mehr an ihren Herkunftsländern orientieren als solche aus

¹⁸⁷ Aus dem Arab. jmd. besuchen. Eine *ziara* ist eine Art religiöse Reise/Pilgerreise zu bestimmten, als heilig angesehenen Orten, wie Gräber oder Geburtsstätten religiöser Persönlichkeiten. Haidara organisiert diese jährlich zum Grab seines Vaters in Tamani und ebenfalls zu den Gräbern seines erstgeborenen Sohns Fah und dessen Mutter.

¹⁸⁸ Bau und Finanzierung von Schulen, Krankenhäusern, Annehmlichkeiten für Haidara etc. Die Vereinsbeiträge beziehungsweise die daraus finanzierten materiellen Güter für Haidara (Häuser, Autos etc.) sind gerade in Mali außerhalb des Vereins immer wieder Anlass für Kritik an Haidara, der sich auf Kosten seiner armen Anhänger*innen ein gutes Leben erlauben würde.

den nordafrikanischen Ländern (ebd.). Bei genauerem Hinsehen wird jedoch klar, dass es sehr wohl eine stark vom französischen Kontext geprägte Version des Vereinslebens und der Mitgliedschaft in Ançar Dine ist, die auch in den nächsten Unterkapiteln beschrieben wird. Bowens Unterscheidung kann – meiner Meinung nach – insofern nur ein Kontinuum sein, als dass verschiedene Kriterien herangezogen werden müssen, um die Frage *en* oder *de France* zu beantworten, die kaum eine einfache Antwort ermöglicht. Denn der Verein hat sich als eine Version des Islam in Frankreich etabliert, in dem das, was die weiblichen Mitglieder von ihrem spirituellen Lehrer in Bamako hören und für sich annehmen, stark gefiltert ist von ihrer Situation und ihren Erfahrungen in Frankreich.

6.2 Verantwortung und Selbstbestimmtheit – zentrale Kategorien religiösen Selbstverständnisses als muslimische Frau

Karamogo compte beaucoup sur vous en France ici. Il a vraiment confiance en vous et considération pour vous. Alors luttonz beaucoup pour cette association et c'est votre détermination qui l'association préservera, le travail que vous avez mené pour l'association, ça lui a plu et il a adoré – il a dit. Pour cela faites des efforts encore, donnez-vous la main. C'est vous qui faites prospérer l'Ançar Dine ici. Vous êtes toutes là, la présidente et les membres – si vous vous donnez la main tout ira bien et prospérera. *Karamogo* a confiance en vous, nous aussi on a confiance en vous [...] Sinon *karamogo* a beaucoup de considération pour vous et quand vous aurez le compte-rendu vous serez contentes. Il a plus d'espoir en vous les femmes qu'en les hommes en France ici. Il compte beaucoup sur vous.¹⁸⁹

Mit diesen Worten leitete einer der Prediger das Ende seiner Predigt auf der Frauensitzung des Vereins im Januar 2015 in Créteil, einem Vorort von Paris, ein. Er war von den Frauen zu ihrer monatlichen Sitzung eingeladen worden, um für sie zu predigen. Die Sitzung fand wenige Tage nach den Anschlägen auf Charlie Hebdo und ebenfalls wenige Tage nach den Maouloud-Feierlichkeiten des Vereins in Bamako und Paris statt. Der Prediger nahm dies zum Anlass, um den Frauen eindringlich zu erklären, dass Gewalt gegen Nicht-Muslime nicht mit dem Islam in Einklang zu bringen sei, sich auf das *baya* beziehend erläuterte er ihnen, dass der Islam vor allem eins heiße, und das sei Frieden.

¹⁸⁹ „*Karamogo* [Bamanakan: Lehrer, Führer] zählt viel auf euch hier in Frankreich. Er hat großes Vertrauen und Achtung für euch. Also kämpft hart für diesen Verein. Es ist eure Bestimmung, die ihn, den Verein erhalten wird. Die Arbeit, die ihr für den Verein gemacht habt, hat ihm sehr gefallen, er hat es geliebt, hat er gesagt. Aus diesem Grund – strengt euch weiter an, gebt euch die Hände. Ihr seid es, die Ançar Dine hier gedeihen lassen. Ihr seid alle da, die Präsidentin, die Mitglieder, gebt euch die Hände und alles wird gut, alles wird gedeihen. *Karamogo* vertraut euch, wir [die anwesenden Männer] vertrauen euch [...]. Ansonsten hat *karamogo* sehr viel Achtung für euch, und wenn ihr die Abrechnung bekommt, werdet ihr sehr zufrieden sein. Er hat mehr Vertrauen in euch Frauen, als in die Männer hier in Frankreich. Er zählt sehr auf euch.“

Die oben zitierte Aussage, mit der er endete, muss jedoch im Licht anderer, vereinsinterner Konflikte gelesen werden, wie dem schon angesprochenen *boycott des femmes* und dem Konfliktthema der Ehe auf Zeit (6.2.2). Vor dem Hintergrund dieser Konflikte, auf die ich im Laufe des Kapitels noch weiter eingehen werde, aber auch allgemein hinsichtlich der patriarchalen Vereinsstruktur und Normvorstellungen, ist es bedeutsam, wie der Prediger hier die Frauen als solche direkt ansprach. Als er sagte, „*Karamogo* zählt viel auf euch hier in Frankreich“, sprach er damit explizit die Frauen an – „auf euch“ im Sinne von „ihr Frauen“ und nicht im Sinne von „ihr Vereinsmitglieder“. Er ermutigte die Frauen, konkret als weibliche Mitglieder, sich weiterhin – so wie bisher, denn das hatte Haidara gefallen – für den Verein einzusetzen, den Verein damit gedeihen zu lassen und zu seinem Fortbestehen beizutragen. Er betonte, Haidara vertraue auf sie, die Frauen, genauso wie er selbst. Am Ende sagte er sogar deutlich, Haidara setze auf die Frauen im Verein in Frankreich mehr Hoffnung als auf die Männer. Der Prediger hatte in seiner Jugend viel Zeit in Bankoni und bei Haidara verbracht, seine Worte hinsichtlich Haidaras Meinungen und Aussagen hatten dementsprechend großes Gewicht.

Es sind Aussagen wie diese, durch die die Frauen sich bestätigt fühlen, aktiv Verantwortung im Verein zu übernehmen und selbstbestimmt zu entscheiden, wofür sie sich einsetzen. Es ist nicht nur so, dass sie dies als richtiges Verhalten an sich einstufen, sondern auf diesen von Haidara und seinen Predigern formulierten Aussagen aufbauend ist es für sie ein zentraler Bestandteil ihres muslimischen Selbstverständnisses als gute Frau. Schulz schreibt in Bezug auf weibliche Anhänger*innen der Frömmigkeitsbewegungen in Mali, dass es nicht sehr aufschlussreich sei, die gelebte Religiosität der Frauen entweder als individuelle Kultivierung eines frommen Selbst (Mahmood 2005) oder als Ausdruck religiöser/kultureller Identitätspolitik zu analysieren (vgl. Moghadam 1991; Göle 2004; Hale 1997). Vielmehr müsse beides gemeinsam gedacht werden. Die Anziehungskraft der islamischen Frömmigkeit könne nicht greifbar gemacht werden, ohne breitere Transformationen im politischen, ökonomischen und sozialen Kontext mit zu beleuchten (Schulz 2012:9). Dabei ist es nicht nur die Anziehungskraft per se, die durch diesen Kontext verstanden werden muss, formt dieser doch die Handlungsmöglichkeiten der religiösen Praxis. Sondern noch wichtiger ist im französischen Fall, dass dieser Kontext den Grundstein dafür legt, wie das Gehörte – als zentrale Quelle für das religiöse Wissen – interpretiert wird beziehungsweise was überhaupt aktiv gehört und angeeignet wird.

In ihrem Alltag in Frankreich machen die Frauen immer wieder die Erfahrung, alleine Verantwortung für sich und ihre Nächsten übernehmen zu müssen (siehe Kap. 5). In vielen Situationen, wie beispielsweise auf Ämtern, werden sie sogar dazu aufgefordert, dies zu tun. Es ist dieses Umfeld, welches den ‚Filter‘ darstellt, mit dem die Frauen Haidaras Worte hören (vgl.

Bokhari 2013:66).¹⁹⁰ Die Gewissheit, von Haidara als muslimische Akteurinnen ernst genommen und unterstützt zu werden, nährt sich meiner Meinung nach aus vier Aspekten seiner Lehre und seines Auftretens: 1. das individuelle *baya* als Zeichen der Entscheidung für den Verein, 2. die Betonung Haidaras, dass er ohne die Frauen, die ihn in den 1980er Jahren in Bamako unterstützt hatten, nie das geworden wäre, was er heute ist, 3. die historischen Vergleiche, die er darauf aufbauend zwischen seiner Situation und der des Propheten Mohammed zieht, und 4. Aussagen aus der Zeit der größeren Konflikte in der französischen Sektion, wie die oben zitierte, die Haidaras Wertschätzung der Frauen betonen und sie im Vergleich zu den Männern lobend hervorheben.

Das *baya*: Schon das Ablegen des Schwurs, und in Frankreich meist zusammenfallend damit der Eintritt in den Verein, bedeutet für die Frauen eine selbstbestimmte Entscheidung (vgl. Schulz 2012a:136). Auch wenn sie alle als Musliminnen geboren wurden, so betonen sie – Haidara folgend –, dass erst die bewusste und mit dem Herzen getroffene Entscheidung für einen von Gott vorgegebenen Lebensweg sie mit dem Schwur zu richtigen Musliminnen mache. Niemand könne von außen dazu gezwungen werden, Gott zu folgen, denn wenn das Herz nicht mitgehe, seien die Gebete ohne Bedeutung. Die Entscheidung für Gott kann also nur jeder und vor allem auch jede für sich selbst treffen. Auch in anderen Erneuerungsbewegungen spielt diese Beziehung, die jeder Mensch individuell zu Gott aufbaut, und die damit verbundene Wahlfreiheit als zentrales Element des Islamverständnisses eine zentrale Rolle (Jacobsen 2011:76). In Mali hatte Haidara in den 1980er Jahren mit diesem Thema allerdings für größere Kontroversen gesorgt, als er das Ablegen des *baya* als bewusste Entscheidung für ein Leben als Muslim*in zu einer Grundvoraussetzung für ein solches erklärte (Holder 2012:393). Für Frauen, deren religiöses Wissen lange vor allem abhängig von ihren Vätern und Ehemännern war (Schulz 2012a:141), war diese eine folgenschwere Erneuerung.

Haidaras Unterstützung durch die Frauen: Als Haidara in den 1980er Jahren in Bamako ankam und dort an öffentlichen Orten predigte, begeisterte er, vor allem seine weiblichen Zuhörer*innen so sehr, dass sie ihn aufforderten nichts anderes zu tun, als für sie zu predigen; sie würden für seine Bedürfnisse aufkommen. Die große Begeisterung, die er vor allem bei Frauen auslöste, gab ihm zeitweise den Beinamen „*marabout des femmes*“ (Holder 2012:399). Immer wieder verweist er in seinen Predigten seither auf den Umstand, dass es die Frauen waren, die ihn als erstes unterstützt hatten: sei es in der Predigt zur Frauenkonferenz 2014, bei der Bintou und ich auf dem Podium saßen, oder einen Tag später im voll besetzten Stadion anlässlich der Tauffeier (*baptême*),

¹⁹⁰ Die alltäglichen Erfahrungen, die viele malische Männer in Frankreich machen, weichen von denen der Frauen ab, beziehungsweise bewerten diese die geforderte Eigenständigkeit der Frauen oft anders, da dies mit einem empfundenen Kontrollverlust ihrerseits einhergeht. Was sie an Haidaras Predigten als wichtig und richtig erachten, wird sich dementsprechend von dem unterscheiden, was die Frauen heraushören.

die jährlich Teil der Maouloud-Feierlichkeiten ist. Eine der ersten Unterstützerinnen war Mama Coulibaly, die bis zu ihrem Tod 2014 als Ehrenmitglied hochgeschätzt war und zu Maouloud besondere Ehrung erfuhr. Dies zeigt auch folgende Nachricht, die am 18. August 2014 auf Haidaras Facebook-Seite zu lesen war:

Nous somme à Allah et c'est à lui que nous retournons. La famille Cherifoula et l'Ançar-Dine Internationale ont le regret de vous annoncer le décès de notre Présidente d'honneur Mama Coulibaly, elle fut parmi les grandes Dames qui ont reçu le Seid Cherif Ousmane Madane Haidara à Bamako. Nous demandons à Allah exalté soit-il de donné à cette grande Dame un Paradis spéciale. Amine!¹⁹¹

Punkt 3 – der historische Vergleich: In seiner offiziellen Biographie¹⁹² – an eine Hagiographie erinnernde – wird die Unterstützung der Frauen, als er in Bamako ankam, auch dazu genutzt, eine Parallele zwischen ihm und dem Propheten zu betonen, dem ebenfalls zuerst von einer Frau – Kadiatou – geholfen wurde (Holder 2012:399). Aber auch Haidara selbst zieht in seinen Predigten diesen Vergleich heran, um zu betonen, dass der Verein ohne die Frauen nicht vorstellbar sei: „Depuis hier jusqu'à aujourd'hui ce sont des femmes qui mènent les choses, partout où les femmes ne sont pas, je pense que Dieu n'y est pas non plus. Comme je vous dis, tous les prophètes, les envoyées, les premières secouristes ce sont les femmes“¹⁹³ (*conférence des femmes*, Maouloud 2014, Bamako). Holder sagt dazu: „Il parle essentiellement des femmes, de leur comportement, de la nécessité du mariage ou de leurs tenues vestimentaires, mais aussi d'être principalement financés et aidés par les femmes“ (2012:399).

Als viertes sei auf Haidaras Lob und Zuspruch von Frauen eingegangen, die sich speziell an Frauen der französischen Vereinssektion richten und in Paris in einer Reihe von Geschichten zirkulieren. Der Vorstand betonte zu verschiedenen Anlässen, der Verein müsse seine Probleme in Frankreich selbstständig klären und niemandem sei geholfen, wenn Mitglieder der FADI in Bamako oder Haidara hinzugezogen würden. Neben dem Vorstand gab es jedoch Personen, die Haidara persönlich kannten und sich trotz dieser Vorgabe nicht davon abhalten ließen, seine Meinung und die erhoffte Unterstützung durch einen Anruf einzuholen. So blieben die verschiedenen Konflikte der französischen Sektion 2014 und 2015 in Mali nicht unbeachtet. Ohne

¹⁹¹ Übersetzung: „Wir kommen von Gott und zu ihm kehren wir zurück. Die Familie Cherifoula und Ançar Dine International geben mit Bedauern den Tod der Ehrenpräsidentin Mama Coulibaly bekannt. Sie gehört zu den großen Damen, die Seid Cherif Ousmane Madane Haidara in Bamako aufgenommen haben. Wir bitten Gott überschwänglich dieser großen Dame einen speziellen Platz im Paradies zu geben. Amen.“

¹⁹² Von 2007, verfasst in Nko von seinen drei Anhängern: Omar Traoré, Mahamoudou Sankaré und Aboubakar Touré (Holder 2012:392).

¹⁹³ Übersetzung: „Gestern wie heute sind es die Frauen, die die Dinge anführen. Überall, wo die Frauen nicht dabei sind, da ist Gott, so denke ich, ebenfalls nicht dabei. Wie ich es euch sage, alle Propheten, die Gesandten, die ersten Unterstützer waren Frauen.“

dass Haidara sich direkt in die Streitschlichtung eingebracht hätte, kursierten verschiedene Versionen seiner angeblichen Haltung zu diesen Konflikten. Eine solche ist die eingangs vorgestellte Passage aus der Rede des Predigers auf dem Treffen der Frauen. Frauen, die 2015 für Maouloud nach Bamako gereist waren, hatten außerdem einhellig berichtet, Haidara habe ihnen gesagt, als sie bei ihm gewesen seien, es seien die Frauen, auf die in Frankreich Verlass sei, sie seien es, die dem Verein würdig seien. Andere Erzählungen gingen sogar so weit zu verkünden, Haidara hätte überlegt, den Verein in Frankreich auflösen zu lassen, wären da nicht die aufrechten Frauen gewesen.

Seine einfach nachvollziehbaren Regeln, die den Frauen signalisieren, selbstständig zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, seine pragmatische Art an potentielle Konflikte heranzutreten und schließlich seine Wertschätzung der Frauen geben den Frauen eine vergleichsweise neue Handlungsmacht und Wertigkeit, auch außerhalb der Familie moralisch legitim zu agieren. Diese kommen vor allem durch die spezifischen Erfahrungen der Frauen in Frankreich zum Tragen und stehen neben dem von ihm gepredigten, konservativen Rollenverständnis, wonach die Frau sich dem Mann unterzuordnen hat. Für die Frauen bedeutet dies aber kein Widerspruch. Auch widersetzen sie sich diesem konservativen Rollenverständnis nicht. „Notre guide a rendu les femmes craintives, correctes dans les foyers, et ainsi respectueuses de leurs époux car elles craignent Dieu“¹⁹⁴, wie Bintou einer Radioreporterin im Interview versicherte. Der Mann ist und bleibt der *chef de la famille*, gleichzeitig bedeutet dies aber nicht, dass er alles bestimmt, sondern dass gegenseitiger Respekt und Kommunikation nötig sind. Auch hierfür liefert Haidara Beispiele: Auf Fragen bezüglich der sexuellen Verfügbarkeit in der Ehe und der Anzahl der Kinder antwortet er während einer Frage-Antwort-Veranstaltung zu Maouloud 2014, dass die Ehefrau dem Ehemann zwar prinzipiell sexuell zur Verfügung stehen solle, dass dies aber nur so lange gelte, wie es ihr gut gehe. Hat sie ein Problem, so dürfe sie den Sex verweigern und der Ehemann sei verpflichtet, ihr bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen. Dasselbe gelte für die Anzahl der Kinder, über die das Paar gemeinsam zu einem Entschluss kommen solle.

Die Frauen, die sich aktiv im Vereinsleben einbringen, sehen diese Aktivität als ihre Verantwortung als gute Musliminnen. Sie stellen die patriarchalen Strukturen nicht in Frage, beanspruchen aber für sich, ebenso gute Musliminnen sein zu können wie die Männer, wenn nicht sogar bessere. Die Frauen nehmen Haidaras Wertschätzung genau wahr und leiten aus seinen Aussagen ab, dass sie nicht alles hinnehmen müssen, sondern gegebenenfalls gegen unangebrachte oder moralisch falsche männliche Vorherrschaft vorgehen und sich zusammenschließen können. Ihr

¹⁹⁴ Übersetzung: „Unser Lehrer hat die Frauen scheu, korrekt im Haushalt und so respektabel gegenüber ihren Ehemännern gemacht, da sie Gott fürchten.“

Selbstverständnis als muslimische Frauen sieht vor, dass sie sich zwar unterordnen, solange es ein moralisch gutes Gegenüber gibt, dass sie sich jedoch sehr wohl in der Pflicht fühlen zu handeln, wenn sie der Meinung sind, dass sich ein Thema oder eine Person in die falsche Richtung entwickelt.¹⁹⁵

Dass die Frauen in Konfliktsituationen auftreten und sich in laufende Diskussionen einbringen, führt im Verein nicht zu solchen theoretischen Debatten über Gendergerechtigkeit als Gegenentwurf zur Gendergleichheit, wie es bei Jouilis Gesprächspartner*innen der Fall war (2011). Die in Gesprächen vorgebrachten Argumente, warum es legitim sei, sich für bestimmte Dinge einzusetzen, fußen auf einfachen Vergleichen, wie beispielsweise der Aussage, dass es nicht in Ordnung sein könne, dass ein Mann eine Frau täusche und belüge, wenn es im Islam schon verboten sei, Tiere schlecht zu behandeln und beispielsweise einer Katze nichts zu trinken zu geben.

Die Vorstellung, dass von ihnen gefordert sei, die Dinge in Frankreich selbst in die Hand zu nehmen, speist sich somit aus ihren gesammelten ‚französischen‘ Alltagserfahrungen und ebenso aus dem, was sie als zentralen Punkt in den Aussagen Haidaras wahrnehmen. Die erlebten Anforderungen des Alltags, die entwickelten Bewältigungsstrategien sowie die daraus resultierende Eigenständigkeit erhalten somit Legitimität von einer anerkannten moralischen Instanz: von Haidara.

In den folgenden beiden Unterkapiteln wird es nun darum gehen, wie die Frauen in ihrem individuellen Leben, aber auch im kollektiven Raum des Vereins diese wahrgenommene Wertigkeit in Handlung umsetzen.

6.2.1 Persönliche Verantwortung für das eigene Leben vor Gott und sich selbst

„Da war keine Liebe mehr“, erklärte Bintou mir gegenüber auf dem Sofa sitzend. Wir unterhielten uns über ihre letzte Ehe, die sie vor ein paar Wochen beendet hatte, woraufhin ihr Ehemann – ebenfalls Ançar Dine France-Mitglied – aus ihrer Wohnung ausgezogen war. Als er für mehrere Wochen im Senegal bei seiner dortigen Frau gewesen war, seien ihre Telefonate wie die unter Geschwistern gewesen, kein Wort der Zuneigung, ergänzte sie. Und außerdem habe er ihr finanziell nur auf der Tasche gelegen. Er habe einen teuren TV-Vertrag abgeschlossen und anstatt ihn zu zahlen, habe er sein Geld in den Senegal geschickt. Das wiederum hatte Bintous finanzielle Möglichkeiten eingeschränkt, die seit Jahren das Geld, das sie verdiente, zu großen Teilen ihren Kindern und anderen Familienmitgliedern nach Mali schickte. Also war sie nach einigem Nachdenken zu dem Ergebnis gekommen, dass das Fortführen der Ehe für sie keine Option mehr

¹⁹⁵ Das heißt nicht, dass alle Frauen die Themen und Personen immer gleich einschätzen, auch hier gibt es interne Unstimmigkeiten unter den Frauen des Vereins.

war. Ihr Ehemann verließ zwar die Wohnung, wollte diese Trennung jedoch nicht einfach hinnehmen und suchte sich aktiv Vermittler, die für ihn vorsprachen. In seinem Namen besuchten Bintou zwei männliche Ançar Dine France-Mitglieder, um sie zu überzeugen, der Ehe eine zweite Chance zu geben. Aber sie blieb standhaft. Und das ebenfalls, nachdem sie während ihres Malibesuchs von einer von Haidaras Ehefrauen auf das Thema angesprochen worden war, die ebenfalls im Namen des Ehemanns versuchte, sie umzustimmen, nachdem dieser sie telefonisch darum gebeten hatte. Auch wenn es schwieriger war, Haidaras Ehefrau zu widersprechen, blieb sie bei der Aussage, dass keine Liebe mehr zwischen ihnen sei. Mir gegenüber ergänzte sie, sie habe genug von der Ehe und werde sich von nun an nur noch Gott zuwenden. Dies sei so ähnlich wie eine christliche Nonne, so etwas gebe es auch im Islam. Dasselbe habe sie auch dem Vorsitzenden des Vereins gesagt, der ihr nicht widersprochen habe. Und so blieb es bei ihrer Entscheidung, und obwohl es Vereinsmitglieder gab, die hinter ihrem Rücken lästerten, blieb sie trotz der Trennung von ihrem Ehemann Vorsitzende der Frauen.¹⁹⁶

Frauen fortgeschrittenen Alters, die Mütter und Großmütter sind, haben auch in Mali im Vergleich zu jüngeren Frauen größere Freiräume. Dass Bintou sich von ihrem Ehemann trennen konnte und keine ernsthaften Konsequenzen folgten, ist aber sicherlich auch dem französischen Kontext geschuldet. Nicht nur war sie durch ihre Arbeit materiell unabhängig von ihm, sie finanzierte sogar sein Leben in ihrer Wohnung. Hinzu kam, dass sie der Ehe unter anderem zugestimmt hatte, weil sie nicht mehr alleine leben wollte, was sie als sehr belastend empfunden hatte (vgl. Kap. 5 Wohnsituation in Paris), sich dieser Umstand aber geändert hatte. In der Zwischenzeit war ihr Sohn zum Studium nach Paris gekommen und zu ihr gezogen. Gleichzeitig lässt sich ihre Entscheidung mit anderen Ansichten vergleichen, die sie in der festen Annahme vertrat, in Haidaras Sinne und damit muslimisch richtig zu agieren. Haidara und seine pragmatischen Argumentationslinien hinsichtlich Fragen des alltäglichen Lebens sind für Bintou zentrale Orientierungspfeiler, ebenso sein Zuspruch den weiblichen Mitgliedern von Ançar Dine gegenüber. Hier hat sich ihre Einstellung über die Jahre geändert, durch ihre Erfahrungen in Frankreich und durch das, was sie von Haidara hört. So erzählte sie mir, dass sie sich nach der Scheidung ihrer zweiten Ehe in Mali nicht getraut habe, mit Haidara darüber zu reden. Mittlerweile wisse sie aber, dass er sie dafür nicht verurteilt hätte, ihr zweiter Mann sei brutal und kein guter Ehemann gewesen. Diese Einschätzung bestätigte sich für sie erneut, als sie in Mali die Erfahrung machte, dass ein ebenfalls mitgereistes Vereinsmitglied sich bei Haidara beschwerte, Bintou hätte

¹⁹⁶ Tatsächlich gab es ein paar Frauen, die nicht mehr kamen, und es wurde gemunkelt, dies habe mit der aktuellen Vorsitzenden zu tun. Es wurde hinter vorgehaltener Hand schlecht über sie geredet. Durch meine Wohnsituation wurde ich meist ins Lager der Vorsitzenden eingeordnet, von daher sprachen nicht viele vor mir schlecht über sie (vgl. Methodenkapitel).

seiner jungen in Mali lebenden Ehefrau (Bintous Nichte) die Antibabypille besorgt und sie überzeugt, diese zu nehmen in der Zeit, in der er in Bamako sei. Bintou bestritt diese Anschuldigungen nicht, sondern erklärte, dies sei nötig gewesen, da besagter Ehemann so wenig Geld nach Mali schicke, dass ihre Nichte sich und ihren zweijährigen Sohn davon nicht ernähren könne. Anstatt Bintous Handeln zu verurteilen, hielt Haidara daraufhin einen Vortrag über die Pflichten eines Ehemanns und ein gutes Eheleben und besagter Ehemann entschuldigte sich und gelobte Besserung. Auch in seinen Predigten verurteilt Haidara übermäßige Gewalt an Ehefrauen als Gefahr für die Religion, mit dem Verweis auf, seiner Meinung nach, unnötige andere Debatten: „On ne prêche plus sur les choses sérieuses mais des futilités, est-ce que tu croises tes bras ou non croises tes bras [pendant la prière], ça ne me regarde pas, mais si tu tortures ta femme, cet acte anéantit ta religion, on doit parler plutôt de ces actes“¹⁹⁷ (*baptême au stade*, Maouloud 2014).

Es sind Erfahrungen und Gehörtes wie dieses, die die Frauen von Ançar Dine France darin bestärken, eigenverantwortlich Entscheidungen über richtiges oder falsches Verhalten zu treffen, auch bezüglich ihres Ehelebens. Sie sind der Überzeugung, sich für ihre Entscheidungen (aktuell vor Haidara) und später vor Gott rechtfertigen zu müssen. Dies beginnt mit dem Ablegen des *baya*, endet damit jedoch nicht. Sehr schön verdeutlicht dies auch Kadis Aussage, die auf den Überredungsversuch ihrer Schwägerin, das Kopftuch abzulegen, erwiderte: „C'est mon corps, pas ton corps. Est-ce qu'on va entrer dans la même tombe?“¹⁹⁸ Nach dem Motto, es ist meine Entscheidung, wie ich lebe, und nur ich werde dafür am Ende meiner Tage gerade stehen müssen. Kadi argumentiert hier nicht mit Koranstellen, die bezeugen, dass es Pflicht ist, das Kopftuch anzulegen – was sie so auch gar nicht könnte –, sondern mit ihrem eigenen Verständnis, ihrem eigenen moralischen Empfinden und dem Wunsch, sich Gott unterzuordnen. Sie trifft selbstbewusst Entscheidungen, wie sie ihr Leben führen möchte, und verteidigt diese, wenn nötig. Sie berichtet aber auch davon, wie diese ständigen Konflikte an ihr zehren und ihren Glauben auf die Probe stellen. Unterstützung, hier tatsächlich auf dem richtigen Weg zu sein, findet sie im Verein (dazu mehr im nächsten Unterpunkt). Auf meine Frage hin, was ihr Mann – ebenfalls ADF-Mitglied – zur Kritik seiner Schwestern sage, erklärt sie, dass diese Gespräche unter Frauen stattfänden. Wenn sie ihm zu Hause davon erzählt, so rät er ihr, nicht auf seine Schwestern zu hören. Dies sei zwar eine moralische Unterstützung, ändere jedoch nichts daran, dass sie den Herausforderungen des Glaubens alleine begegnen müsse:

¹⁹⁷ Übersetzung: „Es wird nicht mehr über ernste Themen gepredigt, sondern über Banalitäten, ob du die Arme beim Gebet kreuzt oder nicht? Das geht mich nichts an [im Sinne von ist unwichtig]. Aber wenn du deine Frau quälst, dann vernichtet diese Tat deine Religion, wir müssen vielmehr über diese Taten reden.“

¹⁹⁸ Übersetzung: „Das ist mein Körper, nicht dein Körper. Werden wir in dasselbe Grab eintreten?“ Kadi musste sich von ihren Schwägerinnen anhören, sie sei viel zu jung, um so ein konservatives Leben zu führen wie eine alte Frau.

Voilà. Ehh quand je rentre à la maison je dis à mon mari, tu te rends compte qu'est-qu'elles m'ont dit aujourd'hui? Je raconte à mon mari. Il me dit, laisse-les – ce n'est pas grave. Mais c'est à moi. C'est à moi d'affronter. C'est ma foi. Non. De tout façon il n'y a personne qui peut régler ce problème à part moi-même. Parce que, elles font exprès pour voir ma foi elle est jusqu'à où?¹⁹⁹

Die Handlung, die die bewusste Entscheidung der Frauen, in den Verein einzutreten, markiert und gleichzeitig nach außen kommuniziert, ist das Anlegen des Kopftuches (Schulz 2012:9). Über das Tragen ‚des Kopftuches‘ gibt es sowohl in der Wissenschaft als auch in der Öffentlichkeit unzählige Auseinandersetzungen. Es wird gleichgesetzt mit dem Islam und seiner Rolle in den gegenwärtigen Gesellschaften, worüber hitzige Debatten geführt werden. So wurde es als Symbol für die Unterdrückung der Frauen und die gefährliche Ausbreitung des politischen Islam pauschal verurteilt (Watson 1994). Da sich Frauen durch das Tragen des Kopftuches nach außen als Mütter und Ehefrauen zu verstehen geben können, wurde es außerdem für die Kraft des Islam, den moralischen Korruptierungseinflüssen des Westens zu widerstehen, gedeutet (Marshall 1984). Positivere Zugänge betonen die Freiräume schaffende Funktionalität der Kopfbedeckung als akzeptierter Dresscode (Mirza 2002). In den diversen Debatten oftmals zu wenig Beachtung finden dabei die unterschiedlichen lokalen, historisch geformten Bedeutungszuschreibungen und ihre Transformationen (Schulz 2012a:10). In Mali war eine Kopfbedeckung lange Zeit ein Zeichen verheirateter Frauen, an der Status, Ethnizität oder Alter ablesbar waren. Erst in den 1980er Jahren entwickelten sich in Mali neue Formen, das ‚Kopftuch‘ zu binden, die nun eine explizit muslimische Konnotation aufwiesen. Aber auch danach gab es keine einheitliche Variante, sondern ein von transnationalen und lokalen Modeströmungen und Bedeutungszuschreibungen aufgespanntes Repertoire, den Kopf und Hals mit einem oder mehreren Tüchern zu bedecken, was viel Raum für Debatten und Interpretationen eröffnet (ebd.:159ff.). Für die Frauen der islamischen Erneuerungsbewegung ist die Entscheidung, „to dress modestly“ (ebd.:10), ein zentraler Ausdruck ihrer inneren Haltung, den es als persönlichen Auftrag nach außen zu tragen gilt. In Frankreich ist das Kopftuch ebenfalls in den letzten Jahrzehnten in den Fokus öffentlicher Debatten geraten. So wird mit der *affaire du foulard* (Kopftuchdebatte) der für Frankreich spezifische Konflikt um das Tragen von Kopftüchern (bzw. allgemein religiösen Zeichen) an öffentlichen Schulen betitelt, der seit den 1980er Jahren immer wieder für politische und mediale Aufregung sorgt (siehe Kap. 4).

Die Frauen, die mir von ihrer Entscheidung berichteten, das Kopftuch anzulegen, argumentierten nicht in Abgrenzung zur französischen Mehrheitsgesellschaft und besagter *affaire*

¹⁹⁹ Übersetzung: „So ist es: Ah, wenn ich nach Hause komme, sage ich meinem Mann, stell dir vor, was sie heute zu mir gesagt haben? Ich erzähle es meinem Mann. Er sagt: Lass sie, das ist nicht schlimm. Aber, es ist liegt an mir. Ich muss mich dem entgegenstellen. Es ist mein Glaube! Auf jeden Fall kann niemand dieses Problem regeln außer mir selbst. Sie machen es absichtlich, um zu sehen, bis wo mein Glaube reicht.“

du foulard, sondern in Bezug auf die Reaktionen und sozialen Beziehungen des direkten malischen Umfelds in Frankreich oder in Mali (siehe auch 3.1), die von Fall zu Fall sehr unterschiedlich waren. Da ist Kadi, die immer wieder Gegenwind von ihren Schwägerinnen bekommt, aber ebenso Tanti Bah, die erzählt, dass ihr von allen Seiten zu ihrer Entscheidung gratuliert wurde, als sie nach reichlichen Überlegungen zu dem Schluss kam, den von Haidara gewiesenen Weg einzuschlagen und nun konsequent ein Kopftuch zu tragen. Aus der Perspektive der Frauen ist es nur folgerichtig, dass die getroffene Entscheidung für einen Weg zu Gott mit dem Tragen des Kopftuchs einhergeht. Die Frauen, mit denen ich sprechen konnte, äußerten mir gegenüber keine Zweifel und waren im Gegenteil nicht nur überzeugt, sondern stolz auf ihre Entscheidung. Die eigene Religiosität als persönlichen Beitrag für ein besseres gesellschaftliches Miteinander in die Öffentlichkeit zu tragen, ist wichtiger Teil der gelebten Praxis der Mitglieder der Erneuerungsbewegungen (vgl. Deeb 2006; Schulz 2012:9f.,137f.).

Neben der sich verändernden inneren Haltung des weiblichen muslimischen Selbstverständnisses, das durch das Kopftuch nach außen getragen wird, ist die veränderte Kleidung auch mit veränderten Reaktionen von außen verbunden. Unabhängig von den Debatten über die richtige Ausführung der religiösen Praxis ist der Islam allgemein eine anerkannte moralische Richtschnur, so dass er für die Frauen, die sich offensiv dazu bekennen, in Mali aber auch in Frankreich eine moralische Schutzfunktion darstellt. Im französischen Kontext, in dem Frauen viele Hürden überwinden müssen, um ein würdiges Leben zu führen und sich und ihre Kinder zu versorgen, stoßen diese Frauen, die diese Hürden meistern, auf viele Vorurteile, weshalb der Schutzfunktion des Kopftuches eine wichtige Bedeutung zukommt. Ihren Alltag ohne einen Ehemann zu führen wird von ihrem malischen Umfeld beispielsweise meist negativ bewertet. Anstatt diese Anstrengungen zu würdigen, bewerten vor allem die älteren Generationen sie als Handlungen aufmüpfiger Frauen und damit als das, was die französische Gesellschaft aus den vermeintlich gehorsamen malischen Ehefrauen gemacht habe (vgl. Azoulay and Quiminal 2002).²⁰⁰

²⁰⁰ Dieser Vorwurf taucht auch in folgendem Interviewausschnitt auf, in dem er aber von Bintou zurückgewiesen wird: „La journaliste: „Autrement, on a entendu que ce sont les femmes qui dominent les hommes en France. Elles peuvent même faire sortir leurs époux. Que penses-tu de cela?“

Bintou: „Dieu merci, nous qui suivons Haidara n'avons pas ce problème. Nos maris sont à l'aise et même plus à l'aise. On pourrait même dire qu'ils sont gâtés. Nous n'avons aucun problème de ce genre [...]. D'ailleurs les autres qui ont ce type de problème courent après les Ançars [lire: membres de l' Ançar Dine]. C'est ainsi que nous intervenons pour aplanir les différences. C'est comme cela que ça se passe. Nous sommes les redresseurs de ceux qui ont dévié. [...] Car nos âmes ainsi que moyens financiers sont à la disposition de notre guide qui nous montre le bon chemin, celui menant au paradis... Merci.“⁴⁴ Übersetzung: „Die Journalistin: „Wir haben gehört, dass es die Frauen sind, die die Männer in Frankreich dominieren. Sie können sogar die Männer vor die Tür setzen. Was sagst du dazu?“ Bintou: „Gott sei Dank, haben wir, die Haidara folgen, diese Probleme nicht. Wir haben keine Probleme dieser Art [...]. Es ist sogar so, dass die, die diese Probleme haben, zu uns, den Ançar, kommen. Wir intervenieren und versuchen die Differenzen zu begleichen. So ist es dort. Wir bringen die wieder auf den richtigen Weg, die es benötigen [...]. Denn unser Geist und

Die Frauen, die über diese schwierigen Rahmenbedingungen sprechen, sagen oft: „Wir haben keine Wahl“ (*On n'a pas le choix*²⁰¹), „Wir müssen uns durchschlagen“ (*On doit se débrouiller*) oder „Es hilft nicht die Arme zu verschränken“ (*on ne peut pas croiser les bras* – im Sinne von nichts tun).

Vor diesem Hintergrund erfahren meine Gesprächspartnerinnen die Entscheidung, dem Verein beizutreten und das Kopftuch anzulegen, als Möglichkeit legitim selbstbestimmt zu handeln und ihr Leben positiv zu beeinflussen. Denn auch wenn in einzelnen Gesprächen mit Bekannten oder Familienmitgliedern abwertend auf die Entscheidung der Frauen reagiert wird, hat sich der Islam zu einer akzeptierten und wertgeschätzten moralischen Instanz entwickelt (Schulz 2003a; 2006; 2012a und Kap. 3 dieser Arbeit), auf deren Grundlage moralisch richtiges Verhalten definiert wird. Zusammen mit Haidaras Wertschätzung bietet diese moralische Anerkennung ihres Verhaltens den Frauen Unterstützung bezüglich des gelebten Alltags und ihres Selbstverständnisses. Auf einer Ebene erlaubt ihnen dieses Selbstverständnis, sich selbstbestimmt für eine Trennung zu entscheiden oder die Antibabypille zu nehmen, auf der anderen Ebene tragen sie dieses Selbstverständnis durch Kleidung und Auftreten in die Öffentlichkeit und reklamieren für sich, ein moralisch gutes Leben zu führen.

Auch die Unterstützung, die sich die Frauen des Vereins untereinander gewähren, trägt zu einer positiven Bewertung des eigenen Selbstverständnisses bei, worauf ich im Folgenden näher eingehen möchte.

6.2.2 Gruppenzugehörigkeit – kollektives Auftreten und gegenseitige Unterstützung

Ich kehrte gerade von einem kurzen Aufenthalt in Köln nach Paris zurück, als ein Thema aufkam, das den Verein mehrere Wochen beschäftigten sollte, immer neue Dynamiken entwickelte, zum dominanten Thema wurde und schließlich Auswirkungen auf die Besetzung des Vereinsvorstandes hatte. Sidibe, der Mitglied des Vorstands war, hatte ein paar Tage zuvor die anderen darüber informiert, dass er eine junge Frau geheiratet hatte, die daraufhin ebenfalls Mitglied geworden war. Das war deswegen überraschend, weil allgemein bekannt war, dass eine andere Frau, Fanta, seit Jahren ungewöhnlich offensiv um ihn geworben hatte. Fanta war vor wenigen Jahren in den Verein eingetreten, arbeitete als Krankenschwester und hatte vier Kinder, von denen zwei studierten und die beiden anderen bei ihr lebten und die Schule besuchten. Sie war mit Anfang 20 zu ihrer älteren Schwester nach Frankreich gekommen. Ihr erster Ehemann war verstorben, von ihrem zweiten

unsere finanziellen Mittel stehen unserem Lehrer zur Verfügung, der uns den richtigen Weg zeigt, den, der ins Paradies führt. Danke.“

²⁰¹ Im Kontext von malischen Männern, die auf der Suche nach einer selbstbestimmten Zukunft Mali verlassen, spricht Richter (2018) davon, dass diese Männer ihre Handlungen mit einem *on a pas le choix* unterlegen, die die strukturellen Grenzen aufweisen, die ihr Leben prägen.

hatte sie sich scheiden lassen. Für Sidibe hatte sie Flüge nach Mali gezahlt, als er nach vielen Jahren in Frankreich Aufenthaltspapiere bekommen hatte, hatte ihm zwei Koffer mit Geschenken für seine erste Frau in Bamako gepackt und ihm und seiner Wohngemeinschaft aus Männern regelmäßig Essen vorbeigebracht. Zusätzlich zu diesen Aufwendungen hatte sie ungewöhnlich offen darüber gesprochen, dass sie ihn gerne heiraten wolle. Sidibe hatte dann geheiratet, als Fanta gerade für ein paar Tage bei ihrer Tochter in London war, und sie erfuhr erst davon, als sie mit Mittagessen vor seiner alten Wohnung stand und hörte, dass er dort nicht mehr wohnte. Auch wenn der allgemeine Tenor war, dass Sidibe damit nicht die feine Art gewählt habe, waren sich doch die meisten darin einig, dass Fanta einfach zu viel Hoffnung und unangemessenen Eifer in etwas gesteckt habe, wofür Sidibe ihr nie eine Zusage gemacht habe. Auch Bintou erklärte, sie habe zwar immer gedacht, Sidibe wolle Fanta nicht heiraten, da er seine Ehefrau in Mali viele Jahre nicht gesehen habe und sie nicht habe vor den Kopf stoßen wollen, aber wirkliche Anhaltspunkte für eine Heirat Sidibes im Anschluss an die Malireise habe es nicht gegeben. Fanta solle sich beruhigen und jemand anderen heiraten. Es wurde viel telefoniert und Fanta, die vor Kummer mehrere Tage nicht arbeiten ging, suchte die Nähe zu den anderen Frauen, beruhigte sich jedoch nicht.

Im Gegenteil, sie erzählte nun bis dahin unbekannte Details ihrer Beziehung zu Sidibe. So hatte dieser ihr vor zwei Jahren den Vorschlag gemacht, eine Ehe auf Zeit, eine sogenannte *m'utha*, einzugehen, eine Institution, die es schon zu Zeiten Mohammeds gegeben habe. Damals hieß dies, dass Männer, die aufgrund kriegerischer Feldzüge längere Zeit von ihren Frauen getrennt wurden, in der Fremde eine Ehe auf Zeit eingehen konnten, um so Ehebruch zu vermeiden. Es musste geklärt sein, wie lange diese Ehe andauern sollte, sie sollte unter Zeugen abgeschlossen werden und die Frau (die keine Jungfrau sein durfte) bekam einen vereinbarten Preis für dieses Arrangement. Fanta hatte seinem Vorschlag zugestimmt und sie hatten die Ehe auf Zeit vereinbart, ohne jedoch Zeugen dazu geladen zu haben. Sie hatte sich mit seiner Aussage zufriedengegeben, Gott sei ihr Zeuge, könne es einen besseren geben? So ging es einige Monate und selbst nach seiner Malireise führten sie diese Form der Beziehung weiter, bis Sidibe schließlich offiziell eine andere Frau heiratete.

Nun kochte das Thema richtig hoch. Es wurde zwar nicht auf einer großen Vereinsitzung am Ende des Monats besprochen, jedoch gab es unzählige kleine Treffen von Mitgliedern des Vorstands oder von Predigern, um die Situation zu erörtern. Als viele Mitglieder der Meinung waren, dass es nicht richtig gewesen sei, die Situation in Frankreich mit einem Krieg zu vergleichen und die *m'utha* ohne Zeugen und zeitliche Begrenzung zu führen, trat Sidibe aus dem Vorstand zurück, nur um eine Woche später seine Entscheidung rückgängig zu machen – er sei sich keiner Schuld bewusst. Viele der aktiven Vereinsfrauen, die zu Beginn Fanta zwar trösteten, aber der Meinung waren, sie habe sich bezüglich Sidibe zu weit aus dem Fenster gelehnt und solle sich

beruhigen, änderten nun ihre Meinung und schalteten sich aktiv in die Diskussion über das Verhalten von Sidibe ein. Ähnlich wie beim Boykott der Frauen organisierten sie sich kollektiv, um für den Rücktritt Sidibes aus dem Vorstand einzutreten. Wie sollten sie weiterhin zu den Treffen kommen und ihm zuhören? Er könne kein Vorbild mehr für gutes Verhalten sein und habe diesen Platz auf dem Podium nicht mehr verdient. Bintou, Sanata und Kumba telefonierten mit den anderen Männern des Vorstandes und den Predigern und schafften es nach einiger Zeit, eine Koalition auf die Beine zu stellen, die Neuwahlen des Vorstandes organisieren wollten. Federführend organisierten männliche Mitglieder diese Wahlen, aber die Frauen brachten sich ebenfalls ein. Sidibe war jedoch nicht ganz isoliert, einige Vereinsmitglieder sahen ihn zu Unrecht beschuldigt. Und so formierten sich zwei Gruppen, die am letzten Sonntag im April 2015 zwei parallele Veranstaltungen organisierten: Eine Gruppe wollte die Vorkommnisse aus Sicht von Sidibe präsentieren, um Versöhnung herbeizuführen. Auf der anderen, wesentlich größeren Veranstaltung in einem Vorort nördlich von Paris sollte in einer geheimen Abstimmung Sidibe abgewählt werden. Die zweite Gruppe schaffte es, wesentlich mehr Menschen zu mobilisieren. Mit einer Kamera wurde die ordnungsgemäße Wahl visuell festgehalten. Die Bilder wurden danach mit dem Stimmenergebnis (1 Stimme für Sidibe und 53 Stimmen gegen ihn) nach Bamako übersendet. Voller Zuversicht, dass das Thema nun vorbei sei, sangen und lachten die Frauen, als wir nach diesem Termin gemeinsam zurück nach Paris fuhren. Das war es aber noch nicht ganz. Die Vorsitzenden der FADI waren nicht begeistert, weder vom Verhalten Sidibes noch von den nicht abgesprochenen Neuwahlen. Deshalb setzten sie aus Bamako einen Übergangsvorstand ein, der bis zu den nächsten Wahlen den Verein führen sollte.

Wegen des Fehlverhaltens Sidibes hatte aus Sicht vieler Frauen der gesamte Verein gelitten. Nicht nur versäumte er es, in seiner Rolle als Vorstandsmitglied und Prediger eine Vorbildfunktion einzunehmen, auch war sein Verhalten Ausgangspunkt für wochenlange Streitereien, Missgunst unter verschiedenen Mitgliedern und offene Konflikte gewesen. Das war eine Situation, die in den Augen Bintous des Vereins nicht würdig sei. Die Erfahrungen, die die Frauen in ihrem Alltag in Frankreich gemacht hatten, dass sie ihre Probleme selbst in die Hand nehmen müssen und es auch können und damit Haidaras wertschätzenden Worten hinsichtlich der aktiven Rolle der weiblichen Vereinsmitglieder entsprechen, lässt die Frauen handeln. Die Frauen sahen es in ihrer Verantwortung, sich in diesen Konflikt einzubringen: erstens, um als Unrecht bewertetes Verhalten zu verfolgen und diesem Einhalt zu gebieten, und zweitens, um dadurch den Verein als Ganzes zu schützen. Für sie war der Verein als Ort der gegenseitigen Unterstützung und des freudigen Miteinanders in Gefahr.

In vielen Sitzungen in Paris, aber auch in Bamako, wurde die Anwesenheit der Mitglieder neben den verschiedenen Beitragszahlungen als zentrale Pflicht hervorgehoben, ohne die der

Verein nicht funktionieren könne. Darüber hinaus thematisierten die Frauen die Gemeinschaft der anderen Vereinsmitglieder als etwas, das für sie ein positiver Beitrag zu ihrem persönlichen Alltag war. Kadi betonte die Tatsache, dass man sich dort wohlfühle (*on est à l'aise*), da man sich nicht für seinen Lebensweg rechtfertigen müsse, alle würden einander verstehen und sich dadurch bestärken.²⁰² Für Kumba machte die gegenseitige Hilfe auch in Form von tröstenden Worten den Verein aus und Sanata sprach sogar davon, dass ihre körperlichen Leiden, wie die Rückenschmerzen, verfliegen würden, sobald sie sich für die Treffen fertig mache. Das positive Gemeinschaftsgefühl und die stützende Verbundenheit könne der Verein nur erfüllen, wenn nicht durch Fehlverhalten Einzelner Misstrauen und Zwietracht gestreut würden. Für die Frauen lohnt es sich dafür zu kämpfen, durch die Gemeinschaft des Vereins finden sie in ihrem Lebensweg Bestärkung und geben diese Bestärkung des richtigen Handelns ebenso wieder in den Verein zurück. Die Frauen, die von Haidara lernen, Prioritäten zu setzen und Handlungen auf ihre Intention hin zu hinterfragen, sind der Überzeugung, dass eine gute muslimische Frau zurückhaltend und demütig sei (siehe obiges Zitat zu den scheuen, gottesfürchtigen Frauen), aber eben nur so lange, wie in einer spezifischen Situation nicht andere Verhaltensweisen gefragt sind, die in dem Moment wichtiger sind, um für moralisch richtiges Verhalten einzutreten. Hier geht das verantwortungsvolle Verhalten der Frauen über ihre Rolle als Ehefrau und Mutter hinaus.

Hinzu kommt, dass im Kontext des Lebens in Frankreich für die Frauen der Erfahrungsschatz ein anderer und der Handlungsspielraum ein größerer ist als in Mali, zugleich gerade hier der harmonische Zusammenhalt der Gemeinschaft umso wichtiger ist, als er einen emotionalen Gegenpol zu den negativ konnotierten Aspekten des *Alleinseins* im Alltag bildet (vgl. auch Soares 2004). Dieses Ideal des harmonischen Miteinanders wird auch unabhängig von den großen Konflikten nicht immer erreicht, spielt jedoch für die Motivation der Frauen, an den Sitzungen teilzunehmen, eine zentrale Rolle, und ebenso für das Verständnis vom freudigen Glauben: „L'islam n'est pas venu pour nous faire souffrir mais pour nous apaiser“²⁰³ wie Haidara es 2014 in seiner Predigt ausdrückt, um dann als Beweis die Wettrennen anzuführen, die der Prophet Mohammed mit seinen Frauen veranstaltet haben soll. Meine Gesprächspartner*innen fassten diese Erwartungen an ein positives Miteinander öfters in folgende Worte: „Wenn eh nur gestritten wird, dann bleibe ich besser auf meinem Sofa und erhole mich von der anstrengenden Woche, anstatt zu den Sitzungen zu kommen.“

²⁰² Die Frauen sind überzeugt, so viele Menschen können sich nicht täuschen. Sie sind begeistert über die Zahl der Menschen, die das *baya* ablegen, und sprechen darüber nach den großen Veranstaltungen, auf denen Menschen in großer Zahl hinzukommen.

²⁰³ Übersetzung: „Der Islam ist nicht gekommen, um uns Leid zu bringen, sondern um dieses zu lindern.“

6.3 Schlussfolgerungen: gelebte Religiosität – nicht ambivalent, sondern kontext-spezifisch verstandene und gelebte Frömmigkeit

Samulie Schielke stuft Saba Mahmoods Hinweis auf die lange verborgene Prämisse feministischer Literatur hinsichtlich der Betrachtung der weiblichen Partizipation in islamischen Erneuerungsbewegungen prinzipiell als wichtigen und nötigen Meilenstein der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam ein (Schielke 2009:25; 2010:6ff.). Auf Basis seiner empirischen Daten – ebenfalls aus Ägypten – kommt er jedoch zu dem Schluss, Mahmood zeichne ein allzu perfektes Bild des Strebens der Frauen nach Frömmigkeit, indem sie vor allem auf Kohärenz der Glaubenspraktiken und Diskurse fokussiere.²⁰⁴ Schielke hingegen fragt nach jenen Menschen, die versuchen würden, durch Disziplin und die bewusste Kultivierung der Tugenden zu einem frommen Selbst zu kommen, dies aber nicht schaffen. Sicher sei es das Ziel der Frauen der muslimischen Erneuerungsbewegungen, ein frommes Leben zu führen, in den schwierigen Alltagsrealitäten müssten sie jedoch oft zwischen verschiedenen widerstreitenden moralischen Schlüsselregistern (*key moral registers*) – wie er diese nennt – navigieren. Dazu zählt er für den ägyptischen Kontext unter anderem Religion, Selbstverwirklichung, romantische Liebe, Gemeinde und familiäre Verpflichtungen, die situationsspezifisch zum Tragen kämen und verschiedene Erfahrungen und Konzeptionen des Selbst in einer Person zusammenbrächten (Schielke 2009:37). Anstatt auf die Kohärenz einer Person zu fokussieren, sei es zielführender, nach Brüchen und Ambivalenzen als konstituierende Momente der praktizierten Normen zu schauen (Schielke 2009:38).

Die weiblichen Mitglieder von Ançar Dine France streben ein frommes Leben an. Auch wenn ihre Entscheidungen von liberalen Wertevorstellungen beeinflusst zu sein scheinen, so steht das für sie nicht im Widerspruch zu ihrem Verständnis eines guten weiblichen muslimischen Lebens, sondern ergibt sich vielmehr aus dem, was sie in Frankreich als zentrale Nachricht Haidaras hören. Dies – Schielke folgend – als Brüche oder Ambivalenzen zu markieren, würde der Perspektive der Frauen nicht gerecht, für sie ergebe sich ein kohärentes Bild, was von außen betrachtet widersprüchlich oder ambivalent erscheinen könnte. Die Frauen sind überzeugt, als gute Musliminnen zu handeln, ohne dabei auf der einen Seite die Verkörperung eines idealen liberalen oder frommen Subjekts zu sein und ohne auf der anderen Seite zwischen konfligierenden Selbstkonzeptionen zu schwanken (Ewing 1990; Gregg 2007). Sie haben mehr Entscheidungsfreiheit, die sich einige weibliche Vereinsmitglieder in bestimmten Situationen herausnehmen, und bewerten sich selbst als gute Muslim*innen, da sie es als ihre Verantwortung sehen, gegen empfundenes Unrecht vorzugehen, und da sie andere Tugenden, wie beispielsweise

²⁰⁴ Als Gegenbild zu einem ebenfalls zu perfekt gezeichneten liberalen Subjekt (Schielke 2009:25).

die Nächstenliebe zu Freund*innen und Nachbar*innen, gleichfalls umsetzen. Ich erlebte Situationen, in denen einzelne Frauen von ihrer eigenen Courage überrascht waren. So war Bintou stolz und zugleich leicht geniert, als sie in einer Gesprächsrunde einen Ehemann, der seine Ehefrau betrogen hatte, vor den anderen laut zurechtwies. Sie redete noch tagelang von ihrem Auftreten.

Sie präsentieren sich selbst als fromm und gottesfürchtig, als gute Frauen, da sie gute Musliminnen sind, die für ihre Werte eintreten. Für sie gibt es keinen Grund, ihr Leben und ihren Alltag in Frankreich zu kritisieren, ebenso wenig wie sie patriarchale Strukturen generell anzweifeln. Für sie stellt sich nicht die Frage, liberal oder fromm zu sein (wie von Mahmood gegenübergestellt), vielmehr integrieren sie Aspekte aus beiden Kategorien zu einer spezifischen Frömmigkeit, die maßgeblich ihr muslimisches Selbstverständnis prägt. Bezüglich dieser komplexen Kategorien finde ich es hilfreich, Deeb's Argumentation folgend auf Erfahrungen und Interpretationen meiner Gesprächspartner*innen zu schauen, anstatt die Kategorien zu pluralisieren:²⁰⁵ „For this reason, rather than pluralizing the concept as such, I find it more useful to recognize the plurality of experience, interpretation, and understanding of this notion, however unwieldy, with which our informants grapple, within fields of power, on a daily basis“ (2006:15). Der französische Kontext eröffnet den Frauen andere Möglichkeiten als der malische, auf liberale Entwicklungen zu reagieren (siehe Kap. 5). Das bedeutet für mich nicht die Suche nach Widerstand im Verhalten der Frauen, ein Vorwurf, den Fernando und Fadil (2015:69ff.) an einen Teil der Literatur über die weibliche Beteiligung an islamischen Erneuerungsbewegungen richten, da diese die Motive der Frauen falsch deuteten. Vielmehr ist meine Analyse auf die Intentionen der Handelnden fokussiert, auf deren Beurteilung von richtig und falsch, gründend auf verschiedenen Erfahrungshintergründen und normativen Diskursen. Für meine Gesprächspartner*innen ist es zwar grundsätzlich besser, verheiratet zu bleiben, aber nur dann, wenn das ihre Kinder weiter – wie bisher – unterstützen kann. Sollte beispielsweise die Versorgung und Unterstützung nicht mehr gewährleistet sein, wird die Scheidung der Ehe eine legitime Entscheidung. Sicherlich kommen bei der Bewertung von Situationen und Handlungen wie diesen nicht alle Vereinsmitglieder zum selben Ergebnis, doch gibt es genug Fürsprecher*innen, die Bestätigung und Halt liefern.

Die in der Literatur vielfach beschriebene Bereitschaft der weiblichen Anhängerinnen der Erneuerungsbewegung, Missstände auszuhalten, was von den Frauen als aktive Stärke verstanden wird, ist in Frankreich nicht abwesend, aber weniger präsent. Die Tugend des Aushaltens scheint in Frankreich weniger verbreitet – was ich auf den französischen Kontext und die dort existierenden Möglichkeiten zurückführe. So spielen hier die ökonomischen und materiellen

²⁰⁵ Deeb spricht über die Kategorie ‚Moderne‘, aber ich denke, dasselbe lässt sich ebenfalls für andere komplexe Konzepte wie die hier genutzten Adjektive ‚liberal‘ und ‚fromm‘ so formulieren.

Möglichkeiten sowie der von Haidara formulierte Zuspruch der Frauen zusammen, was ihnen größere Handlungsspielräume und gleichzeitig moralische Unterstützung liefert. Sie verstehen die vermeintlich verschiedenen Ansprüche unterschiedlicher normativer Settings nicht als Widersprüche, sondern kombinieren diese geschickt zu einem Ganzen, welches sie stärkt.

Für die jungen, gut ausgebildeten Frauen, mit denen Jouili in Deutschland und Frankreich gesprochen hat, konstatiert die Autorin, dass es die komplizierten und restriktiven gesellschaftlichen Bedingungen sind, die die Erfahrungen von Ambiguität, Leid und Ungerechtigkeit erzeugen und damit die Konditionen kreieren, in denen die ethische Arbeit dieser Frauen in den Erneuerungsbewegungen intensiviert wird (2015:4ff.). Als in einem der beiden Länder geborene Menschen setzten sie sich anders mit erfahrener Diskriminierung und Anfeindungen auseinander, als es die Frauen von Ançar Dine France tun. Auch sie berichten vom Leid durch Rassismus-Erfahrungen, sie wollen dazugehören, gleichzeitig ist für sie klar, wir sind anders als die Europäerinnen. Sie wollen akzeptiert werden, ohne dabei jedoch große Debatten über die Vereinbarkeit von demokratischen Regeln und dem gelebten Islam zu führen. Fragen, die in anderen muslimischen Kontexten in Europa seit Jahren diskutiert werden, um die beiden großen diskursiven Traditionen zusammenzubringen (Jouili 2015:15). Die Ançar Dine-Frauen hingegen sind der Meinung, der Islam sei einfach und in Frankreich komme es auf dasselbe an wie in Mali: Sei nett und hilfsbereit zu den Nachbarn und Menschen in deinem Umfeld, kleide dich dezent und verhalte dich zurückhaltend. Die in Frankreich gegebenen weiteren Handlungsoptionen wurden in Gesprächen nicht als solche bezeichnet oder bewertet, kamen aber – wie beschrieben – in verschiedenen Situationen zum Vorschein. Vielmehr wurde von meinen Gesprächspartner*innen betont, dass trotz der anderen Möglichkeiten in Frankreich Haidara dort bei den Menschen Gehör finde. Dies wird im folgenden Zitat deutlich, das aus einem Interview einer Radioreporterin in Bamako mit einem aus Frankreich angereisten ADF-Mitglied stammt:

Le guide a pris l'Europe. Il a pris la France, Espagne, Allemagne, les Amériques, et l'Italie. Dans ces pays, il y a des femmes qui disent avoir tout abandonné en s'engageant à suivre Dieu, Rassulu [lire prophète]. Il [guide] a fait que ces femmes portent des habits descendants et s'orientent vers Dieu bien qu'étant en Europe. Sinon quand il s'agit de mener la ‚vie du monde‘, il y aura toujours des gens qui aideront mais quand il s'agit de suivre Dieu, on est seul à s'y engager.²⁰⁶

²⁰⁶ Übersetzung: „Unser Lehrer hat auch Europa erreicht. Er ist in Frankreich, Spanien, Deutschland, Amerika und Italien angekommen. In diesen Ländern gibt es Frauen, die von sich behaupten, alles aufgegeben zu haben, um sich stattdessen auf dem Weg zu Gott zu engagieren. Er (der Lehrer) ist dafür verantwortlich, dass diese Frauen dezente Kleidung tragen und sich an Gott orientieren, obwohl sie in Europa sind. Wenn es darum geht, das ‚weltliche Leben‘ zu führen, gibt es viel Unterstützung, aber wenn es darum geht, Gott zu folgen, dann kann sich nur jede/r selbst engagieren.“

Die Rednerin stellt hier den von Haidara vorgegebenen Weg als eine gute Option für die Muslim*innen auch in Europa dar. Die Frauen entscheiden sich bewusst für ein Leben, in dem sie Gott folgen, sich dementsprechend kleiden und verhalten, und das in einem Kontext, in dem sie liberalere Lebensmodelle wählen könnten. Die Diskurse von ‚Europa‘ und ‚Islam‘ als zwei unterschiedliche und nicht kompatible Entitäten kennen auch die Frauen. In ihren tatsächlichen Praktiken und Erläuterungen verschwimmen diese Einheiten jedoch, ergänzen und bestätigen sich und formen zusammen ein Selbstverständnis als gute, muslimische Frauen.

Der Verein ist für viele weibliche Mitglieder ein Ort der Nostalgie und der Gemeinschaft, gelebt in der gemeinsamen Sprache, den geteilten Erfahrungen, der Verehrung Haidaras und den Aktivitäten wie beispielsweise dem gemeinsamen Essen. Daneben ist die Vereinsmitgliedschaft aber vor allem Teil der spezifischen Situation, die das muslimische Selbstverständnis der Frauen in Frankreich formt, ihre Eigenverantwortung betont beziehungsweise legitimiert. Diese Bedeutung der Vereinszugehörigkeit stellt damit für viele Frauen keinen Bruch zur Rolle der Vereinszugehörigkeit in Mali dar, sondern steht bezüglich der wahrgenommenen Verantwortung und dem damit einhergehenden moralischen Impetus in einer Kontinuität, wie folgendes Zitat von Schulz verdeutlicht: „A key implication of Muslim women’s ethical impetus is that it assigns and legitimates a new religious subjectivity that is predicated on individual accountability“ (2012a:168f).

7 Translokale Lebenswelten zwischen Paris und Bamako – Maouloud, ein Ort der translokalen Verdichtung

Den ganzen November lang überlegte Bintou, ob sie Ende Dezember für Maouloud nach Bamako fliegen sollte. Sie war hin und her gerissen, weil es bereits der zweite Malibesuch in diesem Jahr wäre. Sie hätte gerne teilgenommen, entschied aber dann, nicht zu fliegen. Das Geld, das sie für den Flug, aber auch vor Ort für Fahrtkosten, für Geschenke und Gefälligkeiten ausgeben müsste, sei anders besser einzusetzen. Viele in ihrer Familie benötigten Geld, um in Bamako den Alltag zu meistern, ihr Bruder wolle ein neues Geschäft aufmachen und ihr ältester Sohn plane in naher Zukunft ein Haus zu bauen. Auch sprach sie davon, dass die Summe Teil des Geldes sei, welches sie spare, um ihre Nichte Kadi, für die sie nach dem Tod ihrer Schwester die Verantwortung übernommen hatte, und deren kleinen Sohn nach Frankreich zu holen. Kadi litt in Bamako unter ihrem Ehemann, mit ihrem Schulabschluss hätte sie die Möglichkeit in Frankreich zu studieren und sich eine andere Zukunft aufzubauen. Sie war so entschlossen, Kadi nicht in ihrem Elend zu lassen, dass sie Haidara anrief, um ihm Bescheid zu geben, dass sie nicht mitfeiern werde. Er akzeptierte ihre Entscheidung, doch das Thema ließ ihr weiterhin keine Ruhe. Sie besprach es mit einigen anderen Frauen im Verein, um mir dann Mitte Dezember strahlend zu verkünden, sie fliege doch.²⁰⁷ Alle hätten ihr zugeredet, auch müsse sie als Vorsitzende Präsenz zeigen, es sei für den ganzen Verein wichtig. Sie ergänzte noch, dass es einer ihrer Tanten aktuell sehr schlecht gehe und dass sie mit ihrer Erfahrung aus den Pflegeheimen in Frankreich entscheidend zu deren Pflege beitragen könne. So begann sie voller Vorfreude auf ein Wiedersehen mit ihrer Familie, ihren Kindern und Enkeln und auf die Festwoche in Bankoni, die Vorbereitungen für ihre Reise zu treffen. Sie versprach, um Kadi würde sie sich dennoch in der nächsten Zeit kümmern.

Dass Maouloud eine zentrale Bedeutung für den Verein in Frankreich und oft auch für die einzelnen Mitglieder wie Bintou hat, lernte ich schon früh. So hörte ich von Bintou bei unserem ersten Treffen: „Wenn du *Ançar Dine* in Frankreich wirklich verstehen willst, musst du mit nach

²⁰⁷ Für mich war schnell klar, dass ich nicht erneut mitfliegen würde, auch wenn ich die Festwoche gerne noch einmal miterlebt hätte. Seit einigen Wochen grassierte Ebola in Malis Nachbarländern und die Teilnahme an einem Fest, das von Menschen aus ganz Westafrika besucht wird, schien mir unter diesen Bedingungen nicht sinnvoll. Bintou versuchte nur kurz, mich zu überzeugen doch mitzufliegen, bevor sie meine Entscheidung akzeptierte. Sie war der festen Meinung, meine Sorgen seien unbegründet, Haidara würde schon dafür sorgen, dass das Fest ohne Probleme über die Bühne gehe, daran würde auch Ebola nichts ändern. Zwar schickte der Verein aus Frankreich eine große Ladung Handseife und mobile Waschbottische, um einen Beitrag zum Hygienekonzept des Festes zu leisten. Gleichzeitig schien jedoch allen klar, solange Gott dem Fest gut gesonnen sei, finde die Krankheit dort keine Verbreitung. Tatsächlich gab es keinen Ausbruch, ich war trotzdem froh, stattdessen in Paris mitgefeiert zu haben.

Bamako reisen, um dort Maouloud zu feiern.“ Einmal im Jahr, und zwar zur Feier der Geburt des Propheten Mohammed, genannt Maouloud²⁰⁸, reist eine große Anzahl von Vereinsmitgliedern der *Fédération Ançar Dine Internationale* (FADI) aus allen Himmelsrichtungen nach Bamako, um dort gemeinsam eine Woche lang Gott, den Propheten und Haidara zu ehren. Dabei folgen sie dem Aufruf Haidaras, der gemeinsam mit der Vereinsführung der FADI zu Predigten, kulturellen Events, Diskussionsrunden und Segnungen einlädt. Dieses Fest, das mir immer wieder als zentral für das gesamte Vereinsgefüge und die einzelnen mitfeiernden Mitglieder präsentiert wurde, und die dazu 2014 in Bamako gesammelten Daten sollen im Fokus dieses Kapitels stehen.

Dabei möchte ich mich weniger auf den konfliktbeladenen, soziopolitischen Stellenwert des Festes im nationalstaatlichen Kontext Malis konzentrieren, als vielmehr auf die Frage, warum und wodurch diese Festwoche den Höhepunkt des Jahres für die Vereinsmitglieder darstellt, die aus der ganzen Welt nach Bamako pilgern. Ich möchte Haidaras Maouloud nicht als ein vom Rest des Jahres losgelöstes Event betrachten, sondern diskutieren, welche Wechselwirkung zwischen dieser Woche und den alltäglichen Anliegen, Praktiken und Diskursen der Mitglieder bestehen.

In Kapitel 5 und 6 habe ich mich auf die Lebensumstände und die damit verbundene Vereinszugehörigkeit der Menschen in Paris konzentriert. Der Fokus lag hier vor allem auf den Geschehnissen, Erfahrungen und Lebensbedingungen in Frankreich. Jedes individuelle Leben, aber auch der Verein als Institution beinhalten jedoch auch viele translokale und -nationale Aspekte. Der Verein und seine Mitglieder sind hinsichtlich vieler ihrer Diskurse, Praktiken, Finanzströme und Netzwerke nach Mali hin ausgerichtet und vernetzt. Geschehnisse und Entwicklungen in Mali haben Auswirkungen auf das Leben in Paris und sind Teil der Lebenswelt der Migrant*innen.

Wurde also bisher der Verein vor allem bezüglich seiner Wirkmacht im Pariser Alltag der Mitglieder beschrieben und analysiert, so stehen in diesem Kapitel die dem Verein inhärenten translokalen Dimensionen im Vordergrund. Dabei steht das Pariser Leben nicht außerhalb der Translokalität. Vielmehr ist es die räumliche Verortung der translokalen Lebenswelt, die die Erfahrungen der Menschen in Frankreich entscheidend prägt (vgl. Bedorf 2018; Feldman-Savelsberg 2016; Pfeifer 2019:121ff.). Erstens sind die Erfahrungen, die die Menschen in Paris machen, und vor allem die Bewertung ihrer Lebenssituation dort nur vor dem Hintergrund ihrer vorher gemachten Lebenserfahrungen und ihrer Sozialisierung, die zu großen Teilen in Mali stattfand, zu verstehen. Zweitens ist Mali – d.h. Familienmitglieder, Freund*innen und die mit diesen verknüpften Verantwortlichkeiten und Abhängigkeiten – trotz der großen räumlichen Distanz zwischen Paris und Mali für meine Gesprächspartner*innen immer präsent. So lässt sich

²⁰⁸ Im frankophonem Westafrika gebräuchliche Version des arabischen *maulid al-nabi* – normalerweise am 12. des Monats *rabīʿa al-ʿAwwal* – (Holder 2009:238).

das alltägliche Leben der einzelnen Mitglieder sowie das religiöse Vereinsleben in Paris nicht ohne die Verknüpfungen mit Mali greifen.

In diesem Kapitel führe ich zunächst den Begriff der translokalen Lebenswelt ein (7.1), um diesen dann auf die einzelnen Mitglieder (7.1.1) und den Verein (7.1.2) zu übertragen. Im zweiten Teil liegt der Fokus auf Maouloud, wobei das Fest zu Beginn allgemein vorgestellt wird (7.2), um dann erstens spezifisch in Mali situiert zu werden (7.2.1) und zweitens die von Haidara und der FADI organisierte Variante vorzustellen (7.2.2). Im dritten Teil analysiere ich die Wirkmacht der Festwoche für die angereisten Mitglieder und die gesamte Vereinsformation sowie die zentrale Rolle, die sie in der translokalen Lebenswelt der Mitglieder spielt (7.3).

7.1 Die translokale Lebenswelt im Pariser Alltag

In Gesprächen mit den Frauen des Vereins, in denen sie ihre Gedanken und alltäglichen Entscheidungsprozesse verbalisierten, fiel mir immer wieder auf, dass sie zwischen Gegebenheiten, Situationen und Menschen in Mali und in Frankreich hin und her wechselten, sie aufeinander bezogen und vermischten. Die Verschuldung wegen einer nicht bezahlten Fernsehrechnung wurde in Verbindung gebracht mit der geringeren Möglichkeit, die Nichte aus Mali nach Frankreich zu holen, Überlegungen bezüglich einer Weiterbildung zur Bäckerin wurden auf die Chancen der Anstellung in Frankreich sowie der Möglichkeit der Selbstständigkeit in Mali hin durchdacht. In einem Streit zwischen zwei Schwestern in Paris war die Vermittlung der in Bamako lebenden Mutter zentral für die Beilegung des Konflikts (vgl. Cole und Groes 2016). Wie lässt sich diese ständige Präsenz verschiedener Orte in den alltäglichen Überlegungen und Handlungen am besten greifen und konzeptualisieren? Was macht den Verein ‚international‘ und wie wirkt das auf die Ausgestaltung des Vereinslebens?

Auch wenn der Alltag meiner Gesprächspartner*innen durch ihren Aufenthaltsort im Pariser Umland entscheidend durch dort strukturgebende Bedingungen (sozialer, kultureller und materieller Natur) geformt wird, so ist die Verbindung nach Mali weiterhin ebenfalls eine zentrale Einflussgröße. Diese Verbindung besteht erstens über in Mali gemachte Erfahrungen und Erinnerungen der Personen, zweitens über durch Medientechnologie mögliche audio(visuelle) Kommunikation mit Freund*innen und Verwandten in Mali, drittens durch den Konsum malischer Medienprodukte über Internet oder Fernsehen und viertens über eigene Reisen, die je nach Aufenthaltsstatus und ökonomischen Ressourcen unterschiedlich oft stattfinden. Die unterschiedlichen *Verbindungen* spielen sich zwischen den Personen auf kognitiver und emotionaler Ebene ab und haben soziale, ökonomische und ebenfalls emotionale Konsequenzen. Vereinfacht auf den Punkt gebracht: individuelle Handlungen einzelner Person oder Gruppen in Mali haben

Auswirkungen auf Ereignisse in Frankreich und umgekehrt. Dabei hat schon die emotionale und kognitive Gegenwart des jeweils anderen Ortes Einfluss auf die handelnden Personen.

Ich möchte hier nicht argumentieren, dass die relativ neuen Möglichkeiten des regelmäßigen Kontakts über neue Medientechnologien die Distanz zwischen unterschiedlichen Orten verkleinert hat und so prinzipiell größere soziale Nähe entstehen kann. Sicher, die relativ rezenten Entwicklungen verschiedener Medientechnologien erhöhen potenziell die Möglichkeiten, über große räumliche Distanz in regelmäßigem Austausch zu bleiben (Madianou und Miller 2012). Dass diese neuen Möglichkeiten nicht zwingend die Kommunikation verbessern, sondern in komplexe soziale Aushandlungsprozesse eingebunden sind, wurde jedoch vielfach gezeigt (Baldassar 2008; Cole 2014; Horst 2006). Pfeifer schreibt bezüglich der Medienpraktiken zwischen Senegales*innen in Berlin und Dakar:

Soziale und emotionale Nähe oder Distanz korrelieren dabei nicht unbedingt mit räumlicher Erfahrung, vielmehr werden in den Medienpraktiken die sozialen Beziehungen hergestellt, aufrechterhalten, ausgehandelt und manchmal auch abgebrochen. (2019:31)

Vielmehr geht es mir darum zu betonen, dass Mali, beziehungsweise konkrete Orte und Personen dort, auch unabhängig von den Medientechniken Bezugspunkte für aktuelles Geschehen im Leben meiner Gesprächspartner*innen in Frankreich sind. Mali und Paris sind Teil derselben translokalen Lebenswelt der malischen Vereinsmitglieder in Frankreich.

Der Begriff der *Lebenswelt* wurde für die Sozialwissenschaften maßgeblich von Alfred Schütz in eine analytische Form gegossen. Seine Überlegungen aus der Mitte des 20. Jahrhundert finde ich hilfreich, um die Reichweite des Alltags meiner Gesprächspartner*innen zu greifen. Schütz und sein Schüler Luckmann definieren:

Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht vorgegeben findet. (2017:29)

Dieser Wirklichkeitsbereich ist der, an dem der Mensch unausweichlich teilnimmt, den er ungefragt annimmt, in den er eingreifen kann und der gleichfalls Grenzen des eigenen Handelns aufweist, beispielsweise durch das Handeln der anderen Menschen. Die individuelle Lebenswelt ist laut Schütz und Luckmann immer eine intersubjektive Lebenswelt, in der ein Mensch davon ausgeht, dass andere Menschen, die ebenfalls mit Bewusstsein ausgestattet sind wie er/sie, Teil derselben sind. Und doch ist die Lebenswelt – was für meine Argumentation von Bedeutung ist – immer auch eine individuelle, da sie von autobiographischen Elementen mitbestimmt wird (ebd.:96).

Das Leben meiner Gesprächspartner*innen in Paris ist Teil ihrer – wie Schütz formuliert – „Welt in aktueller Reichweite“ (ebd.:71). Das heißt, die Welt ist der unmittelbaren, körperlichen

Erfahrung zugänglich. Die Lebenswelt konstituiert sich jedoch ebenfalls aus der Welt *potentieller Reichweiten*, das heißt aus solchen, die qua Vorstellung oder qua Erinnerung und mit Hilfe von Ortswechsel (wieder-)hergestellt werden kann (ebd.:72). Von daher sind auch die früher in Mali gemachten Erfahrungen im Alltag der Malier*innen in Paris Teil ihrer jetzigen Lebenswelt. Auf diese Erfahrungen und Erinnerungen können sie rekurren und sie spielen als Teil einer möglichen, wiederherstellbaren Reichweite in die alltägliche Lebenswelt hinein.

Um die Auswirkungen des Handelns von Personen in ihrer jeweiligen Lebenswelt zu verorten, sprechen Schütz und Luckmann von unterschiedlichen *Wirkzonen*. Relativ deckungsgleich mit der aktuellen Reichweite ist die *primäre Wirkzone* (ebd.:77f.), sprich der Bereich, in den der Mensch durch direktes Handeln eingreifen kann. Dieser Bereich wird erweitert durch die sogenannte *sekundäre Wirkzone*, auf die eine Person unmittelbar Einfluss nehmen kann und deren Grenzen erstens durch den Stand der technischen Entwicklung einer Gesellschaft und zweitens durch biographische Gegebenheiten definiert sind. Übertragen bedeutet dies, dass regelmäßige Flugverbindungen zwischen Frankreich und Mali ermöglichen, dass Menschen heutzutage täglich reisen könnten, gleichzeitig heißt dies nicht, dass es auch tatsächlich für jede und jeden umsetzbar ist. Fehlende ökonomische Ressourcen, nicht vorhandene Aufenthaltstitel in Frankreich oder andere strukturelle sowie individuelle Gründe spielen ebenfalls eine zentrale Rolle in der *Reichweite* und *Wirkzone* der Lebenswelt. Aber auch ohne einen körperlichen Ortswechsel ist durch technische Möglichkeiten die *sekundäre Wirkzone* einzelner Personen von Frankreich Richtung Mali ausdehnbar. Indem die Menschen über technische Medien kommunizieren oder beispielsweise Geld versenden, nehmen sie von Frankreich aus Einfluss auf das Geschehen in Mali.

In Schütz' Lebensweltbegriff sind Erfahrungshorizonte außerhalb der direkten Umgebung von Bedeutung, er hat folglich das Translokale inhärent mitgedacht. Dennoch möchte ich den Begriff *Lebenswelt* um den expliziten Zusatz *translokal* erweitern, um auf die große Differenz von Erfahrungen hinzuweisen, wenn es sich um eine Lebenswelt handelt, die sich zwischen zwei oder mehreren Nationalstaaten und damit verschiedenen gesetzlichen Rahmenbedingungen aufspannt. Somit möchte ich im vorliegenden Fall von *translokaler Lebenswelt* sprechen – wobei translokal den transnationalen Teil explizit miteinschließt, wie in der Einleitung erläutert –, um so die starke Verknüpfung zwischen dem Alltag in Paris und dem, was in Mali war und tatsächlich auch gleichzeitig passiert, noch deutlicher hervorzuheben. Beide Lokalitäten spielen in eine Lebenswelt hinein und bilden somit den gemeinsamen Referenzrahmen für das Handeln meiner Gesprächspartner*innen in Paris, sie sind der Horizont, vor dem sie ihren Alltag gestalten (vgl. Graw und Schielke 2012).

Der Begriff der *translokalen Lebenswelt* weitet meiner Meinung nach die Perspektive auf translokale Phänomene, indem er hilft, auf die im Alltag von Individuen unterschwellige, permanente

Anwesenheit der an anderen Orten gemachten Erfahrungen zu blicken. Damit verändert sich vor allem die Fokussierung. Geht es beispielsweise vielfach in der Literatur zu translokalen Handelsnetzwerken um ökonomische Beziehungen in Kombination mit räumlicher sowie sozialer Mobilität (Abranches 2013; Marfaing und Thiel 2014), so liegt der Fokus im Bereich der translokalen sozialen Felder auf Eltern-Kind-Beziehungen über Distanz (Coe 2014; König und de Regt 2010; Whitehouse 2009), ehepartnerliche (Hannaford 2017; Evers Rosander 2010) oder Freundschaftsbeziehungen (Pfeifer 2019). In einem weiteren Literaturkorpus geht es dagegen um transnationale Gemeinschaftsbildungsprozesse (Daum 1998; Sökefeld 2014) oder um religiöse Netzwerke und Zugehörigkeiten (Bava 2005; Lauser und Weißköppl 2015). Zumeist stehen also bestimmte Gruppendynamiken und Beziehungen sowie damit einhergehend Praktiken und Diskurse im Zentrum der Studien. Der Begriff der *translokalen Lebenswelt* macht diese Herangehensweise nicht obsolet, sondern ergänzt sie um die permanente Schablone, vor der die translokalen Praktiken und Diskurse stattfinden.

Bestehende soziale, ökonomische oder religiöse translokale Netzwerke, die oft im Zentrum der Betrachtung stehen, sollen nicht ignoriert werden, vielmehr erfasse ich sie eingebettet in *translokale Lebenswelten*. Während die anderen Begrifflichkeiten sich auf konkrete Beziehungen, die Ausgestaltung von Gemeinschaften und Aushandlungen von Zugehörigkeit oder auf das Abstecken von Räumen beziehen, geht es mit der Lebenswelt um das Anerkennen der im Alltag permanenten Präsenz eines entfernt gelegenen Bezugspunkts. Diese Präsenz ist weder positiv noch negativ konnotiert – sie ist vielmehr zu beschreiben als ein Hintergrundrauschen, vor dem sich emotionale, praktische und kognitive Prozesse einzelner Individuen abspielen. Auch ist sie nicht statisch, sondern der Horizont (vgl. Graw und Schielke 2012) erweitert sich permanent. Selbstverständlich wird diese Lebenswelt der Vereinsmitglieder von Ançar Dine France ebenfalls über konkrete (Medien-)Praktiken, soziale Netzwerke und Beziehungen aufrechterhalten und laufend aktualisiert. Durch die Fokussierung auf die *translokale Lebenswelt* geht es mir jedoch eher um das implizite Wissen, dass diese Dinge, Zeichen und Menschen – wenn auch nicht unveränderlich – so doch da sind als Teil des Lebens.

Schulz spricht davon, dass im Leben der Muslim*innen in Afrika eine „translokale ideelle Ausrichtung ein grundlegender Bestandteil ihres Selbstverständnisses als Gläubige“ (2014:167) ist, selbst wenn sie selbst ihren Wohnort aus unterschiedlichen Gründen nie verlassen. Diese Translokaltät als Orientierungsrahmen ist vor allem auf Saudi-Arabien ausgerichtet, wo sich die Zentren der religiösen Praxis befinden (ebd.:169). Dieser Annahme nicht widersprechend möchte ich jedoch vor allem auf die konkret gemachten Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen als Basis ihrer *translokalen Lebenswelt* rekurrieren, weil es Erfahrungen sind, die immer wieder aktualisiert werden. Eine dieser Aktualisierungen von Erfahrungen, die für die Mitglieder in ihrem religiösen

Selbstverständnis, aber auch für den Verein als transnationale Institution wichtig sind, findet dabei über das jährlich stattfindende Fest Maouloud statt. Die Zentralität Maoulouds in der translokalen Lebenswelt des Vereins verweist auf die große Bedeutung, die Bankoni als religiöser Mittelpunkt für die Mitglieder in Frankreich hat. Teil ihrer translokalen ideellen Ausrichtung ist weiterhin Mekka, Bankoni ist in vielen Belangen für ihre aktuellen Herausforderungen und ihre Imagination jedoch vorrangig. Wie gestaltet sich nun die *translokale Lebenswelt* meiner Gesprächspartner*innen in Paris? Wodurch erhält sie Aktualisierungen und bleibt präsent?

7.1.1 Die translokalen Lebenswelten meiner Gesprächspartner*innen

Die translokale Lebenswelt aller meiner Gesprächspartner*innen zeichnet sich durch die kognitive und emotionale Präsenz Malis – das heißt bestimmter Orte, Personen oder Ereignisse dort – im Alltag in Paris aus. Nötige Entscheidungen, die Bewertung der eigenen Situation und einfach nur das Bestreiten des Alltags sind unabdingbar verbunden mit dem, was in Mali war, und dem, was ist. Die Gestaltung der eigenen Zukunft hängt immer mit Entwicklungen in Mali zusammen. Die eigene Wirkzone wird durch Geldsendungen oder Ratschläge am Telefon nach Mali hin ausgeweitet. Diese Verbindungen sind weder nur mit positiven noch nur mit negativen Gefühlen gezeichnet. Es soll vielmehr klar werden, dass der Horizont, vor dem Handlungen, Entscheidungen und Bewertungen getätigt werden, nur im Kontext der translokalen Lebenswelt zu verstehen und analysieren ist.

Wie Kapitel 5 und 6 gezeigt haben, muss auch die Konstruktion des eigenen Selbstverständnisses als weibliche Muslimin in diesem Kontext verstanden werden. Die Frage, was es heißt, eine gute Muslimin zu sein, versuchen die Frauen mit Verweis auf ihre gesamte translokale Lebenswelt zu beantworten.

7.1.2 Die translokale Lebenswelt des Vereins *Ançar Dine France*

Über einzelne translokale Lebenswelten der Mitglieder hinaus konstituiert sich der Verein als Institution erst in einem solchen translokalen Orientierungsrahmen. Der Verein, der strukturell im Alltag in Paris verankert ist, konzipiert sich erst durch seine translokalen Verknüpfungen, die inhärenter Bestandteil des Vereinsverständnisses sind, den Verein formen und erst seine Reichweite und Wirkzone definieren. Der Name *Ançar Dine France*, der für Außenstehende auf Frankreich verweist, macht für die Mitglieder nur in seiner Verknüpfung mit dem internationalen Dachverband und dem Verweis auf Mali Sinn. Wie aber genau sehen die Referenzpunkte aus, durch die *Ançar Dine France* sich als Teil des internationalen Dachverbands performativ herausbildet? Welche Praktiken, Diskurse und Beziehungen formen die Verbindungen nach Mali? Und wodurch

wird das Empfinden und Selbstverständnis der Zugehörigkeit der einzelnen Mitglieder und des Vereins aufrechterhalten?

Die translokale Lebenswelt des Vereins konstituiert sich in der Weise, dass alles, was in Frankreich passiert, vor dem Horizont des Wissens über Abläufe, Vorstellungen, Erwartungen und Beziehungen nach Mali, zu Haidara und dem Dachverband dort abläuft. Neben einer permanenten Präsenz Malis im Hintergrund aller Geschehnisse lassen sich konkrete Verknüpfungen und nach Mali hin ausgerichtete Praktiken und Diskurse beschreiben. Vielfach geht es um Austausch, Teilhabe, Zugehörigkeit und Verbundenheit. Daneben gibt es jedoch auch Bestrebungen der Abgrenzung und Eigenständigkeit. Wie in Kapitel 6 angesprochen, gab es immer wieder Konfliktsituationen, in denen von einzelnen Vorstandsmitgliedern (erfolglos) versucht wurde, diese Probleme als französisch zu definieren und Haidara oder die Mitglieder der FADI außen vorzulassen. Diese Abgrenzung wurde jedoch nicht von allen geteilt, es wurde im Gegenteil strategisch versucht, Unterstützung aus Bamako für die jeweils eigene Position zu bekommen.

Zu den verbindenden Praktiken zählen sicher die Vereinsbeiträge, die jedes ordentliche Mitglied mit regelmäßigem Einkommen monatlich und dann zusätzlich vor Maouloud zu leisten hat. Der größte Teil des Geldes fließt an den Dachverband nach Mali.²⁰⁹ Die Frage nach der Höhe des Betrags, der geschickt wird, wird immer wieder diskutiert, ebenso, ob die Vereinsmitglieder in Frankreich nicht in der Lage sein müssten, mehr ökonomische Mittel als ihre ärmeren Landsleute aufzubringen.²¹⁰ Die in Frankreich verbleibende Summe ist vergleichsweise gering. Sie dient größtenteils zur Abdeckung laufend anfallender Kosten, beispielsweise für die Bewirtung bei Festen, oder wird im Fall einer finanziellen Notlage eines Vereinsmitglieds herangezogen. Es werden (bisher) keine größeren oder permanenten Strukturen finanziert, wie es beispielsweise die Muriden tun, die in verschiedenen Städten außerhalb Senegals feste Räumlichkeiten für ihre *dahira*²¹¹ unterhalten (vgl. Bava 2005), oder die Aleviten in Deutschland, die ebenfalls Räumlichkeiten in verschiedenen Städten anmieten (Sökefeld 2014).

Auch über die offizielle Themensetzung wird die Verbindung nach Mali aufrechterhalten. Wie in Kapitel 6 beschrieben, gelten die auf den Sitzungen offiziell mitgeteilten Informationen ebenfalls größtenteils Geschehnissen in Mali. Der *secrétaire d'extérieur* berichtet unter anderem über das Voranschreiten von Bauprojekten, über Geschenke, die an Haidara übergeben werden, oder über Haidara, der in Mali Stellung zu aktuellen Themen bezieht, wie es während meiner Zeit in

²⁰⁹ Der Rechenschaftsbericht über die geleisteten Zahlungen wird auf der *conférence internationale* zu Maouloud abgelegt.

²¹⁰ Tatsächlich wird in Frankreich im Vergleich zu Mali, Burkina Faso oder der Elfenbeinküste weniger Geld eingenommen. Der monatliche Mitgliedsbeitrag ist in Frankreich zwar höher, aber die Zahl der Zahlenden gleichzeitig viel geringer.

²¹¹ „The dahira is an association that groups Mouride disciples either on the basis of Marabout allegiances or on the basis of the location at which they are found.“ (Bava 2001:7)

Paris die Ebola-Epidemie in Malis Nachbarländern nötig machte. Darüber hinaus werden neueste Entwicklungen über den Dachverband weitergegeben ebenso wie die Zahlen der Teilnehmer*innen an größeren Events, wie zu speziellen Predigten und an Festtagen.

Auch offizielle Angelegenheiten, die die Sektion in Frankreich betreffen, bedürfen oftmals der Bestätigung aus Bamako. So verhielt es sich beispielsweise mit dem Verlegen der wöchentlichen Suren-Lesung (*kuluwalou kalan*) von Donnerstag auf Samstagabend. Die Verlegung sollte den Mitgliedern die Teilnahme in dem durch die Erwerbsarbeit eng strukturierten Alltag möglich machen (siehe Kap. 5). Für den Verein in Frankreich besteht Weisungsgebundenheit an den Dachverband in Bamako. Dieser kann beispielsweise bei den Wahlen des Vorstands oder auch bezüglich der zu leistenden Abgaben in die Organisation der regionalen Sektionen eingreifen.

Die Ankündigungen von Veranstaltungen sowie die Berichte und Dokumentationen derselben über Facebook und YouTube ermöglichen dem Verein, sich innerhalb eines größeren Netzwerks zu präsentieren und zu positionieren, welches nicht nur Paris und Bamako einschließt, sondern Vereinssektionen weltweit. Die Möglichkeit, die Größe des Vereins und vor allem seine Ausbreitung digital auf dem Bildschirm zu erfassen, stellt eine Form der Sichtbarmachung der Internationalität dar. Bamako und dort vor allem Haidara und der Sitz der FADI in Bankoni bleiben jedoch der zentrale Ausrichtungspunkt aller Handlungen und Diskurse. Der große Stellenwert Bankonis als Referenzpunkt in der translokalen Lebenswelt des Vereins ist vor allem auf ein Event von besonderer Bedeutung zurückzuführen: die jährlich stattfindenden Feierlichkeiten zu Maouloud, die meines Erachtens als Knotenpunkt der translokalen Vereinsformation beschrieben werden können. Das Fest hat über die konkrete Woche hinaus Strahlkraft für den Verein, hier aktualisiert sich das Gefühl der Größe und der Zusammengehörigkeit. Für die Mitfeiernden manifestiert und materialisiert sich das Grundverständnis für den Vereins, das im Rest des Jahres im Alltag präsent bleibt. Somit ist es ein wichtiger Teil der translokalen Lebenswelt der Vereinsinstitution, worauf ich im Folgenden genauer eingehen möchte. Vorangestellt sind jedoch einige Informationen zu dem Fest und den unterschiedlichen Einstellungen dazu.

7.2 Maouloud

Die Geburt des Propheten Mohammed ist, anders als andere muslimische Feste (wie das Ende des Ramadans oder das Opferfest – in Westafrika *tabaski*), kein Fest, das im Koran oder der Sunna vorgeschrieben ist (Holder 2009:241; Schielke 2006:117f.). Als Fest, das weltweit unter unterschiedlichen Namen vorzufinden ist, ist es einerseits heute unter Muslim*innen sehr weit verbreitet (in Teilen von Indien, Indonesien, Marokko, Ostafrika (Schielke 2006:117)) und

andererseits immer wieder Ausgangspunkt von Konflikten. Während in vielen Sufi-Kontexten das Fest ein wichtiger Bestandteil der gelebten Religiosität ist, wird es in eher reformorientierten Lesarten als unzulässig gewertet, so auch in Mali (Holder 2009:238f.). Als Argument gegen das Fest wird von Kritikern oft der Vorwurf des *bid'a*, der *unrechtmäßigen Erneuerung*, ins Feld geführt. Schielke verweist darauf, dass die Frage, wie und was spezifisch als *bid'a* gewertet wird, historische und soziokulturelle Gründe hat und selten allein in der religiösen Auslegung zu finden ist:

This old and still ongoing debate about *bid'a* calls into our attention how much the religious assessment of a practice depends upon social ideological factors external to the religious scripture. What in Muslim scholarly tradition makes a practice an illegitimate *bid'a*, is not just that it is not sanctioned by the Qur'ân and the Sunna, but that it is seen to compromise the purity of sacred practices, the validity of the canonic texts and rituals, or the identity of Islam against other religions. Hence, what counts as forbidden *bid'a* is always related to historical and ideological circumstances. These circumstances changed in the late 19th and early 20th centuries when the critical tradition underwent a qualitative change as part of the modernizing and nationalist discourses. For many of the modernizing elites and the Islamic reform movements, *manlids* became a symbol of the dark backwardness and ignorance which, in their view, held back the development of Egyptian society. (2006:118)

Für Ägypten beschreibt Schielke, dass es nicht die Feiern der *manlid* (hier allgemeiner: Geburtstage der Heiligen) an sich sind, die Kritik hervorrufen. In einem Kontext, in dem Heiligenverehrung an sich nicht in Frage gestellt würde, sei es vor allem die Art und Weise, die Feste zu feiern, die verurteilt würde. Lange Zeit wurden die Feste fröhlich, ausgelassen und exzessiv gefeiert. In den letzten Jahren boten jedoch die Vermischung von Heiligem und Profanem, von männlichen und weiblichen Teilnehmenden, von Entertainment und Andacht Anlass zu Kritik, da dadurch als nötig erachtete Grenzen verwischt würden (ebd.:119f.).

Auch in Mali wird die Feier des Geburtstags des Propheten unter verschiedenen muslimischen Gruppierungen immer wieder hitzig diskutiert, worauf ich im nächsten Unterkapitel eingehe. Dabei handelt es sich um eine Diskussion, die auch hier über religiöse Praktiken hinaus geht und politische Dimensionen beinhaltet (Holder 2009:241).

Haidara ist ein klarer Verfechter der Maouloud-Feierlichkeiten. So kam es auch, dass mir das Fest schon relativ zu Beginn meiner Forschung in Paris zum ersten Mal begegnete. Ziemlich schnell fiel der schon zitierte Satz: „Wenn du uns hier in Frankreich verstehen willst, dann musst du unbedingt mit nach Bamako kommen und dort Maouloud feiern.“ Dieser Aussage folgte die Einladung, im Januar 2014 mit nach Bamako zu fliegen und das Fest zum Geburtstag Mohammeds gemeinsam zu feiern. Zwei Wochen später kauften wir die Flugtickets und flogen wenige Wochen später nach Bamako, wo ich zwei Monate mit meiner Gastgeberin in der Wohnung ihres ältesten Sohns und seiner Familie wohnte. Die in Mali gesammelten Daten und Erfahrungen liefern den

Großteil des Materials für dieses Kapitel, das eine Momentaufnahme der Festwoche im Januar 2014 einschließt.

Im weiteren Verlauf des vorliegenden Textes möchte ich mir Haidaras Maouloud vor allem bezüglich seines Stellenwertes für die internen Vereinsdynamiken anschauen. Bevor ich dazu komme, ist es jedoch wichtig, kurz die über den Verein hinausgehenden, im größeren muslimischen Feld in Mali verorteten Diskussionen zu umreißen.²¹² Denn auch wenn externe und interne Faktoren bezüglich der Dynamiken des Festes, wie Haidara und seine Anhänger*innen es feiern, zu unterscheiden sind, hängen beide eng zusammen. Nicht nur bezüglich Haidaras Feier zur Geburt des Propheten, sondern auch bezüglich anderer Feierlichkeiten lässt sich eine Dynamik erkennen, die Maouloud immer wieder neu in die jeweilige, nicht nur religiöse, sondern auch politische Landschaft Malis verortet. Gerade in den Jahren nach der Besetzung des nördlichen Territoriums 2012 durch sich auf den Islam berufende Terroristen haben mehrere religiöse Persönlichkeiten im Süden das Fest als Ort des nationalen Friedens und der Versöhnung ausgerufen – eine Positionierung, die es auch den Mitgliedern in Frankreich ermöglicht, auf ihren friedlichen Islam zu verweisen und diesen von dem der gewaltbereiten Gruppen – hier wie dort – abzugrenzen und zu verteidigen.

7.2.1 Maouloud im Kontext divergierender muslimischer Gruppen in Mali

Maouloud hat in Mali eine lange Geschichte. Vor allem in alten religiösen Zentren wie Timbuktu, Djenne oder Nioro-du-Sahel wird das Fest schon lange gefeiert (Holder 2009:278f.). Doch erst in den letzten drei Jahrzehnten erlangte das Fest die große Bedeutung, die es für die Bevölkerung vor allem in Bamako sowie für die politische Elite hat. Holder macht dafür Haidara verantwortlich, der das Fest zu Beginn auf einem kleineren öffentlichen Platz (*place de raïdda*) feierte und mit steigender Teilnehmerzahl in immer größere Örtlichkeiten zog (Holder 2012:415). Er wählte als erster den großen Rahmen eines Stadions, um vor einer großen Menschenmenge zu predigen, was nach und nach durch seinen großen Erfolg sowohl vom Staat als auch von anderen religiösen Akteuren aufgegriffen wurde (Holder 2009:277; 2012:414f.). Mittlerweile finden auf allen Plätzen, in Stadien und Moscheen Maouloud-Feiern statt. So feiert Sufi Bilal beispielsweise seit einigen Jahren im Stadion Modibo Keita.

Seine Predigten zu Maouloud nutzte Haidara von Beginn an, um neben Ratschlägen für eine gute Ehe oder nachbarschaftliches Zusammenleben Kritik an die politischen und religiösen Eliten zu senden (Holder 2012:414). Erst nach und nach entwickelte sich neben dieser

²¹² Es handelt sich hierbei um ein kontrovers diskutiertes Thema mit vielen Ebenen, Aspekten und Akteur*innen. Es gäbe genug Inhalt, um ein ganzes Buch damit zu füllen, hier liefere ich folglich nur einen kurzen Abriss.

Fokussierung auf die malische Gesellschaft im Ganzen in den 2000ern das Fest zu einem zentralen Baustein innerhalb des Vereinsgebildes (ebd.:414f).

Für die 2000er Jahre analysiert Holder, dass der verfassungsmäßig verankerte Grundsatz der *laïcité* die politische Elite nicht davon abhielt, an den Feierlichkeiten teilzunehmen und sie für politische Zwecke zu instrumentalisieren (ebd.:274). Holder beschreibt dies detailliert für Maouloud 2006, als dem Fest ein zentraler Platz im Rahmen des staatlichen Festjahres „*Tombouctou 2006 – Capitale de la Culture Islamique pour la Région Afrique*“ zugeschrieben wurde. Die Regierung hat darüber hinaus seit 2005 zwei staatliche Feiertage an die Festtage geknüpft. Sowohl am Geburtstag als auch zur Feier der Namensgebung eine Woche später sind alle Schulen und staatlichen Einrichtungen geschlossen (ebd.:279). Der Kritik von Vertretern der Ahl al-Sunna begegneten die mitfeiernden Politiker*innen mit der Erklärung, jede und jeder sei frei zu entscheiden, an dem Fest teilzunehmen oder auch nicht. Diese Aussage bezieht sich auch auf die Tatsache, dass das Fest, das keine Erwähnung in der Sunna oder den Hadithen findet, keinen festgeschriebenen Reglements folgen kann. Genau diese fehlende Nennung in den zentralen Schriften ist es auch, die die Kritiker gegen das Begehen dieses Festes aufführen. Diesem Vorwurf begegnen die Befürworter Maoulouds mit dem Bezug auf einen Hadith zur ‚guten Praxis‘.²¹³ Die Kritiker mahnen jedoch an, dass diese ‚gute Praxis‘ immer Vorläufer in der Sunna brauche, die hier fehlen würden. Dabei geht die Debatte um die falsche religiöse Praxis über das rein Religiöse hinaus und verweist auf größere machtpolitische Rivalitäten zwischen religiösen Autoritäten (ebd.:242).

Haidara und seine Söhne argumentieren sowohl mit der Sunna, es stehe geschrieben, dass der Prophet seinen Geburtstag gefeiert habe, als auch mit dem Erfolg des Festes. Sie seien Mohammed für sein Leben und Wirken unheimlich dankbar, was solle falsch daran sein, dies zu feiern? Darüber hinaus heben sie die über die Jahre wachsende Zahl der Teilnehmenden an der Festwoche hervor, um die Legitimität des Festes zu betonen. Schon die Größe des Festes bezeuge die Liebe Gottes für dieses Event. So formulierte Haidaras Sohn Chérif wie folgt:

Lorsqu'ils disent que c'est interdit, Dieu augment la valeur du Maouloud. Ça été commencé au bord des rails, puis au terrain de Bankoni, ensuite au terrain d'Hippodrome en 1994, dix ans plus tard au stade de Modibo Keita, la première année au stade de 26 Mars la foule a excédé le stade, ça c'est la grandeur de Dieu ! On ne peut pas ridiculiser une chose respectée par Dieu. (*baptême au stade*, Bamako 2014)²¹⁴

²¹³ Hadith Nr. 2675 berichtet von al-Tirmidhi (Holder 2009: 241).

²¹⁴ Übersetzung: „Seit sie sagen, es ist verboten, erhöht Gott den Wert von Maouloud. Begonnen hat es auf einem Feld neben den Gleisen, dann in Bankoni, dann 1994 auf dem Platz des Hippodromes, zehn Jahre später im Stadion Modibo Keita und dann im Stadion des 26. März, wo die Massen das Stadion überrannten. Das, das ist die Größe Gottes! Wir können eine Sache, die von Gott geschätzt wird, nicht lächerlich machen.“

Wie in Kapitel 3 beschrieben, hat der Putsch von 2012 beziehungsweise das Auftreten gewaltbereiter Terroristen im Norden auch die Landschaft der muslimischen Autoritäten im Süden beeinflusst. In den Jahren nach dem Putsch hat Haidara – der über seine neue Rolle als Vorsitzender des *Groupement des Leaders Spirituels de Mali* (GLSM) auch andere Prediger beeinflusste – seine Maouloud-Feierlichkeiten erneut an den nationalstaatlichen Kontext betreffende Themen geknüpft. 2013 musste das Fest aufgrund der unsicheren Sicherheitslage abgesagt werden und fand nur in kleinem Rahmen in Bankoni statt. 2014 wurde Maouloud unter dem Titel *La paix et le pardon* und 2015 mit *Maouloud – facteur de paix et de cohésion sociale* von Haidara und seinen Kollegen aus dem GLSM als einende und die Nation stärkende Notwendigkeit bezeichnet. Durch diese Rahmung des Festes stellten die Prediger eine starke Verknüpfung zwischen der nationalen und der religiösen Identität her. Sie postulierten, ein guter Malier/eine gute Malierin zu sein bedeute, ein/e gute/r, Maouloud feiernder Muslim beziehungsweise Muslimin zu sein. Ein in der Zeitung *Le Républicain* veröffentlichter Artikel²¹⁵ über die gefeierte Ankunft eines Anhängers von Haidara in Bamako verdeutlicht diese Verknüpfung. Dieser hatte Ende Dezember Nioro-du-Sahel zu Fuß verlassen, um Mitte Januar rechtzeitig zu Maouloud in Bamako zu sein und durch seinen Marsch seine Bewunderung für Haidara öffentlich zu machen. Im Hof des Nationalmuseums wurde der Läufer bei seiner Ankunft vom Vorsitzenden der FADI und von staatlichen Repräsentanten aus dem *Ministère des Cultes et des Affaires Religieuses* feierlich empfangen, um ihm für seinen patriotischen Akt zu danken. Der Journalist schreibt:

Habib Kane a, au nom des autorités, remercié les organisateurs de cet évènement. „C'est un acte patriotique, de foi, une reconnaissance des nombreuses mérites du chérif...“, a-t-il dit. Il dira que le guide spirituel des Ançars a été à l'avant-garde de tous les combats pour le Mali et pour la religion.²¹⁶

Der FADI und auch Haidara ist es wichtig zu betonen, dass der Verein sein Fest selbst trägt und vom Staat abgesehen von der Sicherung des Stadions durch die Polizei keine Unterstützung erhält. Sich in die aktuelle Diskussion einbringend, stellt Haidara das Fest dennoch in einen nationalstaatlichen Rahmen, und das auch, indem er staatliche Repräsentant*innen, allen voran den Präsidenten Ibrahim Boubacar Keita (IBK), immer wieder auffordert, an den Feierlichkeiten teilzunehmen. Bevor er Präsident geworden sei, habe IBK immer teilgenommen, habe das Fest mit einem Rind und einer Geldspende unterstützt. Nun sähen sie ihn nicht mehr, beschwerte Haidara

²¹⁵ „Pour venir célébrer le Maouloud 2015 chez le Chérif Ousmane Madani Haïdara : Soumaïla Traoré fait le marathon Nioro du Sahel-Bamako“, von Abdoulaye Ouattara, in: *Le Républicain* 12.01.2015, maliweb.net.

²¹⁶ Übersetzung: „Habib Kane hatte, im Namen der Autoritäten, den Organisatoren des Events gedankt: „Es ist ein patriotischer Akt des Glaubens, eine Anerkennung der zahlreichen Errungenschaften des Chérif...“, sagte er. Er sagte, dass der spirituelle Führer der Ançars als Spitze an allen Fronten für Mali und für die Religion gekämpft hätte.“

sich auf seiner traditionell stattfindenden Pressekonferenz zum Ende der Festwoche 2015.²¹⁷ Über den Wunsch der Teilnahme hinaus fordert Haidara seit einigen Jahren die Regierung auf, ihm ein größeres Grundstück für seine Predigten zur Verfügung zu stellen. Das Stadion sei zu klein geworden. IBK, der 2017 anlässlich der Segnung am Ende des Festivals dieses Grundstück versprach, wurde 2018 von Haidara darauf hingewiesen, dass diesem Versprechen keine Taten gefolgt seien.²¹⁸

Die öffentliche Aufmerksamkeit, die Haidara allein schon durch die große Zahl von Teilnehmer*innen an der Festwoche erreicht, welche in Bamako nicht zu übersehen sind, festigt seine Machtposition als religiöse Führungsperson, die große Massen mobilisieren kann. Die von Zeitungsberichten und einer Pressekonferenz begleiteten Feierlichkeiten positionieren Haidara im nationalstaatlichen muslimischen Feld.

7.2.2 Maouloud – die jährliche Pilgerreise nach Bamako

Januar 2014, Bamako. Nach dem offiziellen Treffen der französischen Delegation²¹⁹ mit Haidara stand ich noch mit einer seiner Frauen auf der großen Dachterrasse seines Wohnhauses. Es war der Tag vor dem Beginn der Feierwoche. Das Treffen hatte im großen Empfangsraum, ausgestattet mit mehreren Sitzgarnituren, Klimaanlage und dicken Teppichen, stattgefunden. Die Gruppe hatte Haidara in großen Ledersofas gegenübersessen und ihm mit den besten Wünschen aus Frankreich das für ihn gesammelte Geld übergeben.²²⁰ Haidara hatte Segnungen gesprochen und es waren viele Fotos gemacht worden, bevor sich die kleine Gruppe begeistert vom Treffen wieder auflöste. Ich war der Aufforderung seiner Frau gefolgt, ihr auf die angrenzende Dachterrasse zu folgen, von wo aus der Blick über das Viertel reichte. Gemeinsam gingen wir am Rand der Dachterrasse entlang, wobei sie in die verschiedenen Richtungen weisend erklärte, was ich vor mir sah. Sie zeigte auf das auf dem Hügel hinter dem Haus gelegene Krankenhaus, auf die Schule direkt gegenüber dem Wohnhaus, die Moschee, die Zelte des Sicherheitsdienstes und die aktuell auf dem Hof aufgespannten Planen, die als Unterkunft für anreisende Vereinsmitglieder dienen sollten. Wir beobachteten das bunte Treiben auf dem von der Schule, dem Gästehaus und dem Wohnhaus umrundeten Platz. Menschen liefen geschäftig hin und her, bauten weitere Zelte auf oder

²¹⁷ Maouloud 2015: Chérif Madani Haidara sort de sa réserve et charge le pouvoir en place: C'est quand un président sent son déclin approcher qu'il lui vient à l'idée de s'opposer au Mawlid. In: Le Reporter, von Kassim Traore, maliweb.com.

²¹⁸ Maouloud 2018: le Chérif Ousmane Haidara souhaite avoir le titre de propriété de ses 150 hectares promis par IBK. In: Soleil Hebdo, von Zan Diarra, 22.11.2018, malijet.com.

²¹⁹ Zur französischen Delegation gehörten alle aus Frankreich angereisten Mitglieder des Vereins, unabhängig davon, ob sie einen Posten in ihm bekleiden oder nicht. Mit mir zählten sie 4 Frauen und 11 Männer.

²²⁰ Dabei handelt es sich nicht um die Mitgliedsbeiträge, die jede/r zu zahlen hat – die gehen an die FADI –, sondern um ein Geschenk als Zeichen der Dankbarkeit für Haidara, an dem sich alle zusätzlich beteiligen (können).

unterhielten sich. Meine Begleiterin meinte jedoch, dies sei noch gar nichts. Ich solle erst mal abwarten, wie es ab morgen hier aussehen werde. Es würden dann so viele Menschen da sein, dass man sich kaum noch bewegen könne. Dies erklärte sie mir lachend und in gebrochenem Französisch, um dann hinzuzufügen: „On dirait la Mec. Les gens ils viennent de partout pour la religion.“²²¹

Und tatsächlich verwandelt Bankoni sich in dieser einen Festwoche temporär zu einem Pilgerort (Coleman und Eade 2004:3), einem Ort, an dem viele der angereisten Frauen und Männer hoffen, aufgrund ihrer gemeinsamen Gebete und Aktivitäten, aber auch aufgrund von Haidaras gespendeten *baraka* Gott ein Stück näherzukommen. Durch die Geldspenden und die Bitte um Segen aus der Ferne werden Menschen weltweit mitbedacht und diskursiv eingebunden (Evers Rosander 2010:20ff.). Vor Ort zu sein bedeutet jedoch eine andere Qualität der Teilnahme. Das persönliche Reisen und die Teilnahme bringen Erfahrungen, die beispielsweise die Partizipation über Medientechnologien nur in geringem Maß leisten kann (Urry 2002). Dabei ersetzt Haidaras Maouloud-Woche keinesfalls die Pilgerreise nach Mekka (vgl. Metcalf 1990:88), sie wird aber zu einem gleichfalls zentralen Event für die Vereinsmitglieder. Für ihre Religiosität und ihre emotionale und gedankliche Ausrichtung hin nach Bamako als ihrem religiösen Zentrum ist die Woche von großer Bedeutung. Gerade für Mitglieder, die einen Großteil des Jahres nicht in Bamako beziehungsweise Mali verbringen, sondern in Frankreich, ist Mali nicht nur als Ort präsent, an dem viele Familienmitglieder leben, sondern auch als spirituelles Zentrum. Viele der in Frankreich lebenden Vereinsmitglieder, die ökonomisch und aufenthaltsrechtlich dazu in der Lage sind, regelmäßig zu reisen, planen ihre jährliche Reise nach Bamako rund um das Fest.

Haidaras Wohnhaus und die angrenzenden Gebäudekomplexe des Vereins in Bankoni sind immer Anlaufstelle für Anhänger*innen und Bittsteller*innen. In dieser Woche im Jahr verwandelt sich dieses Areal jedoch in ein riesiges Festgelände, zu dem Menschen aus vielen Teilen der Welt pilgern. Täglich führen auch wir im Januar 2014 von unserer Wohnung auf der anderen Seite des Nigers mit dem Minibus oder Taxi zu diesem Gelände, um mitzufeiern; das heißt: mitzudiskutieren, zu essen, zu beten, in Gemeinschaft zu sein, Segen und Ratschläge zu empfangen, Beziehungen zu pflegen oder neue zu knüpfen, Souvenirs zu kaufen, zu tanzen, viel zu lachen und die positive Atmosphäre mitzuerleben.

Viele der Teilnehmenden kommen durch ihre Vereinssektionen in Gruppen organisiert in Bankoni an, wo sie auch gemeinsam untergebracht sind. Sie kommen aus Mali, aus den Nachbarländern sowie aus Europa, Asien und Amerika angereist. Im ganzen Viertel entstehen Zeltstätten, in den privaten Höfen, aber auch im Schulgebäude und im Rohbau des Gästehauses

²²¹ Übersetzung: „Man könnte meinen, Mekka. Menschen, die von überall herkommen, wegen ihrer Religion.“

werden Menschen beherbergt. Zusätzlich zu den Anhänger*innen kommen Händler*innen und andere Dienstleister*innen aus ganz Mali, um die große Menschenansammlung als Marktplatz zu nutzen.²²² Überall gibt es Verkaufsstände, Orte für die Essensausgabe, Informationen und Musik schallen aus Lautsprechern über die Straßen und Menschen drängen in unterschiedliche Richtungen. Den Kern des Geländes um Haidaras Wohnhaus und die Moschee herum kann nur betreten, wer sich vom internen Sicherheitspersonal durchsuchen lässt. Die Angst vor Anschlägen ist groß, seit Haidara sich öffentlich gegen die Terrorgruppen im Norden gestellt hat, woraufhin er immer wieder Drohungen erhalten hatte.

Am Beispiel der Feste zu Heiligengeburtstagen in Ägypten macht Schielke (2006:120ff.) deutlich, wie zentral die räumliche Anordnung des Geländes ist, um bestimmte Stimmungen und Aktivitäten der Menschen hervorzurufen. Die Feste zeichneten sich lange Zeit dadurch aus, eine Mischung aus Sakralem und Profanen, aus Unterhaltung und Gebet zu sein, ein fröhlich ausgelassenes Event. Auch Bankoni zeichnet sich während der Maouloud-Woche durch die Vermischung unterschiedlicher Aktivitäten aus. Dazu gehören Gebete, Predigten, die Konferenz der Frauen, die internationale Konferenz aller Vereinssektionen, Blutspenden²²³ und das Kinderprogramm, um nur die zentral organisierten zu nennen. Es ist auch hier die Kombination der Aktivitäten, die Woche als Ganzes mit ihrem fröhlichen, festivalartigen Charakter, die die Anziehungskraft des Festes für die Teilnehmer*innen ausmacht (vgl. Schielke 2007; 2008). Das Gleiche beschreibt Coulon für den *Grand Magal* der Muriden im Senegal:

It is legitimate to consider it to be a festival inasmuch as it takes place within a defined temporal cycle, on a fixed date, commemorating a specific event in the life of the founder of the Mouride brotherhood. It is also a festival in the sense that the pilgrimage contains an important recreational element. Like any festival, the *magal* is both a ceremony (that is, a ritual event whose stages are rather precisely defined) and an entertainment, containing a certain measure of exuberance. (1999:196)

Organisatorisches Zentrum und Anlaufstelle während der Festwoche ist der Infopoint im Hof vor der Schule. Dort können die ankommenden Menschen sich für 50 CFA-France (ca. 10 Cent) eine Teilnahmekarte kaufen. Mit dem eigenen Namen versehen, laminiert und an einer Schnur aufgefädelt wird diese von vielen um den Hals getragen und ist damit ein wichtiges Dokument der materiellen Versicherung, Teil der großen feiernden Menge zu sein. Mit dieser Karte ist auch der

²²² Als Vereinsmitglied anzureisen und/oder als Händler*in mit dem Wunsch, ökonomisch Profit zu machen, widersprechen sich nicht. Dies ist eine Mischung von Beweggründen, die auch in anderen religiösen Kontexten zu beobachten ist (Eickelman und Piscatori 1990:5) und die auch Haidaras Verständnis von religiöser Praxis und materiellem Wohlergehen entspricht.

²²³ Das an Maouloud gespendete Blut wird als besonders sauber angesehen, da die Mitglieder Ançar Dines aufgrund ihres guten Verhaltens gesund seien, da sie beispielsweise keinen Ehebruch begehen würden.

Eintritt auf die oberen Ränge des Stadions möglich. Wie am Ende der Festwoche unter viel Applaus im Stadion verkündet wurde, betrug im Jahr 2014 die Zahl der verkauften Karten 65.697. Neben Bankoni ist das große Stadion – *stade du 26 Mars*²²⁴ – in Bamako der zweite zentrale Ort der Maouloud-Woche. Im voll besetzten Stadion finden die drei großen Predigten Haidaras auf einer Bühne im Mittelraum statt. Die Woche beginnt mit einer Predigt anlässlich der Geburt des Propheten (*maouloud*), sieben Tage später gibt es eine große Predigt zur Namensgebung (*baptême*) und einen Tag darauf die große Segnung (*dumawn*), die den Abschluss der Festwoche markiert.

Sowohl im Stadion als auch in Bankoni sind Menschen in farbigen Kitteln als Helfer*innen zu erkennen. Ihre Arbeit besteht darin, für einen reibungslosen Ablauf zu sorgen, was viele meiner Gesprächspartner*innen positiv kommentierten. Immer wieder betonten sie, dass das Fest erstens über die Beiträge der Vereinsmitglieder finanziert werde und zweitens nicht ohne die große Zahl von freiwilligen Helfer*innen möglich sei. Wochen vorher werden in den Sektionstreffen Listen rumgereicht, in die sich die Menschen eintragen können, wenn sie an Maouloud eine Aufgabe übernehmen wollen. Betont wird, sie täten diese nicht gegen Geld, sondern als Dienstleistung an Haidara und damit an Gott, der es ihnen vergelten werde. Die Aufgaben bestanden darin, alle Teilnehmer*innen mit Wasser zu versorgen, am Empfang und an der Info zu helfen, sauber zu machen und aufzuräumen, auf- und abzubauen oder in einer der vielen Küchen zu kochen.

Welche Rolle spielt das Fest im internen Vereinsgefüge? Wie trägt es zur Konzeption des Vereins bei und welche Erinnerungen und Erfahrungen bringt die Pilgerreise nach Bamako den aus Frankreich angereisten Teilnehmenden? Und welchen Stellenwert nimmt es in der translokalen Lebenswelt jedes/r einzelnen sowie des Kollektivs ein?

7.3 Maouloud – Höhepunkt des Jahres und translokaler Ort der Verdichtung

Für das Selbstverständnis des Vereins und seiner Mitglieder weltweit spielt diese jährlich stattfindende Großveranstaltung eine sehr wichtige Rolle. Dabei sticht das Fest einerseits aus dem Alltag der Teilnehmenden heraus. Für viele ist es eine der wenigen Möglichkeiten, den Alltag hinter sich zu lassen und etwas völlig anderes zu erleben. Dasselbe gilt für viele religiös motivierte Feste weltweit und die Pilgerreise dorthin. Gerade für Frauen ist es vielfach der einzige legitime Grund, die Familienpflichten für eine kurze Zeit ruhen zu lassen (vgl. Gäbel 2019:128; Tapper 1990:241). Die besondere Bedeutung einer Pilgerreise als gesellschaftlich relevantes Ritual, welches sich vom Alltag absetzt, beschrieben von Victor und Edith Turner (1978) in ihrer oft zitierten Analyse christlicher Pilgerreisen, ist prinzipiell auch auf Haidaras Maouloud anwendbar. Aber auch hier gilt,

²²⁴ Am 26. März 1991 wurde Moussa Traoré durch einen Putsch aus dem Präsidentenamt vertrieben.

dass die Pilgerreise nicht von alltäglichen politischen, sozialen oder ökonomischen Prozessen zu trennen ist (vgl. Coleman und Eade 2004:3ff.). Die Besonderheit Maoulouds darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese eine Woche Strahlkraft für den Rest des Jahres hat und zentral zur Konzeption des Vereins in seiner Internationalität beiträgt. Andererseits muss die Festwoche als im ganzen Jahr verortet betrachtet und analysiert werden. In Bankoni konzentrieren sich zu einer bestimmten Zeit im Jahr zentrale Vereinsdynamiken, die den Verein und das Verständnis seiner Mitglieder für diesen Verein performativ entstehen lassen.

Offiziell ist es das Fest, das die Dankbarkeit der Feiernden gegenüber Gott und dem Propheten Mohammed zum Ausdruck bringen soll.²²⁵ Aber es ist auch das einzige Mal im Jahr, dass Delegierte von allen Vereinssektionen zusammenkommen und somit ein zentraler Ort der Aushandlung und Neuregelung entsteht (Holder 2012:415). Dabei wird der Verein als Ganzes durch die Erfahrungen und das Verständnis der einzelnen Mitglieder getragen. Für jedes teilnehmende Vereinsmitglied ist das Fest ein besonderer Moment. Durch mediale Zirkulation der Videos und Aufnahmen des Fests sowie die gesendeten Wünsche und Geschenke erreicht es darüber hinaus die Vereinsmitglieder, die nicht vor Ort mitfeiern können, und wird somit auch Teil ihrer Lebenswelt, da zentrale Dynamiken der Woche auch über Distanz sichtbar werden. Ähnlich beschreibt es Evers für die Muriden in Teneriffa, die nicht die Möglichkeit haben zu reisen, aber gerade deshalb Geld schicken und somit an der Zirkulation von Waren, Teilnahme und Segen partizipieren (2010).

Welche Aspekte lassen den Verein aus dieser Woche heraus für die Mitglieder greifbar werden? Die den Verein betreffende Dynamiken habe ich in vier sichtbare Aspekte der Festwoche zusammengefasst – sichtbar in dem Sinne, dass sie ihren abstrakten Charakter verlieren und in dieser Woche erfahrbar werden: 1. die Vereinsstruktur in ihrer Internationalität, 2. die Teilnehmendenzahlen, 3. die Segenskraft und Ratschläge und 4. die geteilte Begeisterung und Lebensfreude.

Das Festival ist der einzige Moment im Jahr, an dem alle Gremien des Vereins zusammenkommen. Es geht um zentrale Entscheidungen über die Zukunft, die Ausrichtung des Vereins und die internen Statuten (Holder 2012:402ff.). Die internationale Konferenz stellt eine

²²⁵ Bintou im Gespräch mit einer Reporterin: „Nous sommes réunis ici à l’occasion de l’anniversaire du prophète [...]. Il est celui qui donne du bonheur et l’espérance pour l’au-delà aux croyants et aux mécréants. Nous en sommes très contents d’être ici. C’est pour cela que nous remercions Dieu qui nous a montré ce jour et aussi de nous avoir donné le petit-fils du prophète [Haidara] pour la célébration du Maouloud.“ Übersetzung: „Wir sind hier aus Anlass des Geburtstags des Propheten versammelt [...]. Er ist derjenige, der den Gläubigen und den Ungläubigen gleichermaßen Glück und Hoffnung für das Jenseits gibt. Wir sind sehr froh und dankbar, hier zu sein. Deshalb danken wir Gott dafür, dass er uns diesen Tag gezeigt hat und dass er uns den Enkel des Propheten [Haidara] für die Feier des Maouloud gegeben hat.“

wichtige Zusammenkunft für die Formalisierung des Vereins dar. Dafür kommen alle Vorsitzenden der verschiedenen Länderdelegationen in der Moschee zusammen und, so wie es der Platz zulässt, einfache Mitglieder. Basierend auf den gemeldeten Mitgliederzahlen der einzelnen Vereinsektionen geht es um die bei der FADI eingegangenen Zahlungen sowie darum, wie groß die jeweils noch ausstehende Summe an Mitgliedsbeiträgen ist. Es ist ein zentraler Moment, da dadurch die Unabhängigkeit des Vereins von externen Geldgebern und die Funktionstüchtigkeit der Institution verbalisiert werden. Die verschiedenen Projekte und Aktivitäten des Vereins (vor allem) in Mali sind nur zu bewältigen, wenn die Mitglieder weiter zuverlässig ihre Mitgliedsbeiträge zahlen. Die Zahlungsbereitschaft ist Teil des erwarteten guten Verhaltens der Mitglieder und bekommt durch die öffentliche Thematisierung und das Anmahnen von offenen Beträgen einzelner Nationalsektionen im Rahmen der Festwoche einen prominenten Platz.

Darüber hinaus ist diese Konferenz einer jener Anlässe innerhalb der Festwoche, an dem sich die stets betonte Internationalität des Vereins materialisiert. Die Landesverbände und Untersektionen bekommen Gesichter, einzelne Repräsentanten treten als Abgesandte dieser Orte auf und machen den Verein so erst durch ihre Anwesenheit zu einem internationalen Verein. Auch auf den anderen großen Veranstaltungen der Woche sitzen die (männlichen) Vertreter der Landesverbände prominent im Zentrum des Geschehens. Vor ihnen auf den Tischen zeigen große Schilder für alle sichtbar an, aus welchem Land sie angereist sind. Die Kameramänner, die die Veranstaltungen filmen, lassen ihre Objektive immer wieder an den Reihen vorbeiziehen. Und auch Journalist*innen suchen die Nähe zu den von weit Angereisten, um sie für ein Interview zu gewinnen und von ihnen zu erfahren, wie der Verein in dem jeweiligen Land organisiert ist. In einem dieser Interviews betonte die Vorsitzende aus Frankreich: „Toute l'Europe est là en masse importante, chacun avec son vœu particulier. [...] Nous sommes très contents de ce jour. Chaque année, nous nous y préparons.“²²⁶ Auch sie deutet auf die besondere Stellung des Festes im Jahr und auf die Delegierten hin.

Die einzelnen Mitglieder machen über die Festtage neue Bekanntschaften und schließen Freundschaften. Auch in diesen Begegnungen wird für die Teilnehmenden die Internationalität greifbarer, die so ihren abstrakten Charakter verliert. Nicht nur zwischen einzelnen einfachen Mitgliedern entstehen Gespräche, sondern auch Personen in offiziellen Ämtern tauschen sich über das jeweilige Vereinsleben aus. So saß beispielsweise während der großen Predigt zur Namensgebung tief in ihre dicken VIP-Sessel gesunken eine Repräsentantin Frankreichs neben einer aus der Elfenbeinküste, mit der sie sich angeregt unterhielt. Trotz der unterschiedlichen

²²⁶ Übersetzung: „Ganz Europa ist da in großer Zahl, jede/r mit seinen/ihren eigenen Wünschen. [...] Wir sind sehr zufrieden über diesen Tag. Jedes Jahr bereiten wir uns darauf vor.“

gesellschaftlichen Kontexte, die das Vereinsleben in den beiden Ländern jeweils unterschiedlich prägen, gab es dennoch Gemeinsamkeiten. So redeten sie darüber, wie sie die Mitglieder am besten zu reger Teilnahme am Vereinsleben motivieren könnten, welche Rolle Disziplin, aber auch das eigene vorbildhafte Verhalten spielten. Während der nächsten Wochen kam die französische Abgeordnete mir gegenüber immer wieder auf dieses Gespräch zurück. Es sei eine so große Inspiration gewesen, mit einer so erfahrenen Ançar Dine-Frau zu reden, und sie betonte, sie wolle in Zukunft in Frankreich einige der Ideen ihrer Gesprächspartnerin umsetzen.

Eng verknüpft mit dem Gefühl von Größe und Bedeutsamkeit, die mit der Internationalität verbunden ist, ist das Thema der Anzahl der Vereinsmitglieder beziehungsweise der Teilnehmer*innen der Festwoche. Sowohl die stetige Verbreitung über den Globus als auch die steigende Anzahl der Anhänger*innen Haidaras wird als Beweis dafür angeführt, tatsächlich von Haidara auf den richtigen Weg geführt zu werden.

Die schon beschriebene Thematisierung und positive Bewertung des Vereinswachstums durch die Mitglieder in Paris ist nirgends so gut zu beobachten wie auf Maouloud. Die aufgestellte Gleichung besagt: Mehr Anhänger*innen bedeutet größere individuelle Bestätigung, dass Haidara die Wahrheit spricht. Denn erstens könnten sich so viele Menschen nicht irren und zweitens sei dieses Wachstum ein Zeugnis von Gottes Liebe für Haidara. Wie das Vereinswappen schon sage, der Weg ist da (*le chemin est là*), und die große Anzahl der Menschen signalisiere, dass es der richtige Weg sei, den sie alle gemeinsam gehen.

Die Begeisterung über die hohe Teilnehmerzahl wurde auch in einem von mir geführten Interview mit aus Frankreich teilnehmenden Mitgliedern deutlich. Das Gruppeninterview über die Feierlichkeiten habe ich in Mali etwa zwei Wochen nach Maouloud im Haus eines Angereisten geführt. Nach den Ausführungen über die gelungenen Aktivitäten der Woche setzte eine weitere Person schwärmend ein:

Oui, c'est ça – effectivement. On a vu beaucoup des choses. Ça nous donne encore de la motivation. Parce que, il y a tellement du monde. Quand tu vois ce monde-là. Quand tu rencontres une femme – toi tu as vu comment ça se passe – On n'a même pas envie de se quitter. On s'aime entre nous. On bavard, l'ambiance est bonne. On voit que on est vraiment sur la vérité. C'est un grand plaisir.²²⁷

²²⁷ Übersetzung: „Ja, das ist richtig – in der Tat. Wir haben viele Dinge gesehen. Es gibt uns noch mal Motivation. Weil es so viele Menschen waren. Wenn du all diese Menschen siehst. Wenn du eine Frau triffst – du hast es selbst gesehen – wir haben nicht mal Lust uns zu verlassen. Wir lieben uns untereinander, wir quatschen, und die Atmosphäre ist gut. Und wir sehen, es ist wirklich die Wahrheit. All das ist ein großes Vergnügen!“

Für jede/n Festivalteilnehmer*in ist die große Anzahl an Menschen spürbar. Nicht nur im voll besetzten Stadion, auch in den Straßen und auf den Plätzen in Bankoni ist es schwierig, sich frei zu bewegen. Überall sind die Teilnehmer*innen gezwungen, sich langsam durch Menschenmengen zu schieben. Dieses direkte, den Körper und alle Sinne betreffende Erfahren der Größe des Vereins wird noch mit den verbalisierten Zahlen untermauert. Die am Ende im Stadion verkündete offizielle Zahl der Teilnehmer*innen wurde mit einem großen Jubel quittiert, kommentiert und am nächsten Tag an die nicht Anwesenden weitergegeben.

Über die gesamte Festwoche spielt auch Haidaras *baraka* eine zentrale Rolle. Im alltäglichen Umgang der Vereinsmitglieder untereinander ist das gegenseitige Segensprechen eine gängige Praxis. Segenswünsche leiten Telefonate und gemeinsame Veranstaltungen ein, sind Teil der gegenseitigen Besuche. Der Segen eines anderen Ançars gilt ebenso wie beispielsweise der Segen der Eltern als wichtige Stütze im alltäglichen Leben und bei den verschiedenen Herausforderungen, die dieses mit sich bringt.

Segen von Haidara, einem von Gott auserwählten Träger von *baraka*, zu erhalten, reiht sich in diese Kontinuität ein und sticht gleichzeitig aus der alltäglichen Praxis heraus. Als ein Freund Gottes, als jemand, der Gott besonders nah steht, gilt sein Segen als besonders *wirksam*. Dieser wird, wie schon erwähnt, nicht einfach allgemein für ein gutes Leben, sondern für ganz konkrete, materielle wie soziale Wünsche erfragt. Dazu gehören beispielsweise Heirats-, Kinder- und Visawünsche.

Selbst nun vor Ort in Bamako zu sein, ermöglicht es den Teilnehmer*innen, Haidaras *baraka* direkt und ohne vermittelnde Instanzen zu empfangen. Diejenigen, die die Reise antreten, tun dies jedoch auch stellvertretend für all diejenigen, die nicht reisen können. Das heißt, es werden sowohl Wünsche von Daheimgebliebenen mitgenommen, für die während der Audienz bei Haidara um Segen erbeten wird, aber auch umgekehrt werden konkrete Objekte bei verschiedenen Gelegenheiten mit *baraka* aufgeladen und später zurück nach Frankreich gebracht. Zwei zentrale Momente, in denen dieser Transfer, dieses Befüllen eines Körpers, sei es ein menschlicher oder ein gegenständlicher, während der Festwoche initiiert wird, sind erstens die privaten Audienzen bei Haidara und zweitens die große öffentliche Segnung im Stadion am letzten Tag der Festwoche.

Mit Hilfe der Verbalisierung der Segenswünsche durch die anwesenden Mitglieder erreichen die Bitten der nicht mitgereisten Personen Bamako. Und stellvertretend für diese nehmen die Anwesenden den Segen auf. Dafür halten sie, während Haidara spricht, die offenen Hände nach oben, um das *baraka* körperlich aufzunehmen.

Diese Vorstellung, dass das *baraka* während des Sprechens Haidaras förmlich in die Menschen, aber auch in die Gegenstände eindringt, ließ sich auch in der großen Segnung im Stadion (*dawanu*) beobachten. Es ist die Veranstaltung im Stadion, die am besten besucht ist. Auch

Menschen aus Bamako, die den Rest der Woche nicht mitfeiern, versuchen einen Platz zu ergattern. 2014 musste das Stadion wegen Überfüllung geschlossen werden und viele Menschen warteten draußen vergebens darauf, eingelassen zu werden. Am Tag der Segnung sah der Vorplatz vor dem Stadion anders aus als bei den vorausgegangenen Predigten. Überall standen und gingen Händler*innen und verkauften Wasserflaschen, Gebetskettchen, Bilder von Haidara, Datteln und vieles mehr. Wir hatten uns schon am Vormittag mit diesen Dingen eingedeckt und suchten vollbeladen unsere Plätze unter dem aufgebauten Schattendach in der Mitte des Stadions. Haidara, an diesem Tag von einer Blaskapelle ins Stadion begleitet, hielt eine kurze Abschlusspredigt, bevor er schließlich zur ungeduldig erwarteten Segnung überging.

Auf einmal wurden die Frauen, die um mich herumsaßen und bis gerade ruhig Haidara zugehört hatten, ganz hektisch, öffneten die vor ihnen aufgereihten Flaschen, Dosen mit Karitebutter, Dattelpackungen und alles, was sie sonst noch dabei hatten. Bintou riss unter anderem eine Packung mit Kugelschreibern auf. Die Hände nach oben hin geöffnet stand die Menge im Innenraum und auf den Rängen des Stadions vor ihren Plätzen und empfing *amina, amina* murmelnd Haidaras *baraka*. Bei den präsentierten Materialien handelte es sich vor allem um profane Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs. Es waren weder besonders schöne Behälter noch aufwändige Kleinode. Im Gegenteil, das Wasser war in alte Plastikflaschen gefüllt und die Butter in Plastikdosen. Wichtig ist nur der Inhalt – die Substanz –, der als Träger des *baraka* dient, welches so nach und nach dem Körper zugeführt werden kann. Durch das Eindringen in die mitgebrachten Substanzen wird das *baraka* nicht nur haltbar, sondern auch mobil. Die so besprochenen Materialien haben unterschiedliche Nutzen, sie dienen den Gläubigen in der nächsten Zeit sowohl direkt in konkreten Leidenssituationen als auch präventiv. Bintou erklärte mir: Das Wasser könne in kleinen Schlucken getrunken oder zum Waschen benutzt werden. Auch die Karitebutter diene zur äußeren Anwendung, indem schmerzende Körperstellen damit massiert werden könnten. Sie selbst habe schon unzählige Male beobachtet, dass eine Behandlung mit gesegneter Karitebutter Linderung für diverse Hautprobleme gebracht habe. Sie werde einiges davon mit nach Frankreich nehmen. Ebenso verhalte es sich mit der großen Packung Kugelschreiber. Ein Vereinsmitglied aus Frankreich hatte Bintou die Packung mitgegeben, mit der Bitte, die Stifte im Stadion segnen zu lassen, so dass diese ihren Kindern in der Schule bessere Leistungen ermöglichen würden. Wir sind an diesem Tag nicht die Einzigen, die Kleider mit dem diesjährigen Maouloud-Stoff tragen, ebenso wie wir selbst und alle Mitbringsel ist auch die Kleidung mit *baraka* gesegnet.

Auch wenn Segen geben und Segen nehmen eine alltägliche, die Menschen begleitende Angelegenheit ist, so nimmt das Spenden von *baraka* an Maouloud eine zentrale Stellung ein. Hier werden die *Vorräte* für das ganze Jahr, für die Anwesenden, für alle, die darum gebeten haben, aufgeladen. *Baraka* als mobile Kraft wird in Bamako zentral verteilt, um dann von den Menschen,

die anwesend sind, in alle Welt getragen zu werden. Über die materiellen Objekte wird das Geschehen während Maouloud in das Alltagsgeschehen verlängert (Zillinger 2015:61).

Die große Begeisterung, mit der die Mitglieder Teil des Vereins sind, ist auch entscheidend für seine Konzipierung. *Plaisir, joie, on s'aime* waren nicht nur Zuschreibungen, die ich immer wieder von den Menschen in Paris zu hören bekam, wenn sie von Haidara oder dem Verein sprachen, sondern auch zentrale Kategorien in der Bewertung der Festwoche. Nicht nur einmal passierte es mir, dass Menschen auf meine Frage hin, was ihnen an Maouloud am besten gefalle, ohne Umschweife antworteten: „Alles!“.

Es ist die unübersehbare Materialisierung des sonst abstrakten internationalen Vereins, die in der Festwoche zur körperlichen Erfahrung wird. Die Begeisterung jedes und jeder Einzelnen scheint sich durch das Zusammenkommen mit den anderen zu potenzieren. Eine Frau aus Sikasso, die bei mehreren Gelegenheiten anfang, laut zu singen, antwortete auf meine Frage, ob sie dies öfters tue: „Nein, eigentlich nicht. Aber an Maouloud möchte ich nur singen!“ In diesen Momenten ist es immer die Atmosphäre, die angesprochen und als einmalig beschrieben wird. Selbst Menschen, die in Bamako wohnen, versuchen in der Woche in Bankoni unterzukommen. Sie würden nichts verpassen wollen und hätten keine Lust, das Gelände zu verlassen. Tägliche Herausforderungen, die der Alltag in Mali und anderen Orts für sie bereithält, scheinen für die Anhänger*innen von Haidara in dieser einen Woche ganz weit weg zu sein. Das Fest steht damit in einer Kontinuität zu den Vereinstreffen in Frankreich. Die Freude an und mit Haidara, das wichtige Gefühl der Gemeinschaft und die wachsende Gewissheit, gemeinsam auf dem richtigen Weg zu sein, erfahren die Mitglieder dort verstärkt. Das Fest bekommt seine Bedeutung, da es als Ort der translokalen Verdichtung fungiert, von wo aus der Verein sich weltweit konstituiert.

Welche Dynamiken, die auch den Alltag des Vereinslebens ausmachen, werden nun in dieser Woche konkret verstärkt? Was erfahren die einzelnen Mitglieder an Verdichtung, die über die abstrakten Größen Raum und Zeit hinausgehen? Wie in Kapitel 6 betrachtet, ragen die Vereinstreffen in Frankreich aus dem herausfordernden, alleine zu bewältigenden und anstrengenden Alltag als Momente der Freude und des Wohlfühlens heraus. Die Treffen bieten im Idealfall, wenn sie ohne Konflikte und Diskussionen ablaufen, sozialen und emotionalen Halt, Segenswünsche und Ratschläge können erfragt werden. Sie bieten den Vereinsmitgliedern Unterstützung darin, ihre Probleme im Alltag in der Migration zu bewältigen. Dem oft negativ empfundenen *Alleinsein* im urbanen Kontext Paris wird eine positive Zugehörigkeit entgegengesetzt. Die individuell gemachte, aber gemeinschaftlich gelebte Entscheidung, Haidara zu folgen, erfüllt die Mitglieder mit Freude und positiven Empfindungen, die auf den Treffen spürbar werden. Die Frauen, die aus Frankreich angereist sind, tragen auf der Festwoche ihre besten Kleider. Ihr Selbstverständnis, es in Frankreich geschafft zu haben und weiterhin gute

Musliminnen zu sein, lässt sie selbstbewusst auftreten. Noch einmal mehr als in Frankreich manifestiert sich in der Festwoche die Bestätigung, auf dem richtigen Weg zu sein.

Die Beschreibung Maoulouds als Ort der translokalen Verdichtung bringt zentrale Aspekte der Festwoche auf den Punkt. In Bamako synchronisiert sich an einem einzigen Ort für eine Woche das Leben der Vereinsmitglieder, die sonst über den ganzen Globus verteilt sind. Dort werden alle Mitglieder, ob an- oder abwesend, gedanklich mit in die Feier eingeschlossen. Auch die Daheimgebliebenen sind gedanklich in Bamako. Sie verfolgen die Geschehnisse im Fernsehen und online auf Facebook und YouTube. Das in Paris parallel ausgerichtete Fest an einem Sonntagnachmittag ist nur ein kleines Trostpflaster für die Daheimgebliebenen.²²⁸ Gebetswünsche werden mit nach Bamako genommen und mit *baraka* aufgeladene Gegenstände im Gegenzug wieder mit nach Hause gebracht.

Es findet nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Verdichtung statt. In Bamako trifft während dieser Woche die Vergangenheit auf die Zukunft. Der schwierige Lebensweg Haidaras und sein großer Erfolg heute werden erinnert, anerkannt und als zukunftsweisend betrachtet. Er gilt den Mitgliedern nicht nur als Zeugnis für die Gnade Gottes und für Haidaras Nähe zu ihm, sondern auch als Vorbild für den eigenen oftmals herausfordernden Lebensweg. In der einen Woche geht es nicht nur um das hier und jetzt, sondern darum, was alles schon erreicht wurde, sowie darum, was in der Zukunft noch erreicht werden soll. Gefeierte und genossen werden die weitere Ausbreitung des Vereins, die steigenden Mitglieder- und Teilnehmer*innenzahlen. All dies ist für die Mitglieder Ausdruck der Stärke, Unabhängigkeit und Wertigkeit des Vereins, was viele der Frauen in Paris auf sich übertragen.

7.4 Die Zukunft Maoulouds

Durch die Manifestation der Internationalität des Vereins, wie sie an Maouloud beobachtet werden kann, verliert genau diese Internationalität für die Teilnehmer*innen ihre Abstraktheit. Für die Teilnehmer*innen wird das Fest in all seinen Facetten Teil ihrer translokalen Lebenswelt. Mitglied in einem internationalen Verein zu sein bekommt für sie durch die Pilgerreise eine neue Faktizität. Die Teilnehmenden aus Paris tun dies als Menschen, die für dieses Fest ganz bewusst weit angereist sind. Und sie nehmen die Erinnerungen an diese Woche wieder mit nach Paris, wo diese bis zum nächsten Mal immer wieder Inhalt von Gesprächen und nostalgischen Schwärmereien sind. Bankoni und die Erfahrungen der Festwoche werden Teil des Referenzrahmens für das alltägliche Leben im Großraum Paris. Der Alltag wird interpretativ mit der Festwoche verknüpft, die eine

²²⁸ Vergleiche auch Bava und Gueye (2001), die beschreiben, dass die Muriden, die *Magal* in Marseille parallel zu den Feierlichkeiten zu Touba feiern, ebenfalls gedanklich im Senegal sind.

enorme Reichweite über die zeitliche und räumliche Veranstaltung hinaus hat. Bintou formulierte diese Verbindung schon am ersten Tag unserer Begegnung: „Wenn du Ançar Dine France verstehen möchtest, musst du mit in Bamako Maouloud feiern.“

Die kollektive Erfahrung der Festwoche als Höhepunkt des Jahres ist jedoch auch für diejenigen von Bedeutung, die nicht vor Ort in Bamako mitfeiern können. In geringerem Maße ermöglichen der Konsum von Medienaufzeichnungen sowie die Erzählungen der anderen zwar nicht die körperliche, aber doch die emotionale Teilhabe an dem Fest. So wird auch für die Daheimgebliebenen Maouloud Teil ihrer translokalen Lebenswelt. Das Fest in Bamako ist einer der Dreh- und Angelpunkte, an denen sich Aktivitäten, Diskurse und Ideen im Pariser Alltag ausrichten. Daran wird die Bedeutung von spezifischen Orten innerhalb von translokalen Bewegungen und Phänomenen deutlich.

Die vorgestellten Betrachtungen zu der Maouloud Woche der FADI können nur für diesen zeitlichen Moment gelten. Schielke zeigt überzeugend, wie sich die *manlid*-Feiern in Ägypten über die letzten Jahre verändert haben. Durch das an hegemonialen Diskursen ausgerichtete Handeln verschiedener Akteure über den Platz des Religiösen in der Gesellschaft wurden die Feste entscheidend verändert (2006). Auch für Mali gilt: Die Maouloud-Feierlichkeiten sind ein Ort, an dem soziopolitische Konflikte ausgetragen werden. Wie diese auch in Zukunft die Gestalt des Festivals mitformen werden und welchen Stellenwert das Fest in der malischen Gesellschaft und translokal haben wird, lässt sich kaum vorhersagen. Ich halte es jedoch auf Basis der vorangehenden Analyse für sehr wahrscheinlich, dass das Fest weiterhin in den internen Vereinsdynamiken der *Fédération Ançar Dine International* eine zentrale Rolle spielen wird.

8 Schlusspunkte

Im Sommer 2015 – ich hatte meinen Lebensmittelpunkt wieder zurück nach Köln verlagert – kehrte ich für eine Woche nach Paris zurück. Dort verband ich den Besuch der ECAS²²⁹ mit der Gelegenheit, bei Bintou zu wohnen und mir Neuigkeiten aus dem Verein anzuhören. Schon zuvor hatte ich über das Telefon gehört, dass der Vorstand der FADI entschieden hatte, sich in den Konflikt (der Ehe auf Zeit) um den französischen Vorsitzenden einzuschalten und aus der Ferne den alten Vorstand ab- und einen Übergangsvorstand einzusetzen, der bis zum Herbst den Verein führen sollte. Zu den Neuwahlen im Oktober sollte dann eine Delegation aus Bamako anreisen, um den Wahlvorgang zu begleiten. Um diese Entscheidungen mitzuteilen, hatte der Vorsitzende der FADI darum gebeten, dass die französische Vereinssektion an einem Ort zusammenkomme. Während des Treffens wurde er über Handy dazu geschaltet, um über Lautsprecher die Neuregelungen bekannt zu geben. Dieses Eingreifen der FADI wurde von allen Konfliktparteien akzeptiert. Übergangsvorsitzender wurde ein junger Mann, der in Frankreich studiert hatte und vorher im Verein nicht sehr aktiv gewesen war. Bintou schien der zweite Punkt zu irritieren, aber sie betonte, wenn der Vorstand der FADI diesen Mann ausgesucht habe, dann sei er mit Sicherheit der Richtige. Nachdem die Neubesetzung bekannt gegeben worden war, hatten einige Mitglieder angenommen, auch der Vorstand der Frauen sei aufgelöst worden. Dem hatte Bintou vehement und erfolgreich widersprochen. Sie hatte von dem Vorsitzenden der FADI die Anweisung bekommen, ihr Amt weiter auszuführen. Sie schien sichtlich erfreut über die Bestätigung ihres Einsatzes für den Verein – um dann zu ergänzen, sie habe gleichzeitig auch Ärger bekommen. Der Vorsitzende habe sie darauf hingewiesen, dass sie in ihrer Funktion als Vorsitzende der Frauen die Pflicht habe, monatliche Berichte nach Bamako abzugeben. Wäre sie dieser Pflicht nachgekommen, hätte die FADI früher von dem schwelenden Konflikt erfahren und hätte dementsprechend auch schon eher vermittelnd eingreifen können. Seit diesem Gespräch – so betonte sie – werde sie dieser Aufgabe jeden Monat gerecht.

Diese Bestätigung ihrer Person im Amt war für Bintou eine erneute Bestärkung ihres aktiven Eingreifens und Positionierens während des Konflikts. Für mich ergibt sich daraus die Frage, wie sich das veränderte Selbstverständnis der Frauen, das mit dieser Möglichkeit der Positionierung in Frankreich einhergeht, nach Mali hin auswirkt. Über einen regelmäßigen Austausch, wie die monatlichen Berichte Bintous nach Bamako, aber auch über Besuche,

²²⁹ *European Conference of African Studies.*

beispielsweise zu Maouloud, sind einzelne Frauen der französischen Sektion in Mali präsent. Sie haben vielleicht nicht den bewussten Wunsch, die auf hierarchisch organisierten Geschlechterbeziehungen beruhenden Vereinsstrukturen zu verändern, jedoch wäre es spannend zu erforschen, wie sie durch ihr Auftreten und das Einbringen ihrer weiblichen Perspektive in Diskussionen dennoch Vereinsdynamiken und Entwicklungen beeinflussen.

Mit der vorliegenden Arbeit zeige ich, dass nationale Vereinssektionen internationaler Vereine – beziehungsweise die gelebte Mitgliedschaft der Mitglieder – nur im Kontext größerer gesellschaftspolitischer Zusammenhänge im Herkunfts-, aber auch im Residenzland zu analysieren sind. Ein Vergleich mit anderen Vereinssektionen, beispielsweise in einem asiatischen Land oder den USA, würde sicherlich spannende Unterschiede zutage bringen. Und auch in anderen Fallbeispielen würde das Rückspiegeln der Erfahrungen aus den jeweiligen Ländern nach Mali interessante Fragestellungen ermöglichen.

Für den französischen Kontext gilt, dass es vor allem strukturelle Bedingungen – wie die Erwerbsarbeit, die Wohnsituation, die Bürokratie und das Rechtsverständnis – sind, die den Alltag der weiblichen Mitglieder formen. Sie sind gezwungen, die Gestaltungsmöglichkeiten, die sie haben, zu nutzen, und müssen diese gleichzeitig vor sich selbst und vor anderen rechtfertigen, um nicht als aufmüßige Frauen betrachtet zu werden, die sich in Frankreich negativ beeinflussen lassen. Die religiöse Zugehörigkeit und das aktive Ausleben der Vereinszugehörigkeit ermöglichen ihnen in diesen Lebensumständen eine Positionierung als moralisch integre Frauen. Denn trotz der inhaltlichen Ausrichtung des Vereins nach Bamako wäre es falsch, diesen als reinen Ort der Nostalgie zu beschreiben. Vielmehr spricht die aktive Rolle der Frauen in diesem Verein und die Art und Weise, wie sie Haidaras Worte als die Frauen stärkend auslegen, für eine Integration in französische gesellschaftliche Bedingungen. Es gibt ähnlich viele Anknüpfungspunkte in die französische wie auch in die malische Gesellschaft.

Damit wird in der vorliegenden Studie deutlich, dass die religiöse Zugehörigkeit trotz konservativer Wertvorstellungen zu einer Ermächtigung des/der Einzelnen beisteuern kann, wie sie von Kritiker*innen – gerade bezüglich des Islam – gerne übersehen wird. Deutlich tritt die Verschränkung von materiellen Möglichkeiten und moralischem Handeln innerhalb religiöser Bewegungen hervor. Dieser ist nur auf die Spur zu kommen, wenn alle Mitglieder – Frauen wie Männer – als aktiv handelnde Personen innerhalb der sich ihnen bietenden Rahmenbedingungen und der auszuhandelnden Genderstrukturen betrachtet werden. Im Fokus dieser Arbeit standen dabei die weiblichen Mitglieder der französischen Vereinssektion Ançar Dine France und ihr sich wandelndes Selbstverständnis bezüglich der Frage, was es heißt, eine gute Muslimin zu sein.

9 Literatur

Abranches, Maria

2013 Transnational Informal Spaces Connecting Guinea-Bissau and Portugal: Food, Markets and Relationships. *In* *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 42:3/4, 333–375.

Abu-Lughod, Lila

1991 Writing against Culture. *In* (Hg.) Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137–162.

2002 Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *In* *American Anthropologist* 104:3, 783–790.

2016 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland: University of California Press.

Adepoju, Aderanti

2004 *Changing Configurations of Migration in Africa*. MPI – Migration Policy Institute. <https://www.migrationpolicy.org/article/changing-configurations-migration-africa>.

Amir-Moazami, Schirin

2015 *Politisierete Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript.

2018 (Hg.) *Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld: transcript.

Ammerman, Nancy

2007 Introduction: Observing Religious Modern Lives. *In* (Hg.) ebd., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 3–18.

Amselle, Jean-Loup

1977 *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale de kooroko (Mali)*. Paris: Anthropos.

2010 *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot & Rivages.

Appadurai, Arjun

1990 Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India. *In* (Hg.) Lila Abu-Lughod und Catherine Lutz, *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 92–112.

1996 *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. *In* *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis u.a.: University of Minnesota Press, 48–65.

Asad, Talal

1986 *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series. Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. *Cultural Memory in the*

- Present. Stanford, California: Stanford University Press.
- 2006 Trying to Understand French Secularism. *In* (Hg.) Hent de Vries und Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 494–526.
- Attias-Donfut, Claudine; Barou, Jaques; Gallou, Rémi und Aouici, Sabrina
- 2011 Des destins contrastés. Entre réussites et déviance. *In* (Hg.) Jaques Barou, *De l'Afrique à la France. D'une génération à l'autre*. Paris: Armand Colin, 91–138.
- Aude, Rabaud
- 2014 Une histoire de l'immigration en France. *In* (Hg.) Jean-Yves Blum le Coat und Mireille Eberhard, *Les immigrés en France*. Paris: La documentation Française, 15–36.
- Augé, Marc
- 2013 Un ethnologue dans le métro. Paris: Pluriel.
- Azoulay, Muriel und Quiminal, Catherine
- 2002 Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire. Femmes, 'réveillées', hommes menacés en milieu soninké. *In* VEI Enjeux 128, 87–101.
- Babou, Cheikh Anta
- 2007 Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913. Athens: Ohio University Press.
- 2009 Migration and Cultural Change: Money, 'Cast', Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States. *In* *Africa Today* 55:2, 3–22.
- Bakewell, Oliver und Hein de Haas
- 2007 African Migrants: Continuities, Discontinuities and Recent Transformations. *In* (Hg.) Patrick Chabal, Ulf Engel und Leo de Haan, *African Alternatives*. Leiden: Brill 95–118.
- Baldassar, Loretta
- 2008 Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-Presence in Transnational Relationships. *In* *Journal of Intercultural Studies* 29:3, 247–266.
- Barou, Jaques
- 2002 Les immigrations africaines en France au tournant du siècle. *In* *Hommes & migrations* 1239: 6–18.
- 2005 HLM, le risque d'une homogénéisation par le bas. *In* *Informations sociales* 3:123, 74–87.
- 2011 La politique française vis-à-vis de l'immigration africaine. *In* *De l'Afrique à la France. D'une génération à l'autre*. Paris: Armand Colin, 39–90.
- Barth, Fredrik (Hg.)
- 1998 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* [1967]. Reissued. Long Grove, Ill: Waveland Press.
- Bauman, Zygmunt
- 1991 *Moderne und Ambivalenz*. *In* (Hg.) Ulrich Bielefeld, *Das Eigenen und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Junius, 23–49.
- Bava, Sophie
- 2001 The mouride dahira between Marseille and Touba. *In* *ISIM Newsletter* 08:1, 7.
- 2005 Variations autour de trois sites mourides dans la migration. *In* *Autrepart* 4:36, 105–122.

- Bava, Sophie und Gueye, Cheikh
 2001 La grand magal de Touba: Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. *In* *Social compass* 48:3, 421–438.
- Bedorf, Franziska
 2018 Sweet Home Chicago? Mexican Migration and the Question of Belonging and Return. Bielefeld: transcript.
- Behar, Ruth und Gordon, Deborah A. (Hg.)
 1995 Women Writing Culture. Berkeley: University of California Press.
- Bernard, H. Russell
 2018 Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. Sixth Edition. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bernardot, Marc
 2008a Camps d'étrangers, foyers de travailleurs, centre d'expulsion: Les lieux communs de l'immigré décolonisé. *In* *Cultures & conflicts* 69, 55–79.
- Bledsoe, Caroline H. und Sow, Papa
 2011 Back to Africa: Second Chances for the Children of West African Immigrants. *In* *Journal of Marriage and Family* 73, 747–762.
- Blum le Coat, Jean-Yves und Eberhard, Mireille
 2014a Introduction. *In* (Hg.) ebd.: Les immigrés en France. Paris: Les études 9–14.
 2014b Législation et politiques migratoires en France. *In* (Hg.) ebd., Les immigrés en France. Paris: Les études, 37–58.
 2014c Les immigrés en France. Paris: Les études.
- Blum le Coat, Jean-Yves, und Mogueurou, Laure
 2014 Scolarisation des immigrés et migrations pour études. *In* (Hg.) Jean-Yves Blum le Coat und Mireille Eberhard, Les immigrés en France. Paris: Les études 109–132.
- Bodomo, Adams und Ma Enyu
 2012 We are what we Eat: Food in the Process of Community Formation and Identity Shaping among African Traders in Guangzhou and Yiwu. *In* *African Diaspora* 5:1, 3–26.
- Bokhari, Raana
 2013 Bihishti Zewar: Islam, Text, and the Daily Lives of Gujarati Women in Leicester. *In* (Hg.) Nathal, M. Dessing; Nadia Jeldtoft; Jorgen S. Nielsen und Linda Woodhead, *Everyday Lived Islam in Europa*. London, New York: Routledge, 55–68.
- Bourdarias, Françoise
 2004 'Nul ne peut comprendre la femme' – 'Nulle ne peut comprendre l'homme'. Urbanisation et recomposition des rapports sociaux de genre à Bamako (Mali). *In* (Hg.) Sylvette Denèfle, Femmes et villes. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 51–63.
 2009 Constructions religieuses du politique. Aux confins de Bamako. *In* *Civilisations* 58:2, 21–40.
- Bowen, John R.
 2004a Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field. *In* *American Anthropologist* 106:1, 43–55.

- 2004b Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *In* Journal of Ethnic and Migration Studies 30:5, 879–894.
- 2012 Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State. Oxford: Princeton University Press.
- Brand, Saskia
- 2001 Mediating Means and Fate. A Socio-Political Analysis of Fertility and Demographic Change in Bamako, Mali. Leiden: Brill.
- Brenner, Louis
- 1993a Constructing Muslim Identities in Mali. *In* (Hg.) ebd., Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 59–78.
- 1993b Introduction. Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse. *In* (Hg.) ebd., Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1–20.
- 2000a Sufism in Africa. *In* (Hg.) Jacob K. Olupona, African Spirituality. Forms, Meanings, and Expressions, New York: The Crossroad Publishing Company, 324–349.
- 2000b Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society. London: Hurst.
- Breyer, Insa
- 2011 Keine Papiere – keine Rechte? Die Situation irregulärer Migranten in Deutschland und Frankreich. Frankfurt am Main: Campus.
- Bruijn, Mirjam de, Han van Dijk und Rijk van Dijk
- 2001 Cultures of Travel: Fulbe Pastoralists in Central Mali and Pentecostalism in Ghana. *In* (Hg.) Mirjam de Bruijn, Rijk van Dijk, und Dick Foeken, Mobile Afrika. Changing Patterns of Movements in Africa and Beyond. Leiden: Brill, 63–88.
- Bryceson, Deborah Fahy und Vuorela, Ulla (Hg.)
- 2002 The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks. Cross-Cultural Perspectives on Women. Oxford, New York: Berg.
- Buggenhagen, Beth A.
- 2012 Fashioning Piety: Women’s Dress, Money, and Faith among Senegalese Muslims in New York City. *In* City & Society 24:1, 84–104.
- Caeiro, Alexandre
- 2004 Muslim Youth in France. Paper presented at the International Conference Muslim Youth in Europe. Typologies of Religious Belonging and Sociocultural Dynamics, Edoardo Agnelli Centre for Comparative Religious Studies, Turin.
<http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam-caeiro-torino.pdf>
- Carling, Jørgen und Haugen, Heidi Østbo
- 2020 Circumstantial Migration: How Gambian Journeys to China Enrich Migration Theory. *In* Journal of Ethnic and Migration Studies, 47:1, 1–18.
- Certeau, Michel de
- 1984 The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press.

Chaib, Sabah

2001 Facteurs d'insertion et d'exclusion des femmes immigrantes dans le marché du travail en France: Quel état des connaissances? Documentation de travail élaboré pour la confédération française des travailleurs (rapport CFDT).

Chappatte, André

2018 Crowd, Sensationalism, and Power: The Yearly Ansar Dine ‚Pilgrimage‘ of Maouloud in Bamako. *In* *Journal of Religion in Africa* 48:1/2, 3–34.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture*. Harvard: Harvard University Press.

Clifford, James und Marcus, George E.

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Coe, Cati

2014 *The Scattered Family: Parenting, African Migrants, and Global Inequality*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Cohen, Jeffrey H.

2011 Migration, Remittances, and Household Strategies. *In* *Annual Review of Anthropology* 40, 103–114.

Cole, Jeffrey und Booth, Sally S.

2007 *Dirty Work: Immigrants in Domestic Service, Agriculture, and Prostitution in Sicily*. Lanham, MD: Lexington Books.

Cole, Jennifer

2014 The Téléphone Malgache: Transnational Gossip and Social Transformation among Malagasy Marriage Migrants in France. *In* *American Ethnologist* 41:2, 276–289.

2016 Giving Life: Regulating Affective Circuits among Malagasy Marriage Migrants in France. *In* (Hg.) Jennifer Cole und Christian Groes, *Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago: The University of Chicago Press, 197–222.

Cole, Jennifer und Christian Groes

2016a Introduction. Affective Circuits and Social Regeneration in African Migration. *In* (Hg.) ebd., *Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago: The University of Chicago Press, 1–26.

2016b Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration. Chicago: The University of Chicago Press.

Coleman, Simon und Collins, Peter

2006 Introduction: ‚Being ... Where?‘ Performing Fields on Shifting Grounds. *In* (Hg.) ebd., *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*. Oxford, New York: Berg, 1–22.

Coleman, Simon und Eade, John (Hg.)

2004 *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, New York: Routledge.

Collier, Jane F., Maurer, Bill und Suarez-Navaz, Liliana

1995 Sanctioned Identities: Legal Constructions of Modern Personhood. *In* *Identities* 2:1-2, 1–27.

- Comaroff, Jean und Comaroff, John L.
2011 *Theory from the South. Or, how Euro-America is Evolving toward Africa*. London, New York: Routledge.
- Cordell, Dennis D., Gregory, Joel W. und Piché, Victor
1996 *Hoe and Wage: A Social History of a Circular Migration System in West Africa*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Corrado, Alessandra
2017 *Migrant Crop Pickers in Italy and Spain*. E-Paper, Heinrich Böll Foundation.
https://www.boell.de/sites/default/files/e-paper_migrant-crop-pickers-in-italy-and-spain.pdf
- Coulon, Christian
1999 'The Grand Magal in Touba: A Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal'. *In African Affairs* 98:391, 195–210.
- Cruise O'Brien, Donal B.
1988 Introduction. *In* (Hg.) Donal B. Cruise O'Brien und Christian Coulon, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1–31.
- Damir-Geilsdorf, Sabine, Menzfeld, Mira und Hedider, Yasmina
2019 Interpretations of Al-Wala' Wa-l-Bara' in Everyday Lives of Salafis in Germany. *In Religions* 10:2, 124. <https://doi.org/10.3390/rel10020124>
- Daum, Christophe
1998 *Les associations de maliens en France: Migrations, développement et citoyenneté*. Paris: Karthala.
- De Genova, Nicholas P. (Hg.)
2002 Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life. *In Annual Review of Anthropology* 31, 419–447.
2017 *The Borders of 'Europe': Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. Durham: Duke University Press.
- De Rudder, Véronique und Vourc'h, Francois
2006 Les discriminations racistes dans le monde du travail. *In* (Hg.) Didier Fassin und Eric Fassin, *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris: La Découverte, 175–194.
- Deeb, Lara
2006 *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
2015 Thinking Piety and the Everyday Together. *In HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5:2, 93–96.
- Dessing, Nathal M.; Jeldtoft, Nadia; Nielsen, Jørgen S. und Woodhead, Linda (Hg.)
2013 *Everyday Lived Islam in Europe*. London, New York: Routledge.
- Diallo, Souleymane
2018 'The Truth about the Desert'. Exile, Memory, and the Making of Communities among Malian Tuareg Refugees in Niger. Köln: Modern Academic Publishing.

- Dougnon, Isaie und Gagliardi, Helene
 2013 Migration as Coping with Risk and State Barriers. *In* (Hg.) Abdoulaye Kane und Todd H. Leedy, *African Migrations, Patterns and Perspectives*. Bloomington: Indiana University Press, 35–58.
- Drotbohm, Heike
 2010 Gossip and Social Control across the Seas: Targeting Gender, Resource Inequalities and Support in Cape Verdean Transnational Families. *African and Black Diaspora In An International Journal* 3:1, 51–68.
 2014 Familie als zentrale Berechtigungskategorie der Migration: Von der Transnationalisierung der Sorge zur Verrechtlichung sozialer Bindungen. *In* (Hg.) Boris Nieswand und Heike Drotbohm, *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer, 179–202.
- Drotbohm, Heike und Hasselberg, Ines
 2015 Deportation, Anxiety, Justice: New Ethnographic Perspectives. *In* *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41:4, 551–562.
- Eberhard, Mireille
 2014 Migrations et travail. *In* (Hg.) Jean-Yves Blum le Coat und Mireille Eberhard, *Les immigrés en France*. Paris: Les études, 77–92.
- Eickelman, Dale F.
 1976 Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. *Modern Middle East*. Austin: University of Texas Press.
- Eickelman, Dale F. und Piscatori, James P.
 2004 *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Engelke, Matthew
 2018 *How to Think like an Anthropologist*. Princeton: Princeton University Press.
- Evers Rosander, Eva
 2010 Gender Relations and Female Autonomy among Senegalese Migrants in Spain: Three Cases from Tenerife. *African and Black Diaspora In An International Journal* 3:1, 91–107.
- Ewick, Patricia und Silbey, Susan S.
 1998 *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*. Language and Legal Discourse. Chicago: University of Chicago Press.
- Ewing, Katherine P.
 1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency. *In* *Ethos* 18:3, 251–278.
- Fadil, Nadia
 2019 The Anthropology of Islam in Europe: A Double Epistemological Impasse. *In* *Annual Review of Anthropology* 48:1, 117–132.
- Fadil, Nadia und Fernando, Mayanthi L.
 2015 Rediscovering the ‚Everyday‘ Muslim. Notes on an Anthropological Divide. *In* *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5:2, 59–88.

- Falola, Toyin
 2004 Kolonialismus. In (Hg.) Jacob E. Mabe, *Das Afrika Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. Wuppertal u.a.: Peter Hammer Verlag, 301–306.
- Fassin, Didier
 2001 The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate. In *Anthropology Today* 17:1, 3–7.
 2005 Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. In *Cultural Anthropology* 20:3, 362–387.
- Feldman-Savelsberg, Pamela
 2016 Migranten, Recht und Identität. Afrikanische Mütter und das Ringen um Zugehörigkeit in Berlin. Bielefeld: transcript.
- Ferguson, James
 2006 *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press.
- Fernando, Mayanthi L.
 2014a *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press.
 2014b Ethnography and the Politics of Silence. In *Cultural Dynamics* 26:2, 235–244.
- Foltz, William J.
 1965 *From French West Africa to the Mali Federation*. New Haven, London: Yale University Press.
- Foucault, Michel und Ewald, François
 1978 *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Frank, Peter
 2006 Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France. In *The Muslim World* 96, 707–736.
- Freitag, Ulrike und von Oppen, Achim
 2010 *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*. Leiden: Brill.
- Gäbel, Cora
 2019 The Bol Bam Pilgrimage: Reflections on a not so Adventurous Adventure. In *Irish Journal of Anthropology* 22,1: 126–137.
- Gavelle, Julien, Siméant, Johanna und Traoré, Laure
 2013 Le court terme de la légitimité: Prises de position, rumeurs et perceptions entre janvier et septembre 2012 à Bamako. In *Politique Africaine* 130, 23–46.
- Gay y Blasco, Paloma und Wardle, Huon
 2009 *How to Read Ethnography*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford
 1968 *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

- Gemmeke, Amber B.
2008 *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space*. Mande Worlds, 3. Wien: Lit.
- van Gennep, Arnold
1909 *Les Rites de Passage*. Paris.
- van Ginkel, Rob
1994 *Writing Culture from Within – Reflections on Endogenous Ethnography*. *In* *Etnofoor* VII:1, 5–23.
- Glick Schiller, Nina; Linda Basch und Blanc-Szanton, Christina
1995 *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*. *In* *Anthropology Quarterly* 68:1, 48–63.
- Glick Schiller, Nina und Salazar, Noel B.
2013 *Regimes of Mobility Across the Globe*. *In* *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39, 183–200.
- Göle, Nilüfer
2004 *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. Critical Perspectives on Women and Gender*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
2016 *Europäischer Islam: Muslime im Alltag*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Graw, Knut und Schielke, Samuli
2012 *Introduction: Reflections on Migratory Expectations in Africa and Beyond*. *In* (Hg.) ebd., *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Leuven: Leuven University Press, 7–22.
- Gregg, Gary S.
2007 *Culture and Identity in a Muslim Society*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Greiner, Clemens und Sakdapolrak, Patrick
2013 *Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives*. *In* *Geography Compass* 7:5, 373–384.
- Groes, Christian
2016 *Men Come and Men Go, Mothers Stay: Personhood and Resisting Marriage among Mozambican Women Migrating to Europe*. *In* (Hg.) Jennifer Cole und Christian Groes, *Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 169–196.
- Guélamine, Faiza; Crenn, Chantal; Blum le Coat, Jean-Yves und Eberhard, Mireille
2014 *Immigration, travail social et animation*. *In* (Hg.) Jean-Yves Blum le Coat und Mireille Eberhard, *Les immigrés en France*. Paris: Les études, 147–164.
- Günther, Ursula
2006 *Historische Entwicklung des Islam in Westafrika – Ein Abriss*. *In* (Hg.) Michael Bröning und Weiss Holger: *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*. Berlin: Lit.

- Gupta, Akhil und Ferguson, James
 1997 Discipline and Practice: ‚The Field‘ as Site, Method, and Location in Anthropology. *In* (Hg.) ebd., *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 1–46.
- Hadjer, Kerstin
 2003 Illegalisierte Identitäten. Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Foyers), *Kölner Ethnologische Beiträge*. Heft 5. Universität zu Köln: Institut für Ethnologie.
- Hage, Ghassan
 2005 A Not so Multi-Sited Ethnography of a Not so Imagined Community. *In* *Anthropological Theory* 5:4, 463–475.
- Hale, Sondra
 1997 *Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism, and the State*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Hannaford, Dinah
 2016 Intimate Remittances: Marriage, Migration, and MoneyGram in Senegal. *In* *Africa Today* 62:3, 92–109.
 2017 *Marriage without Borders: Transnational Spouses in Neoliberal Senegal*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hannerz, Ulf
 2003 Being There ... and There ... and There! Reflections on Multi-Sited Ethnography. *In* *Ethnography* 4, 229–244.
- Haraway, Donna
 1988 Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective *In* *Feminist Studies* 14:3, 575–599.
- Harrison, Faye Venetia (Hg.)
 1997 *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Arlington, Virginia: American Anthropological Association.
- Haugen Ostbo, Heidi
 2018 From Pioneers to Professionals: African Brokers in a Maturing Chinese Marketplace. *In* *African Studies Quarterly* 17:4, 45–62.
- Havik, Philip J.
 2015 Female Entrepreneurship in West Africa. Trends and Trajectories. *In* *Early Modern Women* 10:1, 164–177.
- Hefner, Robert W.
 1989 *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Heller, Charles und Pezzani, Lorenzo
 2017 Liquid Traces: Investigating the Deaths of Migrants at the EU’s Maritime Frontier. *In* (Hg.) Nicholas de Genova, *The Borders of ‚Europe‘: Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. Durham, London: Duke University Press, 95–119.

Hirschkind, Charles

2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. Cultures of History*. New York: Columbia University Press.

Holder, Gilles

2009 "Maouloud 2006" de Bamako à Toumbouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'état: La construction d'un espace public religieux au Mali. *In* (Hg.) ebd., *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris: Karthala, 237–289.

2012 Chérif Ousmane Madani Haidara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie. *In* *Cahiers d'études africaines* 206/207, 389–425.

Horst, Heather A.

2006 *The Blessings and Burdens of Communication: Cell Phones in Jamaican Transnational Social Fields*. *In* *Global Networks – a Journal of Transnational Affairs* 6:2 143–159.

Huschke, Susann

2013 *Kranksein in der Illegalität: Undokumentierte Lateinamerikaner/-Innen in Berlin: Eine medizinethnologische Studie*. Bielefeld: transcript.

Ivanescu, Carolina

2016 *Islam and Secular Citizenship in the Netherlands, United Kingdom, and France. Religion and Global Migrations*. New York: Palgrave Macmillan.

Jackson, Michael D.

2008 *The Shock of the New: Migrant Imaginaries and Critical Transitions*. *In* *Ethnos* 73:1, 57–72.

2009 *Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy*. *In* *Anthropological Theory* 9:3, 235–251.

Jacobsen, Christine M.

2011 *Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety*. *In* *Feminist Review* 98:1, 65–82.

Jeldtoft, Nadia

2013 *Spirituality and Emotions: Making a Room of One's Own*. *In* (Hg.) Nathal M. Dessing, *Everyday Lived Islam in Europe*. London, New York: Routledge, 85–100.

Jouli, Jeanette S.

2011 *Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics among Women in Europe's Islamic Revival Communities*. *In* *Feminist Review* 98:1, 47–64.

2015 *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, California: Stanford University Press.

Jouli, Jeanette S. und Amir-Moazami, Schirin

2006 *Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany*. *In* *The Muslim World* 96:4, 617–642.

Kaag, Mayke

2008 *Mouride Transnational Livelihoods at the Margins of a European Society: The Case of Residence Prealpino, Brescia, Italy*. *In* *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34:2, 271–285.

Kandiyoti, Deniz

1988 Bargaining with Patriarchy. *In* *Gender and Society* 2:3, 274–290.

2016 *Women, Islam and the State*. London: Palgrave Macmillan Limited.

Kane, Abdoulaye und Leedy, Todd H.

2013 Introduction. African Patterns of Migration in a Global Era. *New Perspectives*. *In* (Hg.) Abdoulaye Kane und Todd H. Leedy, *African Migrations. Patterns and Perspectives*.

Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1–16.

Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.)

2008 *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*. New York: Routledge.

Kleinman, Julie

2016 From Little Brother to Big Somebody: Coming of Age at the Gard du Nord. *In* (Hg.) Jennifer Cole und Christian Groes, *Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Regeneration*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 245–268.

2019 *Adventure Capital: Migration and the Making of an African Hub in Paris*. Oakland, California: University of California Press.

Kleist, Nauja

2017 Returning with Nothing but an Empty Bag. Topographies of Social Hope after Deportation in Ghana. *In* (Hg.) Nauja Kleist und Dorte Thorsen, *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*, New York: Routledge, 173–192.

Klute, George und von Trotha, Trutz

2004 Roads to Peace: From Small War to Parasovereign Peace in the North of Mali. *In* (Hg.) Marie-Claire Foblets und Trutz von Trotha, *Healing the Wounds: Essays on the Reconstruction of Societies after War*. Oxford: Hart Pub, 109–143.

Kohlhagen, Dominik

2006 „Illegale“ Migration und Rechtskultur – Beobachtungen aus einer Feldforschung unter Afrikanern in Deutschland. *In* *Zeitschrift Für Rechtssoziologie* 27:2, 239–250.

König, Reinhilde Sotiria und de Regt, Marina

2010 Family Dynamics in Transnational African Migration to Europe: An Introduction. *African and Black Diaspora* *In* *An International Journal* 3:1, 1–15.

Lachenmann, Gudrun

2004 Weibliche Räume in muslimischen Gesellschaften Westafrikas. *In* *Peripherie* 24:95, 322–340.

Lambek, Michael

1993 *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.

Lambert, Michael C.

2002 *Longing for Exile: Migration and the Making of a Translocal Community in Senegal, West Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann.

2007 Politics, Patriarchy, and New Tradition: Understanding Female Migration among the Jola (Senegal, West Africa). *In* (Hg.) Hans Peter Hahn und George Klute, *Cultures of Migration. African Perspectives*. Berlin: Lit Verlag, 129–148.

- Landres, J. Shawn
 2002 Being (in) the Field. Defining Ethnography in Southern California and Central Slovakia. *In* (Hg.) James V. Spickard, J. Shawn Landres und Meredith B. McGuire, *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York: New York University Press, 100–112.
- Larousse (Hg.)
 1989 *Dictionnaire de la langue Francaise*. Paris: Librairie Larousse.
- Launay, Robert und Soares, Benjamin
 1992 The Formation of an ‚Islamic Sphere‘ in French Colonial West Africa. *Economy and Society* 28:3, 467–489.
- Lauser, Andrea und Weißköppel, Cordula
 2015 *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript.
- Lecocq, Baz; Mann, Gregory; Whitehouse, Bruce; Badi, Dida; Pelckmans, Lotte; Belalimat, Nadia; Hall, Bruce und Lacher, Wolfram
 2013 One Hippopotamus and Eight Blind Analysts: A Multivocal Analysis of the 2012 Political Crisis in the Divided Republic of Mali. *Extended Editors Cut*.
<http://media.leidenuniv.nl/legacy/lecocq-mann-et-al---one-hippo-8-blind-analysts-editors-cut.pdf>.
- Lecocq, Baz
 2010 *Disputed Desert: Decolonisation, Competing Nationalisms and Tuareg Rebellions in Northern Mali*. Boston: Brill.
- Lehner, Katrin und Lemberger, Barbara
 2014 Mit Mobilität aus der Sackgasse der Migrationsforschung? Mobilitätsforschung und ihr Beitrag zu einer kritischen Gesellschaftsforschung. *In* *Berliner Blätter* 65, Vom Rand ins Zentrum: Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung, 25–44.
- Lepoutre, David und Augé, Marc
 2008 *Coeur de banlieue: codes, rites et langages*. Paris: Odile Jacob.
- Lesselier, Claudie
 2004 *Femmes migrants en France*. *In* *Les cahiers du CEDREF* 12, 45–59.
- Levtzion, Nehemia und Pouwels, Randall L.
 2000 Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa. *In* (Hg.) ebd., *The History of Islam in Africa*. Athens, Oxford, Cape Town: Ohio University Press, James Currey, David Philip, 1–18.
- Lindner, Rolf
 1981 Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß. *In* *Zeitschrift Für Volkskunde* 77, 51–66.
- Lucht, Hans
 2012 *Darkness before Daybreak: African Migrants Living on the Margins in Southern Italy Today*. Berkeley: University of California Press.

- Luhrmann, Tanya M.
2006 Subjectivity. *In* *Anthropological Theory* 6:3, 345–361.
- Lukens-Bull, Roland
2007 Lost in a Sea of Subjectivity: The Subject Position of the Researcher in the Anthropology of Islam. *In* *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 1:2, 173–192.
- Madianou, Mirca und Miller, Daniel
2012 *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. Abingdon, Oxford, New York: Routledge.
- Mahler, Sarah J. und Pessar, Patricia R.
2006 Gender Matters: Ethnographers bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies. *In* *The International Migration Review* 40:1, 27–63.
- Mahmood, Saba
2001 Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *In* *Cultural Anthropology* 16:2, 202–236.
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Makhulu, Anne-Maria, Buggenhagen, Beth A. und Jackson, Stephen
2010 Introduction. *In* (Hg.) ebd., *Hard Work, Hard Times: Global Volatility and African Subjectivities*. Berkeley, California: University of California Press, 1–27.
- Mamdani, Mahmood
2005 *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Three Leaves Press.
- Mann, Gregory
2005 Locating Colonial Histories: Between France and West Africa. *In* *American Historical Review*, 409–434.
2006 *Native Sons: West African Veterans and France in the Twentieth Century*. Durham: Duke University Press.
- Marcus, George E.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *In* *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.
- Marfaing, Laurence
2003 *Les Sénégalais en Allemagne: Quotidien et stratégies de retour*. *In* *Hommes et Sociétés*. Paris: Karthala.
- Marfaing, Laurence und Thiel, Alena
2014 ‚Agents of Translation‘: West African Entrepreneurs in China as Vector of Social Change. Working Papers of the Priority Programme 1448 of the German Research Foundation, Leipzig 4: 1–29.
- Marsden, Magnus
2009 *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan’s North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marshall, Susan E.
1984 Paradoxes of Change: Culture Crisis, Islamic Revival and the Reactivation of Patriarchy. *In* *Journal of Asian and African Studies* 19:1/2, 1–17.
- Mathur, Nayanika
2017 Bureaucracy. *In* (Hg.) F. Stein, S. Lazar, M. Candea, u.a.: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*.
- Maussen, Marcel; Bader, Veit-Michael und Moors, Annelies (Hg.)
2011 *Colonial and Post-Colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Mboje-Pouye, Aissatou
2016 ,On n'ignore pas la solidarité' – Transformation des foyers de travailleurs migrants et recompositions des liens de cohabitation. *In* *Genèses* 104:3, 51–72.
- McGuire, Meredith B.
2008 *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- McIntosh, Peddy
1988 White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies. Working paper No. 189. Wellesley, Massachusetts: Wellesley Center for Research on Women.
- Meillassoux, Claude
1975 *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris: Francois Maspero.
- Metcalf, Barbara D.
1990 The Pilgrimage Remembered: South Asian Accounts of the Hajj. *In* (Hg) Dale F. Eickelman und James P. Piscatori, *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. London: Routledge, 85–110.
- Mirza, Jasmin
2002 *Between Chaddor and the Market: Female Office Workers in Lahore*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Moghadam, Valentine M.
1991 Islamist Movements and Women's Responses in the Middle East. *In* *Gender & History* 3:3, 268–286.
- Morais, Isabel
2014 African Female Nascent Entrepreneurship in the Macao S.A.R. *In* *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43:1/2/3, 57–104.
- Moscovici, Benjamin
2018 Frankreich und der unsichtbare Kolonialismus. *Deutschlandfunk*, December 20. https://www.deutschlandfunk.de/der-westafrikanische-franc-frankreich-und-der-unsichtbare.724.de.html?dram:article_id=436556.
- Nagel, Joane
2000 Ethnicity and Sexuality. *In* *Annual Review of Sociology* 26, 107–133.

- Neveu Kringelbach, H el ene
 2016 The Paradox of Parallel Lives: Immigration Policy and Transnational Polygyny between Senegal and France. *In* (Hg.) Jennifer Cole and Christian Groes, *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 146–168.
- Nicholson, Linda
 1994 Interpreting Gender. *In* *Signs* 20:1, 79–105.
- Nieswand, Boris und Drotbohm, Heike
 2014 Einleitung: Die Reflexive Wende in der Migrationsforschung. *In* (Hg.) ebd., *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer, 1–37.
- Olwig, Karen Fog und Hastrup, Kirsten
 1997 Introduction. *In* (Hg.) ebd., *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*. London, New York: Routledge, 1–16.
- Ong, Aihwa
 1988 Colonialism and Modernity: Feminist Re-Presentations of Women in Non-Western Societies'. *In* *Inscriptions*, 3/4.
- Otayek, Renée und Soares, Benjamin F.
 2007 Introduction: Islam and Muslim Politics in Afrika. *In* (Hg.) ebd., *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 1–24.
- Palomares,  elise und Rabaud, Aude
 2014 Conditions de logement des immigr es dans la ville. *In* (Hg.) Jean-Yves Blum le Coat und Mireille Eberhard, *Les immigr es en France*. Paris: Les  tudes, 993–107.
- Passaro, Joanne
 1997 'You Can't Take the Subway to the Field!': 'Village' Epistemologies in the Global Village. *In* (Hg.) Akhil Gupta and James Ferguson, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 148–162.
- Pelican, Michaela
 2014 Urban Lifeworlds of Cameroonian Migrants in Dubai. *In* *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43:1/2/3, 255–309.
- Peterson, Brian James
 2011 Islamization from below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880-1960. New Haven: Yale University Press.
- Peuckert, R udiger
 2012 *Familienformen im sozialen Wandel*. 8. Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Pfeifer, Simone
 2019 *Social Media im transnationalen Alltag: Zur medialen Ausgestaltung sozialer Beziehungen zwischen Deutschland und Senegal*. Bielefeld: transcript.

Piot, Charles

1999 *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Quiminal, Catherine

1991 *Gens d'ici, gens d'ailleurs: Migrations soninké et transformations villageoises*. Paris: C. Bourgeois.

1994 *The Role of Immigrants in Development Projects and Possible Forms of Co-Operation in the Senegal River Valley*. *In* OECD, 293–298.

2000 *Construction des identités en situation migratoire: Territoire des hommes, territoire des femmes* *In* *Autrepart* 14, 107–120.

2009 *Entreprendre une anthropologie des migrants: Retour sur un terrain*. *In* *Revue européenne des migrations internationales*, 25:3, 115–132.

Quiminal, Catherine und Timera, Mahamet

2002 *1974-2002, Les mutations de l'immigration Ouest-Africaine*. *In* *Hommes & Migrations – Africains, Citoyens d'ici et de là-bas*, 1239, 19–32.

Raïssiguier, Catherine

2003 *Troubling Mothers. Immigrant Women from Africa in France*. *In* *A Journal of Culture and African Women Studies* 4, 1–15.

2010 *Reinventing the Republic: Gender, Migration, and Citizenship in France*. Stanford, California: Stanford University Press.

Rana, Jasmijn

2018 *The Continous Decolonization of Anthropology. The Case of Muslims in Europe*. *In* *Etnofoor* 30:2, 77–82.

Reckinger, Gilles

2018 *Bittere Orangen: Ein neues Gesicht der Sklaverei in Europa*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Reyneri, Emilio

2001 *Migrants' Involvement in Irregular Employment in the Mediterranean Countries of the European Union*. *In* *International Labour Organization Working Paper*. Geneva: IMO.

Richter, Line

2016 *On the Edge of Existence: Malian Migrants in the Maghreb*. *In* *Culture Unbound* 8, 75–87.

2018 *Gaps in a Bordered World. Malian Men Trying to Make it to and in Europe*. Copenhagen: Department of Anthropology, PhD Dissertation.

Risman, Barbara J.

2004 *Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism*. *In* *Gender and Society* 18:4, 429–450.

Roy, Olivier

2004 *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

2007 *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.

Said, Edward W.

1978 *Orientalism*. London: Routledge & Kegan.

Salih, Ruba

2002 Shifting Meaning of ‚Home‘ – Consumption and Identity in Moroccan Women’s Transnational Practices between Italy and Morocco. *In* (Hg.) Nadje Al-Ali und Khalid Koser, *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*. London, New York: Routledge, 51–67.

Salzbrunn, Monika

2004 The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York. *In* *Journal of Religion in Africa* 34:4, 468–492.

Santen, José C.M. van

2014 Fulani Identity, Citizenship and Islam in an International Context of Migration. *In* (Hg.) Gina Gertrud Smith und Stanislaw Grodz, *Religion, Ethnicity and Transnational Migration Between West Africa and Europe*. Leiden: Brill, 191–218.

Sargent, Carolyn F.

2006 Reproductive Strategies and Islamic Discourse. Malian Migrants Negotiate Everyday Life in Paris, France. *In* *Medical Anthropology Quarterly* 20:1, 31–49.

Sargent, Carolyn F., und Cordell, Dennis D.

2003 Polygamy, Disrupted Reproduction, and the State: Malian Migrants in Paris, France. *In* *Social Science & Medicine* 56, 1961–1972.

Saul, Mahir und Pelican, Michaela

2014 Global African Entrepreneurs: A New Research Perspective on Contemporary African Migration. *In* *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43:1/2/3, 1–16.

Saunders, David

2010 France on the Knife-Edge of Religion: Commemorating the Centenary of the Law of 9 December 1905 on the Separation of Church and State. *In* (Hg.) Geoffrey Brahm Levey und Tariq Modood, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. New York: Cambridge University Press, 56–81.

Sayad, Abdelmalek

1980 Un logement provisoire pour des travailleurs ‚provisoires‘. *In* *Recherche sociale* 73, 3–31.

Schielke, Samuli

2006 On Snacks and Saints: When Discourses of Rationality and Order Enter the Egyptian Mawlid. *In* *Archives des sciences sociales des religions* 51:135, 117–140.

2007 Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in late 19th and early 20th-Century Egypt. *In* *Die Welt des Islams* 47:3/4, 319–355.

2008 Policing Ambiguity: Muslim Saints-Day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt. *In* *American Ethnologist* 35:4, 539–552.

2009 Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *In* *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15:1, 24–40.

2010 Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. *ZMO Working Papers* 2, 1–16.

2015 Living with Unresolved Differences. A Reply to Fadil and Fernando. *In* *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5:2, 89–92.

Schielke, Samuli und Debevec Liza (Hg.)

2016 *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Schinkel, Sebastian

2013 *Familiäre Räume: Eine Ethnographie des ‚gewohnten‘ Zusammenlebens als Familie*. Bielefeld: transcript.

Schultz, Susanne

2019 *Unfulfilled Expectations for Making a Better Life: Young Malian Men Coping with their Post Deportation Adventures*. In *Cadernos de Estudos Africanos* 37, 159-181.

Schulz, Dorothea E.

2003a ‚Charisma and Brotherhood‘ Revisited: Mass-Mediated Forms of Spirituality in Urban Mali. In *Journal of Religion in Africa* 33:2, 146–171.

2003b Political Factions, Ideological Fictions: The Controversy over Family Law Reform in Democratic Mali. In *Islamic Law and Society* 10:1, 132–164.

2006 Promises of (Im)Mediate Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali. In *American Ethnologist* 33:2, 210–229.

2008 (Re)Turning to Proper Muslim Practice: Islamic Moral Renewal and Women’s Conflicting Assertions of Sunni Identity in Urban Mali. In *Africa Today* 54:4, 21–43.

2012a *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*. Bloomington: Indiana University Press.

2012b *Culture and Customs of Mali*. *Culture and Customs of Africa*. Santa Barbara, California: Greenwood.

2014 Gender Entwürfe und islamische Erneuerungsbewegungen im Kontext translokaler institutioneller Vernetzungen. Beispiele aus Afrika. In (Hg.) M. Mae und B. Saal, *Transkulturelle Genderforschung*. Wiesbaden: Springer, 177-206.

2016a *Scholarship on Gender Politics in the Muslim World*. In (Hg.) Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk, *Islamic Studies in the Twenty-First Century. Transformations and Continuities*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 109–134.

2016b, ‚Shari’a‘ as a Moving Target? The Reconfiguration of National and Regional Fields of Debate in Mali. In (Hg.) Robert Hefner, *Shari’a Law and Modern Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.

Schuster, Liza und Majidi, Nassim

2015 *Deportation Stigma and Re-Migration*. In *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41:4, 635–652.

Schütz, Alfred; Thomas Luckmann und Endreß, Martin

2017 *Strukturen der Lebenswelt. 2., überarbeitete Auflage*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Scott, Joan W.

2005 *Symptomatic Politics: The Banning of Islamic Head Scarves in French Public Schools*. In *French Politics, Culture & Society* 23:3, 106–127.

2010 *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.

2012 *The Vexed Relationship of Emancipation and Equality*. In *History of the Present* 2:2, 148–168.

Segalen, Martine; Aouici, Sabrina und Gallou, Rémi

2011 *Entre la première et la seconde génération, comment faire famille?* In (Hg.) Jacques Barou, *De l’Afrique à la France. D’une génération à l’autre*. Paris: Armand Colin, 65–90.

- Senghor, Léolopd Sédar
1967 *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Sievekings, Nadine
2007 'We Don't Want Equality; We Want to be Given our Rights': Muslim Women Negotiating Global Development Concepts in Senegal. *In* *Africa Spectrum* 42:1, 29–48.
- Siméant, Johanna
1998 *La cause de sans-papiers*. Paris: Presses de Science Po.
- Smith, Etienne
2014 Religious Pluralism and Secularism between Senegal and France: A View from Senegalese Families in France. *In* (Hg.) Stanislaw Grodz and Gina Gertrud Smith: *Religion, Ethnicity and Transnational Migration Between West Africa and Europe*, Leiden: Brill, 63–97.
- Soares, Benjamin F.
2004 An African Muslim Saint and his Followers in France. *In* *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30:5, 913–927.
2005 *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
2007 *Islam in Mali in the Neoliberal Era*. *In* (Hg.) Benjamin F. Soares und René Otayek, *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 77-95.
2013 *Saint and Sufi in Contemporary Mali*. *In* (Hg.) Martin van Bruinessen und Julia Day Howell, *Sufism and the 'modern' in Islam*. London: Tauris, 76-91.
2016 *Malian Youth between Sufism and Satan*. *In* *Muslim Youth and the 9/11 Generation*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 169–188.
- Soares, Benjamin und Osella, Filippo
2009 Islam, Politics, Anthropology. *In* *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 1–23.
- Sökefeld, Martin
2004 (Hg.) *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*. Bielefeld: transcript.
2014 *Diaspora und soziale Mobilisierung: Kaschmir in England und Aleviten in Deutschland im Vergleich*. *In* (Hg.) Boris Nieswand und Heike Drotbrom, *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die Reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer, 223–254..
- Spivak, Gayatri Chakravorty
1988 Can the Subaltern Speak? *In* (Hg.) Cary Nelson und Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 271–313.
- Sreberny-Mohammadi, Annabelle und Mohammadi, Ali
1994 *Small Media, Big Revolution. Communication, Culture, and the Iranian Revolution*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Sudarkasa, Niara
1977 Women and Migration in Contemporary West Africa. *In* *Signs* 3:1, 178–189.
1986 The Status of Women in Indigenous African Societies. *In* *Feminist Studies* 12:1, 91–131.

- Swaan, Abram de
1988 Die Inszenierung der Intimität. Städtische Wohnverhältnisse und die Intimisierung des Familienlebens. *In* Journal für Sozialforschung 28:3, 323–333.
- Tapper, Nancy
1990 Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community. *In* (Hg.) Dale F. Eickelman und John Eade, Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination. London: Routledge, 236–256.
- Telhine, Mohammed
2010 L’islam et les musulmans en France: Une histoire de mosquées. Paris: Harmattan.
- Ticktin, Miriam Iris
2011 Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France. Berkeley: University of California Press.
- Timera, Mahamet
1996 Les soninké en France: d’une histoire à l’autre. Hommes et Sociétés. Paris: Karthala.
- Timera, Mahamet und Garnier, Julie
2010 Les africains en France. Vieillesse et transformation d’une migration. *In* Hommes & Migrations 1286–1287, 24–35.
- Toguslu, Erkan (Hg.)
2015 Everyday Life Practices of Muslims in Europe. Leuven: Leuven University Press.
- Trauner, Helene
2005 Dimensions of West-African Immigration to France: Malian Immigrant Women in Paris. Stichprobe. *In* Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 8:5, 221–235.
- Triaud, Jean-Louis
1986 ‘Abd al-Rahman l’Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali. *In* (Hg.) O. Carré und P. Dumont, Radicalismes Islamiques, Paris: Harmattan.
- Trouillot, Michel-Rolph
2003 Global Transformations: Anthropology and the Modern World. New York: Palgrave Macmillan.
1995 Silencing the Past: Power and the Production of History. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Turner, Victor
1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor und Turner, Edith
1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture. New York: Columbia University Press.
- Urry, John
2002 Mobility and Proximity. *In* Sociology 36:2, 255–274.
- Van Maanen, John
2011 Tales of the Field: On Writing Ethnography. Chicago: University of Chicago Press.

- Walsch, Christopher
 2007 Die Afrikapolitik Frankreichs, 1956-1990: Ideen, Strategien, Paradoxien. Afrika und Europa: Koloniale und postkoloniale Begegnungen. Frankfurt am Main: Lang.
- Watson, Helen
 1994 Women and the Veil: Personal Responses to Global Process. *In* (Hg.) S. Ahmed Akbar und Donnan Hastings, Islam, Globalization, and Postmodernity. London: Routledge.
- Weber, Max; Borchardt, Knut; Hanke, Edith und Schluchter, Wolfgang
 2013 Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet, 1919-1920. Gesamtausgabe. Abteilung I, Schriften und Reden / Max Weber, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weil, Patrick
 2005 La France et ses étrangers: l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours. Paris: Gallimard.
- Werbner, Prina
 2003 Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult. London: Hurst.
 2007 Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France. *Theory, Culture & Society* 24:2, 161–186.
- Whitehouse, Bruce
 2009a Migrants et insécurité existentielle. *In* *Hommes & Migrations* 1279, 80–87.
 2009b Transnational childrearing and the preservation of transnational identity in Brazzaville, Congo. *In* *Global Networks* 9:1, 82–99.
 2012 Migrants and Strangers in an African City: Exile, Dignity, Belonging. Bloomington: Indiana University Press.
- Wiedemann, Charlotte
 2014 Mali oder das Ringen um Würde: meine Reisen in einem verwundeten Land. München: Pantheon.
- Wimmer, Andreas und Glick Schiller, Nina
 2002 Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *In* *Global Networks* 2:4, 301–334.
- Zillinger, Martin
 2012 Die Medialisierung von Personen, Zeichen und Dingen bei marokkanischen Trancebruderschaften. Zur Erforschung medialer Räume entlang transnationaler Migrationswege. *In* *Berliner Blätter* 60 (Hg.) Beatrix Hoffman und Hansjörg Dilger: Räume durch Bewegung. Ethnographische Perspektive auf eine vernetzte Welt, 68-79.
 2015 The Principal is the Objective: Zur rituellen Erarbeitung von Baraka. *In* *Towards an Anthropology of Blessing – Reader zur Konferenz*. Universität zu Köln.