

Göttinger Beiträge zur
soziologischen Biographieforschung

Eva Bahl

Verflochtene Geschichten im postkolonialen Grenzraum

Biographien, Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken
in Ceuta und Melilla



Universitätsverlag Göttingen

Eva Bahl
Verflochtene Geschichten im postkolonialen Grenzraum

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
[Creative Commons
Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen als Band 6 in der Reihe
„Göttinger Beiträge zur soziologischen Biographieforschung“
im Universitätsverlag Göttingen 2021

Eva Bahl

Verflochtene Geschichten im
postkolonialen Grenzraum

Biographien, Zugehörigkeiten und
Erinnerungspraktiken in Ceuta und
Melilla

Göttinger Beiträge zur
soziologischen Biographieforschung
Band 6



Universitätsverlag Göttingen
2021

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

„Göttinger Beiträge zur soziologischen Biographieforschung/Göttingen Series in Sociological Biographical Research“

herausgegeben von

Prof. Dr. Maria Pohn-Lauggas

E-Mail: maria.pohn-lauggas@uni-goettingen.de

Prof. Dr. Gabriele Rosenthal

E-Mail: grosent@gwdg.de

Dr. Nicole Witte

E-Mail: nwitte@gwdg.de

Dr. Arne Worm

E-Mail: aworm@uni-goettingen.de

Georg-August-Universität Göttingen
Methodenzentrum Sozialwissenschaften
Goßlerstr. 19
37073 Göttingen

Zugleich Dissertation an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen unter dem Titel „Verflochtene Geschichten im postkolonialen Grenzraum: Biographien, Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken in Melilla“

Kontakt

Eva Bahl

E-Mail: ebahl@uni-goettingen.de

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Bernd Kasperek

Titelabbildung: Eva Bahl

© 2021 Universitätsverlag Göttingen

<https://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-494-9

DOI: 10.17875/gup2021-1600

ISSN: 2699-0989

eISSN: 2699-0997

Vorwort der Herausgeber*innen der Reihe

Im Rahmen der sozialkonstruktivistischen und wissenssoziologischen Biographieforschung, die am Methodenzentrum Sozialwissenschaften der Georg-August-Universität Göttingen in den letzten Jahren etabliert wurde, entstehen vielfältige innovative und sorgfältige, empirisch fundierte Forschungsarbeiten. Die Reihe soll dieser Entwicklung Rechnung tragen. Mit ihr wollen die Herausgeber*innen deutsch- und englischsprachigen Qualifikationsarbeiten, Forschungsarbeiten und entsprechenden Sammelbänden ein Forum bieten, die vorrangig im Bereich der Soziologie und methodisch im Umfeld des Methodenzentrums Sozialwissenschaften verortet sind. Veröffentlicht werden in der Reihe sowohl primär auf materiale Themen fokussierte Werke als auch solche, die sich vorrangig auf Methodenforschung und Methodenentwicklung konzentrieren.

Maria Pohn-Lauggas, Gabriele Rosenthal, Nicole Witte, Arne Worm

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	13
1 Einleitung	15
2 Konflikthafte Geschichte erinnern – Verflochtene Gruppierungen im post/kolonialen Grenzraum	25
2.1 Das Verhältnis von Erinnern und Geschichte	26
2.2 Die Geschichte des Grenzraums: Kämpfe um Deutungsmacht, Vielfalt der Perspektiven und Aushandlungsprozesse	28
2.2.1 Der Mythos vom unbewohnten Land: Die Geschichte vor der spanischen Eroberung im 15. Jahrhundert	30
2.2.2 Die sogenannte Reconquista: Historischer Kontext (711–1492) und die symbolische Bedeutung für einen christlich-spanischen Nationalismus	32
2.2.3 Der Beginn eines modernen städtischen Lebens und Spaniens koloniales Projekt (19./20. Jahrhundert)	35

2.2.4	Der Krieg, der aus Afrika kam: Der Spanische Bürgerkrieg (1936–1939)	55
2.2.5	„Spanisch-marokkanische Freundschaft“: Die Zeit des Franquismo (1939–1975)	57
2.2.6	Das „Schwarze Jahrzehnt“: Die Transitionsperiode (1975–1982)	58
2.2.7	Der Kampf um Anerkennung der marokkanischen Bevölkerung (1985/1986)	62
2.3	Zusammenfassung	65
3	Zur Notwendigkeit einer empirischen, historischen und machtsensiblen Perspektive auf Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken	67
3.1	Erinnern als soziale Praxis	68
3.1.1	Gedächtnis setzt Gesellschaft voraus	69
3.1.2	Kommunikatives und Kulturelles Gedächtnis	70
3.1.3	Erinnern als Praxis, die in Machtkonstellationen stattfindet	71
3.2	Die Konstruktion von Zugehörigkeit	73
3.2.1	Kritik am Identitätsbegriff	73
3.2.2	Zugehörigkeit als relationales und prozessuales Konzept .	74
3.2.3	Zugehörigkeit, Verortung und Raum	76
3.3	Zugänge zu Erinnerungspraktiken und Zugehörigkeiten über Biographieforschung und Ethnographie	78
3.3.1	Alltagspraktische Herstellung von Zugehörigkeiten und Erinnerung	78
3.3.2	Sozialtheoretische Grundlagen	79
3.4	Perspektiven aus der Transnationalismusforschung, den Postcolonial und Border Studies	87
3.5	Zusammenfassung	93

4	Die Kombination von Ethnographie und Biographieforschung – Reflexionen eines methodenpluralen Forschungsprozesses	95
4.1	Die Kombination von Ethnographie und Biographieforschung . .	97
4.1.1	Methodenplurale Forschung	97
4.1.2	Prinzipien interpretativer Sozialforschung	99
4.1.3	Ethnographie und Biographieforschung	101
4.2	Der Forschungsprozess	103
4.2.1	Das Feld und das Sample	103
4.2.2	Phasen einer Feldforschung	105
4.2.3	Biographisch-narrative Interviews	118
4.2.4	Die Forschung dokumentieren	122
4.2.5	Die Auswertung der Forschungsdaten	128
4.2.6	Forschungsethik, Anonymisierung und Datenschutz . . .	133
4.3	Zusammenfassung	135
5	Der gelebte Widerspruch: Der Diskurs über das harmonische Zusammenleben und die Realität räumlich getrennter Lebenswelten . .	137
5.1	Bevölkerungsstruktur und kulturelle Diversität	138
5.2	Räume	152
5.2.1	Sozial segregierte „Käfigstädte“	152
5.2.2	Regionalstolz im Kontext der Machtbalancen	154
5.2.3	Isolation und Nostalgie an der Peripherie	155
5.3	Diskurse	157
5.3.1	<i>La convivencia</i> – das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen . . .	157
5.3.2	<i>La españolidad</i> – „den spanischen Charakter der Stadt bewahren“	165
5.4	Zusammenfassung	166

6	Die Grenze als Frontier: Die Lokalhistoriker	169
6.1	Der Feldzugang	170
6.2	Wir- und Sie-Bilder im postkolonialen Grenzraum	172
6.2.1	Die Aushandlung kolonialhistorischer Deutungsmuster	172
6.2.2	Der „muslimische Feind“ vor den Toren	175
6.2.3	Die Konstruktion der „Anderen“	176
6.3	Postkoloniale Erinnerungspraktiken	177
6.3.1	Annoual – historisches Gedächtnis einer Niederlage	177
6.3.2	Zwischen Kaffeefahrt und Gedenkkultur	185
6.3.3	Militärhistorische Perspektiven und Verklärung der spanischen Kolonialzeit	191
6.3.4	Zwischenfazit – postkoloniale Erinnerungspraktiken	197
6.4	Der Jahrestag der Eroberung von Melilla	198
6.4.1	Doing <i>españolidad</i>	198
6.4.2	Doing <i>convivencia</i>	199
6.5	Eine Militärkultur mit kolonialen und faschistischen Traditionen	202
6.5.1	Die Faszination für einen Todes- und Männlichkeitskult	203
6.5.2	Sexismus und Männerbünde	207
6.6	(Post)faschistische Erinnerungskultur	210
6.6.1	Umkämpfte Orte	211
6.6.2	Die „Nestbeschmutzer“ – Akteure der postfaschistischen Erinnerung	222
6.7	Zusammenfassung	225

7	Die Grenze als Arbeitsplatz und als Ort, den es zu verteidigen gilt: Die Guardia Civil	227
7.1	Die Guardia Civil – eine paramilitärische Polizeiorganisation mit Tradition und geschlossenem Wir-Bild	228
7.1.1	Geschichte der Guardia Civil	231
7.1.2	Der Feldzugang	233
7.1.3	Wir-Bilder der Guardia Civil	235
7.2	Komplexe Verortungen und die biographische Relevanz von Wir-Bildern in einer „gierigen“ Institution	243
7.2.1	José Castillo – „Ich wollte schon immer Guardia Civil sein“	243
7.2.2	Abdullah Ibrahim – „Das Feilschen habe ich nicht ausgehalten“	248
7.3	Zusammenfassung	257
8	Die Grenze verläuft in der Biographie: Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte	261
8.1	Hawa Jabir – „Ich bin einfach durch und durch Spanierin“	264
8.1.1	Vielschichtige Zugehörigkeiten	265
8.1.2	Doing memory und Doing biography	270
8.1.3	Historische Verortungen	281
8.2	Farid Khatib – „Dann wäre ich heute vielleicht gar kein Muslim mehr“	284
8.3	Zusammenfassung	290
9	Grenze als Alltag: Junge Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla	293
9.1	Migration marokkanischer Kinder und Jugendlicher nach Spanien	295
9.2	Fremdbilder: als Kriminelle stigmatisiert	297
9.3	Selbstpräsentationen	301
9.3.1	Djamila Bilal – „Ich habe viel gelitten“	301
9.3.2	Hatem Karchaoui – „Ich war ein Kind aus dem Slum“	306
9.4	Zusammenfassung	311

10	Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick	315
10.1	Die verschiedenen Gruppen bzw. Gruppierungen und ihre Konzeptualisierung der Grenze	315
10.1.1	Grenze als Frontier	315
10.1.2	Grenze als Arbeitsplatz und Ort, den es zu verteidigen gilt	316
10.1.3	Grenze verläuft in der Biographie	317
10.1.4	Grenze als Alltag	318
10.2	Weitere Ergebnisse	319
10.2.1	Sozialräumliche Segregation vs. Diskurs der Harmonie . .	319
10.2.2	Der Zusammenhang von Erinnerungspraktiken und Machtverhältnissen	320
10.2.3	Konstruktionen von Zugehörigkeit – historische Verortungen und ethno-religiös-nationale Kategorien . . .	321
10.2.4	Bereitschaft, biographisch zu erzählen, korreliert mit der sozialen Stellung	322
10.2.5	Sich verschiebende Machtbalancen	322
10.2.6	Knotenpunkte transnationaler sozialer Räume	324
10.3	Abschließende Überlegungen und Ausblick	325
11	Karten	329
12	Transkriptionszeichen	333
13	Literaturverzeichnis	335
14	Abbildungsverzeichnis	375

Danksagung

Dieses Promotionsprojekt wäre ohne die Unterstützung zahlreicher Menschen nicht möglich gewesen.

An erster Stelle gilt mein Dank all jenen Personen im Grenzraum von Ceuta und Melilla, die mir ihre Geschichten erzählt haben, die Wissen mit mir geteilt haben und mich mit einer unglaublichen Offenheit an ihrem Leben haben teilhaben lassen. Die Namen dieser Menschen bleiben hier ungenannt, um sie zu schützen.

Ich danke Prof. Dr. Gabriele Rosenthal für bislang sieben Jahre gemeinsames Forschen, Diskutieren, Zweifeln und Lernen und dafür, dass sie mich in der Entstehung dieser Arbeit so intensiv begleitet und immer wieder motiviert hat. Sie hat mich zur Soziologin gemacht und mich gleichzeitig immer auch noch Ethnologin sein lassen. Dafür vielen Dank. Ich danke außerdem meiner Zweitbetreuerin Prof. Dr. Karin Schittenhelm und meiner Drittbetreuerin Prof. Dr. Elfriede Hermann für ihre Unterstützung und die stets ermutigenden Worte.

Für den intensiven Austausch und die vielfältige Unterstützung – in Forschungswerkstätten, im Arbeitsalltag, bei der gemeinsamen Arbeit an Projekten, bei Kneipenabenden und vielem mehr – bedanke ich mich bei meinen Kolleg*innen am Methodenzentrum Sozialwissenschaften der Uni Göttingen Ahmed Albaba, Johannes Becker, Doreen Blume-Peiffer, Sevil Çakır-Kılınçoğlu, Lucas Cé Sangalli, Isa-

bella Enzler, Hendrik Hinrichsen, Kristina Meier, Maria Pohn-Lauggas, Miriam Schäfer, Victoria Taboada Gómez, Katharina Teutenberg, Nicole Witte und Arne Worm.

Weiterhin danke ich den Kolleg*innen aus dem Forschungsprojekt „Die Soziale Konstruktion von Grenzgebieten“ Efrat Ben-Ze’ev, Nir Gazit, Habtom Mehari und Arne Worm sowie – für die Begleitung bei Feldaufenthalten und temporäre Mitarbeit – Dolly Abdulkarim, Mahadi Ahmed, Ahmed Albaba, Artur Bogner, Lucas Cé Sangalli und Lukas Hofmann.

Meine Münchner Bürogemeinschaft war ein Ort, an dem ich zur Fertigstellung dieser Arbeit viele Stunden verbracht habe. Für die gute Atmosphäre, die anregenden Gespräche und die ermutigenden Worte danke ich Helga Ballauf, Gabriele Fischer, Juliane Niklas, Lisa Riedner und Maren Ulbrich.

Für Transkriptionen und Übersetzungen bedanke ich mich bei Ahmed Albaba, Mohammed El Ouardy, Jesús Pineda, Bruno Serrano Navarra und Katharina Teutenberg.

Für Gespräche, Informationen und Kontakte danke ich Enrique Delgado, Juan Díez, Aomar M. Duddu el Funti, Benito Gallardo Sierra, Vicente Moga Romero und Marcos R. Pérez González.

Ansgar Westerhoff danke ich für die jahrelange Göttinger Gastfreundschaft.

Für Rückmeldungen zum Manuskript geht mein Dank an Gabriele Fischer, für das sorgfältige und mitdenkende Korrektorat an Sophie Hellgardt. Für die Begleitung auf den letzten Metern danke ich ganz besonders Bernd Kasperek für die Hilfe beim Layout und Fabian Sefzig für die Erstellung der Karten, die Bildbearbeitung, das Korrekturlesen, die Unterstützung beim Literaturverzeichnis und vor allem für seine Geduld und Anteilnahme sowie seinen unermüdlichen Zuspruch.

Meine Band hat mir während der Arbeit an diesem Projekt immer wieder den Kopf frei geblasen.

Meine Freund*innen haben mich inspiriert und mir zugehört. Außerdem waren sie oft dabei, um auf einem Berg, am See oder an der Isar die Seele baumeln zu lassen.

Meine Eltern haben früh damit angefangen, Offenheit, Reiselust und intellektuelle Neugier in mir zu wecken und unterstützen diese bis heute.

Danke dafür!

München, im Mai 2021

Eva Bahl

1 Einleitung

Dies ist ein wissenschaftliches Buch, das von Menschen handelt und nicht verbirgt, daß es von Menschen handelt. (Elias 1987a: 9)

Meine Kolleg*innen und ich begannen unsere Forschung im April 2014 in Melilla in einer dramatischen Zeit: Die internationale mediale Aufmerksamkeit für die beiden spanischen Städte in Nordafrika, Ceuta und Melilla, war so hoch wie lange nicht mehr. Nach neun Jahren war ein erneuter Höhepunkt an Überquerungen der sechs Meter hohen und zunehmend aufgerüsteten Zäune zu verzeichnen, die die komplette Landgrenze der beiden Städte umschließen. Zumeist westafrikanische junge Männer nahmen mangels Alternativen wieder vermehrt diesen extrem riskanten Weg auf sich. Zudem waren zwei Monate vor unserer Ankunft in Ceuta 15 Männer bei dem Versuch ertrunken, die Enklave schwimmend zu erreichen, weil sie im Wasser mit Gummigeschossen und Tränengas beschossen wurden. Es kam zu mehreren Gerichtsverfahren gegen Angehörige der Polizeieinheit Guardia Civil (Jiménez Gálvez 2015a).¹ Es war also ein herausfordernder Moment, um in

¹ Nachdem die Guardia Civil zuerst jegliche Verantwortung für die Tode von sich gewiesen hatte, gab das Innenministerium den Einsatz von „Aufstandsbekämpfungsmaterialien“ zu (Díez und Cué 2014) und im März 2015 wurden letztlich 16 Organisationsangehörige des „fahrlässigen Mordes“ angeklagt

der Region ein Forschungsprojekt zu beginnen, das darauf angewiesen war, dass die Bewohner*innen und Migrant*innen mit uns sprechen würden. Das Projekt, in dessen Rahmen die vorliegende Arbeit entstanden ist,² befasste sich mit der sozialen Konstruktion von Grenzgebieten und Grenzaktivitäten im Kontext von deren kurz- und längerfristigen Wandlungsprozessen. Ein israelisches Team forschte an der israelisch-ägyptischen Sinai-Grenze und mein Göttinger Team forschte – unter der Leitung von Prof. Dr. Gabriele Rosenthal – im spanisch-marokkanischen Grenzraum von Ceuta und Melilla. Ein in dieser Arbeit an vielen Stellen verwendetes Wir bezieht sich auf dieses Forschungsteam, mit dem ich häufig gemeinsam unterwegs war.

Vor Ort bekamen wir schnell den Eindruck, dass die Figurationen im Sinne von Norbert Elias (2010 [1986]) – also interdependente Verflechtungszusammenhänge, in denen die Machtbalancen zumeist asymmetrisch sind, sich aber im Laufe der Zeit auch verschieben können – sich vor Ort als deutlich komplexer darstellten, als wir es aus der Ferne und medial vermittelt wahrgenommen hatten. Im Fall unseres Forschungsprojektes handelte es sich dabei um die dynamischen Machtbalancen – die laut Elias „mit ihren eingebauten Machtungleichgewichten unlöslich zu allen menschlichen Beziehungen gehören“ (1987a: 13) – zwischen den verschiedenen Gruppierungen Geflüchteter, zwischen Altansässigen und Geflüchteten und zwischen verschiedenen Gruppierungen und Gruppen der Lokalbevölkerung. Dem „Prinzip der Offenheit“ (Hoffmann-Riem 1980) folgend und mit einem sehr breit angelegten Projektfokus, begaben wir uns ins Feld. Uns interessierte, inwiefern die Grenze für verschiedene Akteur*innen sowohl biographisch als auch im Alltag relevant wird, wie Interaktionen und wechselseitige Zuschreibungen verschiedener Gruppierungen im Grenzraum strukturiert sind und wie sie sich im Verlauf der Zeit entwickelt haben. Dementsprechend interessierten wir uns für sehr divergente Akteur*innen und Grupp(ierung)en: Wir sprachen mit Geflüchteten, die sich vor dem lokalen Auffanglager aufhielten, mit NGO-Mitarbeiter*innen, mit Lokalhistoriker*innen und Hotelangestellten und fuhren mit Angehörigen der Guardia Civil den Zaun entlang. Wir interessierten uns für alle Bewohner*innen und Nutzer*innen der Grenze, denen wir begegneten.

(Jiménez Gálvez 2015a). Das Verfahren wurde eingestellt (Abad 2015). 2017 kam es zu einem weiteren Verfahren, das ebenfalls eingestellt wurde (El País 2018). Bis heute gibt es weder eine juristische Klärung von Verantwortlichkeiten noch eine Entschuldigung des spanischen Staates bei den Angehörigen der Toten (Hierro 2018).

² Das Projekt „Die soziale Konstruktion von Grenzgebieten: Ein Vergleich von zwei geopolitischen Fällen“ wurde vom 1.3.2014 bis zum 28.2.2019 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert. Projektleiterin war Gabriele Rosenthal (Georg-August-Universität Göttingen), Kooperationspartner*innen waren Efrat Ben-Zeev und Nir Gazit (Ruppin Academic Center, Emek Hefer). Weitere Mitarbeiter*innen waren: Arne Worm sowie – temporär – Dolly Abdulkarim, Mahadi Ahmed, Ahmed Albaba, Lucas Cé Sangalli, Isabella Enzler, Ebaa Hwijeh, Lukas Hofmann, Habtom Mehari und Katharina Teutenberg.

In der ersten Projektphase waren im Team noch keine Zuständigkeiten aufgeteilt und der Forschungsfokus kaum eingegrenzt. Aufgrund meiner Spanischkenntnisse ergab sich jedoch schnell eine gewisse Arbeitsteilung: So war ich es, die zu den wöchentlichen Treffen eines lokalhistorischen Vereins ging, die den Kontakt zur Guardia Civil herstellte, einer Polizeieinheit, zu deren Aufgabengebiet der „Schutz der Küsten und Grenzen“ gehört, oder die in abendliche Gespräche mit den Tischnachbarn in der Tapas-Bar verwickelt wurde. Das alltägliche Leben mit der Grenze in ihren räumlichen Auswirkungen, die Bezugnahmen auf Lokal- und Weltgeschichte (und deren Ineinandergreifen) und die stetige Konstruktion und Re-Produktion des „Wir und die Anderen“ der Gruppierungen, die längerfristig im Grenzraum von Ceuta und Melilla leben, begannen mich zu interessieren. Ich war fasziniert von der räumlichen Nähe, auf der hier ehemals Kolonisierte und ehemalige Kolonisor*innen bzw. deren Nachfahr*innen zusammenleben, von den sehr divergenten Erzählungen von Familien- und Kollektivgeschichte und von damit zusammenhängenden Fragen von Zugehörigkeitskonstruktionen, kollektivem Gedächtnis und Machtverhältnissen.³ So ergab sich meine Fokussierung auf die Lokalbevölkerung der beiden Städte und deren Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken im Verlauf der ersten beiden Forschungsaufenthalte. Es war ein Thema und ein Forschungsfeld, das sich mir aufgrund meiner theoretischen Vorannahmen, meiner Interessen und Erwartungen als besonders relevant darstellte.

Die Städte, die wegen ihrer Diversität immer wieder als „Laboratorien“⁴ bezeichnet werden, haben eine Einwohner*innenschaft, die etwa je zur Hälfte aus Spanier*innen iberischer und marokkanischer Herkunft besteht. Zudem gibt es eine hohe Zahl Marokkaner*innen, die in den Enklaven leben oder täglich zum Arbeiten dorthin pendeln. Dass es in beiden Städten zahlenmäßig recht kleine jüdische und Hindu-Gemeinden gibt, deren Mitglieder in der Mehrheit spanische Staatsbürger*innen sind, ist die Grundlage für den Diskurs des „harmonischen Zusammenlebens der vier Kulturen“, auf den ich in Kapitel 5 genauer eingehen werde. Während Ceuta und Melilla in den letzten Jahren vor allem wegen der Migration über die dortige EU-Außengrenze im Fokus medialer internationaler Aufmerksamkeit stehen, befindet sich auch die Bevölkerung, die dort längerfristig lebt, in relevanten Wandlungsprozessen. So deuten die demographischen Entwicklungen darauf hin, dass bald der muslimische Teil der Bevölkerung die Mehrheit stellen wird und sich die Machtbalancen im Grenzraum verschieben werden. Folglich rückten diese Fragen in meinen Fokus, denen in der vorliegenden Arbeit nachgegangen werden soll:

³ Gabriele Rosenthal hingegen konzentrierte sich im Fortgang des Projektes auf Migration aus überwiegend westafrikanischen Ländern und Arne Worm auf Migration aus Syrien (Rosenthal, Bahl und Worm 2016).

⁴ Die Labor-Metapher findet sich in diversen journalistischen und akademischen Veröffentlichungen zu Ceuta und Melilla – so z. B. „Labor des Zusammenlebens“ (Rodríguez 2010), „Labor der Religionen“ (Peregil 2001) oder „Laboratorien‘ interkultureller Beziehungen“ (Fernández García 2017: 19).

Welche unterschiedlichen Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken lassen sich in den unterschiedlichen Gruppierungen beobachten? Wie wirken sich die zuvor beschriebenen Verschiebungen der Mehrheitsverhältnisse auf diese aus? Und in welchem Zusammenhang steht das mit der sich wandelnden Wahrnehmung der Stadt, der Region und der Grenze?

Folglich wird in der vorliegenden Arbeit empirisch fundiert die Frage erörtert, in welchem Verhältnis zueinander Erinnerungspraktiken, die Konstruktion von Zugehörigkeiten und die Figurationen verschiedener Gruppierungen, d. h. dynamische, gesellschaftliche Machtverhältnisse, stehen.

In Ceuta und Melilla verdichten sich aufgrund der spezifischen geographischen und geopolitischen Situation diese Fragen, die sich auch an anderen Orten stellen und deren Relevanz über die konkrete postkoloniale Situation des „spanischen Nordafrikas“ hinausreicht. Aus einer biographietheoretischen und ethnographischen Perspektive habe ich sowohl die Genese dieser Phänomene und ihrer Zusammenhänge als auch gegenwärtige Handlungspraktiken in den Blick genommen. Im Sinne des „theoretischen Samplings“ (Glaser und Strauss 1998 [1967]: 53 ff.) nehme ich im Rahmen dieser Arbeit mit einem kontrastiven Vergleich vier gesellschaftliche Bereiche in den Blick, die teilweise unabhängig von meiner Forschung als eindeutig definierte *Gruppen* existierten (der lokalhistorische Verein Melilla Verstehen und die Polizeiorganisation Guardia Civil) und teilweise von mir im Forschungsprozess als *Gruppierungen* heuristisch konstruiert wurden (Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte und junge Marokkaner*innen im Grenzraum). Mit dieser Unterscheidung geht es mir im Anschluss an Rogers Brubaker darum, Gruppen nicht als Analysekategorien vorauszusetzen, sondern Gruppenbildungsprozesse und Fremdkategorisierungen bzw. Selbstidentifikationen, die das Potenzial haben, sich zu solchen zu verdichten, analytisch in den Blick zu nehmen:

If by “group” we mean a mutually interacting, mutually recognizing, mutually oriented, effectively communicating, bounded collectivity with a sense of solidarity, corporate identity and capacity for concerted action, or even if we adopt a less exigent understanding of “group”, it should be clear that a category is not a group [...]. It is at best a potential basis for group-formation or “groupness”. (2002: 169)

Von Gruppen gehe ich aus, wenn z. B. im Fall von lokalen oder staatlichen Organisationen ein sehr hoher Kohäsions- und Integrationsgrad vorhanden ist, ein Wir-Bild und ein – mit diesem in engem Zusammenhang stehendes – kollektives Gedächtnis geteilt werden. Von Gruppierungen schreibe ich, um die Prozesshaftigkeit von Gruppenbildungsprozessen zu betonen, wenn dieser Zusammenhang – auf Ebene des Alltagswissens – eher lose ist, aber aufgrund der oben genannten

Kategorisierungen bzw. Identifikationen das Potenzial hat – ggf. vorübergehend – zu einer Gruppe zu werden.

Da im Forschungsprozess immer wieder deutlich wurde, dass die jeweiligen Zugehörigkeits- und Geschichtskonstruktionen in engem Zusammenhang mit dem historischen und alltagsweltlichen Verständnis der Grenze stehen, schlage ich eine Typologie der Grenzdeutung bzw. -nutzung⁵ vor, die diese Aspekte in Zusammenhang setzt. Folgende Gruppen und Gruppierungen nehme ich im empirischen Teil (Kapitel 6–9) dieser Arbeit in den Blick:

1. Die Grenze als Frontier: christliche etablierte Spanier*innen mit lokalhistorischem Interesse, die meisten von ihnen Mitglieder des lokalhistorischen Vereins Melilla Verstehen
2. Die Grenze als Arbeitsplatz und Ort, den es zu verteidigen gilt: Angehörige der paramilitärischen Polizeieinheit Guardia Civil
3. Die Grenze verläuft in der Biographie: Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte
4. Die Grenze als Alltag: junge Marokkaner*innen im spanisch-marokkanischen Grenzraum

Die konkrete und detaillierte Analyse der jeweiligen alltagsweltlichen Diskurse, Praktiken und Interaktionen sowie deren Genese ermöglichte mir, die entsprechenden Zusammenhänge von Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken zu rekonstruieren. Der „Zoom out“ auf die höhere Fallebene – der kontrastive Vergleich der verschiedenen Grupp(ierung)en – machte des Weiteren allgemeine Aussagen darüber möglich, in welchem Zusammenhang diese Phänomene und ihre jeweiligen Ausprägungen mit den Macht- und Mehrheitsverhältnissen⁶ im Grenzraum in Verbindung stehen.

Die Feldzugänge unterschieden sich von Gruppierung zu Gruppierung bzw. Gruppe und mein Vorgehen im Feld orientierte sich an den Relevanzen der Beforschten.⁷ Während also die Annäherung an die jeweiligen Akteure und die Erhebungsmethoden sich teilweise stark unterschieden, kristallisierten sich bestimmte Themen und Fragestellungen als stets relevant heraus. Wenig überraschend spielte die Grenzregion – trotz offener Fragestellungen – in praktisch

⁵ Ich danke Stefan Hirschauer für seinen wertvollen Hinweis zu meinem Vortrag im Rahmen der Ad hoc-Session „Soziologie der Grenze“ beim DGS-Kongress 2018 in Göttingen, der mich dieser Typologie näher brachte.

⁶ Es gibt zahlreiche historische Beispiele dafür, dass Mehrheit nicht notwendigerweise mit Macht gleichzusetzen ist. Laut Norbert Elias ist der höhere Kohäsionsgrad von Gruppen der entscheidende Faktor für ihre Machtüberlegenheit (1993: 12).

⁷ Zur Gegenstandsangemessenheit vgl. Strübing u. a. (2018: 86).

allen Gesprächen, Interviews und Beobachtungen eine zentrale Rolle. Dabei fand zumeist eine Verortung der eigenen Familie bzw. der eigenen Person in diesem Grenzraum mit seinen komplexen Machtdynamiken und Figurationen statt. Diese wurde wiederum in vielen Fällen von den Interviewten historisch hergeleitet.

Zentrale Thesen meiner Studie sind folglich, 1. dass Zugehörigkeitskonstruktionen in Wechselwirkung mit Erinnerungspraktiken und historischen Verortungen stehen und 2. dass die Ausprägungen eines Kollektiven Gedächtnisses – im Sinne von Maurice Halbwachs (1991 [1950]) –, das eine Wir-Gruppe praktiziert und artikuliert, in engem Zusammenhang mit den jeweiligen Machtchancen stehen. So zeigte sich z. B. in den Erinnerungspraktiken ein eklatanter Unterschied zwischen der stetigen und sich wiederholenden Beschwörung der bereits über 500 Jahre währenden Präsenz Spaniens in Nordafrika durch etablierte christliche Spanier*innen und der relativ individuierten Selbstpräsentation in den lebensgeschichtlichen Berichten junger Marokkaner*innen, die als Arbeiter*innen im Grenzraum leben und wenige Bezüge auf Kollektivgeschichte herstellen. Konstruktionen von Zugehörigkeit finden aber im Grenzraum von Ceuta und Melilla nicht nur über historische Verortungen statt. Eng verknüpft mit diesen sind die Bezugnahmen auf ethnische, nationale und religiöse Kategorien: Amazigh⁸ oder Araber*in, Spanier*in oder Marokkaner*in, Christ*in oder Muslim*in?

Die Fragen, die mich in dieser Arbeit beschäftigen, können nicht sinnvoll beantwortet werden, ohne diese Kategorien – und mit ihnen verbundene Ungleichheiten und Machtdynamiken – zu benennen. Allerdings ist es eine Herausforderung, der sich eine soziologische Forschung immer wieder stellen muss, Kategorien und Zuschreibungen zu benennen, ohne sie damit zu verfestigen. In der vorliegenden Arbeit war mein Ziel, Kategorisierungen und ihre (Re-)Produktion zu rekonstruieren und sie nicht schablonenhaft vorauszusetzen und zu reproduzieren. Dieses rekonstruktive Vorgehen und die biographischen Fallrekonstruktionen ermöglichen mir, gruppenintern stark kontrastierende Fälle zu präsentieren und somit einer homogenisierenden oder essentialisierenden Analyse entgegenzuwirken.

Das Datenmaterial, das in der vorliegenden Arbeit analysiert und diskutiert wird, habe ich in Ceuta und Melilla erhoben. An vielen Stellen dieser Arbeit diskutiere ich die generelle Situation dieser beiden Städte gemeinsam, sei es ihr historischer Entstehungskontext, die Kolonialgeschichte oder die aktuelle Omnipräsenz gewisser alltagsweltlicher Diskurse. Die Städte verbindet sehr viel, wie ich im Verlauf dieser Arbeit aufzeigen werde, und für das Verstehen des marokkanisch-spanischen Grenzraums, das Ausgangsmotivation der Forschung war, macht es ebenfalls Sinn, beide Städte und ihre jeweilige Umgebung einzubeziehen. Dennoch ist es mir wichtig herauszustellen, dass die beiden Städte geographisch sehr weit voneinander entfernt sind und viele Bewohner*innen der einen Stadt die jeweils andere gar nicht

⁸ Amazigh (Plural: Imazighen) ist die Selbstbezeichnung der Menschen in Nordafrika, die in europäisch-westlichen Kontexten meist unter dem Sammelbegriff Berber verhandelt werden.

kennen. Und auch wenn Geschichte und Bevölkerungsstruktur viele Parallelen haben, so gibt es doch deutliche Unterschiede zwischen den Städten: Ceuta ist durch seine Nähe zur Iberischen Halbinsel und zur marokkanischen Atlantikküste mit ihren Metropolen Tanger, Rabat und Casablanca deutlich weniger isoliert als Melilla. Dieses grenzt zwar an die schnell wachsende Großstadt Nador, liegt aber ansonsten innerhalb einer überwiegend ländlichen und strukturschwachen Region im Nordosten Marokkos und ist viele Stunden Fährfahrt bzw. eine Flugstunde von der Iberischen Halbinsel entfernt. Ceuta wirkt urbaner, während Melilla sich trotz höherer Einwohner*innenzahl kleinstädtischer und geschlossener darstellt.

Hinzu kommt, dass ich, wie ich in Kapitel 4 (Methodische Reflexionen) diskutieren werde, in beiden Städten sehr verschiedene Feldzugänge hatte. Dies ermöglichte mir zwei Perspektiven auf diesen Grenzraum, die mir vielleicht ohne die divergenten Zugänge, die die jeweiligen Schlüsselpersonen ermöglichten, verschlossen geblieben wären. Kritisch könnte angemerkt werden, dass das „in einen Topf werfen“ dieser zwei sehr spezifischen Städte keiner der beiden gerecht werden kann. Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés, und Óscar Salguero, die Herausgeber*innen eines Sammelbandes zu religiöser Diversität in Ceuta und Melilla (2013), haben sich für eine separate Präsentation beider Städte entschieden. Einige anthropologische Monographien widmen sich jeweils nur einer der Städte (Rosander 1991; Driessen 1992), die meisten sozialwissenschaftlichen Publikationen haben allerdings zuletzt beide Städte gemeinsam in den Fokus genommen (Planet Contreras 1998; Meyer 2005; Zurlo 2005; Fernández García 2017) – vermutlich von der Annahme ausgehend, dass sie mehr verbindet, als sie trennt. Die jeweils spezifische historische und soziologische Kontextualisierung wird durch diese Forschung an mehreren Orten komplexer, aber sie hat – davon kann ich die Leserin hoffentlich im Folgenden überzeugen – meine empirischen Analysen bereichert.

Zunächst werde ich nun das Verhältnis von Erinnern und Geschichte in den Blick nehmen und eine historische Einführung in mein Forschungsfeld geben, um die Leserin an Ceuta und Melilla und den sie umgebenden Grenzraum heranzuführen (Kapitel 2). Da dies keine geschichtswissenschaftliche Untersuchung ist, ist das Ziel in erster Linie, historische Ereignisse herauszuarbeiten, die in der Literatur und im Alltagsdiskurs besonders bzw. – im gegenteiligen Fall – kaum präsent sind, und so gewissermaßen eine soziologische Kontextualisierung der lokalen Geschichtsschreibung zu unternehmen. Sodann werde ich die theoretischen Grundlagen und Bezugspunkte der hier präsentierten Forschungsarbeit diskutieren (Kapitel 3) und mein methodisches Vorgehen reflektieren (Kapitel 4). Im folgenden Kapitel bilden dann ethnographische Schilderungen von Stadträumen und -diskursen den Übergang zum empirischen Teil dieser Arbeit (Kapitel 5).

Es folgen vier Kapitel über die bereits weiter oben eingeführten Gruppierungen. Der Aufbau verläuft dabei von den machstärkeren zu den machärmeren: Zuerst stelle ich Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken von altansässigen und relativ etablierten Melillenses mit iberischer Familiengeschichte vor. Im Zentrum steht dabei der Verein Melilla Verstehen, der um einige kontrastierende Fälle – lokalhistorisch engagierte Melillenses, die nicht dem Verein angehören – ergänzt wird. Die Vereinsmitglieder repräsentieren den Typus einer Wir-Gruppe mit einer ausgeprägten Gruppenkohäsion. Sie versuchen, ihre als zunehmend fragil wahrgenommene gesellschaftliche Position darüber zu stabilisieren, dass sie die eigene Gruppierung stetig historisch verorten. Die Grenze wird dabei von den Repräsentant*innen dieses Typus als Frontier gedeutet, die die Grenze zwischen der „Zivilisation“ und dem „exotischen Anderen“ markiert (Kapitel 6).

Die Polizisten der Guardia Civil, ebenfalls eine deutliche Wir-Gruppe, die im darauffolgenden Kapitel vorgestellt werden, haben gesellschaftlich sehr verschiedene Positionen inne. Gemeinsam ist ihnen die Sozialisation in einer sehr hierarchischen Organisation und ein entsprechend stark kontrolliertes Wir-Bild, das wenig Raum für Erfahrungen lässt, die von diesem abweichen. In der Typologie der Grenznutzung, die ich vorschlage, stehen sie für einen Typus, dessen Vertreter die Grenze einerseits als alltäglichen Ort und Arbeitsplatz begreifen, andererseits aber auch als einen Schauplatz gewalttätiger Auseinandersetzungen und einen Ort, den es zu verteidigen gilt (Kapitel 7).

Die Lebenssituation und die Perspektiven von Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte, die schon anhand der Falldarstellung des Polizisten Abdullah Ibrahim⁹ in Kapitel 7 zum Thema werden, diskutiere ich im darauffolgenden Kapitel. Den unterschiedlichen Repräsentant*innen des Typus „die Grenze verläuft in der Biographie“ ist gemeinsam, dass entweder sie selbst im Laufe ihres Lebens oder – bei jüngeren Generationen – ihre Eltern in Spanien eingebürgert wurden. Weitere Gemeinsamkeiten sind die Mehrsprachigkeit und die häufig transnational verorteten Familiennetze und/oder Lebensgeschichten (Kapitel 8).

Die letzten beiden Punkte treffen auch auf zahlreiche im Grenzraum lebende Marokkaner*innen zu. Ich nehme im letzten empirischen Kapitel die biographischen Verläufe zweier junger Marokkaner*innen in den Blick, die als Kinder und ohne Erziehungspersonen nach Ceuta gekommen sind. Diese prekären transnationalen Biographien verorte ich zwischen gesellschaftlicher Ignoranz, stigmatisierenden Fremdbildern und Selbstpräsentationen, die von Selbstbehauptung und Hand-

⁹ Zum Schutz meiner Interview- und Gesprächspartner*innen sind die Namen verändert. Auch weitere Merkmale wie Beruf, Geburts- und Wohnort, Familienstand etc. wurden – soweit möglich – verändert, um die Anonymität der Personen zu gewährleisten (vgl. Kapitel 4). Nur Vicente Moga und Enrique Delgado (vgl. Kapitel 6) sowie Aomar M. Duddu el Funti (vgl. Kapitel 2 und 8) werden nicht umbenannt, da dies verunmöglichen würde, sie in ihrer öffentlichen Rolle als Autoren und Aktivisten einzuführen.

lungsmacht bestimmt sind. Zugleich sind diese – im Kontext der Figurationen im Grenzraum – mit sehr geringen Machtchancen ausgestatteten jungen Menschen die, die die Grenze am alltäglichsten nutzen und teilweise täglich überqueren (Kapitel 9). Abschließend werde ich die Ergebnisse, die ich jeweils in den empirischen Kapiteln herausarbeite, zusammenfassen und diskutieren (Kapitel 10).

2 Konfliktvolle Geschichte erinnern – Verflochtene Gruppierungen im post/kolonialen Grenzraum

Von vielen Akteur*innen in Ceuta und Melilla werden Sie- und Wir-Bilder historisch begründet und stehen in Wechselwirkung mit Erinnerungspraktiken. Zu deren besserem Verständnis wird mein Forschungskontext in diesem Kapitel aus einer historisch-prozessualen Perspektive in den Blick genommen. Das Ziel ist, Geschichtsschreibung und historische Diskurse soziologisch zu kontextualisieren und das Verhältnis von Erinnern und Geschichte zu diskutieren.¹⁰ Dafür wird zunächst Historical Consciousness (Funkenstein 1989) als ein Konzept eingeführt, das neuere Ansätze in den Geschichtswissenschaften repräsentiert, die nicht mehr von einer objektiv analysierenden Geschichtsschreibung, losgelöst von gegenwärtigen Perspektiven, ausgehen, sondern eher – im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Wende – das Verstehen und Interpretieren in den Mittelpunkt stellen. In der Ethnologie hat das Konzept der Historicity (Hirsch und Stewart 2005) zudem zu einer erweiter-

¹⁰ An einer späteren Stelle in der Arbeit werde ich außerdem anhand von ethnographischen Beschreibungen in den Forschungsraum einführen (Kapitel 5). Da ich aber bereits in den folgenden Kapiteln zu Theorie (Kapitel 3) und Methode (Kapitel 4) zahlreiche Bezüge auf die spezifische historische Situation von Ceuta und Melilla und meinen Forschungsraum herstelle, steht dieses Kapitel am Beginn der Arbeit.

ten Konzeptualisierung von Geschichte und Erinnerung geführt, die es ermöglicht, auch Praktiken in den Blick zu nehmen, die nicht der westlich-eurozentrischen Logik einer linearen Geschichte entsprechen, die in Museen und Archiven gespeichert ist. Praxistheoretische und akteurszentrierte Zugänge zu Geschichtskultur sind in den letzten Jahren als „Doing history“ auch in den Geschichtswissenschaften diskutiert worden (Willner, Koch, und Samida 2016).

2.1 Das Verhältnis von Erinnern und Geschichte

Die Wechselbeziehung von Erinnern und Geschichte hat die sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung immer wieder beschäftigt. Halbwachs stellte zwar fest, dass die Gesellschaft „sich die Vergangenheit je nach den Umständen und je nach ihrer Zeit in verschiedener Weise vor[stellt]“ (2012 [1925]: 368), nahm aber doch eine deutliche Unterscheidung von Geschichte und Gedächtnis vor: „Wenn man unter historischem Gedächtnis die Folge der Ereignisse versteht, deren Erinnerung die nationale Geschichte aufbewahrt, so stellen weder es selbst noch seine Rahmen das Grundlegende dar, was wir kollektives Gedächtnis nennen.“ (1991 [1950]: 65) Relevant ist für ihn dabei das Verhältnis der jeweiligen eigenen Erinnerungen und Erlebnisse zu einem größeren Gruppengedächtnis. So sieht er z. B. im Fall einer Nationalgeschichte weniger Überschneidungen mit dem gelebten Leben der Akteur*innen als bei einer Stadtgeschichte (ebd.: 64).

Dieser Perspektive schließen sich heutige Forscher*innen teilweise an, „sehen jedoch seine positivistische Auffassung von der Historie als modifizierungsbedürftig“ (Moller 2010). Andere vertreten die Ansicht, „dass es wohl keine überhistorisch gültigen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis gibt“ (Erlil 2017: 40), sondern es eher „um die erinnerungskulturelle Praxis und um deren Selbstreflexion“ (ebd.) gehe. Dieser Position entsprechend haben sich Ansätze von Historicity (Hirsch und Stewart 2005; Hermann 2005) und Historical Consciousness (Funkenstein 1989; Rinke 2016) herausgebildet, die sich der vor allem in der Geschichtswissenschaft verbreiteten Annahme entgegenstellen, dass die Projektion gegenwärtigen Wissens und gegenwärtiger Annahmen auf in der Vergangenheit liegende Ereignisse – dies wird meist als Anachronismus bezeichnet – zu vermeiden sei. Stattdessen stellen sie den engen Zusammenhang zwischen gegenwärtiger Perspektive und Prozessen des Erinnerns historischer Ereignisse bzw. der sozialen Konstruktion von Geschichte heraus: „Whereas ‚history‘ isolates the past, historicity focuses on the complex temporal nexus of past-present-future. Historicity, in our formulation, concerns the ongoing social production of accounts of pasts and futures.“ (Hirsch und Stewart 2005: 262)

Der Historiker Amos Funkenstein schlägt Geschichtsbewusstsein als „interpretatives, dynamisches Konstrukt“ (1989: 10; Übersetzung E. B.) vor, um zu erklären,

wie Geschichtsschreibung im kollektiven Gedächtnis verankert ist und aus diesem hervorgeht. Geschichte und Gedächtnis werden in diesen Ansätzen stets als miteinander verflochten analysiert und Historiographie wird „als ein Medium kollektiven Erinnerns begriffen“ (Erl 2017: 40).

Für die in dieser Arbeit eingenommene Perspektive auf Erinnerungspraktiken und Geschichtsbezüge und deren Zusammenhang mit den Zugehörigkeitskonstruktionen und Machtbalancen im Grenzraum sind diese Ansätze bereichernd gewesen. Das theoretische Konstrukt des „Geschichtsbewusstseins“ hat mir dabei geholfen, einen neuen Blick auf die Perspektivität von Geschichte und Historisierung zu werfen. Während es im Grenzraum von Ceuta und Melilla häufig nahe liegt, von einer Instrumentalisierung von Geschichte auszugehen, mit der eigene politische oder ökonomische Interessen legitimiert und verteidigt werden, ermöglicht dieses Konzept, wie es auch in der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung diskutiert wird, Vergangenheit und Gegenwart in ihrer stetigen Interdependenz zu erkennen und zu analysieren (Fischer und Kohli 1987; Rosenthal 1995).

In diesem Kapitel diskutiere ich die Perspektivität der jeweiligen Geschichtsschreibung und die mit meiner Sprach- und Kontextkenntnis sowie der entsprechenden Wissensproduktion im historischen Kontext verbundenen Lücken. Auch in den empirischen Kapiteln wird sich die Frage nach der Bedeutung des Verhältnisses von Geschichte und Gedächtnis bzw. Erinnerungspraktiken immer wieder stellen. Die vermeintliche Objektivität einer distanziert-uninvolvierten Geschichtsschreibung kann im Kontext von Aushandlungen um Deutungshoheit zu einem bedeutenden Machtfaktor werden, wenn z. B. nur schriftliche Quellen und akademische Geschichtsschreibung anerkannt werden, die aber beide bestimmte Perspektiven ausschließen. Für meine Forschung war zentral, verschiedene Praktiken anzuerkennen und als historische Praxis zu analysieren. Stefanie Samida, Sarah Willner und Georg Koch kritisieren in der Einleitung zu ihrem Sammelband „Doing History. Performative Praktiken in der Geschichtskultur“, dass „die deutschsprachige geschichts- und kulturwissenschaftliche Forschung seit Jahren von den Konzepten ‚Erinnerung‘ und ‚Gedächtnis‘ überlagert wird“ (2016: 4), und fordern stattdessen, „einen praxistheoretischen Zugang in das Zentrum des Interesses [zu] rücken und den inhaltlichen Schwerpunkt auf die Akteure [zu] legen“ (ebd.). Diese Gegenüberstellung erscheint mir jedoch nicht zielführend. Mir geht es in der vorliegenden Arbeit darum, den Aspekt der interaktiven Herstellung von historischem Wissen sowie der sinnlichen Erfahrbarkeit von Geschichte mit Fragen von Erinnern und sozialem Gedächtnis in Zusammenhang zu bringen. Die Ethnologen Eric Hirsch und Charles Stewart haben die Bedeutung von historischen Perspektiven für das Verständnis zeitgenössischer Gesellschaften auf den Punkt gebracht:

For ethnographers of contemporary societies, history is not solely of interest for understanding how the past has given rise to present forms, or for examining diachronic transformations in the structure of a society. Ethnographers are also interested in [...] the political uses to which versions of the past (histories) may be put, the communicative forms these histories may take and the social occasions on which they are disseminated within any particular community. (2005: 268)

In diesem Sinne folgt nun eine Einführung in Perspektiven auf und Versionen von regionaler Geschichte im Grenzraum von Ceuta und Melilla.

2.2 Die Geschichte des Grenzraums: Kämpfe um Deutungsmacht, Vielfalt der Perspektiven und Aushandlungsprozesse

Solch ein historischer Abriss erfordert eine Auswahl und Priorisierung. Ich werde mich deswegen auf Aspekte konzentrieren, auf die in meiner Forschung immer wieder Bezug genommen wurde, und orientiere mich somit in der Relevanzsetzung am Feld. Zudem fokussiere ich Themen, die für die spätere Diskussion von Figurationen, Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken im Grenzraum besonders relevant sind. Das ist im Besonderen eine Geschichte der Grenzkonflikte und der kolonialen Eroberung. Ein Überblick über die Alltagsgeschichte, die dem Austausch, der gegenseitigen Bereicherung und dem selbstverständlichen, wenn auch einfach notwendigen Zusammenleben ausreichend Platz einräumt, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Ich halte jedoch für sehr relevant, was Antonio Bravo Nieto und Vicente Moga Romero, zwei Historiker, die bedeutsam für die Geschichtsschreibung über das spanische Protektorat in Nordafrika und über Melilla sind, schreiben:

Es ist notwendig, ein für alle Mal, den „blutigen“ und tragischen Charakter der Geschichte Melillas zu nuancieren. Dieses Bild kommt von einer einseitigen Lektüre der historischen Quellen, die bisher bis zur Übersättigung einige historische Tatsachen (Kriege, Konflikte und Tragödien) vergrößert und andere (Beziehungen und Austausch) verschleiert haben. Die erstgenannte Facette ist nicht falsch, aber es ist falsch, sie als die einzige zu präsentieren, die die Festung [Melilla] charakterisiert hat. (1995: 21 f.; Übersetzung E. B.)

Mit der Problematik, die die beiden Historiker hier ansprechen, war ich im Rahmen der Erstellung dieser Studie auch konfrontiert und sie hat mir die Herausforderungen eines postkolonialen Perspektivwechsels vor Augen geführt: Zahlreiche Bücher über die gemeinsame marokkanisch-spanische Geschichte und vor allem

über die Kolonialzeit sind aus einer spanisch-kolonialen und militärischen Perspektive geschrieben. Viele der Autoren sind selbst Militärs (Francisco 2005; Fontenla Ballesta 2017) oder auch ehemalige Kolonialbeamte (Valderrama Martínez 2005) und bieten einen entsprechenden Blick auf die Historie. Auch unter den zivilen Historiker*innen gibt es divergierende Lesarten, was die Positionierung in Bezug auf die Kolonialgeschichte und die Gewichtung der Quellen angeht.¹¹ Eine Alltagsgeschichte und eine Geschichte des Zusammenlebens und des Austausches ist deutlich schwerer zu finden als eine minutiöse Rekonstruktion der Kriege und Konflikte, die wiederum – zumindest in der von mir rezipierten Literatur – zumeist aus der spanischen Perspektive stattfindet. Aber nicht nur aus diesem Grund werde ich in diesem Kapitel überwiegend auf die kriegerische Geschichte von Ceuta und Melilla eingehen. Im Laufe dieser Arbeit werde ich herausarbeiten, dass die Auseinandersetzung mit der militärischen Geschichte von Ceuta und, im Rahmen dieser Arbeit, insbesondere Melilla für einige der im Grenzraum lebenden gesellschaftlichen Gruppen von großer Relevanz ist, während sie für andere – zumindest auf der manifesten Ebene des Alltagsdiskurses – kaum eine Rolle spielt.

Mit den fünfhundert Jahren Stadtgeschichte, die hier als Parforceritt präsentiert werden, soll zum einen eine Einführung für die Leser*in geleistet werden. Zum anderen soll eine Grundlage geschaffen werden, um in den folgenden empirischen Kapiteln Bezüge herstellen zu können. Besonders hervorheben möchte ich die historische Gewordenheit der Phänomene, die in dieser Arbeit präsentiert werden. Wir- und Sie-Bilder, Konstruktionen von Zugehörigkeit und die Figurationen, in denen sich verschiedene gesellschaftliche Gruppierungen befinden, haben ihre Geschichte. Diese historischen Bezüge wurden teilweise von den von mir Beforschten ganz explizit hergestellt, so z. B. bei dem in Kapitel 6 präsentierten Lokalhistorikerverein, und schwangen an anderer Stelle eher implizit und latent mit, wenn z. B. der Diskurs des friedlichen Zusammenlebens (*convivencia*) der Religionen in Ceuta und Melilla – ob intendiert oder nicht – ein idealisiertes Bild des mittelalterlichen Spaniens aufgreift. Es gilt an dieser Stelle schon festzuhalten, dass die Geschichte der Region sich weder auf das harmonische Zusammenleben noch auf die kriegerischen Auseinandersetzungen reduzieren lässt – auch wenn dies aus unterschiedlichen Gründen, die ich im Laufe der Arbeit herausarbeiten werde, immer wieder geschieht. Das Zusammenleben christlicher und muslimischer, arabo- bzw. tamazight- und hispanophoner Menschen reicht im Mittelmeerraum bis in das 8. Jahrhundert zurück und ist genauso von Hybridisierung,¹² Austausch und

¹¹ Vgl. z. B. La Portes Kritik an Madariagas „naiver“ Lesart der Dokumente aus der Zeit der Rif-Republik Abd el-Krims (2001: 121).

¹² „Etwas vereinfacht lautet die Kernthese, dass die Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen [...] als ambivalenter Hybridisierungsprozess beschrieben werden kann [...] und dass] durch deren intensiven Kontakt etwas Neues, etwas Drittes entsteht.“ (Ette und Wirth 2014: 7)

Zusammenleben geprägt gewesen wie von wirtschaftlicher Ausbeutung, kolonialer Gewalt und kriegerischen Auseinandersetzungen.

Es geht mir im Folgenden insbesondere darum, die Rolle der Kriege für die Stadtentwicklung, die Kontinuitäten und Brüche in den spanischen Diskursen über „das maurische Andere“, das diskursiv konstruiert und somit regierbar gemacht wurde, und die spezifische Rolle der Imazighen- und Rif-Bevölkerung im marokkanischen Machtgefüge herauszuarbeiten. Weiterhin hat die hier vorgenommene historische Verortung für die vorliegende Arbeit noch eine weitere zentrale Bedeutung: Die Bezugnahmen von Angehörigen verschiedener in den Städten lebenden Gruppierungen auf diese Geschichte bzw. ihre jeweiligen Versionen und Deutungsmuster davon sollen rekonstruiert werden. Fragen, die sich also stellen, sind: Welche (institutionellen/diskursiven etc.) Kontinuitäten gibt es? Welche Rolle spielt diese kriegerisch-koloniale Geschichte für wen und in welcher Form wird von ihr gewusst, wird sie erzählt und erinnert?

Aber nun zur Geschichte von Rusadir/Melilla und Sebta/Ceuta:

2.2.1 Der Mythos vom unbewohnten Land: Die Geschichte vor der spanischen Eroberung im 15. Jahrhundert

Die meisten Studien, die sich mit Ceuta und Melilla beschäftigen, beginnen ihren historischen Überblick mit der Eroberung durch Spanien bzw. Portugal (Driessen 1992; Meyer 2005; Zurlo 2005; Fernández García 2017). Aus einer postkolonialen Perspektive ist es jedoch problematisch, die Erzählung der Geschichte eines Ortes mit der Eroberung durch eine europäische Macht beginnen zu lassen. Eine solche Perspektive birgt zum einen die Gefahr, komplexe historische Prozesse auf die europäische koloniale Intervention und deren Folgen zu reduzieren, und zum anderen koloniale Mythen von unbewohntem Land, das man nutzbar gemacht habe, fortzuschreiben. So stellt die Soziolinguistin Alicia Fernández García fest, dass die „Verteidiger der *res nullius*-These,¹³ die auf die Verlassenheit [...] von Melilla bei Ankunft der iberischen Truppen [...] bestehen, häufig die [...] Kämpfe der Selbstverteidigung der autochthonen Bewohner*innen des Rif“ bagatellisieren (2017: 38; Übersetzung E. B.). Es fällt schwer, die prä-iberische Geschichte dieser strategisch wichtigen nordafrikanischen Hafenstädte in aller Kürze zu präsentieren, ohne eine historische Überlieferung zu reproduzieren, die diese in erster Linie als eine Abfolge von Eroberungen präsentiert. Auf archäologische und numismatische Studien,

¹³ Sie besagt, dass (herrenlose Sachen oder) herrenloses Land sich angeeignet werden darf (vgl. Kempe und Suter 2015).

die Alltagsleben, Rituale, Handel und Mobilität in der Region zu rekonstruieren versuchen, kann ich in diesem Rahmen nicht eingehen.¹⁴

Gegründet von den Phöniziern¹⁵ erreichten die Städte eine gewisse Bedeutung, als der Norden Marokkos im Jahr 42 u. Z. vom Römischen Reich kolonisiert wurde. Gemeinsam mit Tingis, dem heutigen Tanger, bildeten Rusadir (Melilla) und Septem¹⁶ (Ceuta) die Küstenfestungen der römischen Provinz Mauretania Tingitana (Carabaza und Santos 1992: 13; Acosta Sánchez 2014: 4). Mit dem Niedergang des römischen Imperiums wurden beide Städte dem Verfall überlassen und zu Beginn des 5. Jahrhunderts von den Vandalen zerstört. 533/534 kamen die Byzantiner nach Ceuta, sie bauten beide Städte wieder auf und sicherten sie mit Festungsanlagen (Casasola 2009: 184 ff.). Im Jahr 709 schloss Graf Julian, der Ceuta im Auftrag der Byzantiner regierte, einen Vertrag mit Tariq ibn Ziyad, einem muslimischen Feldherrn und Amazigh, in dem er diesem Zugang zur Stadt gewährte und Unterstützung bei der Eroberung von Al-Andalus zusagte (Hita Ruiz und Villada Paredes 2009: 205). Rusadir (Melilla) wird kurz darauf vom Emirat des Salih I. ibn Mansour eingenommen und zu Malila.¹⁷ In den folgenden Jahrhunderten ist Sebta, an der engsten Stelle der Meerenge von Gibraltar gelegen, einer der wichtigsten Häfen des Mittelmeers und eine florierende Handelsstadt. Malila ist geographisch deutlich weiter abgelegen und die über seinen Hafen laufenden Handelstätigkeiten waren im Winter deutlich erschwert. Die Stadt profitierte jedoch von den sich in der Nähe befindlichen Salinen und von ihrer strategischen Bedeutung als Mittelmeerzugang für das Sultanat von Fès. Das 15. Jahrhundert brachte für beide Städte, wie für die ganze Maghreb-Region, eine Krisensituation. Der Maghreb war in vier rivalisierende Staaten aufgeteilt – Fès, Tlemecen, Tunis und Granada (Carabaza und Santos 1992: 16) – und Südeuropa übernahm zunehmend Kontrolle in der militärischen, politischen und ökonomischen Sphäre:

Die byzantinischen Schiffe geraten ins Hintertreffen, die des Islams werden verdrängt. Das Meer im eigentlichen Sinne des Wortes, seine Gewässer werden von Christen okkupiert, von ihren Kriegs- und Seeräuberschiffen, ihrem

¹⁴ Für eine ausführliche Darstellung der Geschichte vor 1497 vgl. Bravo Nieto und Fernández Uriel (2005) (für Melilla) und Villada Paredes (2009) (für Ceuta). Zur Geschichtsschreibung über Rusadir vgl. Gozalbes Cravioto (2008) und López Pardo (2015).

¹⁵ Die Bezeichnungen Punier, Phönizier und Karthager werden weitgehend synonym verwendet. Karthago war eine von Phöniziern gegründete Großstadt in der Nähe des heutigen Tunis, die Karthager wurden von den Römern als Punier bezeichnet.

¹⁶ Septem Fratres (sieben Brüder) ist der lateinische Name, den Ceuta von den Römern erhielt. Der phönizische Name der Stadt war Abyla gewesen. Septem Fratres spielt vermutlich auf die sieben Hügel an, die das Stadtbild prägen (das Bergmassiv Jbel Musa). Daraus entwickelte sich dann der arabische Name Sebta.

¹⁷ Vgl. die Website des lokalen Geschichtsmuseums (Ciudad Autónoma de Melilla o. J.).

militanten Treiben, und hinter diesem Schutzschild geht der wachsende Seehandel vonstatten. (Braudel 2013: 109)

Bereits 1291 hatten die Königreiche Kastilien und Aragón einen Vertrag über ihre jeweilige Einflussphäre im Maghreb unterzeichnet: Laut diesem stehe das Gebiet westlich des Moulouya-Flusses (entspricht dem heutigen Marokko) Kastilien, der östlich davon gelegene Bereich (das heutige Tunesien und Algerien) Aragón zu (Carabaza und Santos 1992: 17). Aragón gelang es in der Folge dieses Vertrages, das ihm zugesprochene Gebiet zu kontrollieren, Kastilien scheiterte an internen Konflikten und an dem Widerstand der Nasriden, der letzten maurischen Dynastie von Granada (1232–1492), die „sich als Schutzschild und Hürde der kastilischen Expansion entgegenstellte[n]“ (Carabaza und Santos 1992: 17; Übersetzung E. B.). Deren Kapitulation im Jahr 1492 markiert das Ende des historischen Prozesses, der in der europäischen Geschichtsschreibung meist als Reconquista bezeichnet wird.

2.2.2 Die sogenannte Reconquista: Historischer Kontext (711–1492) und die symbolische Bedeutung für einen christlich-spanischen Nationalismus

Reconquista ist die spanische Bezeichnung für die sogenannte Rückeroberung der Iberischen Halbinsel durch Christen. Für eine Darstellung der Geschichte von Ceuta und Melilla ist dieser historische Prozess in verschiedener Hinsicht relevant: Zum einen stellt diese Phase, die über mehrere Jahrhunderte andauerte, den Kontext der Eroberungen von Ceuta und Melilla dar und markiert den Beginn iberischer Präsenz in Nordafrika. Zum anderen lässt sich historisch rekonstruieren, dass der Topos der Rückeroberung auch weit über das Jahr 1492 hinaus immer wieder belebt wurde – so z. B. im Kontext des spanischen Kolonialismus im Norden Marokkos und der Kriege, die in diesem Rahmen stattgefunden haben.

Im Jahr 711 hatten aus Nordafrika kommende Araber und Imazighen fast die gesamte Iberische Halbinsel erobert. Es folgten acht Jahrhunderte, in denen das als Al-Andalus bezeichnete maurisch-iberische Reich zu einem kulturellen und intellektuellen Zentrum wurde. Die Auseinandersetzungen zwischen christlich-iberischen und muslimisch-maurischen Truppen, die zu einer langsamen Verkleinerung des maurisch beherrschten Territoriums führten, wurden nachträglich als kohärenter Prozess der Rückeroberung umgedeutet. Meyer betont den normativen Charakter des Begriffs, da er impliziert, ein „an sich christliches“ (2005: 56) Territorium sei zurückerobert worden, während die acht Jahrhunderte währende Periode muslimischer Herrschaft nur als „Fremdkörper“ (ebd.) gedeutet wird. In ihrem Standardwerk „España y el Rif“ (dt.: Spanien und das Rif) stellt die Historikerin María Rosa de Madariaga heraus, dass „das, was wir als Reconquista kennen, nicht immer ein ewiger Kampf zwischen dem Islam und dem Christentum, sondern eher ein Kampf zwischen iberischen Königen um Hegemonie“ (2008: 43; Übersetzung E. B.) war.

Diesen differenzierten Einwänden zum Trotz wurde und wird die Reconquista immer wieder symbolisch aufgeladen und zur Quelle von christlich-spanischer nationalistischer Identifikation. Der Historiker Alejandro García Sanjuan bezeichnet sie deswegen als „konzeptionell grundlegende Säule der nationalkatholischen Lektüre der spanischen Geschichte“ (zitiert nach: Blanco 2019; Übersetzung E. B.).

In christlich-spanischen Haushalten in Ceuta und Melilla fielen mir des Öfteren Kühlschrankschrankmagneten oder ähnliche Souvenirs auf, die Covadonga als „die Wiege Spaniens“ zelebrieren. In Covadonga, Asturien, hatte bereits sieben Jahre nach der Eroberung, im Jahr 718, eine christliche Rebellion gegen die muslimische Herrschaft begonnen, die vier Jahre später in einer militärischen Auseinandersetzung gipfelte. Diese „Schlacht von Covadonga“, die eventuell eher ein kleines Gefecht war,¹⁸ wurde nachträglich als Ausgangspunkt der Reconquista umgedeutet. Die symbolische Bedeutung, die diesem Ereignis aus der Perspektive eines christlich-spanischen Nationalismus heute noch zugeschrieben wird, ließ sich im April 2019 beobachten, als der Spitzenkandidat der rechtsextremen Partei Vox, Santiago Abascal, den Ort für seinen Wahlkampfauftakt wählte. Dies wurde in der Tageszeitung *El País* als „klarer Ausdruck seiner Intention, Spanien ‚zurückzuerobern‘“ (Blanco 2019; Übersetzung E. B.) interpretiert.

Ein Gegennarrativ zu dieser Deutung von Covadonga präsentierte mir ein Gesprächspartner mit marokkanischer Familiengeschichte aus Melilla, der berichtete, dass mehrere Onkel von ihm in der „Zweiten Schlacht von Covadonga“ im Jahr 1937 gefallen seien, sein Vater habe als einziger der Brüder überlebt. Während dem Bürgerkrieg war Covadonga unter zentraler Beteiligung von Regulares erobert worden – spanischen Kolonialtruppen, die überwiegend aus marokkanischen Soldaten bestanden und auf Seiten des faschistischen Lagers kämpften. Diese Geschichte von marokkanischen Soldaten, die den Marien-Wallfahrtsort erobern – so mein Gesprächspartner –, habe jedoch im Widerspruch zu der dominanten Reconquista-Erzählung gestanden, weswegen nicht darüber gesprochen worden sei.

Das Datum, das meist als Kulminationspunkt und Abschluss der sogenannten Reconquista angesehen wird, ist der 2. Januar 1492, an dem unter der Herrschaft von Isabella I. von Kastilien (auch Isabella, die Katholikin, genannt) Granada erobert wurde. Das Emirat von Granada war zu diesem Zeitpunkt der letzte muslimische Herrschaftsbereich auf der Iberischen Halbinsel. Dieses Ereignis wird in Granada bis heute als *Día de la Toma* (Tag der Machtübernahme) zelebriert (Baltauf 2008: 7 ff.). Der Historiker Alejandro García Sanjuán, der die Reconquista als „tendenziöses und simplifizierendes Konzept“ (García Sanjuán 2018; Übersetzung E. B.) kritisiert, schlägt vor, die Eroberung Granadas nicht als singuläres Ereignis zu betrachten, sondern als Teil des „historischen Prozesses der Expansion der kasti-

¹⁸ Sowohl der Zeitpunkt als auch Größe und Bedeutung des Geschehens sind historisch sehr umstritten (vgl. Sánchez Alborno 1962; Montenegro und del Castillo 1990; García Pérez 1994).

lischen Krone am Ende des 15. Jahrhunderts“ (ebd.; Übersetzung E. B.) zu sehen, zu dem er z. B. auch die Eroberung Melillas im Jahr 1497 zählt.

Ob es nun die auf die Besetzung Granadas folgende „Kreuzzug-Euphorie“ (Driessen 1992: 16; Übersetzung E. B.) war oder der Expansionsprozess der kastilischen Krone: Fünf Jahre später, 1497, wurde das strategisch wichtige Melilla besetzt. Dieses „Ereignis kann als der Beginn der kolonialen Expansion Spaniens im Mittelmeerraum gesehen werden“ (Fernández García 2017: 38; Übersetzung E. B.). Die Stadt war in der Folge von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Herrschern von Fès und Tlemcen unbewohnt, Pedro Estopiñan, ein Ritter des andalusischen Herzogtums Medina Sidonia, und seine Gefolgsleute hatten leichtes Spiel (Bravo Nieto 1990: 15; Driessen 1992: 16; Fernández García 2017: 41). In den folgenden Jahren wurden weitere wichtige Häfen an der maghrebinischen Küste besetzt, u. a. Oran (1509) und Tripolis (1510). Neben dem missionarischen Eifer der katholischen Könige hatten diese Besetzungen auch handels- und innenpolitische Gründe: Zum einen waren muslimische Seeräuber im Mittelmeer aktiv, die den Handel mit Marokko gefährdeten. Zum anderen sollte dem wachsenden osmanischen Einfluss auf den Handel in diesen Teilen des Mittelmeers etwas entgegengesetzt und verhindert werden, dass – in vielen Fällen durch Zwang christianisierte und gegen diese Praxis rebellierende – Muslime in Spanien Allianzen mit den Korsaren und ihren osmanischen Beschützern schmieden konnten (vgl. Driessen 1992: 16 f.; Zurlo 2005: 13). Des Weiteren sollte eine Rückeroberung Granadas durch die nordafrikanischen Akteure verhindert werden.

Ceuta war bereits 1415 von den Portugiesen unter König Johann I. erobert worden, die in der Folge ihren Einflussbereich entlang der marokkanischen Atlantikküste ausdehnten und u. a. Larache, Safi und Agadir besetzten. Sowohl die spanischen als auch die portugiesischen Eroberer blieben an den Küsten und unternahmen keine Versuche, das Hinterland zu erschließen. Dies hatte mehrere Gründe: Der Interessensfokus lag auf Europa und Amerika – und nicht auf dem Norden Afrikas, die maghrebinische Bevölkerung leistete Widerstand gegen die iberische Expansion und der osmanische Einfluss in diesen Teilen des Mittelmeers gewann zunehmend an Bedeutung (Zurlo 2005: 14). 150 Jahre später verfolgte der portugiesische König Sebastian I. das Projekt, Marokko zu christianisieren, und scheiterte an den Truppen des Sultans Abu Marwan Abd al-Malik. Er fiel 1578 in der Schlacht von Ksar-el-Kebir. In der Folge wurde Philipp II. König sowohl des spanischen als auch des portugiesischen Königreichs, Ceuta blieb unter portugiesischer Verwaltung.

Als 1640 Portugal gegen das spanische Königreich rebellierte, blieb Ceuta der spanischen Krone treu. Letztlich ging Ceuta 1668 im Rahmen des Friedensvertrags von Lissabon, mit dem Spanien die Unabhängigkeit Portugals anerkannte, an die spanische Krone über (Zurlo 2005: 14; Fernández García 2017: 39). Seither gehören Ceuta und Melilla zu Spanien. Auch in der Zeit des spanischen Protektorats

im Norden Marokkos wurden die beiden Städte nicht in das koloniale Gebiet eingliedert, sondern gehörten weiterhin zum „Mutterland“. Dass beide Städte Ausgangspunkt zahlreicher kriegerischer Konflikte mit Marokko waren und ab den 1920er Jahren zu kolonialen Zentren wurden, trug stark zur Stadtentwicklung bei. Nach mehreren Jahrhunderten, in denen Ceuta und Melilla kleine Küstenposten waren, die ausschließlich als Gefängnis und militärische Festung dienten, begannen sie im 19. Jahrhundert als Städte mit einer zivilen Bevölkerung zu wachsen.

2.2.3 Der Beginn eines modernen städtischen Lebens und Spaniens koloniales Projekt (19./20. Jahrhundert)

Im Folgenden werde ich detaillierter auf den Beginn des kolonialen Projektes Spaniens in Nordafrika eingehen. Ceuta und Melilla sind von diesem Projekt in verschiedener Hinsicht stark geprägt: Zum einen markiert diese historische Phase den Beginn des territorialen und des Bevölkerungswachstums der Städte, die nun eine Zivilbevölkerung hatten und nicht mehr ausschließlich Militärstandpunkte waren. Zum anderen ist die Geschichte der kolonialen Expansion und Gewalt in den historischen Verortungen und Erinnerungspraktiken vieler Bewohner*innen sehr präsent, wie ich im Laufe dieser Arbeit herausarbeiten werde, und Zugehörigkeitskonstruktionen, Wir- und Sie-Bilder, werden von diesen immer wieder mit der Kolonialzeit und ihren Vorläufern und Ausläufern in Verbindung gebracht.

Auch wenn das Protektorat Spanisch-Marokko formal erst 1912 entstand, führte Spanien bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts Kriege in der Rif-Region. Dies macht deutlich, dass das koloniale Projekt, zu dem ja bereits die Eroberung der Küstenstädte Ceuta und Melilla gerechnet werden kann, über die Epoche des Protektorats (1912–1956) hinausreicht. Die historische Phase, in der das Protektorat vorbereitet wurde, ist auch im Kontext des „Verlustes“ anderer Kolonien zu sehen: Im Jahr 1898 wurden Kuba, Puerto Rico und die Philippinen unabhängig bzw. gehörten fortan dem Einflussbereich der USA an, und das imperiale Projekt Spaniens konzentrierte sich zunehmend auf das – bis dato „vernachlässigte“ – Afrika. Auch im Kontext der Berliner Afrika-Konferenz von 1884, bei der europäische Mächte den afrikanischen Kontinent mit dem Lineal untereinander aufteilten, ist das spanische Interesse an Marokko zu sehen. Es befand sich im Wettlauf mit anderen europäischen Mächten um Einfluss auf dem afrikanischen Kontinent (Madariaga 2008: 86).

Melilla und Ceuta entstehen just in diesen kriegerischen Zeiten als zivile Städte. Viele Anwohner*innen kommen wegen der Rif-Kriege von der Iberischen Halbinsel nach Nordafrika oder siedeln sich – im Fall der arabisch-marokkanischen bzw. Imazighen Bevölkerung – in Folge ihrer Beteiligung an diesen Kriegen auf spanischer Seite in den beiden Städten an.

Aber auch der Diskurs vom feindlichen *moro* (zu diesem rassistischen Begriff vgl. Kapitel 6) bzw. Ungläubigen, gegen den man die Städte und ihren spanischen Charakter verteidigen muss, der sich bis in die Zeiten der Reconquista zurückverfolgen lässt, erlebt in diesen Zeiten der massiven und regelmäßigen Auseinandersetzungen eine Konjunktur.

Nicht zuletzt zeigt die detaillierte Betrachtung dieser kriegerischen Auseinandersetzungen die spezifische Rolle des Rif und seiner Imazighen Bevölkerung, die häufig zwischen Spanien und dem Sultanat zum Spielball der Machtkämpfe wurde. So zeigt sich auch immer wieder, dass es der Komplexität der historischen Prozesse nicht gerecht würde, die Konflikte darauf zu reduzieren, dass sie zwischen Spanien und Marokko stattfanden. Immer wieder verhandelte die spanische Regierung mit dem Sultanat in Fès über den Umgang mit der rebellischen Rif-Bevölkerung.¹⁹

Madariaga stellt heraus, dass

sich im kolonialen Diskurs über die Beziehungen der Stämme²⁰ des Rif mit der [marokkanischen] Zentralgewalt zwei entgegengesetzte Haltungen beobachten lassen, die mit den Interessen der jeweiligen kolonisierenden Macht zusammenhängen. Es handelt sich dabei aber tatsächlich um zwei Seiten derselben Münze. Zum einen wurde [...] von der kolonisierenden Macht das Argument angeführt, dass das Rif seit jeher integraler Bestandteil des marokkanischen Imperiums gewesen sei und die Stämme immer die Autorität des Sultans anerkannt hätten; zum anderen wurde, um die gleiche Besatzung zu rechtfertigen, das Argument angebracht, dass das Rif immer rebellisch gegen die Autorität des Sultans gewesen und deswegen zu unterwerfen sei. (2010; Übersetzung E. B.)

Der Anthropologe David M. Hart arbeitet drei Achsen heraus, entlang derer die marokkanische Gesellschaft vor der spanischen bzw. französischen Protektoratszeit gespalten war: „an ‚Arab-Berber‘ axis, an ‚urban-tribal‘ axis, and a *makhzan-siba* or ‚government-dissidence‘ axis“ (1976b: 6). Eine Soziologie der marokkanischen präkolonialen Gesellschaft kann hier nicht geleistet werden. Für die Grenzregion um Ceuta und Melilla, die für die vorliegende Arbeit in den Blick genommen wird, ist

¹⁹ So heißt es z. B. in Artikel 6 des Friedensvertrages vom 26. April 1860: „An der Grenze der neutralen Ländereien, die S. M., der König von Marokko, den spanischen Städten Ceuta und Melilla zugesteht, wird [selbiger] einen Kaid oder Gouverneur mit regulären Truppen aufstellen, um die Angriffe der Stämme zu verhindern und zu unterdrücken.“ (zitiert nach: Acosta Sánchez 2014: 26; Übersetzung E. B.).

²⁰ Den Begriff Stamm verwende ich ansonsten aufgrund seiner kolonialgeschichtlichen Entstehungsgeschichte (Arndt 2009) nicht, hier erscheint er mir aber als adäquate Übersetzung des spanischen Wortes *tribu*. Madariaga verweist auf die Opposition der Rif-Delegation bei der Konferenz von Oujda (1926) gegen die Verwendung des Wortes *tribu* durch die spanische und französische Delegation. Im Kontext der Rif-Republik wurde die Einheit betont und somit gefordert, von der „Rif-Regierung und zugehöriger Bevölkerung“ zu sprechen (2008: 574).

entscheidend, dass Marokko nicht als homogene Einheit verstanden werden darf und dass die kolonisierenden Mächte sich diese Achsen und internen Differenzen im Sinne einer Politik des „Teile und Herrsche“ zunutze zu machen wussten. Die als schwer regierbar geltenden Imazighen im Rif-Gebirge gerieten dabei häufig zwischen die Fronten.

Der Tetouan-Krieg (1859/1860): Das christliche Spanien und der Diskurs über den „Kampf gegen die Ungläubigen“

Über mehrere Jahrhunderte dienten Ceuta und Melilla vor allem als Militärfestung und Gefängnis. Es gab lokale Handelsbeziehungen mit der Rif-Bevölkerung und immer wieder Konflikte über die Grenzziehung und die Ausdehnung der spanischen Stützpunkte. Im 18. und 19. Jahrhundert unterzeichneten Spanien und Marokko diverse Friedensverträge, um die Konflikte zu regeln, die sich aus der spanischen Präsenz an der marokkanischen Küste ergaben (Madariaga 2008: 77). Ein Lokalhistoriker aus Melilla formulierte die ambivalente Haltung der Bevölkerung des Umlandes zu den Militärfestungen mir gegenüber folgendermaßen: die Männer aus den umliegenden Dörfern seien vormittags nach Melilla gekommen, um auf dem dortigen Markt ihre Waren zu verkaufen, und nachmittags hätten sie dann – von außen – wieder auf die Festung geschossen. Dieser Kommentar, der der Rif-Bevölkerung eine gewisse Hinterhältigkeit unterstellt – einerseits von der Enklave zu profitieren und sie andererseits zu bekämpfen –, deutet auf das Präsentationsinteresse der *stetigen Verteidigungsbereitschaft gegen den Feind vor den Toren* hin, das ich an späterer Stelle noch detaillierter herausarbeiten werde (vgl. Kapitel 6). Aber er deutet auch auf die Alltäglichkeit dieser Auseinandersetzungen hin, wie sie z. B. in den Chroniken des Militärs Gabriel de Morales (1995 [1921]) über den Zeitraum von 1497 bis 1913 deutlich werden, der in Melilla stationiert war und 1921 in der Schlacht von Annoual zu Tode kam. Da Spanien sich auf seine Kolonien in Amerika konzentrierte, haben diese Konflikte allerdings nie eine überregionale Aufmerksamkeit erhalten (Fleischmann 2013: 71).

Dies änderte sich mit dem ersten Afrika-Krieg (Guerra de África) bzw. Tetouan-Krieg in den Jahren 1859 und 1860. Der Bau eines Gebäudes, das über die Begrenzungen der Festungsmauer in Ceuta hinausging, führte zu Auseinandersetzungen mit der Lokalbevölkerung, die den Soldaten und Arbeitern vorhielt, sich nicht an die Verträge zu halten, und schließlich die Baustelle zerstörte. Dass dabei angeblich ein spanisches Wappen „befleckt“ wurde, führte zu der Forderung von spanischer Seite, dass Marokko zwölf Täter zur Bestrafung an Spanien übergeben solle. Nach einigen Wochen der Verhandlungen erklärte Spanien letztlich am 12. Oktober 1859 Marokko den Krieg.

Besonders relevant für die Aspekte, die ich in dieser Arbeit diskutieren möchte, ist dabei – neben der geographischen Verortung des Konflikts – der nationalisti-

sche Furor, den dieser Krieg in ganz Spanien auslöste. Die verschiedensten Akteure übertrumpften sich gegenseitig in ihrem Spendeneifer für das imperiale Kriegsunternehmen, die katholische Kirche heizte den anti-islamischen Eifer an und zahlreiche populärkulturelle Loblieder auf die mutigen spanischen Soldaten im Kampf gegen den Ungläubigen bzw. den *moro* wurden geschaffen (Madariaga 2008: 77 ff.). Dabei wurden die Mythen der Reconquista wiederbelebt und die Zeitungen druckten das Testament von Isabella I. von Kastilien ab, in dem diese ihre Erb*innen aufgefordert hatte, „nicht mit der Eroberung Afrikas aufzuhören und [...] gegen die Ungläubigen zu kämpfen“ (ebd.: 48; Übersetzung E. B.).

Der Vorstoß der spanischen Armee von Ceuta nach Tetouan war allerdings deutlich weniger glorios, als es diese Mystifizierung, die überwiegend aus sicherer Entfernung stattfand und von Projektionen geprägt war, vermuten ließ. Die spanische Armee kam wegen des winterlichen Wetters und der schlechten Infrastruktur sehr langsam voran und erlitt größere Verluste durch die Cholera als durch Waffengewalt. Die Rif-Soldaten waren deutlich schlechter ausgestattet und verfügten über Feuerwaffen, die in vielen Fällen die spanischen Soldaten nur verwundeten, aber nicht töteten. Sie kannten jedoch das Gelände gut und kämpften in kleinen Gruppen einen Guerilla-Krieg (ebd.: 88 ff.). Dieser strategische Vorteil machte sie dem spanischen Heer deutlich überlegen und spielte auch in den weiteren Kolonialkriegen der Spanier gegen die Rif-Bevölkerung eine zentrale Rolle. Bei der Schlacht von Annual (s. w. u.) sollte er zu einem enormen kriegerischen Erfolg der zahlenmäßig und an Ausstattung deutlich unterlegenen Rif-Kabylen²¹ führen.²²

Ein häufiges Phänomen der post/kolonialen Geschichtsschreibung ist, dass verlässliche Daten z. B. über die Zahl der Toten und Verwundeten, aber auch schriftli-

²¹ Die Bezeichnung Kabyle (vom arabischen Wort *qabila*) für eine relevante gesellschaftliche Organisationseinheit (u. a.) der Rif-Bevölkerung wird häufig als Stamm (engl.: *tribe*/span./frz.: *tribu*) übersetzt. Der Historiker Timothy Cleaveland weist aber darauf hin, dass die Übersetzung als Koalition oder Bündnis, und damit als gesellschaftlicher Zusammenhang, der keine gemeinsame Abstammung voraussetzt, passender sein kann (Cleaveland 2005). Und auch der Anthropologe David M. Hart stellt die Heterogenität der Konzepte heraus, die unter diesem Begriff zusammengefasst werden: „A glance at the 1958 or 1962 versions of the *Carte des Tribus*, or at almost any introductory chapter of a general work on Morocco, will indicate that the country has upwards of 600 more or less discrete units that can be considered tribes, each with its own name, its own territory and boundaries, etc. The meaning of the term tribe, however, depends on the context in any given case. The Arabic word most frequently used to denote units of this kind is *qabila* (Moroccan Arabic *qabila*, with its Berber equivalent *laqbilt*, and Rifian *dhaqbits*); but the *qabila* concept not only differs from one end of the Arab and Muslim world to the other, it even shows some very sensible differences from one region of Morocco to another. It may or may not be an ultimate sociopolitical unit in its particular regional context, and it also may or may not be socially homogeneous in that same context. It may consist of less than a thousand members or more than two hundred thousand, although really large tribes in the latter range very seldom, if ever, act corporately, unless threatened by an equal or superior external force.“ (Hart 1976b: 8)

²² Der Historiker Bruce Maddy-Weitzman schreibt über Abd el-Krim, den militärischen Anführer der Schlacht von Annual: „The guerrilla tactics of both Ho Chi Minh—who was studying in Paris at the time—and Mao Zedong are said to have been influenced by Abdelkrim’s methods.“ (2012: 143)

che Augenzeugenberichte, nur (oder deutlich häufiger) für die Seite der Kolonisatoren bzw. – allgemein und auf gegenwärtige Kontexte übertragbar formuliert – für die Seite der jeweils dominanten Gruppen vorliegen.²³ So gibt es für die spanische Seite relativ konkrete Zahlen, die zwischen 5.000 und 6.000 Verwundeten, zwischen 2.700 und 4.000 Toten und bei ca. 32.500 Kranken (in den meisten Fällen Cholera) liegen (ebd.: 91). Für die marokkanische Seite liegen nur Schätzungen vor, die von ungefähr 6.000 Toten ausgehen (Clodfelter 2017: 199).

In den ersten Monaten des Jahres 1860 kam es zu vielen Gefechten und zur Schlacht von Wad-Ras am 23. März. Am 26. April 1860 wurde ein Friedensvertrag unterzeichnet, der Spanien zum Sieger deklarierte und Marokko Entschädigungszahlungen auferlegte. Spanien hielt allerdings die Stadt Tetouan, die spätere Hauptstadt Spanisch-Marokkos, noch weitere zwei Jahre, bis zum 2. Mai 1862, besetzt, da diese Besetzung das einzige Druckmittel zur Einlösung des Vertrags war (Madariaga 2008: 93). Von den 100 Millionen Peseten, die Marokko laut Vertrag an Spanien zu zahlen hatte, waren im September 1861 erst sieben Millionen Peseten abbezahlt. England, das ein großes Interesse daran hatte, dass Spanien die Besetzung Tetouans aufgab, unterstützte Marokko, um die Zahlungen leisten zu können. Die militärische Niederlage und die folgende Verschuldung verschärften Marokkos politische und finanzielle Abhängigkeit von den Interessen europäischer Mächte (ebd.: 94).

Der Nullpunkt des neuen Melilla: Ein Kanonenschuss aus El Caminante im Jahr 1862

Der Startschuss für die moderne Stadtentwicklung in Melilla wurde von einer Kanone abgegeben, die den Namen El Caminante (dt.: der Fußgänger) trug. Dieser Kanonenschuss im Jahr 1862 wird in Melilla bis heute zelebriert. Er steht im Mittelpunkt historischer Re-Enactments (Nachstellungen historischer Ereignisse) und geteilter Deutungsmuster von Stadtgeschichte.

Die territorialen Grenzen von Ceuta und Melilla wurden immer wieder neu ausgehandelt und in diversen spanisch-marokkanischen Verträgen festgelegt (Acosta Sánchez 2014, 2016). Ein Vertrag vom 24. August 1859,²⁴ also genau dem Zeitraum, in dem der Tetouan-Krieg seinen Ausgang nahm, gilt als Grundlage für die Begrenzung von Melilla. In diesem stand geschrieben, dass der Radius der neuen Grenzbefestigung durch einen Kanonenschuss festgelegt werden sollte. Unterbrochen durch den Tetouan-Krieg dauerte es, bis der Vertrag ratifiziert bzw. um weitere Verträge ergänzt wurde. Letztlich wurde dann am 14. Juni 1862 ein Ka-

²³ Für den Versuch einer Rekonstruktion der Perspektive der Kolonisierten vgl. die Analyse von Tamazight-Poesie aus dem Mittleren und Hohen Atlas in den ersten Jahren des französischen Protektorats von Wyrzten (2011).

²⁴ Convenio ampliando los términos jurisdiccionales de Melilla y pactando la adopción de medidas necesarias para la seguridad de los presidios españoles en la costa de África, celebrado entre España y Marruecos en Tetuán el 24 de agosto de 1859.

nonenschuss von der spanischen Victoria Grande-Festung, dem „Nullpunkt des neuen Melillas“ (Bravo Nieto 2010; Übersetzung E. B.), abgefeuert. Der Ort, an dem die Kugel landete, sollte den Radius der neuen Grenze markieren. In den folgenden Tagen wurden siebzehn Grenzsteine positioniert, die einen Halbkreis um den Abschussort bilden. Nur eine Moschee und der Sidi Guariach-Friedhof sorgten für Einkerbungen im Halbkreis (Acosta Sánchez 2014: 10).

Bis heute verläuft die Landgrenze, seit Ende der 1990er Jahre also der Zaun, im Großen und Ganzen auf der Linie, die von der Kanonenkugel und dann von Ingenieuren an den Punkten, die sich im entsprechenden Abstand von der Abschussstelle befanden, markiert wurde. Der Kanonenschuss war der Beginn einer Entwicklung als zivile Stadt, die über Festung und Gefängnis hinauswachsen konnte. Dieses historische Ereignis wird bis heute von Vertreter*innen der städtischen Elite gemeinsam mit der militärischen Generalkommandantur zelebriert. Soldaten in historischen Uniformen geben am Jahrestag einen Kanonenschuss aus einer baugleichen Kanone ab, da das Original nicht mehr existiert. Ort des Geschehens ist das Militärmuseum in der Altstadt, auf das ich leider im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich eingehen kann, obwohl es als Ort der Konstruktion von Stadtgeschichte und deren militärischer Repräsentation ein eigenes Kapitel wert wäre (vgl. Kapitel 6).

Bis heute ist das historische Ereignis des Kanonenschusses, der die heutigen Grenzen markierte, also eng verbunden mit militärischer Kultur und mit spanischem Nationalstolz. In Melilla tragen u. a. ein Restaurant, ein Modellbauverein und eine Zeitschrift des lokalen Artillerieregiments den Namen der Kanone.

In enger Verbindung steht diese Erinnerungskultur mit Geschichten über die widerständige Rif-Bevölkerung, über die Menschen, die den Ingenieuren damals im Jahr 1862 die Arbeit erschwerten, immer wieder die Pfeiler verrückten, die der Markierung des Grenzverlaufs dienen sollten, und sich gegen die Inbesitznahme ihrer Gebiete durch die spanische Krone wehrten. Die Anrainer*innen, die direkt von der Grenzverschiebung betroffen waren, wurden vom Sultan, der die Verträge abgeschlossen hatte, nicht entschädigt (Acosta Sánchez 2014: 11 f.). Die Geschichte dieser Vertriebenen, von denen letztlich einige in Melilla die Ansiedlung begründen sollten, auf die das heutige marginalisierte muslimische Stadtviertel La Cañada de Hidúm zurückgeht, ist kaum präsent in offiziellen Repräsentationen der Stadtgeschichte (Delgado 2010). Hatten zuvor vor allem muslimische Kolonialsoldaten und Saisonarbeiter, die von Melilla nach Oran, Algerien, pendelten, zeitweise in Melilla gelebt (Tarrés 2014: 142 f.), zog nun also zunehmend Imazighen-Bevölkerung aus dem Umland zu.

Die Städte wurden territorial erweitert und in den Jahren 1863 (Ceuta) bzw. 1894 (Melilla) zu Freihäfen erklärt (Boletín Oficial del Estado 1991: 1). Im gleichen Zeitraum wurde die Niederlassungspolitik liberalisiert (Acosta Sánchez 2014: 5). Es dauerte dann jedoch noch einige Jahre, bis sich Zivilbevölkerung von der

Iberischen Halbinsel ansiedelte. Die Entwicklung der Bevölkerungsstruktur und die Stadtentwicklung standen in den folgenden Jahrzehnten in engem Zusammenhang mit den Marokko-Kriegen²⁵ und dem kolonialen Projekt. Die Spanische Gesellschaft der Afrikanisten und Kolonialisten (Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas) tagte 1884, in dem Jahr der Berliner Afrika-Konferenz,²⁶ zum ersten Mal öffentlich. Eine der Forderungen, die von dieser Gesellschaft formuliert wurden, war, „die Felder und Ausdehnungszonen von Ceuta und Melilla möglichst dicht mit spanischen Kolonisten zu besiedeln, um das was heute nur militärische Festungen sind, in bäuerliche Ortschaften zu verwandeln“ (Madariaga 2008: 119; Übersetzung E. B.). Der *africanismo*, ein spezifisch spanischer „Orientalismus“ (Said 2014 [1978]), der u. a. von dieser Gesellschaft vertreten wurde, kann als „das legitimatorische und sinngebende Fundament der militärischen Einnahme des Rif“ (Fleischmann 2013: 58) verstanden werden. Er bestand aus einer Mischung aus wissenschaftlichem Interesse an den kolonisierten oder zu kolonisierenden Gesellschaften, einem Fortschritts- und Zivilisationsglauben und einer romantisierenden Faszination für „das Exotische“. Alle drei Elemente waren aber stets geprägt von der Überzeugung von der eigenen Überlegenheit und dienten – wie z. B. im Fall der Wissensproduktion – der Vorbereitung oder effektiveren Durchführung des kolonialen Projektes.

Koloniale Gewalt und nationalistischer Eifer: Der 1. Rif-Krieg oder Margallo-Krieg (1893), der 2. Rif-Krieg (1909/1910) und das koloniale „Wettrennen um Afrika“

Die beiden Konflikte, die als erster und zweiter Rif-Krieg bezeichnet werden, waren für die Stadtentwicklung von Ceuta und Melilla und für den historischen Prozess, der zur formalen Etablierung des Protektorats 1912 hinführte, von großer Bedeutung. Das Echo, das sie auf der Iberischen Halbinsel fanden, trug außerdem dazu bei, dass das koloniale Projekt im Norden Afrikas in das kollektive Bewusstsein der spanischen Bevölkerung auf der ganzen Iberischen Halbinsel gelangte.

Ähnlich wie 34 Jahre zuvor bei Ceuta war auch im September 1893 die Errichtung einer Befestigung auf einem Gebiet bei Melilla, das von den Rif-Kabylen beansprucht wurde, der Auslöser von Angriffen der Rif-Bevölkerung auf Baustelle und Bauarbeiter. Es folgten diplomatische Verhandlungen zwischen Spanien und dem Sultanat. Spanien forderte die Bestrafung der Schuldigen –

²⁵ So schreiben Moga Romero und Bravo Nieto, dass Melilla sich 1909, also rund um den Barranco del Lobo-Krieg in eine moderne Stadt verwandelt habe (1995: 14 f.), und Acosta Sánchez formuliert, dass „die aktuelle Bevölkerungsstruktur der Stadt ihren Ursprung in drei Konflikten hat: dem Margallo-Krieg 1893–1894, dem Barranco del Lobo-Desaster 1909 und Annual 1921“ (2014: 5; Übersetzung E. B.).

²⁶ Spanien wurde bei der Konferenz das Küstengebiet der heutigen Westsahara zugesprochen (Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste 2006: 6). Diese Region blieb bis 1975 spanisches Protektorat und wurde anschließend von Marokko besetzt (Gimeno Martín und Robles Picón 2015).

also der Rif-Bewohner*innen aus dem Umland – und Entschädigung. Die ersten kriegerischen Auseinandersetzungen fanden im Oktober 1893 statt. Diese Kämpfe, die den Tod des Generals Margallo mit sich brachten, führten zur Einberufung von 112.000 Reservisten in ganz Spanien. Auch wenn es – im Unterschied zu dem vorangegangenen Tetouan-Krieg – durchaus meuternde Soldaten und Proteste gegen die massive Mobilmachung gab, entflammte der nationalistische Eifer in den Medien und auf einer populärkulturellen Ebene wieder in ähnlicher Weise (Madariaga 2008: 96 f.). So lautete ein zeitgenössisches Couplet:

Meinem Liebsten, der in Melilla ist, habe ich voll Eifer geschrieben. Habe ihm gesagt, dass er mir ein Sultansohr schicken soll. [...] Die *moritos* haben die spanische Flagge befleckt. Mein Bruder wäscht den Flecken mit dem Blut der Rifeños heraus. (zitiert nach Madariaga 2008: 100 f.; Übersetzung E. B.)

Die koloniale Gewalt erreichte aber nicht nur auf der symbolischen Ebene der Kulturproduktion eine neue Eskalationsstufe. So gründete der Hauptmann Francisco Ariza, der sich schon im kubanischen Unabhängigkeitskrieg durch enorme Brutalität hervorgetan hatte, ein Kommando, das ausschließlich aus Männern bestand, die zu sehr langen Haftstrafen verurteilt waren: Partida de la Muerte oder Guerrilla de la Muerte (dt.: Todestruppe oder Guerilla des Todes). Dieses Kommando spezialisierte sich auf die Jagd auf Rif-Bewohner*innen und auf Verstümmelungen – Methoden, die in ähnlicher Weise später auch von der spanischen Fremdenlegion angewendet wurden, die im Jahr 1920 gegründet werden sollte (ebd.: 102). Der Krieg traf die Rif-Bevölkerung hart: Es gab Dutzende zivile Opfer, Häuser und Ansiedlungen wurden zerstört, Hunger war weit verbreitet und der Sultan hatte sich – anders als im Tetouan-Krieg dreißig Jahre zuvor – die Forderungen der widerständischen Rif-Bewohner*innen nicht zu eigen gemacht. Ganz im Gegenteil, er verurteilte ihre Aktionen, sandte seinen Bruder Mulay Arafa zu Verhandlungen nach Melilla und ließ Maimón Mohatar, einen der Anführer der Widerstandsbewegung, an Spanien ausliefern (ebd.: 110 ff.).²⁷ Zudem wurden die Anführer von einigen der widerständischen Rif-Kabylen gezwungen, in Melilla der spanischen Fahne und dem militärischen Kommandanten ihre Ehre zu erweisen.

Am 5. März 1894 wurde ein Friedensvertrag unterzeichnet, in dem der Sultan sich verpflichtete, die Rif-Bevölkerung für ihre Aggressionen gegen die spanische Ansiedlung zu bestrafen (ebd.: 112 f.). Aufgrund dieses Vertrags und anderer Interventionen arbeitet Madariaga heraus, dass in diesem Zeitraum de facto das spanische Protektorat seinen Anfang nahm, auch wenn es de jure erst 1912 installiert

²⁷ Mohatar war bereits zuvor zwischen die Fronten von Sultanat und Spanien geraten, als er 1889 ein spanisches (vermutlich Schmuggel-) Schiff gekapert hatte. Spanien hatte beim Sultanat interveniert und die Bestrafung der Schuldigen gefordert, woraufhin Mohatars Haus abgebrannt wurde sowie sein Sohn und mehrere Mitsstreiter ermordet wurden (Madariaga 2008: 107).

wurde. Auch die Einmischung anderer europäischer Mächte – in diesem Konflikt war es Frankreich und nicht mehr England wie in den Jahren 1859/60 – veranlasst sie zu der Analyse, dass der Konflikt zu einer zunehmenden politischen und finanziellen Abhängigkeit des Sultanats von europäischen Mächten führte (2008: 114). Rund um die Jahrhundertwende intensivierte sich dann auch die Konkurrenz zwischen den verschiedenen europäischen Mächten um Marokko. Frankreich schloss mit England, Italien und Deutschland Verträge ab, um sich Einfluss in Marokko zu sichern. Nur mit Spanien, dem aufgrund der andalusischen Vergangenheit historische Ansprüche zugestanden wurden, schloss Frankreich im Jahr 1902 einen Vertrag ab, in dem die Einflussphären aufgeteilt wurden: Während Frankreich für das Gebiet des ehemaligen Königreichs Marrakesch zuständig sein sollte, wurde Spanien vorerst das ehemalige Königreich Fès zugesichert (ebd.: 122 ff.). Ab 1907 begann die eigens für den Bergbau im Rif gegründete Aktiengesellschaft *Compañía Española de Minas del Rif*, im Umfeld von Melilla Eisen und silberhaltiges Blei abzubauen und Eisenbahnen zu bauen, die dem Transport von sowohl Werkzeug und Arbeitern als auch der abgebauten Eisenerze dienen sollten.²⁸ Der Anthropologe Henk Driessen schreibt über die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in Melilla:

Primitive capitalism became the rule, geared to the exploitation of cheap native labour, the extraction of the mineral wealth of the Rif, and the dumping of goods produced by metropolitan Spain. The massive immigration of unskilled labourers resulted in erratic urbanisation, poverty and social misery. (1992: 190 f.)

Der Vorstoß der spanischen Bergbauindustrie in den Norden Marokkos – noch vor der formalen Errichtung des Protektorats – wurde ermöglicht durch die widersprüchliche und von Mythen umrankte historische Gestalt Yilâlî Mohammad el-Yusfi el-Zerhûnî. Dieser Mann, der unter den Spitznamen Bu Hamara (dt.: der Mann auf der Eselin) und El Rogui (dt.: der Anwärter) in die Geschichte eingegangen ist, hatte am Hof des Kalifen von Fès gearbeitet und war dort in Ungnade gefallen. Nach einiger Zeit in Algerien und als antikolonialer Wanderprediger begann er, sich als Sohn des Sultans auszugeben und daraus einen Machtanspruch herzuleiten. Er fand zahlreiche Anhänger unter den Rif-Kabylen und ließ sich schließlich in Selouane in der Nähe von Melilla nieder, wo er von 1902 bis 1908 mit harter Hand regierte (Madariaga 2008: 133 ff.).

Obwohl ihm – neben seiner erfundenen Familiengeschichte – vor allem sein antikolonialer Diskurs Anhänger*innen und seine Machtposition verschafft hatte, begann er bald, Bergbaukonzessionen an europäische Investoren zu verkaufen.

²⁸ Zur engen Verknüpfung von privatwirtschaftlichen und kolonialpolitischen Interessen vgl. u. a. Moga Romero (2010: 30).

So begann die Ausbeutung der ressourcenreichen Region unter dem Schutz des selbst proklamierten Herrschers El Rogui el-Zerhûni. Als dieser jedoch Rif-Bewohner*innen bestrafen ließ, die sich gegen den Eisenbahnbau zur Wehr gesetzt hatten, verlor er zunehmend seine Anhängerschaft. Letztlich wurde er von Rif-Kabylen entführt und schließlich vom neuen Sultan Mulai Abd al-Hafiz verhaftet und hingerichtet. Das durch diesen „Fenstersturz“ (Moga Romero 2010: 34; Übersetzung E. B.) entstandene Machtvakuum und der abhandengekommene politische Verhandlungspartner im Rif führte im Jahr 1909 zu dem Konflikt, dessen dramatischer Höhepunkt in der spanischen Geschichtsschreibung, nach dem Ort des Geschehens, als Barranco del Lobo-Desaster (Wolfsschlucht-Desaster) bekannt geworden ist.

Ende Juni und Anfang Juli 1909 hatte es bereits einige Scharmützel gegeben, bei denen Anwohner*innen aus dem Rif spanische Bauarbeiter angegriffen hatten, die an der Eisenbahnlinie arbeiteten, die Melilla mit den Minen verbinden sollte. Am 9. Juli kam es dann zu einem Angriff unter dem Kommando von Mohammed el Chadly, der anfangs mit El Rogui el-Zerhûni zusammengearbeitet, dann aber später auf dessen Sturz hingearbeitet hatte. Bei dem Angriff kamen vier spanische Arbeiter ums Leben. Das spanische Militär unter dem u. a. für seine Einsätze in den spanischen Kolonien Kuba und Philippinen hochdekorierten General José Marina²⁹ besetzte daraufhin einige Stellungen in der Umgebung und die Arbeiten wurden wieder aufgenommen (ebd.: 35). Die militärischen Auseinandersetzungen gingen weiter und es gab Tote und Verletzte auf beiden Seiten,³⁰ während stetig Verstärkung für die spanische Armee in Melilla ankam. So waren dort im Juli bereits 17.000 spanische Soldaten stationiert (Madariaga 2008: 347).

Am 27. Juli wurde die spanische Armee dann bei der Barranca del Lobo vernichtend geschlagen, im unwegsamen und unübersichtlichen Gelände war sie den lokalen Rif-Kabylen hoffnungslos unterlegen.³¹ Der detaillierte Konfliktverlauf soll hier nicht nachgezeichnet werden (vgl. hierzu: Madariaga 2008: 341 ff.). Einige entscheidende Aspekte, die diesen Krieg, der erst am 16.11.1910 mit einem in Madrid unterzeichneten Vertrag beendet werden sollte, so relevant für die marokkanisch-spanische Geschichte machen, werden dennoch herausgearbeitet.

Der spanische Staat reagierte auf die in der Wolfsschlucht erlebte Niederlage mit gesteigertem militärischem Aufwand und es wurden immer größere Gebiete rund um Melilla besetzt. Parallel dazu fanden diplomatische Verhandlungen mit dem Sultanat in Fès statt. Sultan Mulai Abd al-Hafiz war im Jahr zuvor mit dem Ziel

²⁹ José Marina war als Kind und Sohn eines Militärs auf den Philippinen und als Soldat später wieder dort stationiert. Dies verweist auf den kolonialen Gesamtcontext, in dem das Protektorat in Marokko zu verorten ist. Heute ist in Melilla eine Straße nach General Marina benannt (Juárez 2015).

³⁰ Bis zum 18. Juli hatte es ca. 50 bis 60 Tote auf marokkanischer Seite und zwölf Tote sowie 22 Verletzte auf spanischer Seite gegeben (Madariaga 2008: 343).

³¹ Es gab 153 Tote und 599 Verletzte auf spanischer Seite (Madariaga 2008: 348).

angetreten, die territoriale Integrität und Souveränität Marokkos zu wahren. Aber er musste mitansehen, wie die europäischen Mächte ihre Einflusszonen in Afrika schon unter sich aufgeteilt hatten und ihm nun geeint gegenüberstanden – anders als in den vorangegangenen Kriegen, in denen noch die englisch-spanischen bzw. französisch-spanischen Interessenskonflikte zu Gunsten Marokkos gewirkt hatten (ebd.: 358 ff.).

Die spanische Regierung argumentierte im Laufe der Verhandlungen, sie habe kein Interesse an einer territorialen Expansion und wolle nur die Sicherheit der Minen und der Stadt Melilla gewährleisten. Der Sultan hingegen war besorgt über die territorialen Inbesitznahmen und machte den Abzug eines Teils der spanischen Truppen aus Melilla zur Voraussetzung für sein Engagement für den Frieden in der Region. Nicht zuletzt führte der Krieg dazu, dass die spanische Armee begann, indigene Truppen auszubilden, die für Sicherheit in der Region sorgen sollten. Die innenpolitischen³² und finanziellen Kosten des Einsatzes spanischer Soldaten in den Marokko-Kriegen waren zu hoch geworden (ebd.: 363 ff.). An diesen Kosten wiederum gedachte man, das Sultanat zu beteiligen. So verpflichtete sich Marokko im Friedensvertrag von 1910 zu einer Entschädigungszahlung von 65 Millionen Peseten, die über einen Zeitraum von 75 Jahren abbezahlt werden sollten. Die enorme Abhängigkeit von den europäischen Mächten war kaum noch rückgängig zu machen. Ausgerechnet Sultan Mulai Abd al-Hafiz, der seinen Halbbruder an der Macht abgelöst hatte, um für nationale Unabhängigkeit und gegen das Vordringen der europäischen Mächte vorzugehen, musste schließlich 1912 den französisch-marokkanischen Vertrag unterzeichnen, der formal das Protektorat etablierte (ebd.: 372 f.).

Abd el-Krim und der antikoloniale Widerstand: Spaniens „Desaster“ von Annual (1921) und die unabhängige Rif-Republik (1923–1926)

Mit dem formalen Beginn des Protektorats waren die militärischen Auseinandersetzungen zwischen spanischer Armee und Rif-Bevölkerung nicht beendet. Im Gegenteil, der antikoloniale Widerstand fand in Form eines Guerilla-Krieges und eines Staatsgründungsprojektes im Rif-Gebirge zu einer nie zuvor da gewesenen Stärke.

Durch den Vertrag, der 1912 zwischen Frankreich und Spanien abgeschlossen wurde, wurde Spanien zum „Unterpächter“ von einem Teil des Territoriums, das Frankreich [...] ihm ‚gnädig‘ überlassen hatte.“ (Madariaga 2008: 126; Übersetzung E. B.) Ceuta, Melilla und einige kleine Küstenenklaven³³ gehörten zu Spanien; Ifni, eine Küstenenklave an der Atlantikküste, und Spanisch-Sahara waren

³² U. a. kam es im Juli und August 1909 zu den Ereignissen der *Semana Trágica* (Tragische Woche) in Barcelona, die durch die Einberufungsbefehle an Tausende Reservisten aus der Arbeiterklasse ausgelöst wurde.

³³ Die Alhucemas- und die Chafarinas-Inseln und der Peñón (dt.: Felsblock) de Vélez de la Gomera.

spanische Kolonien. Tanger bekam einen Sonderstatus als neutrale internationale Zone zugesprochen. Der Rest des Territoriums wurde zum Protektorat, d. h. dass nominell der Sultan die Regierungsautorität war, die staatliche Verwaltung aber komplett unter französischer bzw. spanischer Aufsicht stand (Nerín 2005: 17).

Für koloniale Verwaltungen bedeutete die Verbindung zwischen Protektoratsstatus und einer Praxis „indirekter Herrschaft“ keineswegs, dass man die unter europäischem Protektorat stehenden Herrscher als untergeordnete, aber prinzipiell von vergleichbaren Herrschaftsprinzipien geleitete Machthaber anerkannt hätte. Rassistische Vorstellungen verbauten europäischen Kolonialherren eine derartige Wahrnehmung. (Keese 2016: 436)

Von Beginn an war das Protektorat von der verbreiteten kolonialen Logik der „indirekten Herrschaft“ geprägt.³⁴ Im konkreten Fall beinhaltete dies u. a. die Förderung und den Schutz muslimischer Institutionen und das Regieren über marokkanische Mittelsmänner. Kennzeichnend für den spanischen *africanismo* war die Strategie, die Ausübung der muslimischen Religion zu schützen und zu fördern, um so sicherzustellen, dass die Bevölkerung loyal und kontrollierbar blieb (Tarrés 2014: 146). So formulierte die Königliche Geographische Gesellschaft im Jahr 1904: „Spanien [...] sollte danach streben, sich gegenüber den Marokkanern als Freundin der Muslime zu präsentieren und als ein großes Vaterland, in dem alle Glaubensrichtungen ihren Platz finden.“ (zitiert nach: Tarrés 2014: 146; Übersetzung E. B.) In diesem Kontext wurde auch gleich im Jahr nach der Errichtung des Protektorats in Melilla der Rat für die Förderung der moralischen Interessen der Indígenen (Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas) gegründet. Zu seinen Aufgaben gehörte es, die Muslime der Stadt beim Ramadan zu unterstützen. So wurden Sonnenauf- und -untergang durch Schüsse markiert. Weiterhin kontrollierte er, ob das Fasten in der Öffentlichkeit eingehalten wurde. Außerdem wurden die Einzäunung des muslimischen Friedhofs sowie der Bau einer Moschee beschlossen, der allerdings erst 1927 abgeschlossen werden konnte (ebd.: 148).

Der Anthropologe und Historiker Gustau Nerín stellt die spezifische Rolle des Militärs für den Prozess der Kolonisation heraus (2005: 18 ff.). Während sich in ganz Spanien massiver Widerstand gegen die Mobilmachung von Reservisten für die Rif-Kriege regte, und auch die spanische Regierung häufig andere Prioritäten hatte bzw. eher Verhandlungen zugeneigt war (Madariaga 2008: 113), waren es die Militärs und besonders die *africanistas*, die bewaffnete Aktionen und kriegsrische Handlungen propagierten. Diese Militärs und *africanistas* waren auch mit

³⁴ Dieses Konzept setzte Wissen über lokale Strukturen und Bräuche voraus, dies führte in vielen Fällen zur Zusammenarbeit mit Ethnolog*innen. Für eine Diskussion des Verhältnisses der funktionalistischen Ethnologie zur kolonialen Administration vgl. Foks (2018), für einen Einblick in die wissenschaftliche Diskussion während der Kolonialzeit vgl. Nature (1939).

der Errichtung des Protektorats nicht zufriedengestellt, da sie das Gebiet komplett unterwerfen und auch besiedeln wollten (Nerín 2005: 18). Ihre „Macht [...] im Protektorat [war] erstickend“ (ebd.: 19; Übersetzung E. B.): Der Posten des Hochkommissars, der über eine ungeteilte Macht in allen, auch zivilen Sphären des Protektorats verfügte, war nahezu ausschließlich in Händen von Militärs; eine überwiegende Mehrheit der Gelder, die im Protektorat investiert wurden, ging in kriegerische Aktivitäten und die Zahl der Soldaten im spanischen Protektorat war – im Verhältnis zu Fläche und Bewohner*innen – deutlich höher als in den französischen oder englischen Pendanten jener Zeit.³⁵ Diese Dominanz des Militärischen zeigte sich auch in den Städten Ceuta und Melilla und wirkte sich dort enorm auf das zivile Alltagsleben aus, das gerade erst im Entstehen war (ebd.: 19 f.).

Im Jahr 1920 wurde, nach dem Vorbild der französischen Fremdenlegion, die Spanische Legion (Legión Española) als militärische Eliteeinheit gegründet. Maßgeblich wurde sie von den *africanistas* und Militärs José Millán Astray und Francisco Franco, dem späteren Diktator, aufgebaut. Zweck der Gründung war in erster Linie der Einsatz als Stoßtruppe im spanischen Protektorat und die Bekämpfung des Widerstands durch die dortige Lokalbevölkerung. Sie übernahm bald eine führende Rolle in der militärischen Kontrolle der Kolonialgebiete, wobei sie brutale Verbrechen an der dortigen Zivilbevölkerung verübte. Später kam sie auch im spanischen Bürgerkrieg auf Seiten der faschistischen Truppen zum Einsatz. Ebenfalls im Jahr 1920 wurde Fernández Silvestre Generalkommandant der östlichen Protektoratszone. Ein Jahr später kam es unter seinem Kommando zur größten militärischen Niederlage, die Spanien als Kolonialmacht erlebt hat – der Schlacht von Annual. Auf dieses Ereignis sowie seinen Vorlauf und seine Folgen werde ich im Folgenden genauer eingehen, da es einen zentralen Bezugspunkt für die – in den folgenden Kapiteln diskutierten – Erinnerungspraktiken einiger Gruppen im Grenzraum darstellt.

Als General Silvestre die Generalkommandantur im Jahr 1920 übernahm, arbeiteten Minen und Eisenbahnen sowie Schulen und Arztpraxen in den besetzten Gebieten regulär, die Kolonisierungsgesellschaft arbeitete an der Parzellierung, die spanischen Siedlungen Nador, San Juan de las Minas, Zeluán (Selouane) und Monte Arruit (Al Aâroui) entwickelten sich aus spanischer Perspektive vielversprechend (La Porte 2001: 64 f.). Allerdings gab es weiterhin Gebiete im Rif, in denen die Autorität des spanischen Protektorats von der Bevölkerung nicht anerkannt wurde. General Silvestre war ambitioniert, die „Befriedung“³⁶ des östlichen Teils des Pro-

³⁵ 1913 waren in der Umgebung von Ceuta und Melilla 127.659 Soldaten stationiert (Nerín 2005: 20).

³⁶ Der koloniale Feldzug zwischen 1912 und 1926 wurde in der Sprache der Zeit als „Befriedung“ bezeichnet. In der spanischsprachigen historischen Literatur wird dieser Begriff, der eine deutliche koloniale Logik beinhaltet, teilweise unkritisch weiterverwendet, teilweise in Anführungszeichen gesetzt. Ich vermeide weitgehend, ihn zu verwenden.

tektorats abzuschließen und neue Gebiete zu erobern.³⁷ Zentrales Ziel war dabei die strategisch wichtige Bucht von Alhucemas/Al Hoceïma, 120 Kilometer westlich von Melilla gelegen. Mitte des Jahres 1920 begann er einen militärischen Vorstoß, der zunächst sehr erfolgreich war.³⁸ So war es ihm nach sieben Monaten, im Dezember 1920, bereits gelungen, das Gebiet, das unter spanischer Kontrolle stand, um die Hälfte zu vergrößern. Im Januar 1921 wurde Annoual besetzt, das 20 Kilometer von der Küste entfernt im gebirgigen Hinterland liegt (ebd.: 66). Parallel begannen sich die Kabylen von Beni Urriagel,³⁹ Targuist, Beni Bu Frah, Beni Iteft, Zarqat, Bocoia und Beni Said zusammenschließen, die große Gebiete westlich und östlich von Annoual kontrollierten.⁴⁰ Viele der Kabylen waren zuvor untereinander verfeindet gewesen, aber zunehmend erkannten sie die Stärke, die in dieser Form der Zusammenschlüsse lag (ebd.: 67). Ein zentraler Akteur für die Organisation des antikolonialen Widerstands im Rif war Mohammed Abd al-Karim al-Chattabi (Abd el-Krim). Er war ein ehemaliger Mitarbeiter der spanischen Kolonialverwaltung in Melilla, der sich angesichts seiner Erfahrungen vom Befürworter eines Modernisierungs- und Kolonisierungsprojektes zum radikalen Gegner des Protektorats gewandelt hatte.

Um gegen Abd el-Krims Rekrutierungsarbeit in der Region vorzugehen, bombardierte die spanische Armee am 11. April 1921 die Region Al Hoceïma. Dies führte aber vor allem zum Kontaktabbruch zwischen den spanischen Informationsbüros – zuständig für den Kontakt der Kolonialadministration zur indigenen Bevölkerung – und den Rif-Notablen. Abd el-Krim war es zwischenzeitlich gelungen, den Widerstand der Tensaman-Kabylen zu stärken und von diesen als Anführer anerkannt zu werden. Ende Mai 1921 hatte er ca. 1.300 Rif-Soldaten auf Wachposten in der Region positioniert (ebd.: 69). Den ersten Rückschlag fügte die Rif-Armee der spanischen Kolonialarmee am 1. Juni 1921 zu, als sie die Abarrán-Position, die dieser von verbündeten Rif-Kabylen überlassen worden war, nach wenigen Stunden zurückeroberte. Sowohl die vermeintlich alliierten Kabylen als auch die indigenen Soldaten, die auf Seiten der Spanier gekämpft hatten, liefen zu den Rif-Kriegern über. Diese Erfolge – verbunden mit der guten Ernte, die es gegeben hatte – ver-

³⁷ Im Westen war Dámaso Berenguer, der von 1919 bis 1922 Hochkommissar Spaniens in Marokko war, bereits bei der Eroberung einiger Gebiete erfolgreich gewesen. Dies hatte den Ehrgeiz von Silvestre angestachelt (Nerín 2005: 13).

³⁸ Für eine detaillierte Schilderung des Konfliktverlaufs im Vorfeld der Schlacht von Annoual vgl. La Porte (2001: 63 ff.).

³⁹ Beni Urriagel [Aith Waryaghar], die *qabila* der Abd el-Krim angehörte, wurde von den Spaniern als Zentrum des Rif-Widerstands angesehen (Madariaga 2008: 470). Der Anthropologe David Montgomery Hart, der in den 1950er und 1960er Jahren intensive Feldforschung bei den Aith Waryaghar durchgeführt hat, schreibt, dass diese „sich selbst als ‚die Trommel‘ bezeichneten, ‚nach der das restliche Rif tanze‘“ (1976a: 36; Übersetzung E. B.).

⁴⁰ Für eine Karte der verschiedenen Kabylen und ihrer jeweiligen Territorien im spanischen Protektoratsgebiet vgl. Madariaga (vgl. 2008: 275).

liehen dem sich organisierenden Rif-Widerstand einen enormen Aufschwung (La Porte 2001: 69 f.; Madariaga 2008: 468). Am 17. Juli wurde Igueriben, eine sechs Kilometer von Annual entfernte Position, die zu dessen besserer Verteidigung eingerichtet worden war, von den Rif-Soldaten erobert. Am 21. Juli folgte die Schlacht von Annual.

In Annual fügten die zahlenmäßig deutlich unterlegenen⁴¹ Rif-Soldaten der spanischen Armee eine verheerende Niederlage zu. Bei dem hektischen und unkoordinierten Rückzug in felsigem Gelände kamen viele der spanischen Soldaten nicht durch Waffengewalt um, sondern weil sie Abhänge hinabstürzten, von Maultieren zertrampelt wurden und weil sie durch Durst – auf der Stellung hatte schon zuvor Wassermangel geherrscht, es war brütende Juli-Hitze – enorm geschwächt waren. Die indigene Polizei und die Regulares, zwei Militäreinheiten, die sich aus Einheimischen rekrutierten, liefen in Massen auf die Seite der Rif-Armee über (Madariaga 2008: 468 ff.). „Innerhalb weniger Tage fielen alle spanischen Stellungen bis Melilla [...] in sich zusammen wie ein Kartenhaus.“ (ebd.: 469) Melilla lag zu diesem Zeitpunkt also relativ ungeschützt vor der Rif-Armee. Abd el-Krim zögerte aber, die Stadt einzunehmen, weil er u. a. die Intervention anderer europäischer Mächte fürchtete. Später bereute er diesen Befehl, wie seinen Memoiren zu entnehmen ist: „Diesen Befehl bereue ich bitter. Es war mein größter Fehler. [...] Die ganze spätere Entwicklung der Dinge war die Folge dieses Fehlers.“ (Abd el-Krim: Memoiren 1927: 74, zitiert nach: Sasse 2006: 41)⁴² Um die Stadt vor der Einnahme durch die Rif-Armee zu schützen, wurden in den Tagen nach der Niederlage von Annual zahlreiche militärische Kampfverbände nach Melilla mobilisiert (Alvarez 2001).

Besonders verklärt wird aus heutiger Perspektive dabei die Rolle zweier Kompanien der Legion, die innerhalb von zwei Tagen von ihrer Basis in Rokba-Gozal im westlichen Teil des Protektorats aus ca. 100 Kilometer marschierten, um in Ceuta an Bord eines Schiffes zu gehen, das sie dann nach Melilla brachte. Eine der beiden Kompanien, die – zumindest in einer Version der historischen Darstellung⁴³ – der

⁴¹ Während der spanische General Silvestre über 6.000 Soldaten in Annual und weitere 12.000 in Melilla verfügte, hatte Abd el-Krim höchstens 3.500 Soldaten unter seinem Befehl (La Porte 2001: 81).

⁴² Je nach Autor*in unterscheiden sich die Einschätzungen der Situation Melillas und der Intentionen Abd el-Krims in diesen Tagen. Der Militärhistoriker und Angehörige der Legion Fontenla Ballesta geht davon aus, dass Melilla nie wirklich bedroht war (2017: 336). Der Historiker und Politikwissenschaftler La Porte diskutiert hingegen, dass es vermutlich andere Faktoren waren, die verhinderten, dass die Rif-Armee Melilla einnahm: zum einen das Unwissen über die tatsächliche Schutzlosigkeit Melillas sowie zum anderen die Schwierigkeiten Abd el-Krims, seine Armee, die mit Plünderungen beschäftigt war, für eine Belagerung der Stadt zu einen (2001: 108).

⁴³ Für eine heroisierende Darstellung der Rolle Francos vgl. u. a. Luis Miguel Francisco (2005: 54 ff.) oder diverse Artikel in der konservativen Tageszeitung ABC (Martínez Canales 2014; Villatoro 2019); für eine historische Perspektive, die die Rolle Francos und der Legion relativiert, vgl. Enrique Delgado (2011).

panischen Bevölkerung Melillas zur Hilfe eilten und die Stadt vor der Eroberung durch die Rif-Armee schützten, stand unter dem Kommando Francisco Francos. Die Deutung der Rolle Francisco Francos in den Tagen, die auf die Schlacht von Annoual folgten, ist bis heute von enormer geschichtspolitischer Relevanz. Die Interpretation des Ereignisses als „heldenhafte Rettung“ der Stadt Melilla vor den in unmittelbarer Nähe lagernden Rif-Soldaten ist in aktuellen Diskussionen die Argumentationsgrundlage für Apologet*innen der Franco-Diktatur. Francos Beteiligung an dieser Aktion wird bis heute als zentrale Begründung herangezogen, um der faschistischen Gedenkkultur im öffentlichen Raum nur sehr zögerlich ein Ende zu setzen. So argumentierte die Stadtregierung wiederholt, die Franco-Statue, die am Hafen von Melilla steht, huldige „den, der Kommandant des Tercio Gran Capitán I. der Legion war, und nicht den Diktator“ (Europa Press 2007; Übersetzung E. B.). Und als im Jahr 2018 die Exhumierung Francos aus dem Tal der Gefallenen (span.: Valle de los Caídos) spanienweit diskutiert wurde, schlug die lokale Sektion der rechtsextremen Partei Vox vor, Franco in Melilla im Heldenpantheon der Gefallenen von Annoual zu bestatten. Sie begründete dies mit der engen Verbindung zur Stadt, die Franco stets gepflegt habe, und mit dessen Rolle in den Tagen nach Annoual im Juli 1921 (Huffington Post 2018). Die Heroisierung der herbeieilenden Legionäre zeigte sich auch im Jahr 2018 in einem historischen Re-Enactment, bei dem Angehörige der Legion und eines lokalhistorischen Vereins aus Ceuta den damaligen Marsch akribisch nachvollzogen (Oliva 2018).

Nach diesem Exkurs zu gegenwärtigen Perspektiven auf die Schlacht von Annoual und auf die Rolle des späteren Diktators Francisco Franco in dieser Zeit wende ich mich im Folgenden erneut den Geschehnissen im Juli 1921 zu. Die Überlebenden des militärischen Debakels bei Annoual zogen sich nach Monte Arruit/Al Aâroui, 40 Kilometer vor Melilla gelegen, zurück, wo sie sich am 9. August ergaben. Nach der Abgabe ihrer Waffen sollten sie freies Geleit nach Melilla bekommen. Die genauen historischen Umstände dessen, was dann folgte, sind nicht geklärt. Nachdem die hochrangigen Gefangenen evakuiert worden waren, kam es zu einem Überfall auf das Lager und zahlreiche der dort verbliebenen spanischen Soldaten wurden massakriert. Madariaga stellt in diesem Kontext heraus, dass die Rif-Armee ihre Gefangenen anständig behandelte, dass wenige Racheaktionen zu verzeichnen waren und dass das „entsetzliche Blutbad [...] nach der Kapitulation von Monte Arruit maßgeblich von unkontrollierten Massen“ (2008: 471) aus der Region rund um Melilla begangen wurde.

Insgesamt kamen in diesen knapp drei Wochen ca. 8.000 bis 10.000 spanische Soldaten ums Leben, auf Seiten der Rif-Armee gab es weniger als 500 Tote (La Porte 2001: 82). Ca. 300 spanische Kriegsgefangene wurden zudem erst 1923 frei-

gelassen.⁴⁴ Spanien hatte „eine der größten Niederlagen einer europäischen Kolonialmacht überhaupt“ (Sasse 2006: 40) erlebt. Diese Erfahrung hatte enorme Auswirkungen in ganz Spanien. „Das Desaster von Annoual verursachte ein Problem, das keine der drei Regierungen, die einander ab 1921 ablösten, lösen konnte, und das auf direkte oder indirekte Weise zu ihrem jeweiligen Sturz beitrug.“ (La Porte 2001: 83; Übersetzung E. B.) Anfangs war in der spanischen Bevölkerung die Empörung über „Schmach und Schande“, die die Rif-Krieger dem spanischen Heer zugefügt hatten, weit verbreitet. Es meldeten sich zahlreiche Freiwillige und Forderungen nach Rache und der Rückeroberung (Reconquista) der „verlorenen“ Gebiete wurden lautstark artikuliert (Fontenla Ballesta 2017: 364). Dabei ist davon auszugehen, dass die Wortwahl keineswegs zufällig war, sondern in engem Zusammenhang mit einer bestimmten Lesart der Geschichte von Al-Andalus zu sehen ist: als jahrhundertelange Rückeroberung ursprünglich christlichen Territoriums bzw. als Befreiung vom „muslimischen Joch“.

In den folgenden Jahren flaute die Begeisterung in der Bevölkerung wieder ab, die Proteste gegen den Krieg und der Zweifel an der Kolonialpolitik in der Bevölkerung wurden erneut stärker, es gab massive Forderungen nach einer Aufklärung der Verantwortlichkeiten für die Niederlage, die Staatsschulden waren angestiegen, das Prestige des Königs Alfons XIII. nahm deutlich ab und nicht zuletzt war diese Niederlage eines der Motive, die von den Militärs um Primo de Rivera benannt wurden, als diese sich im September 1923 an die Macht putschten (La Porte 2001: 83 ff.). Auf der Ebene der Kulturproduktion entstand die „Literatur des Desasters von Annoual“ (Fleischmann 2013) als Genre der spanischen Kolonialliteratur. Die spanische Reaktion war militärisch durchschlagend und die Rückeroberung der Gebiete begann Mitte September 1921. Einen Monat später waren bereits alle Gebiete, die seit 1909/1910 spanisch kontrolliert gewesen waren, erneut spanisch besetzt (Fontenla Ballesta 2017: 365).

Abd el-Krim arbeitete parallel an einem politischen Projekt: Er wollte die Rif-Kabylen geeint halten und eine staatliche Autorität jenseits des Sultans etablieren, der der französischen Kolonialmacht hörig war. Er wurde zu Beginn des Jahres 1923 zum Emir ausgerufen⁴⁵ und proklamierte dann am 1. Juli 1923 eine unabhängige Rif-Republik.⁴⁶ Die Verlautbarung war in englischer Sprache verfasst

⁴⁴ Bei den Gefangenen handelte es sich um 290 Militärangehörige und 40 Zivilist*innen. Abd el-Krim hatte für ihre Freilassung vier Millionen Peseten und die Freilassung der marokkanischen Kriegsgefangenen gefordert. Dem baskischen Geschäftsmann Horacio Echevarrieta gelang es im Januar 1923, die spanischen Gefangenen einzulösen (Madariaga 2008: 519 ff.).

⁴⁵ Madariaga datiert dieses Ereignis bereits ein Jahr früher (2008: 561), Sasse (2006: 42) weist aber darauf hin, dass diese Datierung auf einem Übersetzungsfehler basiert.

⁴⁶ Sasse (2006: 42) nennt für den Tag der Proklamation ebenfalls den 1. Februar 1923, Hart (1976a: 33) nennt den 18. Januar oder 1. Februar desselben Jahres. Die „Declaration of State and Proclamation to all Nations“, die bei La Porte (2001: 287 (Doc. Número 6)) und Madariaga (2008: 583) im Originaltext abgedruckt ist, datiert aber auf den 1. Juli 1923.

und wandte sich an die internationale Staatengemeinschaft (Madariaga 2008: 567): „The Riff wishes to live in good friendship with all nations [...] She asks all countries to establish Consular and Diplomatic Services at Ajdir, Capital of the Riff, where the foreign representatives will find all facilities to exercise their duties.“ (zitiert nach: La Porte 2001: 287 (Doc. Número 6)) Die Quellenlage ist schwierig und die Einschätzungen der Historiker*innen über dieses antikoniale Staatsprojekt gehen weit auseinander.⁴⁷ Dennoch soll hier ein Überblick über die drei Jahre gegeben werden, die die Rif-Republik existieren sollte. Die Hauptstadt der Rif-Republik, der die internationale Anerkennung weitestgehend versagt blieb, befand sich in Ajdir/Axdir, dem Geburtsort von Abd el-Krim, wenige Kilometer von Al Hocoïma entfernt. Von dort herrschte Abd el-Krim „per Gesetzesdekret (dahir)“ (Sasse 2006: 43). Das Staatsprojekt „trug autokratische bis diktatorische Züge“ (ebd.) und in den meisten Staatsämtern wurden Verwandte und Bekannte von ihm eingesetzt. Verschiedene Autor*innen weisen darauf hin, dass Abd el-Krim und seine Weggefährten Europa sehr gut kannten und sich auch in der Benennung des Staates als Republik an europäischen Staatsprojekten orientierten, während diese Bezeichnung intern kaum Verwendung fand (Sasse 2006: 42 f.; Madariaga 2008: 566 f.). Gleichzeitig ist das Projekt auch im Rahmen anderer nationalistischer Entwicklungen in muslimischen Ländern zu sehen, die Abd el-Krim mit Sicherheit verfolgte. So rief z. B. Kemal Atatürk 1923 in der Türkei die Republik aus (Sasse 2006: 42; Madariaga 2008: 570).

Abd el-Krim verfolgte das Projekt, die Kabylen, die häufig miteinander rivalisiert und nur die Zentralmacht des Sultans als übergeordnete Macht und Organisationsstruktur anerkannt hatten (Madariaga 2008: 558 f.), unter einem Nationalgefühl als Rif-Volk zu vereinen: „Abd el-Krim beabsichtigte, diese Idee [der Nation, E. B.] unter den Kabylen im Rif zu verbreiten, und so das Gefühl der ‚Stammeszugehörigkeit‘ zu überwinden, um zu einem Gefühl der ‚nationalen Zugehörigkeit‘ zu gelangen.“ (ebd.: 573; Übersetzung E. B.) Es gab Anfänge von staatlichen Strukturen: ein Rif-Parlament, das aus Vertretern der verschiedenen Kabylen bestand; vier Verwaltungs- und Militärzentralen in der ganzen Region, die Axdir unterstellt waren, und eine Rif-Armee, die sich zunehmend vom traditionellen Organisationsmodell, der sich spontan formierenden und einer Kabyle zuordenbaren *harka*, zu unterscheiden begann und sich an europäischen Organisationsstrukturen orientierte. Hierfür setzte Abd el-Krim *rifeños* ein, die auf spanischer Seite gekämpft hatten und desertiert waren (ebd.: 574 ff.).

⁴⁷ Für einen detaillierteren Überblick über diese divergierenden Perspektiven vgl. La Porte (2001: 120 ff.) und Madariaga (2008: 558 ff.). Für eine Sammlung historischer, geographischer und soziologischer Perspektiven auf die Rif-Republik vgl. Gallissot (1976).

[Diese] Anfänge einer staatlichen Organisation und Verwaltungsstruktur [wurden] auf der Grundlage islamischen Rechts [...] aufgebaut. Die Scharia diente gleichzeitig als Legitimation für das neue Regime und als neue Sozialordnung, die das alte System der Konfliktregulierung durch Blutfehden ablösen sollte und berberische religiöse Gebräuche mit dem Blick auf die Organisation eines modernen Staates abzuschaffen versuchte. (Sasse 2006: 45)

Dieses explizit antikoloniale Staatsprojekt, das auf selbstbestimmte politische und militärische Verwaltung und auf eine ebensolche Nutzung seiner Rohstoffe pochte, war den europäischen Mächten in der Blütezeit des Kolonialismus ein Dorn im Auge. Dementsprechend brutal wurde die Rif-Republik niedergeschlagen. Bereits 1922, kurz nach der Niederlage von Annoual, war Spanien mit der Bitte an Deutschland herangetreten, ihm bei der Produktion von Senfgas (Yperit) behilflich zu sein. Dies stellte einen Verstoß gegen die Haager Landkriegsordnung und gegen den Versailler Vertrag dar. Dieser hatte Deutschland zur Abrüstung verpflichtet und jegliche Rüstungsproduktion verboten. Dennoch stand der deutsche Chemiker Dr. Hugo Stoltzenberg der spanischen Armee mit entscheidender Expertise zur Seite und es wurde Oxol, das als Grundstoff für die Yperit-Produktion verwendet wurde, nach Spanien geliefert (Schulz und Weber 2015: 11). Ab 1923 produzierte die spanische Armee eigenes Giftgas in der La Marañosá-Fabrik bei Madrid. Im gleichen Jahr kam das Gas bei der Schlacht von Tizzi Azza zum ersten Mal zum Einsatz (Castillo 2017). Und so fand im Rif-Gebirge der erste aerochemische Krieg statt, bei dem Senfgas aus Flugzeugen eingesetzt wurde, um die Zivilbevölkerung zu terrorisieren (Kunz und Müller 1990). In erster Linie wurden Märkte und andere Versammlungsplätze bombardiert. Das Gas führte bei denen, die getroffen wurden, zu schweren Verbrennungen, Blindheit und anderen Verletzungen, nicht selten auch zum Tod (Castillo 2017). 1925 gelang der spanischen Armee mit der Anlandung im strategisch wichtigen Alhucemas/Al Hoceïma ein entscheidender Schritt im Kampf gegen die Unabhängige Rif-Republik (Alvarez 1999). Im Mai 1926 wurde diese dann endgültig zerschlagen, Abd el-Krim ging ins Exil und kehrte bis zu seinem Tod im Jahr 1963 nicht mehr nach Marokko zurück. Die kriegerischen Auseinandersetzungen im Rif endeten zu diesem Zeitpunkt. Allerdings lassen sich zahlreiche institutionelle und personelle Kontinuitäten herausarbeiten, die den Spanischen Bürgerkrieg, der zehn Jahre später, im Juli 1936, begann, deutlich prägen sollten (s. w. u.).

Ceuta und Melilla als Zentren des spanischen Protektorats ab 1927

Die 1920er Jahre in Melilla beschreibt Vicente Moga Romero als „Zeit des kulturellen Brodelns und des sozio-ökonomischen Aufschwungs“ (2015a: 12; Übersetzung E. B.). Nach der Niederschlagung der Rif-Republik konnte das Protektorat effektiv

in Kraft treten und versprach ökonomische Konjunktur. Ceuta und Melilla wurden zu politischen, militärischen und ökonomischen Zentren der Kolonisierung und wuchsen beträchtlich. Zunehmend zog nun auch marokkanische Bevölkerung zu. 1927 wurde die erste Moschee Melillas eingeweiht (Tarrés 2014: 149). Einigen Händler-Familien gelang es, spanische Staatsbürger*innen zu werden, dies führte zur Entstehung einer „Rif-Elite“ (ebd.: 150). Bis in die 1930er Jahre überstieg der Anteil der Marokkaner*innen an der Stadtbevölkerung allerdings nicht die Zwei-Prozent-Marke (Pérez González 2014: 229). Auch das kulturelle Leben in den Städten erblühte und es entstanden verschiedene Kulturvereine, die sich der Literatur, der Kunst und den Wissenschaften widmeten.

Einige davon interessierten sich für ihr marokkanisches Hinterland und waren von dem kolonialen Gedanken des *africanismo* inspiriert (Moga Romero 2015a: 12). Dieser war angetrieben von seiner Faszination für „das Fremde“ und „das Andere“, die durchaus zu aufrichtiger Beschäftigung mit der Rif-Bevölkerung und zu detaillierten ethnographischen Berichten führen konnte (ebd.: 19). So fand z. B. die Faszination für einen „volkstümlichen“ Islam ihren Ausdruck in zahlreichen Studien, die von *africanistas* durchgeführt wurden (Tarrés 2014: 147). Allerdings war diesen immer eine Hierarchisierung von Kulturen inhärent und die Rhetorik des *africanismo* trug zu „einer Repräsentation des ‚Anderen‘ bei, die geprägt von Exotismus und Vorurteilen [war]. Ausgehend von ihrer Unfähigkeit, sich der Beschreibung verschiedener Realitäten zu stellen, schenkt[e] sie der Stimme des ‚Indigenen‘ wenig Aufmerksamkeit.“ (Moga Romero 2007: 109; Übersetzung E. B.) Kolonialpropaganda war also eng verknüpft mit dem ethnographischen Interesse an der Rif-Bevölkerung. Ein weiteres, ökonomisch motiviertes Interesse war die Erschließung der Rif-Region für den Tourismus (Moga Romero 2015a: 16). Zudem war der patriotische und paternalistische Impuls sehr präsent, dass man nur jene Menschen gut kontrollieren und zu „Zivilisation und Fortschritt“ führen könne, deren Bräuche und Gewohnheiten man kenne (Madariaga 2008: 114).

Die koloniale Praxis Spaniens war, wie bereits an früherer Stelle erwähnt, von Beginn an auf das Prinzip des „indirekten Regierens“ und der Einflussnahme auf lokale Strukturen ausgerichtet. Dies zeigte sich z. B. auch in der Praxis, Einheimische als Soldaten und Sicherheitskräfte (v. a. *Policía Indígena* und *Regulares*) zu rekrutieren, deren Fragilität allerdings die Erfahrung der Massendesertionen rund um die Schlacht von Annual gezeigt hatte.⁴⁸ Die Kulturanthropologin Yolanda Aixelà-Cabré arbeitet heraus, dass ab 1927, also unmittelbar anschließend an die

⁴⁸ Es war im Kontext des europäischen Kolonialismus eher ungewöhnlich, Kolonialsoldaten aus der gleichen Region anzuheuern, in der gekämpft wurde bzw. die unterworfen werden sollte. Askaris in anderen kolonialen Kontexten kamen meist aus Nachbarregionen, um solche Dynamiken der Desertion und des Überlaufens, wie es im Fall von Annual geschah, zu verhindern. Vgl. z. B. die Historikerin Stefanie Michels über Askari in deutschen Kolonien: „Es wurde dabei darauf geachtet, diese möglichst ‚heimatfern‘ einzusetzen.“ (2009: 86)

brutale Unterwerfung der Rif-Republik mit der Hilfe von Giftgas, der Diskurs der „spanisch-marokkanischen Bruderschaft“ neu belebt und zur Grundlage des kolonialen Regierens gemacht wurde. Während dieses z. B. in Spanisch-Guinea (1909–1968) von der Einführung der spanischen Sprache und christlicher Mission geprägt war, hatte man keine solchen Ambitionen für die Rif-Region (2017: 24). Die Regierungspraxis unterschied sich deutlich, sowohl von der in anderen spanischen Kolonien als auch von der im französisch kolonisierten Teil Marokkos. Aixelà-Cabré erklärt das damit, dass Spanien angesichts der enormen Ressourcen, die es in das Protektorat investiert hatte, zu Strategien tendierte, die die marokkanische Bevölkerung nicht weiter aufwiegeln würden (2015: 23). So wurden Gesetze zum Respekt der arabischen und der Amazigh-Kultur verabschiedet. Sie nennt drei Diskurse, die zentrale Legitimationsgrundlagen für die Kolonisierung des marokkanischen Nordens wurden, nachdem die Idee von Christianisierung und einer Durchsetzung des Spanischen als Alltagssprache bereits ad acta gelegt waren: 1. Der Marokkaner als kleiner Bruder, dem auf den Weg zur Zivilisation geholfen werden müsse; 2. Die Idee einer Blutsbruderschaft, die auf Zeiten des Al-Andalus-Reiches zurückgeht und 3. die Idee der *marroquinidad*, die ein marokkanisches Nationalbewusstsein über ethnische und religiöse Differenzen stellte (ebd.: 24 f.). Vereine wie z. B. die Sociedad Excursionista Melillense (dt.: Exkursionsverein Melillas) pflegten diese Diskurse in ihren Publikationen und verbanden sie mit Ausflügen von ethnographischem und touristischem Interesse in die Rif-Region (Moga Romero 2015b).

2.2.4 Der Krieg, der aus Afrika kam:⁴⁹ Der Spanische Bürgerkrieg (1936–1939)

Der spanische Bürgerkrieg war von Akteuren geprägt, die sowohl als Kolonisatoren als auch als Kolonisierte in enger Verbindung mit dem Protektorat und seiner Vorgeschichte standen. Weiterhin überschneiden sich zum Teil die Schauplätze der beiden historischen Prozesse. So begann der Bürgerkrieg im Jahr 1936 in Melilla. Am 17. Juli putschten dort antidemokratische und antikommunistische Generäle, die im spanischen Protektorat im Norden Marokkos stationiert waren, gegen die Zweite Republik.⁵⁰ Melilla war nach wenigen Stunden unter Kontrolle der Putschisten und noch in derselben Nacht folgte Tetouan, die Hauptstadt Spanisch-Marokkos. Schnell war der ganze spanisch kolonisierte Norden Marokkos in der Gewalt der Falangisten. Widerstand, der sich vor allem in Melilla und auf der Wasserflugzeugbasis der Luftwaffe in der Lagune von Nador (Mar Chica, Nähe Melilla) geregt hatte, wurde schnell niedergeschlagen. Die einzige Ausnahme war die internationale Stadt Tanger, die die Fahne der Republik hochhielt und vielen

⁴⁹ *La Guerra que vino de África* ist der Titel eines Buches von Gustau Nerín (2005).

⁵⁰ Für eine detaillierte Schilderung des Ablaufs des „Aufstandes“ vgl. Moga Romero (2004: 87 ff.).

Republikaner*innen Zuflucht bot, die aus anderen Teilen des Protektorats flüchten mussten (Moga Romero 2004: 94 f.).

Der Militärputsch ging von einer Gruppe hochrangiger Militärs und *africanistas* aus.⁵¹ Sie hatten in den Einheiten gedient, die in den Kolonialkriegen als Stoßtrupp eingesetzt wurden – das waren in erster Linie die Spanische Legion und die Regulares – und hatten eine ausgeprägte „imperiale Obsession“ (Nerín 2005: 25; Übersetzung E. B.), die im Zusammenhang mit dem Ende der letzten Kolonien in Amerika und Asien im Jahr 1898 stand (Kuba, Puerto Rico, Philippinen). Viele der aktiven *africanistas* waren selbst in einer dieser Kolonien geboren worden oder waren Söhne von Militärs, die in diesen gekämpft hatten. Das koloniale Projekt in Marokko galt vielen Angehörigen dieser Gruppe als Möglichkeit, diese „Verluste“ zu kompensieren (ebd.: 25 f.).

Der spätere Diktator Francisco Franco war einer von ihnen. Franco hatte es wegen seiner militärischen Erfolge in Spanisch-Marokko mit nur 43 Jahren schon zum General gebracht. Obwohl er in den Vorbereitungen des Putsches nicht besonders aktiv gewesen war, wurde er am 3. August zum Mitglied der Militärjunta ernannt. Er bekam schnell eine tragende Rolle, weil er als der „unanfechtbare Führer der Afrika-Armee [galt und] die Kolonialtruppen die wichtigste Ressource der Kriegsstrategie der Rebellen darstellten“ (ebd.: 121; Übersetzung E. B.). So kämpften die indigenen marokkanischen Truppen von Beginn an auf Seiten der faschistischen Aufständischen (Moga Romero 2004: 99). In der Einleitung zu „España y el Rif“ schreibt Madariaga (2008: 26 f.) über den grundlegenden Widerspruch, dass diejenigen spanischen Militärs, die maßgeblich an der Niederschlagung der Rif-Republik beteiligt gewesen waren und von deren Ende profitiert hatten, im Bürgerkrieg auf Kolonialsoldaten aus eben dieser Region angewiesen waren. Die Motive der aufständischen Militärs waren eindeutig: Die Marokko-Armee war gut ausgebildet, stand sofort zur Verfügung und verfügte über modernes Kriegsmaterial. Neben diesen praktischen Gründen wurde der Einsatz aber auch ideologisch legitimiert: Spanien und Marokko würden historisch eine Einheit darstellen und die marokkanischen Soldaten seien fasziniert vom Caudillo Franco (Nerín 2005: 176 f.).

Für diese Soldaten waren allerdings vermutlich der Sold und die Rekrutierungsprämie – zwei Monate Sold als Vorauszahlung – die zentral motivierenden Faktoren, da im Jahr 1936 die Ernte schlecht gewesen war und viele Männer deswegen weder als Tagelöhner bei der Ernte in Algerien Arbeit finden konnten noch die Subsistenzwirtschaft ausreichte, um die Familien zu ernähren (ebd.: 178). Weiterhin ist davon auszugehen, dass die, die sich freiwillig meldeten, teilweise die Situation unterschätzten und von einem kurzen Einsatz ausgingen, dass persönliche Beziehun-

⁵¹ Über den Konflikt der *africanistas* mit den *junteros*, die sie als „Bürokraten von der Península“ bezeichneten, vgl. Almuiña Fernández (1988: 239 ff.).

gen zu spanischen Vorgesetzten und gemeinsame Kriegserfahrungen eine wichtige Rolle spielten und dass sie in einigen Fällen tatsächlich Sympathien für Francos Ideen, dessen Antikommunismus und Antisemitismus, hatten. Nicht zuletzt schien der Krieg die Möglichkeit zu bieten, Abenteuer zu erleben, reisen zu können und sich als junger Mann in einer stark gerontokratisch organisierten Gesellschaft sozialen Aufstieg zu ermöglichen (ebd.: 176 ff.). Marokkanische Soldaten waren über den gesamten Zeitraum des Bürgerkriegs hinweg im Einsatz. Realistische Schätzungen zu ihrer Zahl reichen von 62.000 bis 87.000. Noch schwieriger als eine genaue Zahl der Rekrutierten ist es, eine genaue Zahl der Gefallenen auszumachen. Mit Sicherheit lässt sich allerdings sagen, dass diese sehr hoch war (ebd.: 172), die marokkanischen Soldaten waren diskriminierenden und rassistischen Praktiken ausgesetzt, wurden meist als Vorhut in bewaffnete Auseinandersetzungen geschickt und somit als „Kanonenfutter“ (ebd.: 173; Übersetzung E. B.) eingesetzt.

2.2.5 „Spanisch-marokkanische Freundschaft“: Die Zeit des Franquismo (1939–1975)

Das ambivalente Verhältnis zwischen romantischer Verklärung und brutaler, kolonialer Ausbeutung, für die der *africanismo* stand, setzte sich auch nach Ende des Bürgerkriegs unter dem Regime Francos fort. Er betonte die spanisch-marokkanische Freundschaft,⁵² unterstützte Mekka-Pilgerreisen von Muslim*innen aus Ceuta und Melilla finanziell und ließ zum Opferfest Lämmer an bedürftige Familien verteilen. Dies kann einerseits als Anerkennung des Beitrags der muslimischen Soldaten im Bürgerkrieg gesehen werden, andererseits aber auch als Strategie, um die muslimische Bevölkerung friedlich zu stimmen (Tarrés 2014: 151).

Nach der Unabhängigkeit Marokkos im Jahr 1956 gerieten viele muslimische Ceuties und Melillenses dann allerdings in eine rechtliche und religiöse Limbo-Situation, da der spanische Staat nur die katholische Religion anerkannte und jeglichen muslimischen Organisationsformen die Anerkennung verweigerte (ebd.: 155). Erst elf Jahre später, im Jahr 1967, wurde ein spanisches Gesetz zur Religionsfreiheit beschlossen, das die Neugründung muslimischer Organisationen in Ceuta und Melilla ermöglichte. In der Folge gründete sich 1968 die Asociación Musulmana de Melilla (dt.: Verband der Muslime Melillas), die sich als offizielle Repräsentation der in der Stadt ansässigen Muslime verstand und sich u. a. um die Finanzierung der muslimischen Gebetsräume und Gottesdienste kümmerte (ebd.: 156). In Ceuta schrieb sich 1971 eine erste muslimische Bruderschaft in das Register der nicht-katholischen konfessionellen Gruppen ein (Tarrés 2013c: 130).

⁵² Carmen Polo, die Ehefrau Francisco Francos, soll 1929 gesagt haben, Francos größter Mangel sei, dass „er Afrika zu gerne habe“ (Nerín 2005: 24; Übersetzung E. B.).

Nach der Unabhängigkeit mussten sich die muslimischen Ceutíes und Melillenses entscheiden, ob sie die spanische oder die marokkanische Staatsangehörigkeit annehmen wollten – die meisten entschieden sich für die Marokkos, um keine Probleme zu haben, wenn sie in Marokko etwas zu erledigen hatten oder Verwandte besuchen wollten, und weil sie dem spanischen Staat misstrauten (Tarrés 2014: 154). Ca. 5.000 der in den Städten lebenden Marokkaner*innen erhielten ab 1958 eine sogenannte Statistikkarte (Pérez González 2014: 229). Sie wurde später – während der Proteste in den 1980er Jahren – als Hundemarke (*chapa de perro*) bezeichnet, da sie ihre Besitzer*innen von den meisten Bürger*innenrechten ausschloss und nur dazu diente, sie administrativ zu kontrollieren (Rodríguez 2010). Der marokkanische Staat wiederum forderte seit der Unabhängigkeit offiziell, dass die Enklaven seinem Territorium angegliedert werden sollten. Diese Forderungen führten zwar immer wieder zu diplomatischen Verwerfungen,⁵³ werden aber bis heute kaum vorangetrieben, da Marokko auch von den Enklaven profitiert.⁵⁴

2.2.6 Das „Schwarze Jahrzehnt“: Die Transitionsperiode (1975–1982)

Die Zeit des Übergangs Spaniens zur Demokratie wird als Transitionsphase bezeichnet. Dieser historische Prozess stellte „letztendlich einen paktierten Übergang dar, einen von den politischen Eliten ausgehandelten Reformprozess innerhalb der bestehenden autoritären Institutionen“ (Elsemann 2010: 148). Es kann also nicht von einem grundlegenden und unmittelbaren Bruch mit der diktatorischen Gesellschaftsordnung ausgegangen werden. Der Beginn der Transition wird auf 1975 datiert, das Jahr, in dem Francisco Franco starb. Je nach Definition dauerte sie bis 1982 und endete mit der Wahl der ersten sozialistischen Regierung.⁵⁵ In Ceuta und Melilla war diese Zeit von einem gesellschaftlichen Aushandlungsprozess geprägt, der die Frage nach dem rechtlichen und politischen Status der beiden Städte in den Mittelpunkt stellte. Dies wirkte sich besonders auf die Lebenssituation der spanisch-muslimischen und marokkanischen Bevölkerung in Ceuta und Melilla aus.

Aomar M. Duddu El Funti, ein Politiker aus Melilla, der zentraler Akteur bei der Mobilisierung der muslimischen Bevölkerung in den 1980er Jahren war, bezeichnet die Zeit ab 1975 als „schwarzes Jahrzehnt“ (2012; Übersetzung E. B.), da es in der Stadt in dieser Zeit immer wieder zu Spannungen zwischen christlich-

⁵³ Z. B. als das spanische Königspaar im Jahr 2007 die Enklaven besuchte (vgl. El País 2007).

⁵⁴ Sowohl im Schmuggel an der Grenze als auch in Haushalten und auf Baustellen in den Enklaven sind viele Menschen beschäftigt und verdienen sich in der historisch marginalisierten und ökonomisch schwachen Region einen Lebensunterhalt (Burgos Goye 2011; Galan Pareja 2012; Martín Segura 2015). Außerdem erhält der marokkanische Staat hohe Geldsummen für Grenzsicherung und Migrationsmanagement von der Europäischen Union (Maghreb-Post 2019).

⁵⁵ Andere Definitionen nennen das Inkrafttreten der Verfassung im Jahr 1978 oder den gescheiterten Putschversuch im Jahr 1981 (vgl. Kapitel 7) als Endpunkte der Transitionsphase (Elsemann 2010: 162).

spanischer und muslimischer Bevölkerung⁵⁶ kam. Mehrere Anschläge bzw. entsprechende Versuche, die in den 1970er Jahren von Marokkaner*innen in Melilla und Ceuta ausgeübt wurden oder diesen zumindest zugeschrieben wurden,⁵⁷ führten zu Verunsicherung und großem Misstrauen gegenüber der marokkanischen und muslimischen Bevölkerung. Das missglückte Attentat auf ein Kraftstoffdepot der Firma Shell in Melilla, bei dem im Juni 1975 zwei Marokkaner – die mutmaßlichen Täter – ums Leben kamen, führte dazu, dass 300 marokkanische Familien die Stadt verließen, weil sie Angst vor Repressalien hatten. Franco selbst intervenierte, wenige Monate vor seinem Tod, und garantierte der muslimischen Bevölkerung Sicherheit und dass sie in ihre Häuser zurückkehren könne (Duddu El Funti 2012). Den gescheiterten Vorstoß von Marokko im Jahr 1975, Ceuta und Melilla bei der UNO als zu dekolonisierende Gebiete zu deklarieren,⁵⁸ nahm die letzte franquistische Regierung zum Anlass, marokkanische Einwanderung stärker zu kontrollieren (Pérez González 2014: 231). Es kam zu spanisch-patriotischen Demonstrationen für die *españolidad*, also den spanischen Charakter der beiden Städte und die staatliche Souveränität Spaniens (Pérez González 2017). Im Kontext der Besetzung der Westsahara durch Marokko 1975/1976 wurde auch die Gefahr eines Angriffs auf Ceuta und Melilla durch Marokko diskutiert.

Marcos R. Pérez González arbeitet heraus, dass sich die Rhetorik zu Beginn der Transitionsperiode auf die *españolidad* der Städte konzentrierte, also darauf, sich gegenüber den Ansprüchen des marokkanischen Staates zu behaupten. Erst im Wahlkampf 1977 – am 15. Juni fanden die ersten freien Kongress- und Senatswahlen seit Beginn des Bürgerkriegs statt – seien dann Argumente gegen marokkanische Einwanderung expliziter formuliert worden (2014: 231 f.). So präsentierte José Manuel García-Margallo, Abgeordneter der Partei Unión de Centro Democrático (UCD) für Melilla, im August 1977 einen Änderungsantrag zu einem Geset-

⁵⁶ Zu Beginn der Transition im Jahr 1975 lebten in Melilla 13.465 Marokkaner*innen (Pérez González 2014: 229).

⁵⁷ Am 26. Juni 1975 explodierten in Ceuta zwei Bomben in der Nähe militärischer Einrichtungen, es gab einen Toten und zwei Verletzte, die Tat wurde nie endgültig aufgeklärt (Rantomé Romero 2012: 49; Harpigny 2015; Martín 2015). Am folgenden Tag, dem 27. Juni, kamen in Melilla zwei Marokkaner bei dem Versuch ums Leben, eine Bombe zu legen. In Presseberichten hieß es, zwei weitere Marokkaner seien an der Tat beteiligt gewesen, hätten aber fliehen können; Es wurde vermutet, dass der Plan der Attentäter gewesen war, die Bombe in der Nähe der Benzinvorräte einer Shell-Tankstelle zu platzieren (ABC 1975). Am 13. Februar 1979 explodierte im Zentrum Melillas eine Bombe in einer Cafeteria, acht Menschen wurden verletzt, zwei Marokkaner*innen als Tatverdächtige verhaftet (El País 1979b).

⁵⁸ In der Resolution 1514 der UN (Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker) heißt es in Abschnitt 6: „Jeder Versuch, die nationale Einheit und die territoriale Integrität eines Landes ganz oder teilweise zu zerstören, ist mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen unvereinbar.“ (United Nations 1960) Am 27. Januar 1975 beantragte der Vertreter Marokkos bei den Vereinten Nationen, Ceuta, Melilla und andere spanische Hoheitsgebiete in Nordafrika auf dieser Grundlage auf die Liste der „Hoheitsgebiete ohne Selbstregierung“ aufzunehmen (González Campos 2004).

zesprojekt, der es ermöglichen sollte, spanische Arbeiter*innen gegenüber marokkanischen zu bevorzugen. Er argumentierte, dass man „alle Möglichkeiten nutzen [müsse], um den spanischen Charakter der Stadt [Melilla] zu erhalten“ (zitiert nach: Pérez González 2014: 232). Analog zum Grünen Marsch (Marcha Verde), bei dem im November 1975 ca. 350.000 überwiegend unbewaffnete Marokkaner*innen die Grenze zur spanischen Kolonie Spanisch-Sahara überschritten oder sich ihr genähert hatten, um die Ansprüche des marokkanischen Staates auf die Westsahara zu unterstreichen, begann man in Ceuta und Melilla vom „Marsch der Schildkröte“ (Marcha Tortuga) zu sprechen. Dabei wurde diskursiv die Assoziation einer langsam fortschreitenden, nahezu unbemerkten Besetzung der Städte durch Marokkaner*innen hervorgerufen (Irujo 2005). Die Lokalregierung von Melilla formulierte in einem Bericht an die Zentralregierung im August 1979, es handle sich um eine „friedliche Invasion“ (zitiert nach: Pérez González 2014: 234).

Dass diese im Kontext der Dekolonisierung und des Übergangs zur Demokratie entstandenen Diskurse wirkmächtig sind und fortwirken, zeigt sich an den Worten des langjährigen Stadtpräsidenten von Melilla, Juan José Imbroda (2000–2019), in seinem letzten Amtsjahr: Als er im Stadtrat die Forderung nach einer Gesetzesänderung vorstellte, die es in Melilla geborenen marokkanischen Kindern erschweren soll, im Alter von 18 Jahren die spanische Staatsbürgerschaft zu beantragen, sagte er, es gehe darum, „Dämme gegen den möglicherweise beschleunigten Marsch der Schildkröte zu bauen“ (Sánchez 2019a; Übersetzung E. B.).

1978 entstand die demokratische Verfassung. Politische Vertreter*innen aus Melilla und Ceuta setzen sich dafür ein, die beiden Städte dort explizit zu erwähnen, um deren spanischen Charakter zu unterstreichen und ihnen mittelfristig den Autonomiestatus zu ermöglichen (García Flórez 1997: 39; Pérez González 2014: 232). Gleichzeitig wurden die muslimischen Spanier*innen in ihren Rechten eingeschränkt. Zum Beispiel wurden die beiden Städte in einem im Jahr 1978 erlassenen Gesetz als Zonen ausgewiesen, in denen aus sicherheitspolitischen Gründen nur Immobilien erworben werden konnten, wenn dies zuvor vom Ministerrat autorisiert worden war (Boletín Oficial del Estado 1978b: 29 f.). Kontext dieser Gesetzesinitiative war, dass der Zugang von Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte zu Eigentum reguliert werden sollte.⁵⁹ Farid Khatib, ein Gesprächspartner aus Melilla (vgl. Kapitel 8), berichtete mir davon, dass sein Vater eine Immobilie bezahlt habe, wobei die christlich-spanische Vorbesitzerin weiterhin als Eigentümerin eingetragen geblieben sei. Inzwischen seien sowohl diese Frau als auch der Anwalt, der damals den Kauf betreut hatte, verstorben. Eine andere Familie würde nun in dem Haus leben und er wisse nicht, wie er seine Besitzansprüche belegen könne. Er würde regelmäßig den Sohn des Anwalts anrufen, um

⁵⁹ Für eine rechtswissenschaftliche Perspektive auf diesen nach wie vor existierenden Paragraphen, vgl. Cerdeira Bravo de Mansillo (2017). Für eine militärrechtliche Perspektive, vgl. López Fera (2017: 261; Fußnote 47).

an die Papiere zu kommen. Diese Anekdote aus dem Leben einer muslimischen Familie in Melilla lässt vermuten, dass diese Praxis, die Genehmigung durch den Ministerrat zu umgehen, keine Seltenheit war und somit Marokkaner*innen und muslimische Spanier*innen in starken Abhängigkeitsverhältnissen von christlichen Spanier*innen standen und sich ungleiche Machtbalancen verschärften. Duddu El Funti resümiert rückblickend die Zeit der Transition:

Das Paradoxe an dieser Situation war, dass, während Spanien auf die Demokratie zuging, Melilla in einer Spirale von ungerechtfertigten Verdächtigungen, Marginalisierung, Repression und der Verweigerung von zivilen und politischen Rechten gegenüber tausenden Melillenses verankert blieb. (2012; Übersetzung E. B.)

Im Juni 1979 überfielen Soldaten der spanischen Fremdenlegion in Melilla wahllos Bewohner*innen des muslimischen Viertels La Cañada und verletzten zwölf Menschen, zwei davon schwer. In Presseberichten wird ein Streit zwischen einem Legionär und einem Muslim um die Beschaffung von Marihuana als Ursache dargestellt (El País 1979a). Eine Sitzung örtlicher Politiker anlässlich des Vorfalls endete aber mit der Aufforderung an die Regierung, die „erniedrigende Diskriminierung, der die Muslime unterworfen sind“ (ebd.) zu beenden. Das deutet darauf hin, dass die Tat eindeutig als antimuslimischer Übergriff eingeordnet wurde. Henk Driessen schreibt in seiner Monographie über Ritual, Macht und Ethnizität an der spanisch-marokkanischen Grenze über die Legion in Melilla und ihr Verhältnis zur muslimischen Bevölkerung:

The Legion is justly notorious for its violence. Its men are trained to it. They represent the roughest and toughest unit in the Spanish army. However, it is also ridden with paradoxes. While it embodies the state's monopoly over the use of violence, its men are hard to control and quick to use unlicensed violence among themselves and against civilians, particularly against *moros*. (1992: 183; Hervorhebung im Original)

In diesem Kontext einer symbolisch aufgeladenen und emotional geführten Diskussion um die Zukunft der beiden Städte, die immer wieder von Gewaltausbrüchen geprägt war, gründete sich im September 1982 die Muslimische Gemeinde Melillas (Comunidad musulmana de Melilla).⁶⁰ Dazu äußerte sich die Regierungsvertretung in Melilla folgendermaßen:

⁶⁰ Es gab seit 1964 (eingetragen im Vereinsregister ab 1968) schon die Asociación Musulmana de Melilla, die sich als offizielle Repräsentation der in der Stadt ansässigen Muslime verstand und sich u. a. um die Finanzierung der muslimischen Gebetsräume und Gottesdienste kümmerte (Pérez González 2014: 240).

Seitens dieser Regierungsvertretung ist stets ein kräftiger Einspruch gegen die Gründung eines Zusammenschlusses von Spaniern marokkanischer Herkunft formuliert worden, zumal diese einen offenkundigen Verstoß gegen Artikel 14⁶¹ der gültigen Verfassung darstellen würde. (El Telegrama de Melilla, 19.09.1982, zitiert nach: Pérez González 2014: 240; Übersetzung E. B.)

Hier wird eine Angst vor der politischen Organisierung der muslimischen Spanier*innen und der damit einhergehenden Stärkung ihrer gesellschaftlichen Macht und Position deutlich. Befürchtet wurde vor allem, dass die Organisation sich – unter Führung des sozialistischen Politikers Aomar M. Duddu El Funti – mittelfristig in eine Partei verwandeln würde. Letztlich schrieb sich die Gruppe erst 1985 unter dem Namen Terra Omnium in das Vereinsregister ein und erlangte im Jahr 1986 große Bedeutung für die Mobilisierung der muslimisch-marokkanischen Bevölkerung in den beiden Städten (Pérez González 2014: 240 f.).

2.2.7 Der Kampf um Anerkennung der marokkanischen Bevölkerung (1985/1986)

Die 1980er Jahre können als zentraler Moment für die Demokratisierung und Entmilitarisierung von Ceuta und Melilla gesehen werden. Eine wichtige Rolle spielte dabei die zivilgesellschaftliche Organisierung der spanisch-muslimischen bzw. marokkanischen Bevölkerung, deren Situation im Kontext des EG-Beitritts noch prekärer zu werden drohte. Im Vorfeld des Beitritts Spaniens zur EG wurde im Juli 1985 ein neues Ausländergesetz (Ley de Extranjería) verabschiedet (Boletín Oficial del Estado 1985). Dieses sah eine bevorzugte Behandlung, also erleichterten Zugang zu Arbeits- und Aufenthaltsgenehmigungen sowie zur Einbürgerung für Bewohner*innen zahlreicher ehemaliger spanischer Kolonien vor. Für Bewohner*innen des ehemaligen spanischen Protektorats im Norden Marokkos und die Bewohner*innen von Ceuta und Melilla war aber kein Entgegenkommen vorgesehen (Planet Contreras 1998: 85). Somit gefährdete das neue Gesetz den Aufenthaltsstatus der Marokkaner*innen in den Enklaven. Vielen Menschen drohte, die Stadt verlassen zu müssen, in der sie und ihre Familien teilweise schon über Generationen gelebt hatten (Castan Pinos 2009a: 77). Laut Zahlen des Nationalen Statistikinstitutes lebten 1986 in Ceuta ca. 12.000 und in Melilla ca. 17.000 Muslim*innen,⁶² von denen aber nur 2.000 (Ceuta) bzw. 3.000 (Melilla) über die

⁶¹ Artikel 14 der spanischen Verfassung: „Alle Spanier sind vor dem Gesetz gleich und es darf keine Diskriminierung aus Gründen der Abstammung, der Rasse, des Geschlechts, der Religion, der Meinung oder anderer persönlicher oder sozialer Bedingungen und Umstände erfolgen.“ (Boletín Oficial del Estado 1978a; Übersetzung E. B.)

⁶² Die Tageszeitung El País nannte deutlich höhere Schätzungen von jeweils 20.000 („offizielle Zahlen“) bis 27.000 (Terra Omnium, muslimische Organisation in Melilla) Muslim*innen in Ceuta und Melilla (Gutierrez 1986).

spanische Staatsbürgerschaft und ein entsprechendes Dokument verfügten (Planet Contreras 1998: 86).

Aomar M. Duddu El Funti veröffentlichte im Mai 1985 einen Gastkommentar in der Tageszeitung *El País*, in dem er forderte, allen Muslim*innen einen spanischen Ausweis auszustellen, die in Melilla geboren seien oder mindestens zehn Jahre dort gelebt hatten. Er bezeichnete dies als alternativlos (1985). Der Artikel hatte seinen unmittelbaren Ausschluss aus der sozialistischen Partei PSOE zur Folge (Delgado 2010). In den folgenden Monaten entwickelte sich „Duddu“, wie er zumeist genannt wurde, zu einer zentralen Figur für die Proteste der marokkanischen und muslimischen Bevölkerung in Ceuta und Melilla. Rogers Brubaker arbeitet heraus, welche politische Macht in einer solchen Mobilisierung von ethnopolitischen Ressourcen liegt:⁶³

To criticize ethnopolitical entrepreneurs for reifying ethnic groups would be a kind of category mistake. Reifying groups is precisely what ethnopolitical entrepreneurs are in the business of doing. When they are successful, the political fiction of the unified group can be momentarily yet powerfully realized in practice. (2002: 167)

Es kam zu massiven Demonstrationen, die größte fand am 23. November 1985 statt. Weiterhin streikten muslimische Gewerbetreibende und hielten ihre Geschäfte geschlossen, muslimische Bürger*innen zogen ihre Bankvermögen aus der Stadt ab und es kam zu einem Hungerstreik in der Zentralmoschee (Planet Contreras 1998: 90 f.). Diese massiven Proteste und die Organisation führten letztlich dazu, dass die meisten Marokkaner*innen in den Städten Ceuta oder Melilla die spanische Staatsbürgerschaft erhielten.⁶⁴ Die Einbürgerungen fanden auf Grundlage des Nachweises von sozialer Verwurzelung (*arraigo social*) statt (Pérez González 2005: 4). Deren Definition war umkämpft und letztlich erstellte z. B. in Melilla eine gemeinsame Kommission aus Stadtverwaltung und Vertreter*innen der muslimischen Gemeinde einen Zensus, der anhand der Existenz von Mietverträgen und der Dauer des Aufenthaltes (mit Lebensmittelpunkt) in Melilla definierte, wer eingebürgert werden sollte (Gutierrez 1986). Der Zuspruch für das neue Ausländergesetz – mit all seinen negativen Folgen für die marokkanische Bevölkerung, die es zu Fremden umdefinierte – war allerdings ebenfalls groß. So kam es am 6. Dezember 1985 in Melilla unter dem Motto „Ja zum Ausländergesetz“ zu einer massiven Demonstration, der sich außer der kommunistischen Gewerkschaftsorganisation *Comisiones Obreras*⁶⁵ alle – von christlichen Melillenses dominierten – etablierten politischen

⁶³ Vgl. auch Büschges und Pfaff-Czarnecka zu „Ethnizität als politische[r] Ressource“ (2007).

⁶⁴ Für eine detaillierte Schilderung des Verlaufs der Proteste und Gegenproteste in den Jahren 1985/1986 vgl. Carabaza und de Santos (1992: 109 ff.) und Planet Contreras (1998: 85 ff.).

⁶⁵ Ana Planet Contreras weist darauf hin, dass diese Parteinahme die Gewerkschaft eine große Zahl ihrer Mitglieder kostete, die sich daraufhin der UGT (dt.: Generalunion der Arbeiter) anschlossen (1998:

Akteure anschlossen (Planet Contreras 1998: 90). Bei den Protesten wurden die Muslime in Melilla u. a. als „Marokkos trojanisches Pferd“ (Driessen 1992: 172) bezeichnet, der Topos der schleichenden Übernahme der Städte durch Marokkaner*innen wurde fortgeschrieben und hatte teilweise sehr gewaltsame Auswirkungen.

Jahida Alam, eine spanisch-muslimische Gesprächspartnerin aus Melilla, schilderte mir, dass ihr Vater in der turbulenten Phase Ende 1985 in Straßenkleidung geschlafen hätte, um jederzeit aus dem Haus zu können, falls es Übergriffe oder Aktionen geben würde. Auch berichtete sie von gewaltvollen Auseinandersetzungen in ihrem Viertel: Ein christlicher Polizist, der privat seine Dienstwaffe bei sich gehabt hätte, habe auf muslimische Männer geschossen. Später sei ihm dann das Haus angezündet worden. Ähnliche Vorfälle gab es in Ceuta, wo 1987 ein Legionär auf einige muslimische Nachbar*innen im Viertel El Príncipe schoss und dabei einen Mann tötete (El País 1987), und 1992 ein Mob von 120 Legionären, der das überwiegend muslimische Viertel Los Rosales angriff, in letzter Minute von der Polizei gestoppt werden konnte (El País 1992).

Jahida Alam erinnerte sich, ebenso wie andere muslimische Gesprächspartner*innen von mir, an die Reden von Aomar M. Duddu El Funti. Er habe ihnen zugerufen: „Ihr habt die gleichen Rechte. Fordert sie ein.“ Die Geschichte von Jahida Alams in Melilla geborener Mutter kann als paradigmatisch für die Situation vieler in der Zeit des Protektorats geborener Muslim*innen gesehen werden: Sie hatte sich mit der Volljährigkeit entscheiden müssen, ob sie einen spanischen oder einen marokkanischen Pass wollte. Sie habe sich damals für den marokkanischen Pass entschieden, weil sie gedacht habe, es sei „unmuslimisch“ auf die spanische Fahne zu schwören. Ihr Bruder, Jahida Alams Onkel, hätte die spanischen Papiere hingegen angenommen. 1986 hätte ihre Mutter dann innerhalb einer Frist von 40 Tagen und ohne Fahnschwur ihre Einbürgerungsdokumente bekommen.

Die Proteste von 1985/1986 wurden mir gegenüber immer wieder als zentraler Einschnitt in die Geschichte von Ceuta und Melilla präsentiert – und zwar von christlichen wie von muslimischen Gesprächspartner*innen. Zu Duddu el Funti und den von ihm angeführten Protesten hatten alle eine Meinung. Und dennoch bleiben die Ereignisse in der offiziellen Geschichtsschreibung auffällig unterbeleuchtet.

The protests of 1985 remain an unresolved episode in the history of the enclave – a moment that sits uncomfortably with the official line that Melilla is a paradigm of conviviality and multiculturalism. Muslim voices are absent from these official narratives, which acknowledge neither the une-

90). Die Hoffnung war groß, dass die Abschiebung illegalisierter Marokkaner*innen das Problem der Arbeitslosigkeit in der Stadt lösen würde.

qual relations on which Melilla was built nor the movement of resistance that challenged Christian hegemony. (Soto Bermant 2015: 451)

Ich konnte mit Aomar M. Duddu El Funti einige Telefonate führen. Er lebt inzwischen wieder in Melilla, nachdem er sich durch zwölf Jahre im marokkanischen Exil der Anklage wegen Aufruhrs (*sedición*) in Spanien entzogen hatte (Ramos 1999; Flores 2008). Sein Resümee ist ambivalent. Einerseits sei die Gesellschaft durch die Proteste demokratischer und weniger militärisch geworden und zahlreiche Marokkaner*innen wurden eingebürgert, andererseits sieht er die Stadtgesellschaft gespaltener denn je. Er macht sich Sorgen um den gesellschaftlichen Zusammenhalt und schildert seine Beobachtung, dass die christlichen Osterfeiern und das muslimische Opferfest heutzutage mehr Menschen als früher anziehen. Er vermutet Selbstbestätigung der jeweiligen Gemeinden als Motiv dahinter. Statt dem viel gepriesenen Zusammenleben (*convivencia*) gebe es in Melilla höchstens Koexistenz (*coexistencia*), so El Funti. Man ertrage sich gegenseitig, von mehr könne nicht die Rede sein.

Die muslimische Bevölkerung stellt inzwischen in beiden Städten die Mehrheit und es bleibt abzuwarten, wie sich dies auf die Figurationen im Grenzraum auswirken wird. Es ist davon auszugehen, dass die Verschiebung der Machtbalancen längerfristig eine verschärfte Konkurrenz um kulturelle und politische Dominanz mit sich bringen wird. Wie diese ausgetragen wird und welche Strategien die verschiedenen Gruppierungen und Gruppen im Grenzraum entwickeln, um sich zu positionieren und im Gefüge der Machtbalancen zu verorten, werde ich in dieser Dissertation herausarbeiten.

2.3 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich das Wechselverhältnis von sozialem Erinnern und Geschichte diskutiert und Historicity sowie Historical Consciousness als sozial- bzw. geschichtswissenschaftliche Ansätze vorgestellt, die sich diesem Nexus widmen. Sie betonen den Zusammenhang zwischen gegenwärtiger Perspektive und dem Erinnern historischer Ereignisse. Es folgte eine historische Einführung unter soziologischer Perspektive, d. h. unter dem Blickwinkel der in den folgenden Kapiteln immer wieder sich stellenden Fragen, welche historischen Ereignisse für wen in welcher Form präsent sind und welche an den Rand gedrängt, kaum erinnert und thematisiert werden. Für die Diskussion dieser Fragen habe ich sowohl auf Daten aus meiner ethnographischen Forschung als auch auf Berichte aus der Tagespresse, z. B. zum Wahlkampf der Partei Vox oder Stellungnahmen von Lokalpolitikern, Bezug genommen. Bei der notwendigerweise selektiven Präsentation lag der Fokus auf Ereignissen, die in den folgenden Kapiteln – in Form von familien- und lebensgeschichtlichen oder von erinnerungspraktischen Bezügen – relevant werden und

meiner Analyse nach in engem Zusammenhang mit der Konstruktion von Zugehörigkeiten stehen. Im nächsten Kapitel werde ich die theoretischen Grundlagen der hier bereits angerissenen Begriffe des sozialen bzw. kollektiven Gedächtnisses und der Zugehörigkeiten einführen und den Zusammenhang der so bezeichneten sozialen Phänomene diskutieren.

3 Zur Notwendigkeit einer empirischen, historischen und machtsensiblen Perspektive auf Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken

In der vorliegenden Arbeit werden Erinnerungspraktiken und Zugehörigkeitskonstruktionen verschiedener Gruppierungen und Gruppen empirisch untersucht und zueinander ins Verhältnis gesetzt. Im letzten Kapitel habe ich über eine Diskussion des Wechselverhältnisses von Geschichte und Erinnern sowie eine Einführung in historische Perspektiven auf den Grenzraum deutlich gemacht, inwiefern diese Fragen in Ceuta und Melilla relevant werden. In diesem Kapitel argumentiere ich, dass gesellschaftliches Erinnern, die Konstruktion von Geschichtlichkeit und Zugehörigkeit in ihrer jeweils konkreten empirischen Ausformung in den Blick genommen werden sollten und dass dabei sowohl historische Prozesse als auch gesellschaftliche Machtbalancen in die Analyse einbezogen werden müssen.

Im Folgenden werde ich 1. auf Theorien zum sozialen, kulturellen und kollektiven Gedächtnis eingehen, die für meine Analyse von Erinnerungspraktiken sowie der Herstellung von Zugehörigkeiten und Ortsgebundenheit über Bezugnahmen auf Geschichte von Bedeutung waren. Ich konzentriere mich in der vorliegenden Arbeit in erster Linie auf Erinnerungspraktiken, denn „allein aus der Untersuchung

konkreter, in ganz bestimmten soziokulturellen Kontexten situierter Erinnerungsakte lassen sich Hypothesen über [...] Beschaffenheit und Funktionsweisen [des kollektiven Gedächtnisses, E. B.] ableiten.“ (Erl 2017: 6) Weiterhin soll 2. der – hier bereits angerissene – Begriff der Zugehörigkeiten theoretisch eingeführt werden. Ich werde darstellen, warum ich diesen anderen Konzepten – wie z. B. dem der Identität – vorziehe und inwiefern er meinen Blick auf die Bewohner*innen der Städte Ceuta und Melilla und ihre sozialen sowie räumlichen Verortungen leitet.

Zuletzt werde ich 3. auf die sozialtheoretischen Grundlagen von sozialkonstruktivistisch-figurationssociologischer Biographieforschung und Ethnographie eingehen. Ich werde darlegen, dass eine Forschung, der ein Gesellschaftsverständnis zugrunde liegt, das Menschen als handelnde, in ihren Handlungen aufeinander bezogene, also interagierende, und permanent deutende Akteur*innen konzeptualisiert, sich der Frage nach der Konstruktion von Zugehörigkeiten und von Erinnern über die jeweilige Praxis zuwenden muss. Weiterhin gilt es aber, über eine prozessuale und historische Perspektive deren jeweilige Genese in den Blick zu nehmen und zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen, Figurationen im Sinne von Norbert Elias (2010 [1986]), ins Verhältnis zu setzen. Am Ende des Kapitels werden 4. Perspektiven aus der Transnationalismusforschung sowie den gegenstandsbezogenen theoretischen Ansätzen Border Studies und Postcolonial Studies eingeführt, die mir halfen, den post/kolonialen Grenzraum von Ceuta und Melilla theoretisch zu fassen.

3.1 Erinnern als soziale Praxis

Im Verlauf meiner Forschung zu Konstruktionen von Zugehörigkeiten in Ceuta und Melilla wurde sehr deutlich, dass „jede gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit [...] auf Vergangenheitsbezüge angewiesen“ (Sebald, Lehmann und Öchsner 2013: 16) ist. Um das alltägliche Zusammenleben im Grenzraum und die Wir- und Sie-Bilder, die die Interaktionen im Alltag strukturieren, zu verstehen, war es notwendig, einerseits deren historische Genese und andererseits die Bedeutung von historischen Bezügen für deren (Re-)Produktion und Konstruktion in den Blick zu nehmen.

Im Folgenden gebe ich einen Überblick über zentrale Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Dafür werde ich zunächst Maurice Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses (1991 [1950], 2012 [1925]) vorstellen, die als grundlegend für alle sozialwissenschaftlichen Gedächtnistheorien angesehen werden kann. Im Weiteren gehe ich auf Jan und Aleida Assmann ein, die dieses fortgeschrieben und zwischen Kommunikativem und Kulturellem Gedächtnis unterscheiden (1988). Außerdem wird Gabriele Rosenthals sozialkonstruktivistische und biographietheoretische Herangehensweise an kollektives Gedächtnis und Erinnern als kulturelle Praxis (2010) vorgestellt, die mich in meiner eigenen empirischen Ar-

beit und bei der Analyse konkreter Handlungs- und Erinnerungspraktiken stark beeinflusst hat.

3.1.1 Gedächtnis setzt Gesellschaft voraus

Maurice Halbwachs, der Klassiker der soziologischen Forschung zu kollektivem Gedächtnis, hat als erster systematisch herausgearbeitet, dass Erinnern Kollektivierung voraussetzt. Er stellte heraus, dass individuelle Erinnerungen notwendigerweise immer auch geteilte Erinnerungen seien. Dass dies sogar für Ereignisse gelte, die wir alleine durchlebt haben, begründet er mit der Sozialität des Individuums, das nach Durchlaufen eines Sozialisationsprozesses „in Wirklichkeit niemals allein“ (1991 [1950]: 2) sei. Auch wenn Halbwachs diesen Bezug nicht herstellt, entspricht diese Idee den Überlegungen von George Herbert Mead, auf dessen Theorien ich an späterer Stelle eingehen werde: Seine Annahme, dass Denken nur über den Umweg der „generalisierten Anderen“ möglich sei (1969 [1934]: 283), lässt sich auf das Erinnern übertragen, wie es von Halbwachs entworfen wird. So formuliert dieser, dass „in materieller und fühlbarer Form gegenwärtige Individuen [...] nicht notwendig [seien, E. B.], um eine Erinnerung zu bestätigen oder heraufzubeschwören“ (1991 [1950]: 3). Denn sie sind – so würde ich ergänzen – in Form der „generalisierten Anderen“ immer schon präsent.

Laut Halbwachs basiert das kollektive Gedächtnis auf vielen individuellen Gedächtnissen bzw. „Individuen, die sich als Mitglieder der Gruppe erinnern“ (ebd.: 31). Trotz dieser Unterscheidung zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis – ersteres bezeichnet er als „Ausblickspunkt“ (ebd.) auf letzteres – stellt er heraus, dass das Individuelle immer zutiefst in einem Milieu verankert ist. Weiterhin betont er das dialektische Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit: „Wenn das, was wir heute sehen, sich in den Rahmen unserer alten Erinnerungen einfügt, so passen sich umgekehrt diese Erinnerungen der Gesamtheit unserer gegenwärtigen Wahrnehmungen an.“ (ebd.: 1) Die Ethnolog*innen Nicolas Argenti und Katharina Schramm stellen die Rolle Halbwachs' für die „democratisation of history and of memory“ (2012: 6) heraus, der als Pionier einen „ethnographic turn“ (ebd.) in der Geschichtsschreibung eingeleitet habe, als er die Bedeutung von Ritualen und materieller Kultur für das kollektive Gedächtnis beschrieb:

Es [das kollektive Gedächtnis, E. B.] bewahrt nicht die Vergangenheit auf, sondern es rekonstruiert sie mit Hilfe materieller Spuren, Riten, Texte und Traditionen, die sie hinterlassen hat, aber auch mit Hilfe von neuerlichen psychologischen und sozialen Gegebenheiten, d. h. mit der Gegenwart. (Halbwachs 2012 [1925]: 296)

In diesem Sinne ist auch Halbwachs' Argument zu verstehen, dass „das soziale Denken [...] nicht abstrakt“ ist, sondern immer „in einzelnen oder in Gruppen

Gestalt an[nimmt]“ (ebd.: 389). Deswegen muss es – so argumentiere ich – in seinen konkreten Ausformungen in den Blick genommen werden. Nicht zuletzt nimmt Halbwachs sozialen Wandel und dessen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Erinnerungsprozessen in den Blick (ebd.: 384 ff.). Er diskutiert diese Fragen am Beispiel verschiedener sozialer Kontexte wie Familien, Religionsgemeinschaften und gesellschaftlicher Klassen. Er stellt dabei aber nicht explizit die Frage nach den Zusammenhängen von gesellschaftlichen Machtbalancen und Prozessen des Erinnerns, die mich in der vorliegenden Arbeit besonders interessieren.

3.1.2 Kommunikatives und Kulturelles Gedächtnis

Der Ägyptologe Jan Assmann verortet sich in der Tradition von Halbwachs, wenn er herausstellt: „Ein Gedächtnis braucht der Mensch, um dazuzugehören. Das Gedächtnis macht ihn zum Mitmenschen, befähigt ihn zu einem Leben in Gemeinschaft.“ (1995: 51) Jan Assmann und seine Frau, die Literaturwissenschaftlerin Aleida Assmann,⁶⁶ nehmen allerdings eine Unterscheidung zwischen dem „Kommunikativen Gedächtnis“ und dem „Kulturellen Gedächtnis“ vor. Ersteres entspricht dem, was Halbwachs als „Kollektives Gedächtnis“ bezeichnet – ein Gedächtnis, das zumeist auf Alltagskommunikation beruht und dessen Gegenstand eine begrenzte Zeitspanne ist (Assmann 1988: 11). Das „Kulturelle Gedächtnis“ hingegen, das die Assmanns – in Abgrenzung zum „Kommunikativen Gedächtnis“ – als alltagsfern definieren, hat einen deutlich weiteren Zeithorizont und wird mittels „kultureller Objektivierungen“ (ebd.: 12) stabilisiert.

Jan Assmann argumentiert für die Notwendigkeit dieser Erweiterung, da Halbwachs den „Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zereemonialisierten Kommunikation“ (ebd.: 11) – also Texte, Denkmäler, Rituale etc. – nicht als kollektives Gedächtnis analysiere bzw. in den Bereich der Geschichte verlagert habe. Diese Argumentation stelle ich zwar infrage, da Halbwachs m. E. deutlich macht, dass in seinem Verständnis das kollektive Gedächtnis mit Hilfe dieser objektivierten Kultur die Vergangenheit rekonstruiert (s. w. o.). Dennoch ist das „kulturelle Gedächtnis“, bei dessen Definition sich die Assmanns auf den Kunsthistoriker Aby Warburg beziehen, für die vorliegende Arbeit bereichernd gewesen, weil es verstärkt den Blick auf materielle Kultur legt und einen Erklärungsansatz bietet, der die 500 Jahre Stadtgeschichte von Ceuta und Melilla als Zeithorizont für gesellschaftliches Gedächtnis greifbar macht. So sind z. B. der Tag der Eroberung von Melilla im Jahr 1497 oder der Tag des Kanonenschusses, mit dem die heutigen Stadtgrenzen von Melilla im Juni 1862 markiert wurden, wichtige Bezugspunk-

⁶⁶ Ich zitiere hier nur Texte von Jan Assmann. Er weist aber eindeutig darauf hin, dass Aleida Assmann Mitverfasserin der dort vorgetragenen Gedanken ist (Assmann 1988: 16). Deswegen beziehe ich mich auf beide als Urheber*innen der Unterscheidung zwischen Kommunikativem und Kulturellem Gedächtnis.

te für die Konstruktion von Zugehörigkeit und die Historisierung der spanischen Präsenz in der Region, ohne dass denkbar wäre, dass es noch ein kommunikatives Gedächtnis zu diesen Ereignissen gibt.

Jan und Aleida Assmann widmen sich weiterhin der Frage nach der Verbindung von Zugehörigkeitskonstruktionen mit dem kulturellen Gedächtnis. Dessen Wissensvorrat bezeichnet Jan Assmann als „gekennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d. h. das Eigene vom Fremden trennt.“ (1988: 13) An anderer Stelle schreibt er:

Das Gedächtnis braucht, wer sich verpflichten muß, wer sich bindet. Erinnerung vermittelt Zugehörigkeit, man erinnert sich, um dazugehören zu können, und diese Erinnerung hat verpflichtenden Charakter. Wir können sie daher die normative Erinnerung nennen. Die normative Erinnerung vermittelt dem einzelnen Identität und Zugehörigkeit. (1995: 52)

Hier wird ein statisches Verständnis von Zugehörigkeit deutlich, das, wie Cornelia Siebeck in einer „kritischen Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma“ (2013) formuliert, dazu tendiert, „Konzepte wie ‚nationales Gedächtnis‘ oder ‚nationale Identität‘ [...] als normative Praxiskategorien“ (ebd.: 75) zu verwenden.⁶⁷ Der Nexus von Zugehörigkeit und Erinnerung ist, wie ich an späterer Stelle herausarbeiten werde, dynamischer, brüchiger und situationsabhängiger, als es m. E. in den Arbeiten von Jan und Aleida Assmann dargestellt wird. Mit der Konstruktion des „Eigenen“ und des „Fremden“ durch den Wissensvorrat des kulturellen Gedächtnisses gewinnt jedoch ein Aspekt an Bedeutung, der von Rosenthal ausführlicher diskutiert worden ist: der Zusammenhang von gesellschaftlichen Machtkonstellationen und der Praxis des Erinnerns.

3.1.3 Erinnern als Praxis, die in Machtkonstellationen stattfindet

Gabriele Rosenthal, die sich sowohl auf die sozialkonstruktivistische Wissenssoziologie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann als auch auf die Figurationssoziologie von Norbert Elias bezieht, plädiert für einen empirischen Ansatz, der

es ermöglicht empirisch aufzuzeigen, welche *Gruppierungen* in welchen Figurationen mit anderen Gruppierungen unter welchen *historischen Randbedingungen* welche *Versionen der Kollektivgeschichte* mit Hilfe welcher *Regeln* durchsetzen, und wie sich dennoch *Gegendiskurse* entwickeln konnten und können. (2010: 151; Hervorhebung im Original)

⁶⁷ Bei der Unterscheidung von Praxis- und Analysekatgeorien bezieht Siebeck sich auf den Text „Beyond Identity“ von Rogers Brubaker und Frederick Cooper (2000), den ich weiter unten in diesem Kapitel diskutiere.

Sie stellt also einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Machtverhältnissen und verschiedenen Erinnerungspraktiken her. Rosenthal geht es darum, zu rekonstruieren, wer den Diskurs dominiert, wer die Deutungshoheit über die Geschichte der jeweiligen Gruppe oder des jeweiligen Ortes hat, und welche Stimmen es schwer haben, sich Gehör zu verschaffen. Diese Perspektive war wegweisend für die vorliegende Studie, in der Prozesse des Erinnerns, der Historisierung und der Zugehörigkeitskonstruktion verschiedener Gruppierungen in Ceuta und Melilla in den Blick genommen werden. Mit der dezidierten Forderung nach empirischer Forschung betont Rosenthal auch die Notwendigkeit, Konstruktions- und Wandlungsprozesse kollektiver Gedächtnisse zu analysieren (ebd.: 155). Sie spricht sich dafür aus, sowohl die Genese als auch die Wandlungen von kollektiven Gedächtnissen anhand konkreter Fälle zu untersuchen. Dem liegt ein dynamisch-prozessuales Verständnis von kollektivem Gedächtnis zugrunde. Im Sinne der Ethnomethodologie plädiert Rosenthal dafür, sich die konkrete Vollzugspraxis von Erinnern – das nach meist implizit vermittelten und der Reflexion nur schwer zugänglichen Regeln funktioniert – anzusehen (ebd.: 157). Sie betont die Stärke der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung für die Auseinandersetzung mit kollektiven Gedächtnissen:

Individuen übernehmen im Laufe ihrer Biographie nicht einfach Bestandteile eines wo auch immer manifestierten kollektiven Gedächtnisses [...], sondern sie wählen bestimmte Bestandteile als für sie relevanter als andere aus, interpretieren diese und fügen sie in einer einzigartigen Konfiguration zusammen. (ebd.: 161)

Bei den empirischen Beispielen nimmt Rosenthal häufig Bezug auf Gruppendiskussionen (z. B. Bogner, Rosenthal und Teutenberg 2018: 52 ff.) und Familiengespräche (z. B. Rosenthal 1997), an denen sich Regeln des Diskurses rekonstruieren lassen, weil greifbar wird, wer mit welcher Autorität spricht und welche Stimmen zum Schweigen gebracht werden.

In meiner Forschung habe ich vorwiegend über die teilnehmende Beobachtung von geschichts- und erinnerungspolitischen Aktivitäten die „Praxis des Erinnerns und Erzählens in der Interaktion mit anderen“ (Rosenthal 2010: 164) in den Blick genommen. Dabei wurde vielfach deutlich, dass diese Erinnerungspraktiken in Wechselwirkung mit Bildern von „uns“ und „den Anderen“, mit Konstruktionen von Zugehörigkeit, stehen.

3.2 Die Konstruktion von Zugehörigkeit

Der Begriff der Zugehörigkeit wird als weniger essentialisierende und einem dynamisch-prozessualen Gesellschaftsverständnis angemessenere Alternative zum Identitätsbegriff verhandelt. Die Kritik an letzterem stelle ich in den nächsten Abschnitten vor. Weiterhin wird Zugehörigkeit als heuristisches Konzept zur theoretischen Fassung von Gruppenbildungsprozessen und dem Zusammenhang von Wir- und Sie-Bildern eingeführt. Zuletzt gehe ich auf den Zusammenhang von Raum und Zugehörigkeit ein, weil dieser Aspekt für meine Forschung von besonderer Relevanz ist.

3.2.1 Kritik am Identitätsbegriff

Rogers Brubaker und Frederick Cooper unterscheiden in ihrer Kritik am Identitätskonzept zwischen Identität als Praxis- und als Analysekatgorie. Während erstere den Akteur*innen dazu dient, sich im Alltagsleben zurechtzufinden, „to make sense of themselves, of their activities, of what they share with, and how they differ from, others“ (2000: 4), dient letztere Sozialwissenschaftler*innen dazu, soziale Wirklichkeit differenziert zu beschreiben. Sie warnen davor, Praxiskategorien als Analysekatgorien zu übernehmen und damit die mit diesen einhergehende Verdinglichung zu verstärken oder zu reproduzieren. Vielmehr, so argumentieren sie, geht es darum, die Prozesse und Mechanismen zu erklären, die dazu führen, dass solche „Fiktionen“ wie Nation, Ethnie, Rasse oder eben Identität in bestimmten historischen Momenten zu sehr mächtigen und überzeugenden gesellschaftlichen Realitäten werden (ebd.: 5). Nach einem Überblick über die Erfolgsgeschichte des Identitätsbegriffs in den Sozialwissenschaften und über die vielschichtigen Argumentationsmuster, in denen er schon verwendet wurde, kommen die beiden Autoren zu dem Schluss „Identity, [...] bears a multivalent, even contradictory theoretical burden.“ (ebd.: 8) Sie schlagen ein Set an Begriffen vor, das den Identitätsbegriff ersetzen könnte. Da ihre Kritik ist, dass dieser zu viele und teilweise widersprüchliche Funktionen erfüllen soll, ist es folgerichtig, dass sie nicht nur *einen* Ersatzbegriff vorschlagen. Zu ihren Vorschlägen gehören:

- Identifikation und Kategorisierung
- Selbstverständnis und gesellschaftliche Position
- Gemeinsamkeit, Verbundenheit und *groupness*

Eine weitere Kritik am Identitätsbegriff wurde von Wolfram Fischer-Rosenthal formuliert. Er arbeitet heraus, dass eine prozessuale Perspektive auf die wechselseitige Bedingtheit von Individuum und Gesellschaft, wie sie in der Biographieforschung praktiziert wird, das Konzept der Identität redundant mache (1995: 58). Er stellt

die beiden Konzepte einander gegenüber: Während Biographie Zeitlichkeit und das Werden sozialer Phänomene in den Blick nehme, neige Identität dazu, diese zu essentialisieren und als unveränderbar darzustellen; während biographische Arbeit dialogisch und interaktiv sei, werde Identität eher mit intentionalen Entscheidungen und zugeschriebenen Persönlichkeitsmerkmalen in Verbindung gebracht; und während biographische Analyse das Werden spezifischer Verortungen hermeneutisch rekonstruiere, böte das Konzept der Identität die Gefahr, normative Kriterien anzulegen (ebd.). In Bezugnahme darauf vertritt auch Gabriele Rosenthal die Position, dass „mit dem Konzept der Biographie etliche der Probleme des Identitätskonzepts [zu] umgehen“ seien, da es ein „genuin prozessual[es]“ (1999: 22) sei. So ermögliche eine biographietheoretische Analyse – im Gegensatz zum Identitätskonzept, „das stärker an den Selbstdeutungen der Subjekte im Hier und Jetzt orientiert“ (ebd.: 32) sei – die Aufschichtung von Erfahrungen im lebensgeschichtlichen Verlauf und deren Konsequenzen für die Gegenwartsperspektive zum Zeitpunkt des Interviews zu rekonstruieren. M. a. W.: Biographieforschung zielt darauf, nicht nur gegenwärtige Selbstdeutungen, sondern auch deren Gewordensein und biographische Funktion zu rekonstruieren.

Während also der Ansatz von Fischer-Rosenthal und Rosenthal sich auf die Formel Biographie statt Identität bringen lässt, schlagen Brubaker und Cooper ein ganzes Set an möglichen Ersatzbegriffen vor. Beide Kritiken sensibilisieren für die Vielschichtigkeit der Prozesse, die unter dem Label der Identität bzw. der Zugehörigkeiten greifbar gemacht werden sollen, und beide Ansätze stellen das Werden sozialer Phänomene gegenüber deren Sein in den Vordergrund.

3.2.2 Zugehörigkeit als relationales und prozessuales Konzept

Aber wie wird Zugehörigkeit nun definiert? Die Wahrnehmung von Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit und emotionalen sowie materiellen Bindungen, aus denen wiederum häufig ein tatsächlicher oder empfundener Anspruch auf gewisse Rechte und Privilegien hervorgeht, werden von Joanna Pfaff-Czarnecka als die Dimensionen formuliert, die, wenn sie ineinandergreifen, Zugehörigkeit konstituieren (2011: 201). Hier lässt sich erkennen, dass viele der von Brubaker und Cooper formulierten Aspekte Eingang in Pfaff-Czarneckas Definition gefunden haben. Sowohl das kategoriale und das relationale Moment als auch die Frage der gesellschaftlichen Stellung und des Selbstverständnisses werden einbezogen. Hinzu kommt die Frage der Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung,⁶⁸ also die Frage, wie aufgrund

⁶⁸ „Vergemeinschaftung‘ soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht. ‚Vergesellschaftung‘ soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich* oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung* beruht.“ (Weber 1922: 21; Hervorhebung im Original)

von Zugehörigkeits- und Zusammengehörigkeitsgefühl ein dauerhafter bzw. länger andauernder sozialer Zusammenhang entsteht.

Das stärkste Argument für die theoretische Terminologie Zugehörigkeit ist, dass sie uns in die Lage versetzt, viele der geforderten Differenzierungen einzulösen: Sie ermöglicht, aktiv handelnde und gestaltende Akteur*innen zu entwerfen, die sich zugehörig fühlen, aber denen auch von anderen Zugehörigkeiten zugeschrieben werden. Sie nimmt das Relationale in den Fokus und die Perspektive auf Vergemeinschaftung, Kategorisierung und Identifikation als Prozesse erkennt gesellschaftliche Dynamiken an und bezieht diese in die Analyse ein.

Die Anerkennung der Prozesshaftigkeit hat zur Folge, dass der Begriff häufig eher als Heuristik bzw. als „sensitizing concept“ (Blumer 1954: 7) verstanden wird. Gleichzeitig ist aber der Anspruch mit seiner Verwendung verbunden, Phänomene der Gruppenbildung, der Identifikation mit und als jemand(em), des Ein- und Ausschlusses und der Selbst- und Fremdkategorisierung analytisch greifbar zu machen. Dabei gilt es zu rekonstruieren, in welcher Form diese Phänomene im jeweiligen Feld empirisch zu Tage treten, ohne sie zu verdinglichen. Es gilt zu vermeiden, relativ geschlossene gesellschaftliche Einheiten als Analysekatégorien vorauszusetzen.⁶⁹

Pfaff-Czarnecka stellt weiterhin die Bedeutung von geteilten Erinnerungskonstruktionen für ein Gefühl der Gemeinsamkeit heraus „Commonality⁶ – is a *perception* of sharing, notably sharing common lot as well as cultural forms (language, religion, and life-style), values, experiences, and memory constructions.“ (Pfaff-Czarnecka 2011: 202; Hervorhebung im Original) Theoretiker, die sich mit kollektiven Gedächtnissen und Zugehörigkeiten auseinandersetzen, sind sich einig: Gemeinsames Erinnern und geteilte Deutungsmuster über historische Ereignisse sind zentraler Bestandteil des Gefühls von Gemeinsamkeit, das Zugehörigkeitskonstruktionen zugrunde liegt. Auf den hier ebenfalls anklingenden Bezug zum gemeinsamen Grund und Boden gehe ich weiter unten ein.

Dazugehören hat aber auch einen Preis, es impliziert gesellschaftliche Anforderungen oder sogar Zwänge: Das können Steuern sein, die von Staatsbürger*innen zu entrichten sind, oder Loyalität zum Familienoberhaupt, die in einer Familie eingefordert wird. So stellt Elias heraus, dass die „Teilhabe an [...] einer Gruppe [...] der Lohn für die Befolgung gruppenspezifischer Normen“ (1993 [1965]: 18) ist. Zugehörigkeit kann also nicht als frei wählbar verstanden werden, sie ist stets von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und ihrer historischen Genese geprägt. Als analytische Kategorie ermöglicht Zugehörigkeit ein dynamisches und komplexes Verständnis von Prozessen menschlicher Verortung und Vergesellschaftung, das sowohl soziale Kontextbedingungen als auch individuelle Gestaltungsspielräume in den Blick nimmt.

⁶⁹ Brubaker bezeichnet das als „groupism: the tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis.“ (2002: 164)

Es lässt sich resümieren, dass der theoretische Zugang der Zugehörigkeit die Verbindungen zwischen Menschen in den Mittelpunkt stellt und weniger deren Eigenschaften, dass er mehr Raum für das Nebeneinander verschiedener Zugehörigkeiten und Wandlungsprozesse lässt und weniger verdinglichende Tendenzen hat. Was Zugehörigkeit im jeweiligen Kontext bedeutet und wie sie konstruiert wird, wird letztlich immer empirisch zu klären sein.

Im folgenden Abschnitt erweitere ich die bisher diskutierten Ansätze zur Analyse von Zugehörigkeiten um Norbert Elias' theoretische Grundsatzgedanken zu Wir- und Sie-Bildern, die eine besondere Betonung auf den Machtaspekt von Zugehörigkeitskonstruktionen legen.

In seiner „Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen“ (1993 [1965]) formuliert Elias eine Frage, die sowohl auf die Konstruktion von Zugehörigkeiten als auch auf Gruppenbildungsprozesse abzielt:

Die Frage ist, wie und warum Menschen sich als zur selben Gruppe gehörig betrachten und einander in die Gruppengrenzen einschließen, die sie aufrichten, wenn sie das Wort „Wir“ gebrauchen, während sie gleichzeitig andere Menschen als einer anderen Gruppe zugehörig ausschließen, zu der sie kollektiv „Sie“ sagen. (ebd.: 36)

Weiterhin hat er den „engen Zusammenhang zwischen der Machtrate von Gruppen und dem Wir-Bild ihrer Mitglieder“ (ebd.: 46) herausgearbeitet. Dies ist für meine Analyse der dynamischen Machtbalancen zwischen und innerhalb verschiedener Gruppierungen und Gruppen im Grenzraum von Ceuta und Melilla ein zentraler theoretischer Bezugspunkt gewesen. Wir- und Sie-Bilder sind interdependent, veränderbar und sie stehen immer in Zusammenhang mit den jeweiligen Machtverhältnissen. Im Rückgriff auf Brubaker und Cooper (s. w. o.) wird hier deutlich, dass Elias in seine Analyse gesellschaftlicher Figurationen sowohl einbezieht, wie sich Menschen selbst identifizieren, als auch, wie sie andere kategorisieren, und dass er dies wiederum mit Machtverhältnissen und Gruppenbildungsprozessen in Verbindung bringt. Zudem betont er den intergenerationalen Aspekt von Wir-Bildern und folglich die Notwendigkeit, „Gruppen und ihre Beziehungen als Prozesse in der Abfolge der Zeit zu sehen“ (ebd.: 50). Während Elias' Figurationssoziologie den Fokus auf zeitliche Verläufe und Machtbalancen lenkt, soll im Folgenden noch das Verhältnis von Orten und Zugehörigkeit genauer beleuchtet werden.

3.2.3 Zugehörigkeit, Verortung und Raum

Für eine Forschung in den Städten Ceuta und Melilla, die über ethnographische und biographische Zugänge, Konstruktionen von Zugehörigkeit und die damit verbundenen Ein- und Ausschlüsse, Wir- und Sie-Bilder und Nutzungsweisen der Grenze zu erschließen sucht, werden Räumlichkeit und Raumnutzung relevant,

wenn es um die – auch territorial und architektonisch – sehr präsenten Grenzbeziehungen geht, um die Frage des Zusammenlebens auf engem Raum in einer von hohen Zäunen umgebenen „Käfigstadt“.⁷⁰ Aber auch die Fragen von Legitimität und – historisch oder anders erworbenem – Anspruch auf Rechte, Privilegien und das Territorium sind in Ceuta und Melilla eng verbunden mit Fragen von Raum und Zugehörigkeit.

The manner in which loyalties are articulated [...] depends always on historical and political developments, as well as on power relationships. Accordingly, it is important to pick up not just on processes of “identifying with a place,” but also on “identifying against a place” and even on “not identifying,” [...]. In this context it is also crucial, by incorporating an analysis of power relationships, to study whether parts of a particular society deny to certain persons and groups the right of belonging to places, territories and communities (of whatever size). (Kempf, Meijl, und Hermann 2014: 15)

Wegen der hier thematisierten Interdependenzen von Zugehörigkeiten, Raum und Machtverhältnissen stellt der Raumbegriff eine sinnvolle Ergänzung zu dem relationalen Begriff der Zugehörigkeit dar, der Beziehungen und Interaktionen ins Zentrum stellt. Raum muss dabei als ein sozial konstruierter verstanden werden, der sich durch menschliches Handeln konstituiert und der somit auch virtuell sein kann oder sich entlang familialer oder anderer Netzwerke transregional oder -national aufspannt. Dieser veränderte Raumbegriff ist in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten zum viel verwendeten Bezugspunkt geworden. Mit ihm verbunden ist die „Erkenntnis, dass Raum nur unzureichend als materieller Hinter- oder erdgebundener Untergrund sozialer Prozesse entworfen werden kann“ (Löw 2018: 25). Vielmehr müsse in den Blick genommen werden, so die Vertreter*innen dieser raumsoziologischen Wende, wie Raum und die Perspektiven und Interaktionen derer, die ihn nutzen, miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen. Johannes Becker diskutiert die Verbindung von raumsoziologischen und biographietheoretischen Perspektiven und definiert Verortung als „Aufschichtung der Erfahrungen von Orten [...], zu denen die Subjekte über kürzere oder längere Perioden ‚gehören‘ und sie mitkonstituieren“ (2017: 54) und bereits Maurice Halbwachs formulierte, dass „Vergangenheit [...] bisweilen sichtbare Spuren hinterlassen [hat], die man ebenso im Ausdruck der Gesichter wie im Aussehen der Örtlichkeiten wahrnimmt“ (1991 [1950]: 52).

Nach der bisher vorgenommenen Einführung in die theoretischen Grundlagen meiner Analyse von kollektiven Gedächtnissen und Zugehörigkeiten gehe ich im

⁷⁰ „Käfigstadt“ (*ciudad-jaula*) ist eine häufig verwendete Bezeichnung für die beiden Städte (z. B. Cabrera 2017). In der Lokalzeitung El Faro de Melilla erschien 2013 ein Artikel, in dem ein Psychologe zu den Auswirkungen dieses Lebens im Käfig auf die menschliche Psyche befragt wurde (El Faro de Melilla 2013).

Folgenden auf einige Überlegungen zu deren alltagspraktischer Darstellung, Herstellung und Reproduktion ein, um dann auf die sozialtheoretischen Grundlagen meiner Forschung, insbesondere das Interpretative Paradigma und Norbert Elias' Prozesssoziologie, zu kommen.

3.3 Zugänge zu Erinnerungspraktiken und Zugehörigkeiten über Biographieforschung und Ethnographie

3.3.1 Alltagspraktische Herstellung von Zugehörigkeiten und Erinnerung

In ihrem Aufsatz „Doing Gender“ (1987) beschrieben Candace West und Don H. Zimmerman, die von der Ethnomethodologie Harold Garfinkels (1967) beeinflusst waren, wie Geschlecht im Alltag durch Handeln und Interaktion hervorgebracht wird. In Bezugnahme darauf ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder der Fokus auf das *doing* gelegt worden, wenn sich die Frage nach der konkreten Vollzugspraxis und der interaktiven Herstellung von sozialen Phänomenen stellte. So sind auch „Doing memory“ (z. B. Kontopodis und Matera 2010), „Doing belonging“ (z. B. Bennett 2012) und „Doing history“ (z. B. Willner, Koch, und Samida 2016) in den Blick genommen worden. Der Fokus darauf, was Menschen konkret tun, wie sie diesem Tun Bedeutung verleihen und diese auch modifizieren und wie sie ihre Aktivitäten aufeinander abstimmen, ist methodologische Grundlage meines Forschungsprozesses gewesen. Hirsch und Stewart arbeiten heraus, welche verschiedenen Ausformungen eine historische Praxis annehmen kann:

Can a dream, a song, a dramatic performance, a ritual of spirit possession or the perception of a landscape usefully be classified as “histories”? The answer must be “yes” if the ethnographer can make a convincing circumstantial case that the particular community or individual is, indeed, contemplating the past and producing knowledge about it through these idioms. (Hirsch und Stewart 2005: 266)

Ziel meines Vorgehens war dementsprechend, die konkrete Praxis des historischen Erinnerns und der Herstellung von Zugehörigkeit in den Blick zu nehmen. Dies beruht auf der sozialkonstruktivistischen Annahme der interaktiven Herstellung von sozialer Wirklichkeit, die sich sowohl im Symbolischen Interaktionismus und der aus diesem hervorgegangenen Ethnomethodologie finden lässt, als auch in der Lebenswelt-Soziologie von Alfred Schütz, deren Ziel es ist, „nach dem Sinn [zu] suchen, den das Handeln für den Handelnden hat“ (Schütz 2004 [1953]: 176).

Ein solcher Fokus auf die gegenwärtige Praxis und den konkreten Vollzug im Alltag birgt allerdings das Risiko, die historische Genese von Phänomenen

und deren größeren gesellschaftlichen Zusammenhang, die Machtbalancen, aus dem Blick zu verlieren. Daher argumentiere ich in diesem Kapitel, dass für eine empirische, historische und machtsensible Perspektive auf Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken die Kombination von sozialkonstruktivistisch-figurationssoziologischer Biographieforschung (Rosenthal und Bogner 2019) und Ethnographie besonders geeignet ist. Deren jeweilige sozialtheoretische Grundlagen werde ich im Folgenden darstellen.

3.3.2 Sozialtheoretische Grundlagen

Thomas Wilson (1980 [1970]) unterschied das Normative Paradigma, mit dem vor allem der Strukturfunktionalismus Talcott Parsons gemeint war, vom Interpretativen Paradigma.⁷¹ Die beiden Paradigmen, d. h. wissenschaftlichen Weltansichten und Erklärungsgrundlagen unterscheiden sich u. a. im Handlungs- und Gestaltungsspielraum, der den Individuen zugesprochen wird. Das Interpretative Paradigma räumt diesem und der wechselseitigen Deutung von Handlungen durch die Akteur*innen hohe Bedeutung ein. Damit eng verbunden ist die Präferenz qualitativer bzw. interpretativer Methoden, die sich diesen Deutungs- und Sinngebungsprozessen vor Ort, d. h. dort, wo das Handeln stattfindet, zuwenden und auch den Forschungsprozess als einen solchen reflektieren.

Im Interpretativen Paradigma verortet sich die vorliegende Arbeit. Eine Grundannahme verbindet die durchaus recht verschiedenen Ansätze, die diesem zugerechnet werden: die Voraussetzung für gemeinsames Handeln ist, dass die Handelnden ihr Handeln gegenseitig interpretieren (vgl. Abels 1998: 22). Auf diesen und weitere Punkte, die verschiedenen Ansätzen des Interpretativen Paradigmas gemein sind, werde ich in diesem Kapitel detaillierter eingehen:

1. Menschen verleihen ihrer Umwelt interpretierend Sinn und modifizieren diesen auch. Wir bewegen uns somit in einer – stets soziohistorisch spezifischen – Symbolwelt bzw. in einem „Sinnzusammenhang, den wir interpretieren müssen, um uns in ihm zurechtzufinden“ (Schütz 2004 [1953]: 163).
2. Individuum und Gesellschaft bedingen und konstituieren sich wechselseitig. Sie sind nicht getrennt voneinander zu betrachten und zu verstehen.
3. Wissen wird interaktiv konstruiert und transgenerational vermittelt. Sozialisation in bestehende Wissensvorräte ist ein zentraler Grundpfeiler des Menschwerdens.
4. Menschliche Gesellschaft besteht aus Personen, „die sich an Handlungen beteiligen“ (Blumer 2004 [1969]: 327). Handlungen sind dabei niemals iso-

⁷¹ Vgl. Thomas S. Kuhn (1962) über wissenschaftliche Paradigmen(wechsel).

liert, sondern finden immer interaktiv, d. h. bezogen auf – tatsächlich oder imaginär präsent – andere Handelnde statt.

5. Gesellschaft ist stets im Werden begriffen. Ein dynamisches und prozessuales Gesellschaftsverständnis geht von Konflikten und sozialem Wandel aus und erkennt an, dass alle menschlichen Beziehungen von Machtstrukturen durchzogen sind.

In diesem Teilkapitel werde ich in methodologische und sozialtheoretische Grundlagen einführen. Dabei fokussiere ich auf die für die vorliegende Arbeit besonders relevanten Einflüsse aus der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie und der Figurationssoziologie. Der Aufbau orientiert sich dabei an den oben formulierten Grundannahmen, wobei diese nicht immer eindeutig voneinander abzugrenzen sind.

Menschen verleihen ihrer Umwelt interpretierend Sinn

Als grundlegend für das Interpretative Paradigma kann die Verstehende Soziologie von Max Weber gesehen werden:⁷²

Die Sozialwissenschaft, die *wir* treiben wollen, ist eine *Wirklichkeitswissenschaft*. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, *in ihrer Eigenart* verstehen – den Zusammenhang und die *Kulturbedeutung* ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits. (2004 [1904]: 65; Hervorhebung im Original)

Es geht ihm also darum, sich anhand konkreter empirischer Phänomene mit der aktuellen sozialen Wirklichkeit zu befassen. Dabei stellt er – in Abgrenzung zu ökonomistischen Ansätzen – das Verstehen der Bedeutungen für die jeweiligen Akteur*innen, den „subjektiv gemeinte[n] Sinn“ (Weber 1922: 1) in den Mittelpunkt des sozialwissenschaftlichen Interesses. Dies sollte allerdings nicht als Konzentration auf das Individuelle und eine damit einhergehende Vernachlässigung des Gesellschaftlichen verstanden werden. Sowohl für Weber als auch für die weiteren hier vorgestellten Ansätze ist jegliches individuelle Verhalten stets eines, das sozial erworben wurde und nur in Bezug auf andere Handelnde Sinn ergibt. Der subjektive Sinn bezieht sich an dieser Stelle darauf, dass die/der Handelnde seinem eigenen Tun Sinn verleihen und das Handeln anderer deuten muss. Weiterhin wird unterschieden zwischen Handeln, dem gewisse Motive zugrunde liegen, auch wenn sie

⁷² Reiner Keller stellt überzeugend die „Kontaktsituation“ (2012: 5) dar: Ausgesprochen viele der US-amerikanischen Soziologen (nur Männer!), die später relevant für die verschiedenen Ansätze des Interpretativen Paradigmas wurden, hatten für eine Zeit in Deutschland studiert und waren dort mit den Ideen Webers und Diltheys in Berührung gekommen.

stark internalisiert und deswegen nicht bewusst sind, und schicksalhafter „Ereignis wie ein Naturgeschehen“ (ebd.: 11), dem das Individuum ausgeliefert ist, ohne Handlungsoptionen zu haben.

Ebenfalls in der Tradition der Verstehenden Soziologie ist die Proto-Soziologie von Alfred Schütz zu verorten, auf die ich im Folgenden genauer eingehen werde.

Schütz diskutierte den sozialen Ursprung und die soziale Verteilung von Wissen (2004 [1953]: 166 f.). Dabei vertrat er einen Wissensbegriff, der das „Denken wie üblich“ (1972a [1944]: 58), das er auch als Common Sense-Wissen bezeichnet, in den Mittelpunkt des sozialwissenschaftlichen Interesses stellt. Dieses Wissen, das der Mensch in seinem Alltag nutzt und erwirbt, dient ihm dazu, vor-reflexiv – ohne dass es zum Problem wird und Nachdenken erfordert – handeln zu können. Schütz stellt zwar heraus, dass dieses Wissen „erstens inkohärent, zweitens nur teilweise klar und drittens nicht frei von Widersprüchen“ (ebd.: 56), aber dennoch ausreichend sei, um den im Alltag Handelnden den Eindruck zu vermitteln, sie verfügten über geteilte Grundannahmen mit ihren Mitmenschen, und müssten somit vieles, was sie im Alltag tun und sagen, nicht hinterfragen. Besonders anschaulich arbeitete er diese Grundannahmen in seinen beiden – von seiner eigenen Exil-Biographie geprägten – Aufsätzen „Der Fremde“ (1972a [1944]) und „Der Heimkehrer“ (1972b [1945]) heraus: Der Fremde ist stets damit konfrontiert, dass ihm sein habituelles Alltagswissen bewusst und zum Problem wird. Er muss es reflektieren und bewusst anders handeln, um mit seiner Mitwelt zurechtzukommen. Er erwartet aber – im Gegensatz zum Heimkehrer – auch nichts anderes. Anders der Heimkehrer: Sowohl er als auch die, die zuhause geblieben sind, haben Erwartungen aneinander, die von Typisierungsprozessen, d. h. von um Komplexität reduzierte Zuschreibungen beeinflusst sind. Die Erwartung ist, an unterbrochene Handlungsroutinen und Typisierungen anknüpfen zu können. Der Lauf der Zeit und die Divergenz der Erfahrungen sorgen aber dafür, dass diese nicht mehr anschlussfähig sind: Rückkehrer und Daheimgebliebene sind sich fremd geworden, sie müssen ein neues Routine- und Alltagswissen erwerben. Da die Alltags- oder Lebenswelt Fundament jedes Verstehens und Wahrnehmens ist, gehen auch Spezialwissensbestände aus ihr hervor. Die Zahl solcher weiteren Sinnprovinzen („provinces of meaning“ (Schütz 1945: 551)), denen stets die Alltagswelt als Grundlage dient, nimmt in unserer individualisierten postmodernen Welt zu, wie Anne Honer (1993) und Ronald Hitzler (2000) herausgearbeitet haben.

Für die sozialkonstruktivistische Biographieforschung ist Schütz' Lebensweltsoziologie eine wichtige methodologische Basis, denn dieser versteht die menschlichen Wissensbestände als biographisch erworben: Sie haben ihre Geschichte und bestehen „aus der Ablagerung aller vergangenen Erfahrungen des Menschen, die in seinem verfügbaren Wissensvorrat in der Form habitueller Aneignungen organisiert sind“ (2004 [1953]: 162 f.). Weiterhin kann ein biographieanalytischer Zugang als konsequente Schlussfolgerung aus Schütz' Forderungen – nach „Verfahren zur Er-

mittlung [...] überprüfbareren Wissens von subjektiven Sinnstrukturen“ (ebd.: 187) und nach der Analyse von individuellen Relevanzstrukturen, Konstruktionen und Handlungsmotiven – gesehen werden.

Individuum und Gesellschaft bedingen und konstituieren sich wechselseitig

Norbert Elias kritisierte, dass soziologische Theorien zumeist „das Problem des Verhältnisses von *Individuum* und *Gesellschaft* ungelöst“ (2010 [1986]: 76; Hervorhebung im Original) ließen bzw. zumeist entweder in das eine (alles-ist-gesellschaftlich-bedingt) oder das andere (alles-liegt-beim-Individuum) Extrem kippten (1987b [1939]: 83). Demgegenüber stellt er heraus, dass „*Sozialisierung* und *Individualisierung* eines Menschen [...] verschiedene Namen für den gleichen Prozess“ (2010 [1986]: 76; Hervorhebung im Original) seien. Dies entspricht der sozialkonstruktivistischen Erkenntnis der Untrennbarkeit von „*Homo Sapiens* [...] und [...] *Homo Socius*“ (Berger und Luckmann 2016 [1966]: 54; Hervorhebung im Original). Diese Betonung der Interdependenz von Individuum und Gesellschaft ist in Abgrenzung zu marxistischen und strukturfunktionalistischen Ansätzen auf der einen Seite und mikrosoziologischen und psychologischen⁷³ Ansätzen auf der anderen Seite zu verstehen. Gegenüber der Trennung von makro- und mikrosoziologischen Studien wird das stetige Ineinandergreifen dieser Ebenen und die Bedingtheit durch die jeweils andere betont. Diese Herangehensweise ist grundlegend für die sozialkonstruktivistische Biographieforschung: Biographien werden als soziale Konstrukte in den Blick genommen, die es ermöglichen, die Verflechtungen von Individuum und Gesellschaft zu rekonstruieren.

Wissen wird interaktiv konstruiert und transgenerational vermittelt

Somit wären wir beim dritten Punkt der oben aufgelisteten Grundannahmen angelangt, der Sozialisation in bestehende Wissensvorräte. Peter L. Berger und Thomas Luckmann diskutieren das dialektische Verhältnis von subjektiv gemeintem Sinn und objektiver Realität, das sie auf die Formel bringen: „*Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.*“ (2016 [1966]: 65; Hervorhebung im Original) In ihrer Theorie der Wissenssoziologie fordern sie, unter starker Bezugnahme auf Alfred Schütz, Alltags- und Routinewissen in den Blick zu nehmen – also Wissen, das vor-reflexiv ist und uns hilft, unser Leben und unsere Interaktionen unproblematisch zu bewältigen. Gleichzeitig zu den Fragen nach Wissen und Wirklichkeit, die laut Berger und Luckmann stets in Anführungszeichen zu denken seien (ebd.: 1), diskutieren diese die Sozialisation, die dazu führt, dass uns eine Welt und das Handeln in ihr

⁷³ Sigmund Freud war ein wichtiger Einfluss für Elias. Dennoch kritisierte dieser, dass Freuds Begrifflichkeit den Anschein erwecke, „als ob jeder Mensch eine in sich geschlossene Einheit sei – ein *homo clausus*“ (1993 [1965]: 43; Hervorhebung im Original).

„natürlich“ erscheinen (ebd.: 139), sowie die Frage nach der Entstehung von Institutionen und deren Legitimation (ebd.: 50).

Für die Fragestellung dieser Studie nach der Konstruktion von Zugehörigkeiten und von Geschichtlichkeit sind diese theoretischen Hintergründe relevant, weil sie den Fokus auf die gesellschaftliche Situiertheit und Reproduktion von Spezial- und Alltagswissen legen. Wenn im Laufe dieser Arbeit also Zuschreibungen, Sie-Bilder und Wir-Bilder wie „Wir Christen“ oder „die Marokkaner*innen“ oder auch vermeintlich objektive historische Fakten über den spanischen Kolonialismus oder den spanischen Bürgerkrieg thematisiert werden, so wird es mir immer auch darum gehen zu diskutieren, dass die „Dinge [...] nicht so [sind], wie sie sind, sondern wie sie die Gesellschaft für ihre Mitglieder gedeutet hat und wie sie sie weiter deutet.“ (Abels 1998: 89)

Aber nicht nur der Forschungsgegenstand wird mit dieser theoretischen Herangehensweise als gesellschaftlich konstruiert verstanden. Diese Perspektive hat auch grundlegende erkenntnistheoretische Konsequenzen, denn laut Schütz gibt es „nirgends so etwas wie reine und einfache Tatsachen. Alle Tatsachen sind immer schon aus einem universellen Zusammenhang durch unsere Bewußtseinsabläufe ausgewählte Tatsachen. Somit sind sie immer interpretierte Tatsachen“ (2004 [1953]: 158). Schütz bezeichnet dementsprechend die Erkenntnisprozesse von Sozialwissenschaftler*innen als „Konstruktionen zweiten Grades“ (2004 [1953]: 159), die auf den Konstruktionen (ersten Grades) der im Alltag routiniert Handelnden aufbauen. Dies bedeutet, dass der Zugang zu den Interpretationsleistungen der Beforschten immer nur durch weitere Interpretationen seitens der Sozialforscher*in möglich ist. Dies wird, wie ich im Methodenkapitel diskutiere, jedoch nicht als Hindernis gesehen. Vielmehr gehört die Selektivität und Interpretation, die jedem Erkenntnisprozess innewohnt, zu den zentralen Grundannahmen der Wissenssoziologie. Methodisch hat dies die Konsequenz, dass der Forschungsprozess als Datum analysiert und reflektiert werden muss.

Menschliche Gesellschaft besteht aus handelnden und sich in ihren Handlungen aufeinander beziehenden Personen

Berger und Luckmann nehmen in ihrer Theorie einer sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie auf den Sozialpsychologen George Herbert Mead (1863–1931) Bezug, mit dessen Ansatz sie die „Internalisierung gesellschaftlicher Wirklichkeit“ (2016 [1966]: 18) erklären. Mead setzte sich mit Prozessen der Sozialisation und mit der Verschränkung von Individuum und Gesellschaft auseinander. Zentral für das Verständnis von Sozialisation sind seine Konzepte des *play* bzw. *game* und der *signifikanten* bzw. *generalisierten Anderen*. Dabei geht es darum, wie das Kind lernt, gesellschaftlich zu handeln. Während es im *play* einzelne Personen aus dem sozialen Nahraum – die signifikanten Anderen – nachahmt, muss es im *game* die

Handlungen anderer – der generalisierten Anderen – und deren Erwartungen an sein Handeln antizipieren. Zudem muss es mehrere Rollen gleichzeitig spielen und kann sich nicht – wie im *play* – auf eine Rolle konzentrieren. „Das Spiel nach Regeln [*game*, E. B.] stellt einen Übergang im Leben des Kindes dar; einen Übergang vom Spielen fremder Rollen [*play*, E. B.] zur organisierten Teilnahme, die erst das Selbstbewußtsein im vollen Sinne des Wortes ausmacht.“ (Mead 1969 [1934]: 280) Dies ist der vierte Punkt der obigen Grundannahmen: Menschen handeln und beziehen sich in ihren Handlungen aufeinander. So entsteht Gesellschaft.

Auch Mead analysierte die stetige Verschränkung von Individuum und Gesellschaft. Er arbeitete heraus, dass – so scheinbar individuelle – Prozesse wie Denken oder Selbstbewusstsein immer nur über den Umweg der generalisierten Anderen möglich sind.

Das Ich ist [...] nicht mit der Geburt vorhanden, sondern entsteht aus dem Prozeß sozialer Erfahrung und sozialen Handelns; d.h. es entwickelt sich im betreffenden Individuum als Ergebnis seiner Beziehungen zum sozialen Prozeß insgesamt und zu den anderen Individuen in diesem Prozeß. (Mead 1969 [1934]: 263)

Herbert Blumer, der Meads Schüler gewesen war, setzte diese Überlegungen fort. Als Prämissen für den von ihm so benannten Symbolischen Interaktionismus nennt er, dass Menschen ständig in Bezug auf Objekte handeln – wobei Objekte symbolischer, materieller oder sozialer Natur sein können – und das Handeln von der Bedeutung abhängt, die sie diesen Objekten jeweils verleihen; dass diese Bedeutung stets kommunikativ und interaktiv hergestellt wird; und dass sie entsprechend auch verändert werden kann (2004 [1969]: 322).

Für die sozialkonstruktivistische Biographieforschung sind die dargestellten Annahmen zur Internalisierung (durch Sozialisation) und interaktiven Herstellung gesellschaftlicher Wirklichkeit sehr relevant. Berger und Luckmann formulieren, dass das „spezifisch Menschliche des Menschen und sein gesellschaftliches Sein [...] untrennbar verschränkt“ (2016 [1966]: 54) sind. In meinem Forschungsfeld bedeutete dies zum Beispiel nachzuvollziehen, wie sich für die verschiedenen Gruppierungen im Grenzraum Wissen über die Kollektivgeschichte und Zugehörigkeiten im lebensgeschichtlichen Prozess aufschichtet und welche Bedeutung diesen gruppierungsspezifischen Wissensbeständen im lebensgeschichtlichen Verlauf zukommt.

Bogner und Rosenthal diskutieren, dass diese Annahmen der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung anschlussfähig an Norbert Elias' Figurationssoziologie sind (2017a). Diese werde ich im Folgenden darlegen. Es geht mir darum herauszuarbeiten, wie die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen steht. Weiterhin soll die letzte – fünfte – der oben genannten Grundannahmen, das dynamische und prozessuale Gesellschaftsverständnis, hier vertiefend erläutert werden.

Gesellschaft ist stets im Werden begriffen und Macht ist ein Aspekt aller menschlichen Beziehungen

Die Figurations- oder Prozesssoziologie von Elias ist in verschiedenen Punkten wichtig für diese Arbeit gewesen.⁷⁴ Dazu gehören 1. die – bereits weiter oben beschriebene – Betonung der Verflechtung von Individuum und Gesellschaft (Elias 1987b [1939]), 2. die historische und empirische Perspektive (Elias 1983) und 3. der Fokus auf Machtstrukturen, von denen alle Beziehungen zwischen Menschen und gesellschaftlichen Gruppen geprägt sind.

Elias forderte, dass Theorien empirisch fundiert sein müssen, und kritisierte die ausschließliche Gegenwartsbezogenheit der Soziologie:

Was geworden und immer im Werden ist, kann auch theoretisch nur als solches, als Gewordenes und Werdendes erfaßt werden. Solange gesetzesartige Theorievorschläge vorherrschen, die von dem diachronischen und dynamischen Charakter menschlicher Gesellschaften absehen, läßt sich die allzu große Kluft, die sich heute zwischen dieser Art von soziologischen Theorieentwürfen und der empirischen Arbeit von Soziologen auftut, nicht schließen. (1983: 31)

Im Anschluss daran geht es mir in dieser Studie darum, anhand empirischer Befunde Werdens- und Wandlungsprozesse von Zugehörigkeiten und Machtbalancen in den Blick zu nehmen. Es gilt also immer zu fragen, infolge welcher historischen Konstellationen es zur konkreten Ausformung eines sozialen Phänomens in der Gegenwart (der Forschung) gekommen ist und wie sich dieses verändert hat und (im Laufe des Forschungsprozesses) weiterhin verändert.

Elias bezeichnet es als „eine der grundlegenden Einsichten der Figurationstheorie und der Prozeßsoziologie überhaupt, daß Macht ein Aspekt aller menschlichen Beziehungen, der privaten wie der öffentlichen, ist.“ (1987a: 13) Solche interdependenten Verflechtungszusammenhänge, in denen Machtbalancen ungleich verteilt sind, sich aber auch im Laufe der Zeit und in verschiedenen Kontexten verschieben können, bezeichnet Elias als Figurationen:

Das Geflecht der Angewiesenheiten von Menschen aufeinander, ihre Interdependenzen, sind das, was sie aneinander bindet. Sie sind das Kernstück dessen, was hier als Figuration bezeichnet wird, als Figuration aufeinander ausgerichteter, voneinander abhängiger Menschen. (Elias 1997 [1939]: 70)

⁷⁴ Henk Driessen diskutiert, wie sich die Überlegungen zum Verhältnis von Gewaltmonopol und Selbstkontrolle aus Elias' Opus magnum „Über den Prozess der Zivilisation“ auf Melilla und das Rif übertragen lassen (1984: 75).

Eine wichtige von Elias diskutierte Figuration ist die der Etablierten-Außenseiter-Beziehungen, die auf einer gemeinsam mit John L. Scotson durchgeführten Studie basiert (1993). In einer britischen Vorortgemeinde, die sie Winston Parva nannten, widmeten sie sich anhand von zwei Bevölkerungsgruppen, die sich nur darin unterschieden, wie lange sie schon dort lebten, der Frage des Zusammenhangs von Dauer der Ansässigkeit am Ort und Machtchancen. In dem vorangestellten Essay „zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen“ (1993) diskutiert Elias, dass „vor allem Unterschiede im Grad der inneren Kohäsion und Kontrolle [...] für die höhere Machtrate einer Gruppe gegenüber einer anderen ausschlaggebend“ (1993 [1965]: 11) sei. Es geht ihm dabei darum, eine Erklärung für Machtungleichheiten zu finden, die nicht auf „Nationalität, der ethnischen Herkunft [...] oder der] sozialen Klasse“, m. a. W. auf bekannten „Diskriminierungsmechanismen“ (Aulenbacher und Riegraf 2012) beruhen. Elias' Figurationstheorie beschränkt sich aber nicht auf die Beziehungen von Etablierten und Außenseitern. Prinzipiell geht Elias davon aus, dass alle Menschen und menschlichen Gruppen Figurationen bilden und dass das Bilden solcher Figurationen etwas spezifisch Menschliches ist:

Menschen allein bilden miteinander F[iguration]en. Die Art ihres Zusammenlebens in kleinen und großen Gruppen ist in gewisser Hinsicht einzigartig. Es wird immer durch Wissensübertragung von einer Generation zur anderen mitbestimmt, also durch den Eintritt des Einzelnen in die spezifische Symbolwelt einer schon vorhandenen F[iguration] von Menschen. (2010 [1986]: 76)

Diese Betonung der Bedeutung der transgenerationalen Wissensvermittlung ist anchlussfähig sowohl an die weiter oben diskutierten Sozialisationstheorien von George Herbert Mead und (stark unter dessen Einfluss stehend) von Berger und Luckmann als auch an Halbwachs' Theorie zum kollektiven Gedächtnis, wenn dieser „das lebendige Band der Generationen“ thematisiert, das in Form von „Berichten der alten Menschen [...] über die Gegenwart hinweg die Vergangenheit mit der Zukunft verknüpf[t]“ (1991 [1950]: 48 f.).

In der vorliegenden Arbeit verwende ich den Figurationsbegriff für die – sich in Veränderung befindlichen – Machtkonstellationen zwischen verschiedenen im Grenzraum verorteten Gruppierungen: Christliche und muslimische Spanier*innen, Spanier*innen und Marokkaner*innen, Polizist*innen und Migrant*innen sowie Imazighen und arabische Marokkaner*innen. Elias' Prozesssoziologie hat meinen Blick für Dynamiken der Gruppenkohäsion und Ausgrenzung geschärft, die ich in Ceuta und Melilla beobachten konnte.

Nach der bisherigen Diskussion theoretischer Perspektiven auf Gedächtnis, Erinnern und Zugehörigkeit sowie die allgemeinen sozialtheoretischen Grundlagen und Grundannahmen meiner Forschung werde ich nun abschließend auf einige

gegenstandsbezogene Perspektiven aus der Transnationalismusforschung sowie den Postcolonial und Border Studies eingehen, die Eingang in diese Arbeit gefunden haben.

3.4 Perspektiven aus der Transnationalismusforschung, den Postcolonial und Border Studies

An verschiedenen Stellen in dieser Arbeit beziehe ich mich auf die Transnationalität der Biographien und Alltagspraktiken meiner Interviewpartner*innen. Mit der Bezugnahme auf dieses Konzept geht es mir darum, Phänomene zu fassen, die über die einmalige und endgültige Migration von einem Nationalstaat in einen anderen hinausgehen. Dazu gehören z. B. transnationale Familiennetzwerke, die häufig finanzielle Unterstützung in Form von Rücküberweisungen beinhalten, Pendelmigration zwischen zwei Nationalstaaten oder internationale Arbeitsmigration, die temporär stattfindet. Die Kulturanthropologinnen Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton (1992) lieferten mit ethnographischen Studien in transnational agierenden Migrant*innen-Communities erste wichtige Beiträge zu dieser Debatte. Durch transnationale Perspektiven ist das Verständnis von Migration als Entwurzelung und – nach einer Phase der Suche – des erneuten Wurzelschlagens durch die Erkenntnis verändert worden, dass Migration neue transnationale Räume schafft und häufig – zumindest wenn der entsprechende Migrationsstatus es erlaubt – zirkulär stattfindet.

Hin- und Her- oder auch Dreiecks-Migration [wird] als genuiner Bestandteil durchaus kontinuierlicher Lebensläufe – im [...] Sinne einer Daseins- und nicht nur Übergangsform – verstanden, deren sozialräumliche Konfiguration *pluri-lokal* und [...] transnational ist. (Pries 2001: 49; Hervorhebung im Original)

Somit sind Migrationen und Migrationspolitiken nicht mehr allein auf nationalstaatlicher Ebene analysierbar. Transnationale Räume, Diskurse und Politiken sowie veränderte Formen von Identifikation und Verortung in einer globalisierten Welt müssen Beachtung finden. Auch die Perspektiven auf Globalgeschichte, die zunehmend als Verflechtungsgeschichte analysiert wird, und auf Grenzziehungen befinden sich in Wandlungsprozessen. Im Folgenden sollen zwei in diesem Kontext entstandene Forschungsbereiche skizziert werden: Border Studies und Postcolonial Studies. Es geht mir dabei darum, meine Arbeit innerhalb dieser Forschungsfelder zu verorten, da sie sich mit einem – im konkreten Sinne – postkolonialen Grenzraum befasst. Während wir heute in einer postkolonialen Welt leben, in der kein Ort von kolonialen Machtstrukturen und deren Folgen unberührt geblieben ist, so

stellt der Grenzraum von Ceuta und Melilla, zwei Städte, die seit dem 15. Jahrhundert europäisch regiert werden und von 1912 bis 1956 die Zentren des spanischen Protektorats im marokkanischen Norden waren, eine konkrete postkoloniale Situation dar.

Sowohl Border Studies als auch Postcolonial Studies sind im anglo-amerikanischen Raum entstanden. Ihre Ausrichtung ist themenfokussiert und interdisziplinär. Dementsprechend sind methodische oder methodologische Fragen und fachhistorische Verortungen heterogen. Gleichzeitig ist wichtig herauszustellen, dass die jeweiligen Themen auch bereits zuvor sozialwissenschaftlich bearbeitet worden sind. So diskutierte Georg Simmel bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Grenze als spezifische „Wechselwirkung“ (1903: 34), die darauf abzielt, Machträume zu definieren und zu begrenzen: „Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt.“ (ebd.: 35) Er diskutierte, dass Grenzen von Menschen konstruiert werden und auf die Beziehungen derer zurückwirken, die sie konstruiert haben. Ein solch sozialkonstruktivistischer Blick auf Räume und Grenzen ist heute in der Grenzforschung weit verbreitet.

Bereits gegen Ende der Kolonialzeit waren Soziolog*innen mit kolonialen und postkolonialen Verhältnissen befasst, auch wenn zumindest die Europäer*innen unter ihnen „politisch ein breites Spektrum ab[deckten], von scharfen Kritikern bis zu Apologeten des Kolonialsystems“ (Eckert 2018). Frantz Fanon setzte sich z. B. Anfang der 1950er Jahre in „Schwarze Haut, Weiße Masken“ (1985 [1952]) mit der Frage auseinander, wie sich die Rassismus- und Unterdrückungserfahrungen kolonisierter Subjekte auf deren Selbstwahrnehmungen auswirken. Der Ethnologe Georges Balandier (1963) begann in der gleichen Zeit, sich mit den Dynamiken und Wandlungsprozessen verschiedener vom Kolonialismus geprägter Gesellschaften in Afrika auseinanderzusetzen und kritisierte, dass Wissenschaftler*innen den Kolonialismus ignorierten und afrikanische Gesellschaften mit statischen Gesellschaftsmodellen analysierten, die koloniale Gewalt und historische Wandlungsprozesse negierten. Er diskutierte auch, im Anschluss an Octave Mannoni (1997 [1950]), dass sich sowohl kolonisierte als auch kolonisierende Gesellschaften in Folge der kolonialen Begegnung veränderten. Diese Erkenntnis wurde später auch ein zentraler Bezugspunkt der postkolonialen Studien, wie ich weiter unten diskutieren werde.

Diese Beschäftigung mit Grenzen und post/kolonialen Verhältnissen in der Soziologie ist lange Zeit eher marginal geblieben und hat erst in den letzten Jahrzehnten – im Rahmen interdisziplinärer und gegenstandsorientierter Forschungsbereiche – einen Aufschwung erfahren. So konstatierte David Newman für die 1990er Jahre eine „renaissance of border studies“ (2006: 171). Angesichts eines zunehmend dominanten Globalisierungsdiskurses, der offene Grenzen zu versprechen schien, so argumentiert er, habe die – scheinbar widersprüchliche – fortbestehende

Faktizität von Grenzen das erneute Forschungsinteresse verschiedenster Disziplinen geweckt. Allerdings stünden nun nicht mehr statische territoriale Grenzen im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Prozesshaftigkeit und Konstruiertheit von „borderlands“ und „frontier zones“ (ebd.: 173). Bei den neueren Forschungen lassen sich drei prinzipielle Ausrichtungen erkennen: 1. Studien, die sich aus juristischen, geographischen und politikwissenschaftlichen Perspektiven mit Staatsgrenzen und deren Konsequenzen beschäftigen, sowie 2. theoretische und philosophische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Grenze. Weiterhin gibt es 3. zunehmend ethnographische Studien, die Grenzen und deren vielschichtige Nutzung auf der Ebene der Alltagspraxis in den Blick nehmen.

1. Die Publikationen, die die institutionell-rechtliche Ebene von Migrationspolitik und Grenzregimen fokussieren, konstatieren u. a. die folgenden Tendenzen: Internationalisierung der Grenzkontrollen, die verstärkte Selektivität von Grenzen und die Exterritorialisierung der Kontrollen – hin zu Orten, die sich außerhalb des eigentlichen Staatsgebietes befinden (Mau u. a. 2008).

2. Andere Beiträge zur aktuellen Forschungsdebatte nehmen die Grenze theoretisch in den Blick. So schlägt der Politikwissenschaftler William Walters (2006) verschiedene Möglichkeiten vor, Europas Grenzen zu imaginieren. Er vergleicht den Kontinent mit einem Regionalstaat, einer Gated Community und einer nicht-territorialen, nicht-linearen Form der Grenze – der Firewall. Sandro Mezzadra und Brett Neilson diskutieren den Zusammenhang des an der „Grenze stattfindende[n] Filterungs- und Differenzierungsprozess[es]“ (2008) mit der Ware Arbeitskraft. Henk van Houtum und Ton van Naerssen beleuchten Grenzen als Symbole einer „social practice of spatial differentiation“ (2002: 126).

3. Ein weiterer Teilbereich der Border Studies erforscht – in den letzten Jahren zunehmend – Grenzen vor Ort und anhand konkreter Alltagspraktiken. So basieren z. B. die Sammelbände der Transit Migration Forschungsgruppe (2007) sowie aus dem Umfeld des Netzwerks für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung (Hess und Kasperek 2010; Heimeshoff u. a. 2014; Hess u. a. 2017), Ruben Andersons Studie über das „business of bordering Europe“ (2014) und der Sammelband von Paolo Gaibazzi, Alice Bellagamba und Stephan Dünwald über „EurAfrican Borders and Migration Management“ (2017a) zu großen Teilen auf ethnographischen Studien oder zumindest auf konkreten Fallstudien. Sie nehmen zwar ebenso die vielfältigen Akteur*innen, Diskurse und Praktiken in den Blick, die im (zumeist europäischen) Grenzregime eine Rolle spielen. Dies geschieht aber auf der Ebene der Grenze als Alltagsphänomen und der konkreten Praxis derer, die die Grenze gestalten und nutzen. Vassilis Tsianos und Sabine Hess konstatierten noch vor zehn Jahren: „Nur wenige Forschungen analysieren ‚Grenze‘ in situ im Sinne eines *doing borders*, als ein dynamisches Konflikt- und Aushandlungsverhältnis unterschiedlichster lokaler, regionaler, nationaler und über- bzw. transnationaler Akteure“ (2010: 248; Hervorhebung im Original). Die Anzahl der Forschungen

mit solch einem Ansatz hat inzwischen deutlich zugenommen. Eine Schwäche von in diesem Bereich vorliegenden Studien ist allerdings die Fixierung auf das Phänomen der Migration, während andere Grenzdynamiken und -Ökonomien außen vor gelassen werden. Mohamed Berriane, Mohamed Aderghal und Lahoucine Amzil stellen fest, dass verschiedene grenzüberschreitende Formen von Mobilität in der Forschung vernachlässigt würden und fordern einen Übergang vom „migratory paradigm“ zum „mobility paradigm“ (2012: 38).

Ich sehe meinen Beitrag zu den ethnographischen Border Studies darin, dass in dieser Arbeit sehr verschiedene Arten der Grenznutzung und der Mobilität in den Blick genommen und in ein Verhältnis zu Zugehörigkeitskonstruktionen, Erinnerungspraktiken und Machtverhältnissen im Grenzraum gesetzt werden. Migration spielt dabei eine Rolle, steht aber nicht im Fokus. Die Alltagspraxis im Grenzraum wird dabei stets historisch kontextualisiert und in größere gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettet.

Aber nicht nur in den Border Studies sehe ich die vorliegende Arbeit thematisch verortet, denn „the construction of Europe’s southern border reflects colonial histories in a concrete sense“ (Gaibazzi, Bellagamba und Dünnwald 2017b: 11). Die Geschichte der Grenzen von Ceuta und Melilla spiegelt koloniale Geschichte und post/koloniale Verhältnisse. Daher sind postkoloniale Studien bei ihrer Erforschung ebenso anregend wie herausfordernd gewesen. Der Begriff der postkolonialen Theorie umfasst ein breites Feld an Schriften, die zumeist von marxistischen und/oder poststrukturalistischen Einflüssen durchzogen sind (Castro Varela und Dhawan 2015: 12). Das „post“ im Namen soll – analog zu der Benennung von z. B. Poststrukturalismus – nicht aussagen, dass der Kolonialismus endgültig abgeschlossen ist, sondern sich mit dessen Folgen, Brüchen sowie Kontinuitäten auseinandersetzen (Hall 2002: 236 f.; Kerner 2017: 9). Während der Beginn dieser Theoriedebatte im anglo-amerikanischen Raum mit dem Erscheinen von Edward Saids „Orientalism“ (2014 [1978]) im Jahr 1978 und der Gründung der Subaltern Studies Group in den 1980er Jahren anzusetzen ist, hat es im deutschsprachigen Raum deutlich länger gedauert bis sie rezipiert wurde (Castro Varela und Dhawan 2010). Ebenso lässt sich feststellen, dass die Debatten, die in den Literatur- und Kulturwissenschaften begannen, erst einige Zeit später in der Soziologie und anderen Sozialwissenschaften breiter diskutiert wurden. Inzwischen ist aber eine lebhaft sozialwissenschaftliche Diskussion postkolonialer Fragen zu beobachten (Reuter und Villa 2010; Gutiérrez Rodríguez, Boatcă, und Costa 2016; Boatcă, Farzin und Go 2018). Den sehr umfassenden Theoriekorpus, der in den letzten Jahrzehnten unter dem Label der postkolonialen Studien in vielen verschiedenen akademischen Disziplinen entstanden ist, kann ich hier nicht annähernd erschließen (vgl. hier-

zu: Castro Varela und Dhawan 2015; Kerner 2017).⁷⁵ Es geht mir im Folgenden darum, einige Aspekte dieser Debatten herauszugreifen, die für die theoretische Erschließung des postkolonialen Grenzraumes um Ceuta und Melilla von Bedeutung waren.

Wie bereits weiter oben eingeführt, wurde die Frage, wie sich der Kolonialismus auf die imperialen Zentren, d. h. die kolonisierenden Länder und deren Gesellschaften, ausgewirkt hat, stärker in den Blick genommen. Gegenüber einer Perspektive, die kolonisierte Gesellschaften ausschließlich als passive Betroffene und Opfer kolonialer Expansion wahrgenommen hatte, wurden nun Wechselwirkungen und Verflechtungsgeschichten in den Blick genommen:

Eben dieses „doppelte Einschreiben“ (double inscription), das die klar abgegrenzte Innen-Außen-Dichotomie des Kolonialsystems eingerissen hat, auf dem die Geschichten des Imperialismus so lange gediehen, hat der Begriff „postkolonial“ ganz erheblich in den Vordergrund gerückt (Hall 2002: 227).

Diese Perspektive war wertvoll für die vorliegende Arbeit, da die spanische Gesellschaft in vielerlei Hinsicht Spuren der kolonialen Erfahrung und Begegnung aufweist und da im Grenzraum von Ceuta und Melilla Kolonisierte und Kolonisatoren bzw. deren jeweilige Nachfahr*innen auf engstem Raum zusammenleben und Machtverhältnisse und Versionen der Orts- und Kollektivgeschichte ständig aufs Neue ausgehandelt werden. Die „Unmöglichkeit [...] eine Geschichte des ‚Westens‘ ohne die Geschichte der Kolonialländer zu schreiben und *vice versa*“ (Castro Varela und Dhawan 2010: 317) wird hier deutlich. Beispiele dafür sind der Einsatz von Strategien und Truppen im Spanischen Bürgerkrieg, die im Kolonialkrieg in Marokko erprobt worden waren (vgl. Kapitel 2), oder Orte in Spanien, die nach Orten und Akteuren der Kolonialgeschichte im Norden Marokkos benannt sind (Bernat Agut 2014).⁷⁶ „Europa erwuchs ebenso aus seinen imperialen Projekten wie koloniale Begegnungen von innereuropäischen Konflikten geprägt waren“ (Stoler und Cooper 2010: 26).

Wie im vorherigen Kapitel dargestellt, reichte die Verflechtungsgeschichte zwischen der Iberischen Halbinsel und Nordafrika über die Phase des Protektorats (1912–1956) hinaus und gehört somit zu den Phänomenen, die sich mit einem erweiterten Kolonialismus-Begriff fassen lassen, wie er in den postkolonialen Studien verbreitet ist.

⁷⁵ Zur Kritik an dem Label als zu konturlos bzw. zu vereinheitlichend und eurozentrisch vgl. Kerner (2017: 10).

⁷⁶ Die unzähligen Straßen, die nach militärischen Akteuren des Protektorats benannt sind, werden heute in erster Linie im Kontext von deren faschistischem Engagement im Bürgerkrieg und der Zeit der Franco-Diktatur verhandelt (Rubio 2018).

Als „Kolonisierung“ wird aus postkolonialer Perspektive nicht nur die direkte Herrschaft imperialer Mächte über bestimmte Gebiete der Welt bezeichnet. Gemeint ist vielmehr der gesamte Prozeß von Expansion, Erforschung, Eroberung, Kolonisierung und imperialer Hegemonisierung, der [...] die konstitutive Außenseite der europäischen und dann der westlichen kapitalistischen Moderne nach 1492 bildete. (Hall 2002: 231)

Auch der spezifisch spanische Orientalismus, der *africanismo* genannt wird (vgl. Fleischmann 2013: 58 ff.), ist nicht zu verstehen ohne den Einbezug von 800 Jahren maurischer Präsenz auf der Iberischen Halbinsel, von der sich bis heute zahlreiche Spuren in der Architektur, in der Sprache und nicht zuletzt in den Wir- und Sie-Bildern finden lassen.

Eine weitere bedeutende Errungenschaft der postkolonialen Ansätze ist der Perspektivwechsel, der mit dem Motto „Europa provinzialisieren“ (Chakrabarty 2000) griffig beschrieben ist.

In dieser Hinsicht markiert die „postkoloniale“ Perspektive einen entscheidenden Bruch mit der gesamten historiographischen Meta-Erzählung, die dieser globalen Dimension [...] eine untergeordnete Rolle in einer Geschichte zuwies, die im wesentlichen im Rahmen der europäischen Parameter erzählt werden konnte. (Hall 2002: 231)

Ein solcher Perspektivwechsel hat u. a. zur Folge, dass antikolonialer Widerstand in den Blick genommen wird und die kolonisierten Subjekte als handelnde Akteur*innen verstanden werden, deren Geschichte in Zeiten vor der europäischen Kolonisierung zurückreicht.

Die mit dem Wechsel der Perspektive verbundene Frage, wer welches Wissen über wen produziert und wessen Geschichten gehört werden bzw. sagbar sind, ist von den postkolonialen Studien immer wieder ins Zentrum gestellt worden. Am prominentesten geschah dies mit dem Aufsatz „Can the Subaltern speak?“ von Gayatri Spivak (2011 [1988]), in dem sie beschreibt, dass bestimmte subalterne (kolonisierte) Bevölkerungsgruppen prinzipiell von der gesellschaftlichen Artikulation ausgeschlossen werden. Im Rahmen dieser Arbeit wird vor allem die bereits an mehreren Stellen erwähnte Frage relevant, welche Version von (u. a. Kolonial-)Geschichte erinnert wird und in Form von offizieller Gedenkkultur oder Familiengedächtnissen auch einen Ausdruck finden kann, und welche marginalisiert oder zum Schweigen gebracht wird. Und auch die Frage der Betrauerbarkeit (Butler 2010), also welche Opfer welcher Kriege und Gewalt erinnert werden, für wen es Denkmäler und Grabsteine gibt, ist von hoher Bedeutung für die Analyse von Machtbalancen in einer postkolonialen Stadtgesellschaft. Selbstkritisch gilt hier anzumerken, dass ich für diese Arbeit aufgrund von Sprachkenntnissen

spanisch-/französisch-/deutsch- und englischsprachige Literatur und Quellen verwendet habe, während es mir nicht möglich war, arabisch- und tamazightsprachige zu verwenden. Neben dem häufigen Problem, dass die Geschichte der Kolonisation eher aus der Perspektive der Kolonisatoren geschrieben wurde, während die Kolonisierten weniger schriftliche (und bildliche⁷⁷) Quellen hinterließen, kommt für diese Arbeit also noch die Einschränkung der Sprachkenntnis hinzu.

Zusammenfassend waren postkoloniale Ansätze für die vorliegende Arbeit inspirierend, weil sie sowohl meinen Blick für globalhistorische Verflechtungen und De-/Kolonisierung als vielschichtigen Prozess geschärft als auch für die Notwendigkeit entsprechender Perspektivwechsel und der Reflexion von Wissensproduktion sensibilisiert haben. Abschließend lässt sich sagen, dass postkoloniale Studien häufig sehr theoretisch ausgerichtet sind oder Empirie sich – naheliegenderweise – auf historische Quellen bezieht (Stoler und Cooper 2010; Spivak 2011 [1988]). Ich schließe mich Julian Go an, wenn er formuliert: „I believe that the best postcolonial studies begin from the lived experiences of colonized subjects [...] we need social scientific postcolonial studies, alongside postcolonial studies in the humanities.“ (Boatcă, Farzin und Go 2018: 433) Dementsprechend sehe ich meinen Beitrag zu den sozialwissenschaftlichen postkolonialen Studien in einer empirisch fundierten und akteurszentrierten Analyse postkolonialer Verhältnisse im marokkanisch-spanischen Grenzraum. Dafür nehme ich dort verortete Erinnerungspraktiken und die Deutung von historischen Prozessen und Ereignissen sowie Zugehörigkeitskonstruktionen in den Blick, die in vielen Fällen in engem Zusammenhang mit der spanischen Kolonialzeit im Norden Marokkos stehen.

3.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel bin ich auf sozialwissenschaftliche Theorien zu kollektiven Gedächtnissen und Zugehörigkeiten eingegangen. Hier wurde deutlich, dass sowohl Erinnern als auch die Konstruktion von Zugehörigkeiten als dynamische Prozesse zu verstehen sind, die im Kontext von Machtbalancen stattfinden. Ich habe für eine empirische, historische und machtsensible Perspektive auf Zugehörigkeiten und soziale Gedächtnisse plädiert. Im weiteren Verlauf des Kapitels habe ich sowohl in die Grundannahmen des Interpretativen Paradigmas als auch in die sozialkonstruktivistische Wissenssoziologie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann und in die Prozesssoziologie von Norbert Elias eingeführt. Die sozialkonstruktivistische Biographieforschung, die Biographien als gesellschaftliche Konstrukte versteht, die die Interdependenz von Individuum und Gesellschaft rekonstruierbar machen, ist von diesen Grundlagentheorien deutlich beeinflusst. Zum Schluss habe ich Per-

⁷⁷ Vgl. Bahl und Seider (2016: 68).

spektiven aus der Transnationalismusforschung, den postkolonialen Studien und Grenzforschung als gegenstandsbezogene Theoriebezüge für meine Forschungsarbeit zum postkolonialen Grenzraum von Ceuta und Melilla eingeführt und herausgearbeitet, dass ich meinen Beitrag zu diesen Forschungsfeldern in einer akteurszentrierten und empirischen Analyse sowohl gegenwärtiger Handlungspraktiken als auch deren historischer Genese sehe. Letztlich gilt es, die Aushandlung von Erinnerungsprozessen und Zugehörigkeitskonstruktionen am konkreten Fall empirisch zu untersuchen und in den jeweiligen gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu kontextualisieren. Biographieforschung ermöglicht sowohl die Rekonstruktion der jeweils in der Gegenwart präsenten sowie in der Vergangenheit relevanten Zugehörigkeiten und deren Rückbindung an gesellschaftliche Prozesse und Figurationen.

Die in diesem Kapitel eingeführten sozialtheoretischen und methodologischen Grundannahmen haben methodische Konsequenzen. Wenn ich davon ausgehe, dass Menschen ihrer Umwelt deutend Sinn verleihen, Individuum und Gesellschaft sich gegenseitig konstituieren, Wissen interaktiv konstruiert und transgenerational vermittelt wird, menschliches Handeln eine zentrale Rolle für die interaktive Herstellung von Wirklichkeit stellt sowie ein prozessorientiertes Gesellschaftsverständnis habe, dann macht es – wie ich im folgenden Kapitel darlegen werde – Sinn, mich auf die Perspektiven der handelnden Akteur*innen einzulassen, diese interpretierend auszuwerten und sie in ihrer Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Zusammenhängen und historischen Entwicklungen zu analysieren.

4 Die Kombination von Ethnographie und Biographieforschung – Reflexionen eines methodenpluralen Forschungsprozesses

Im vorhergehenden Theorie-Kapitel habe ich die sozialtheoretischen Grundlagen sowie relevante theoretische Bezugspunkte für meine Forschung dargelegt. Zentral für die empirische Erkundung von Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken war im Fall der vorliegenden Arbeit die Kombination von biographischen und ethnographischen Methoden. Dieses Vorgehen ergab sich zum einen aus der Strukturiertheit und den Relevanzen des Feldes, also der Frage, in welcher Form ich überhaupt Zugang erhielt. Es stellte sich aber im Laufe der Forschung auch heraus, dass die Kombination der Analyse von Handeln und Erzählen in Bezug auf die Konstruktion von Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken überaus fruchtbar war. In einigen Fällen – wenn ich Zugang zu beiden Datenarten bekam – konnte ich Diskrepanzen oder Analogien zwischen Selbstpräsentation und Handlungspraxis herausarbeiten. Dies ist sinnvoll, da davon auszugehen ist, dass „der Vollzug von Aktivitäten durchaus andere Qualitäten aufweisen kann als das Reden über diesen Vollzug“ (Honer 1993: 58).

Je nach Feldsituation legte ich den Fokus teilnehmend beobachtend auf die Praxis oder in Interviews auf deren narrative Rekonstruktion. Mein Interesse war dabei immer, sowohl gegenwärtige Perspektiven und Handlungsmuster als auch deren Gewordensein im jeweils spezifischen historischen und gesellschaftlichen Kontext in den Blick zu nehmen. Gerade bei der Analyse von Erinnern und Dazugehören als dynamischen gesellschaftlichen Prozessen gilt es, wie ich im vorherigen Kapitel herausgearbeitet habe, nicht einen eindeutigen und statischen Ist-Zustand (das Gedächtnis, die Zugehörigkeit) vorauszusetzen oder festzuschreiben.

In diesem Kapitel werde ich den Verlauf der Forschung in Ceuta und Melilla darstellen und methodisch reflektieren, da Ethnographie heute „zunehmend als eine flexible, kontextbezogene Strategie konzipiert [wird], in deren methodischem Mittelpunkt die Reflexion der methodologischen Voraussetzungen und jeweiligen Erfahrungen steht“ (Lüders 1995: 318). Bereits William Foote Whyte diskutierte in seinem berühmten Appendix A zu „Street Corner Society“, dass in den letztlich veröffentlichten Studien dem tatsächlichen Forschungsprozess selbst wenig Beachtung geschenkt werde. Er sieht einen Grund dafür darin, dass diese Darstellungen meist recht persönlich werden müssten – zumindest wenn die Forscher*in sich über einen längeren Zeitraum im Feld befindet und dort als „social animal“ (1981: 279) agiert. In diesem Sinne soll nun zuerst mein (bzw. unser) konkretes Vorgehen im Feld detaillierter dargestellt werden und methodisch und methodologisch in der bestehenden Literatur zu Biographieforschung und Ethnographie verortet werden. Dabei sollen diese beiden Ansätze nicht in Konkurrenz zueinander verhandelt werden, im Sinne eines „Mehr als“ oder „Besser als“, sondern es soll herausgearbeitet werden, wie sie sich ergänzen und befruchten können und wie sie – je nach Forschungssetting – teilweise auch aufeinander angewiesen sind (Bahl und Worm 2018).

Im Rahmen des bereits eingeführten Forschungsprojektes zur „sozialen Konstruktion von Grenzgebieten“ war ich in den Jahren 2014 bis 2018 insgesamt fünf Mal für Forschungsaufenthalte mit einer Länge von drei bis sieben Wochen in Ceuta, Melilla und Marokko. Bei den meisten Aufenthalten waren meine Kolleg*innen Gabriele Rosenthal und Arne Worm ebenfalls vor Ort. Weiterhin waren Efrat Ben-Ze’ev (2014), Nir Gazit (2014), Ahmed Albaba (2014 und 2015), Dolly Abdul Karim (2017), Lukas Hofmann (2017) und Lucas Cé Sangalli (2018) als forschende Kolleg*innen mit uns unterwegs. Dies war nicht nur der internationalen Ausrichtung des Forschungsprojektes oder der Notwendigkeit von Übersetzer*innen geschuldet, sondern auch einem Ansatz verpflichtet, der Forschen als kollaboratives und gemeinschaftliches Projekt versteht. So führten wir Interviews häufig zu zweit, diskutierten beim abendlichen Getränk auf der

Plaza unsere Eindrücke und schrieben gemeinsam Memos bzw. kommentierten die Memos der jeweils Mit-Forschenden.⁷⁸

4.1 Die Kombination von Ethnographie und Biographieforschung

4.1.1 Methodenplurale Forschung

Der Begriff der Triangulation, der von Norman K. Denzin (1970) in die sozialwissenschaftliche Debatte eingeführt wurde, hat in den letzten Jahrzehnten zu vielen methodologischen und erkenntnistheoretischen Diskussionen geführt.⁷⁹ Kritisiert wurde die – ihm unterstellte oder anfangs tatsächlich naiv so formulierte – Annahme, dass man durch die Kombination von methodischen Herangehensweisen die jeweiligen Ergebnisse validieren könne. Dieser tendenziell positivistischen Annahme widersprechend, wurde der methodologische Standpunkt formuliert, Triangulation sei eine „Strategie der Vertiefung und Verbreiterung des Wissens“ (Alber-Armenat, Griese und Schiebel 2018a: 7). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es um eine am Gegenstand orientierte Perspektivenvielfalt gehen sollte, die durch die Verschiedenheit der methodischen und theoretischen Zugänge, der Datenarten und der beteiligten Forscher*innen hergestellt wird. Denzin selbst sah in jüngeren Arbeiten Kristalle, Patchworkdecken oder ein Jazz-Solo als adäquatere Metaphern für diese Perspektivenvielfalt an (2012: 83). Wenn dieses Vorgehen in der Forschung reflektiert und offengelegt wird, kann Triangulation durchaus als Gütekriterium diskutiert werden, das aber nie mit Validierung gleichgesetzt werden sollte (Lüders 2010: 400).

In den letzten Jahren sind dann Mixed Methods, zumeist als eine Kombination quantitativer und qualitativer Methoden, und methodenplurale Forschung stärker in die Debatte gekommen (Burzan 2016). Sowohl Ethnographie (Honer 1989) als auch Biographieforschung (Alber-Armenat, Griese und Schiebel 2018b) sind per se methodenplural, aber auch in Bezug auf die Daten, die Forscher*innen und die theoretischen Zugänge häufig multiperspektivisch.

Barney G. Glaser und Anselm Strauss, die Begründer der Grounded Theory, positionieren sich deutlich zugunsten einer solchen Materialvielfalt. Verschiedene

⁷⁸ Die Interkulturalität des Teams und der Forschung und die damit verbundenen Herausforderungen (vgl. hierzu Rosenthal 2012) werde ich hier nicht eingehend diskutieren, obwohl angesichts eines deutsch-österreichisch-palästinensisch-israelisch-brasilianischen Forschungsteams Stoff für Reflexion geboten wäre. Ina Alber-Armenat, Birgit Griese und Martina Schiebel diskutieren die „Triangulation im Sinne der Verschränkung von Perspektiven auf den Untersuchungsgegenstand“ (2018a: 11) in internationalen Forschungsteams.

⁷⁹ Vgl. zur Diskussion im deutschsprachigen Raum Flick (2008) und in Bezug auf Biographieforschung Alber-Armenat, Griese und Schiebel (2018b).

Datenformen, die sie als „Datenschnitte“ bezeichnen, böten „Aussichtspunkte, von denen aus eine Kategorie zu verstehen ist“ (1998 [1967]: 72). Keine Methode bzw. kein Datenmaterial sei besser als das andere: Beobachtungen, Interviews und historische Dokumente könnten die jeweils sinnvollste Herangehensweise an eine Fragestellung bzw. ein Phänomen sein. Die verschiedenen Daten sollten zusammengedacht und nicht nur als Test der jeweils anderen gesehen werden. Zudem sollte die Implikation von Forscher*innenrollen und Methoden in die Analyse einbezogen werden. Dann könne das Ungleichgewicht, das eventuell angesichts der Methodenvielfalt entstehe, ausgeglichen werden, so Glaser und Strauss. Sie verwehren sich deutlich gegen den Vorwurf des Relativismus und betonen, dass „die Fakten“ von verschiedenen Personen in verschiedenen Kontexten höchst unterschiedlich präsentiert würden und deswegen stets in ihrem Kontext gesehen werden müssten (ebd.: 75 f.).

In dieser Arbeit diskutiere ich zum einen in der Gegenwart verortete Praktiken des Erinnerns und der Konstruktion von Zugehörigkeit. Zum anderen nehme ich kollektivgeschichtliche und biographische Bezüge in den Blick. Die Methoden-Kombination von teilnehmenden Beobachtungen und biographisch-narrativen Interviews, auf die ich in diesem Kapitel genauer eingehen werde, hat sich als fruchtbar erwiesen, um herauszuarbeiten, in welchem Verhältnis Familien- und Lebensgeschichten – als Marokkaner*in oder Spanier*in, als „Zugereiste*r“ oder „Eingeborene*r“ – zu 1. der Bedeutung von historischen Bezügen aus der Gegenwart heraus und 2. der Handlungspraxis, des Doing memory bzw. Doing belonging, stehen. In welcher Form teilnehmende Beobachtung und Biographieforschung sich ergänzen, ineinandergreifen und Zugang zur jeweils anderen Methode ermöglichen, ist kontextabhängig und kann nicht im Vorfeld festgelegt werden (vgl. Jörg Strübing u. a. zur „fortgesetzte[n] Justierung“ (2018: 86)). Auch das Ziel des jeweiligen Vorgehens ist nicht eindeutig – sehr viel Teilnahme und Involviertheit kann genauso zu wichtigen Erkenntnissen führen wie eine weniger beteiligte Beobachter*innenrolle. Im Fall der vorliegenden Forschung lässt sich retrospektiv festhalten, dass es in einigen Fällen lange dauerte, bis meine Kontakte bereit waren, mir biographisch-narrative Interviews zu geben, und bis ich Zugang zu Menschen mit einer wenig machtvollen Stellung im gesellschaftlichen Gefüge fand. Und dafür, dass beides doch letztlich gelang, war das Präsentsein, Zuhören und „vor Ort rumhängen“ von enormer Bedeutung.

Die Multiperspektivität ergab sich in meiner Forschung aus der Arbeit im internationalen Forschungsteam, aus den verschiedenen Forschungsorten und aus der Datenvielfalt, die über Beobachtungen und Interviews hinausreichte. So war jeder Feldaufenthalt mit Zeitungslektüre und dem Sammeln von Flyern, Broschüren und Plakaten verbunden. Im Rahmen meiner ethnographischen Forschung habe ich weiterhin viel Bildmaterial zu Repräsentationen von kollektiven Gedächtnissen und Zugehörigkeitskonstruktionen im öffentlichen und halb-öffentlichen Raum ge-

sammelt. Dazu gehörten Bilder von Denkmälern, Wandbildern, religiösen Prozessionen, Gedenkveranstaltungen und militärischen Paraden. Einige dieser Bilder habe ich im Rahmen einer visuellen Segmentanalyse (Breckner 2012) ausgewertet.⁸⁰

4.1.2 Prinzipien interpretativer Sozialforschung

Ethnographie, Biographieforschung und andere Methoden der interpretativen Sozialforschung teilen zentrale Grundannahmen und sozialtheoretische Grundlagen. Die sozialkonstruktivistische Wissenssoziologie (Schütz 2004 [1953]; Berger und Luckmann 2016 [1966]) und der symbolische Interaktionismus (Blumer 2004 [1969]) sind bereits im vorigen Kapitel diskutiert worden. Auf zwei der methodologischen Säulen, die den verschiedenen Ansätzen gemein sind, das Prinzip der Kommunikation und das Prinzip der Offenheit (Hoffmann-Riem 1980), soll nun im Folgenden etwas genauer eingegangen werden:

Prinzip der Kommunikation

Das Prinzip der Kommunikation bedeutet, sich an den Relevanzen der Beforschten zu orientieren und sich im Forschungsprozess an deren „Stil der Kommunikation“ (ebd.: 348) anzupassen. Alle interpretativen Forschungsansätze erkennen Reaktivität als „modus vivendi der Forschung“ (Hirschauer und Amann 1997: 17) an. Die Wirklichkeit, der wir uns forschend annähern, wird im Forschungsprozess stets interaktiv hergestellt. Dieses Prinzip ist nicht nur das Zugeständnis, dass unbeteiligtes und objektives Beobachten unmöglich ist,⁸¹ die Reaktivität wird sogar explizit als erkenntnisgenerierendes Mittel eingesetzt bzw. als Voraussetzung für Gültigkeit postuliert:

Nur wenn das Forschungsobjekt seine Handlungsorientierungen in autonomer Selbstdarstellung gestalten kann, wenn es seine Handlungsbegründungen entsprechend den eigenen Relevanzsetzungen in der Interviewsituation entfalten kann, wenn es sich selbst auch emotional engagiert einbringen und die Bedeutsamkeit der Interviewkommunikation auch für seine alltäglichen Handlungszusammenhänge unterstellen kann – nur dann ist interne Gültigkeit zu erhoffen. (Hoffmann-Riem 1980: 350)

Was Christa Hoffmann-Riem hier für die Interviewsituation formuliert, gilt in ähnlicher Weise für die teilnehmende Beobachtung und andere interpretative Methoden: Nur wenn die Beforschten die Möglichkeit haben, ihre Relevanzsetzungen

⁸⁰ An dieser Stelle danke ich Roswitha Breckner und Jürgen Raab sowie den Teilnehmer*innen der Forschungswerkstatt „Wissenssoziologische Bildhermeneutik“ beim Berliner Methodentreffen 2016 für die Unterstützung bei der Analyse meines Bildmaterials.

⁸¹ Einen schönen Kommentar zu dieser Erkenntnis stellt der norwegische Film *Kitchen Stories* (Hamer 2003) dar.

einzubringen und die Forscher*innen diese auch ernst nehmen und sich an ihnen orientieren, können die Ergebnisse eine relative Gültigkeit beanspruchen.

Meine Anwesenheit und mein Handeln im Feld als Interviewerin und Beobachterin, als *weiße*⁸² Frau und Akademikerin mit deutschem Pass, hat Einfluss auf meine Ergebnisse gehabt. Vermutlich hätte ich als Mann schwieriger Zugang zu den gewaltvollen Lebensgeschichten bekommen, die mir von mehreren Frauen erzählt wurden (vgl. Kapitel 8 und 9). Und vielleicht wäre zum Beispiel ein älterer Mann auch nicht so leicht von den Lokalhistorikern „adoptiert“ worden (vgl. Kapitel 6). Von den Angehörigen der Guardia Civil (vgl. Kapitel 7) wurde ich als *weiße* Frau und Europäerin adressiert – also als jemand, die eindeutig nicht zur Klientel an der Grenze gehört, und als solche wurde mir wiederum auch ein Interesse oder eine Mitverantwortung am polizeilichen Handeln an der Grenze zugeschrieben („die kommen dann alle zu euch nach Deutschland, wenn wir sie hier nicht aufhalten“). Die Anerkennung des Prinzips der Kommunikation bedeutet, dies nicht als Manko zu sehen, sondern es zu reflektieren und für den eigenen Erkenntnisprozess nutzbar zu machen. So werde ich in den empirischen Kapiteln immer wieder meine eigene Rolle, meine Positioniertheit und meine Gefühle im Forschungsprozess reflektieren und somit auch – ein Stück weit – intersubjektiv nachvollziehbar machen.

Prinzip der Offenheit und zirkulärer Forschungsprozess

Das Prinzip der Offenheit (Hoffmann-Riem 1980: 343) findet in allen Forschungs-etappen der interpretativen Forschung Anwendung. Ein relativ offen formuliertes Forschungsinteresse, das zu Beginn einer jeden Forschung steht, kann ggf. nach ersten Forschungserfahrungen modifiziert werden. Während der Erhebung orientieren sich Methoden und Fragestellungen am Feld und an den Relevanzen der Beforschten. Diese Gegenstandsangemessenheit bezeichnen Strübing u. a. als „operative Konsequenz jener Offenheit, die alle qualitative Sozialforschung charakterisiert“ (2018: 86). Und auch in der Auswertung gilt es, Hypothesen am Material zu entwickeln und zu prüfen und Vorannahmen – soweit möglich – einzuklamern. Die Offenheit im Forschungsprozess steht auch in engem Zusammenhang mit der Aufhebung einer klaren Phasentrennung: Während klassischerweise zuerst eine Forschungsfrage formuliert, dann die Erhebung durchgeführt wurde und zuletzt – nach Abschluss der Erhebung – die Auswertung und Verschriftlichung folgte, greifen bei ethnographischer Forschung und Biographieforschung diese Phasen deutlich stärker ineinander. Nach dem Prinzip des theoretischen Samplings (Glaser und Strauss 1998 [1967]: 53) findet ein zirkulärer Prozess statt, bei dem die

⁸² Mit der Großschreibung des Begriffs „Schwarz“ und der Klein- und Kursivschreibung von „*weiß*“ möchte ich hervorheben, dass es sich dabei um soziale Differenzkategorien als Teil rassistischer Praktiken und aber auch – im Fall von „Schwarz“ – um eine politisch gewählte Selbstbezeichnung im Rahmen antirassistischer Kämpfe handelt.

Erkenntnisse aus einer ersten Erhebungsphase in einer zweiten Erhebungsphase vertieft, hinterfragt und kontrastiert werden.

In dem Forschungsprojekt, auf dem diese Arbeit basiert, war dieser zirkuläre Forschungsprozess durch die Feldaufenthalte in Nordafrika und die ansonsten große Distanz zum Forschungsfeld strukturiert. In intensiven Forschungsphasen führten wir nahezu täglich Interviews oder Beobachtungen durch und verfassten gründliche Memos, die wir dann auch gegenseitig kommentierten. In diesen Phasen lag der Fokus auf der Erhebung, wobei das Schreiben von Memos und vor allem der diesbezügliche Austausch im Team bereits einen wichtigen Teil des Analyseprozesses darstellten. In den Phasen, in denen wir in Deutschland waren, befassten wir uns auswertend mit dem Material. Mit neuen Fragen, Zweifeln und vorläufigen Ergebnissen fuhren wir erneut ins Feld, um diese zu klären, zu vertiefen oder um uns mit neuen Herausforderungen konfrontiert zu sehen. Das Prinzip der Offenheit bedingt den explorativen Charakter dieses Forschungsansatzes. Es geht darum, Antworten auf Fragen zu bekommen, die ich gar nicht zu stellen auf die Idee gekommen wäre. Letztlich ist auch das Thema der vorliegenden Arbeit dem Prinzip der Offenheit geschuldet: Wie in der Einleitung beschrieben, konstruierte ich mein Feld, d. h. meine Fokussierung auf die Lokalbevölkerung der beiden Städte, deren Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken, im Verlauf der ersten beiden Forschungsaufenthalte.

4.1.3 Ethnographie und Biographieforschung

Hier soll nun zuerst als Grundlage für die folgende Diskussion eine kurze Definition davon gegeben werden, was ich unter Ethnographie bzw. Biographieforschung jeweils verstehe:

Ethnographie ist ein multimethodisches Vorgehen, für das die Methode der teilnehmenden Beobachtung, d. h. des miterlebenden Nachvollzugs von Handlungen und der entsprechenden Sinngebungen der handelnden Akteur*innen, zentral ist.

Für die Biographieforschung ist das biographisch-narrative Interview das wichtigste Erhebungsinstrument, zumeist wird aber heute auch multimethodisch gearbeitet.⁸³ Grundlegend ist hier die Annahme, dass Biographien soziale Konstrukte sind und in ihrer Rekonstruktion die enge Wechselwirkung von individuellen und gesellschaftlichen Prozessen deutlich wird. Sowohl gegenwärtige Perspektiven und Handlungsoptionen als auch deren kollektiv- und lebensgeschichtliche Genese werden in der Auswertungsmethode der biographischen Fallrekonstruktionen nach Rosenthal (2011) in den Blick genommen. Beiden methodischen Ansätzen ist die

⁸³ Zur Kombination von Biographieforschung mit Diskursforschung vgl. Alber (2016) und Pohn-Luggas (2017), mit Gruppendiskussionen vgl. Miethe (1999), mit ethnographischen Methoden vgl. Köttig (2004) und Becker (2017), mit Videoanalysen vgl. Witte (2010).

Reflexivität gemeinsam.⁸⁴ Dabei geht es darum, Rolle und Position der Forschungsperson, Feldzugänge und ethische Implikationen der Forschung transparent zu machen und auf ihre Auswirkungen auf die Perspektivität der Forschung und der Ergebnispräsentation hin zu befragen.

Ethnographie und Biographieforschung teilen zahlreiche methodologische Grundannahmen, berufen sich auf ähnliche Traditionen – z. B. auf die Chicago School – und sind auch immer wieder in Verbindung gebracht worden.⁸⁵ Allerdings gibt es zumindest in der deutschsprachigen Literatur zu Ethnographie meist starke Vorbehalte gegen das Interview (z. B. Wolff 1986: 361) und in den Texten zur Biographieforschung werden ethnographische Daten häufig als Teilaspekt unter eine „gute“ Biographieforschung subsumiert. So bekommt dann zumeist doch eine Methode „Übergewicht“ oder wird als zentrales Mittel zur Datengewinnung dargestellt, das durch andere Methoden und Daten ergänzt werden kann (Bahl und Worm 2018).

In meiner Forschung stehen ethnographische Methoden und Methoden der Biographieforschung gleichberechtigt nebeneinander. Die jeweiligen Daten ergänzten sich, sie erweiterten den Blick und erhöhten meine Sensibilität für die Frage des Zusammenhangs von Feldstruktur und -zugang und des jeweils angemessenen methodischen Vorgehens. Dem entspricht auch die Darstellung im empirischen Teil dieser Arbeit: Während z. B. das Kapitel 6 („Grenze als Frontier“) zu lokalhistorisch engagierten Melillenses und ihren Konstruktionen von Geschichtlichkeit überwiegend auf teilnehmender Beobachtung und von mir geschriebenen Beobachtungsprotokollen beruht, stehen in den Kapiteln 7 („Grenze als Arbeitsplatz und Ort, den es zu verteidigen gilt“) und 9 („Grenze als Alltag“) jeweils zwei biographische Falldarstellungen im Mittelpunkt. Das Kapitel 8 („Grenze in der Biographie“) beruht auf Beobachtungsprotokollen sowie Interviews und enthält sowohl Falldarstellungen als auch ethnographische Beobachtungen. In allen Kapiteln ergänzen sich aber – mit dem Ziel der „dichten Beschreibung“ (Geertz 2015b [1973]) der jeweiligen „kleinen Lebenswelt“ (Honer 1993)⁸⁶ – ethnographische Daten und Daten aus biographisch-narrativen Interviews.

⁸⁴ Strübing u. a. bezeichnen Offenheit und Reflexivität als „allgemeine Leistungsmerkmale“, die das „Anspruchsprofil und die Zielperspektiven qualitativer Forschung“ (2018: 85) markieren.

⁸⁵ Vgl. z. B. die Arbeiten von Köttig (2004, 2018), Dausien und Kelle (2009), Loch (2010), Rosenthal (2012), Becker (2017) und Schäfer (2018). Zudem findet sich im Kontext der Sozialen Arbeit die Verbindung beider Zugänge im Bereich der Praxisreflexion, z. B. bei Riemann (2009).

⁸⁶ „Anne Honers ‚lebensweltliche Ethnographie‘, das akribische ‚sinn-adäquate‘ (Max Weber) Beschreiben kleiner Lebenswelten und der darin lebenden Menschen dient dem genuin soziologischen Ziel, diese Menschen zu verstehen: zu erkennen, was ihnen – warum – wichtig ist, was sie um keinen Preis verlieren wollen, wovor sie sich ängstigen, was sie sich wünschen und worauf sie hoffen.“ (Soeffner 2012: 439)

4.2 Der Forschungsprozess

4.2.1 Das Feld und das Sample

Wie entsteht nun dieses „Feld“? Bisher habe ich in meinen Ausführungen Ceuta und Melilla gewissermaßen gleichgesetzt mit „dem Feld“, das ich forschend „beackert“ habe. An dieser Stelle soll nun herausgestellt werden, dass dieses „Feld“ immer durch uns als Forschungspersonen konstruiert sowie dynamisch ist und dass es, wie Stephan Wolff darlegt, keine „fixe Grenze [... hat], nach deren Überschreitung sich das Innere des Feldes dem forschenden Blick offen und ungeschützt darbietet“ (2000: 334). Während wir im Forschungsprojekt uns dem Gegenstand, dem marokkanisch-spanischen Grenzraum bzw. seiner sozialen Konstruktion, mit einem offen formulierten Forschungsinteresse näherten und somit auch mit zahlreichen und sehr heterogenen Akteur*innen der Grenze in Kontakt traten, stellte sich für mich eine – dennoch vorerst vage bleibende – Konkretisierung heraus: Durch meine Spanischkenntnisse war ich im Team stets diejenige, die Kontakt zur spanischen und marokkanischen Lokalbevölkerung aufnahm und diese entstandenen Kontakte dann ggf. auch pflegte. Dabei erschienen mir die Wir- und Sie-Bilder der verschiedenen Gruppierungen und deren Verhältnis zu Historisierung und geteilte Deutungsmuster in den jeweiligen Bezugnahmen auf historische Ereignisse von Beginn an ein Thema zu sein, das ins Auge sprang, neugierig machte und tieferen Verstehens bedurfte. Ich wendete mich also verstärkt diesem Thema zu.

Für die Diskussion des Feldzugangs und der ersten Kontakte mit späteren Interviewpartner*innen ist in diesem Fall relevant, dass es sich um eine Forschung an verschiedenen Orten handelte. Diese Art der Forschung wird heute meist als „multi-sited ethnography“ (Marcus 1995) bezeichnet, wurde aber zum Beispiel schon von William Isaac Thomas und Florian Znaniecki (1918–1920) praktiziert, die bäuerliche Familien in Polen und ausgewanderte polnische Familien in den USA untersuchten.

Meine Forschung fand schwerpunktmäßig in den beiden Städten Ceuta und Melilla und in der marokkanischen Umgebung statt, hatte aber ihre Ausläufer – in Form von Nachinterviews, weiteren Treffen mit Feldkontakten sowie Sitzungen mit marokkanischen Wissenschaftler*innen – bis nach Zentralmarokko und Deutschland. Wir hatten also immer an mehreren Orten Kontakte herzustellen und zu pflegen. Meistens folgten auf mehrwöchige Aufenthalte in Melilla noch einige Wochen in Ceuta. Dies bedeutete einen hohen sozialen Aufwand und es war – wie ich in der Einleitung bereits kurz diskutiert habe – notwendig, sich in den historischen und geographischen Kontext zweier Städte einzuarbeiten, die sich zwar in vielem ähneln, aber auch jeweils spezifisch und einzigartig sind.

Im Sinne des theoretischen Samplings (Glaser und Strauss 1998 [1967]: 53) habe ich mich bei meiner Forschung von ersten Ergebnissen (und theoretischen Vor-

annahmen) leiten lassen, um mich dann weiter vorzutasten. So wurde nach dem ersten Forschungsaufenthalt deutlich, dass mir in erster Linie etablierte Perspektiven zugänglich wurden. Mit anderen Worten: Ich bekam sehr viel Einblick in christlich-spanische Perspektiven auf Lokal- und Nationalgeschichte und mir wurde sehr viel über „die Muslim*innen“ und „die Marokkaner*innen“ beiderseits der Grenze erklärt. Aber deren – selbstverständlich keinesfalls homogene und statische – emische Perspektive blieb mir vorerst verschlossen. Das änderte sich deutlich, als ich beim zweiten Feldaufenthalt im Jahr 2014 Hatem Karchaoui (vgl. Kapitel 9) und Hawa Jabir (vgl. Kapitel 8) kennenlernte, die ich dann während folgender Aufenthalte mehrfach traf, begleitete und biographisch-narrativ interviewte. Die Perspektiven und Kontakte der beiden ermöglichten mir neue Einblicke. Ich konnte nun wechselseitige Zuschreibungen beobachten und bekam einen differenzierteren Blick auf Wir- und Sie-Bilder im Grenzraum. Die Pfade, die ich weiterverfolgte, zielten darauf, Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken bei verschiedenen Gruppierungen (bzw. Gruppen) in den Blick zu nehmen und sie in Bezug zu den jeweiligen Machtchancen zu setzen. Doch auch hier muss die Forscherin wissen, wann es gilt aufzuhören. Denn die „theoretische Sättigung“ (Glaser und Strauss 1998 [1967]: 68), die beim theoretischen Sampling angestrebt wird, das heißt der Moment, an dem die Forscherin den Eindruck hat, nichts substantiell Neues (zum Forschungsthema) mehr zu erfahren, ist ein sehr idealisierter. Häufig sind es eher pragmatische Gründe, wie in meinem Fall das Projektende, die zu einem Abschluss der Feldforschung führen, da das Aufwerfen neuer Fragen und Verfolgen neuer Stränge sich im Forschungsprozess prinzipiell endlos fortsetzen kann.

Diese Arbeit basiert auf 57 Memos mit einer Länge von fünf bis fünfzehn Seiten, die ich zu Gesprächen, von mir beobachteten Interaktionen und Handlungsabläufen, aber auch zu Kontaktverläufen oder Aktivitäten, an denen ich teilnahm, verfasst habe. Weiterhin habe ich biographisch-narrative Interviews mit 16 Personen geführt, deren Lebensmittelpunkt sich im marokkanisch-spanischen Grenzraum verorten lässt. Drei der Personen habe ich zu einem zweiten Interviewtermin getroffen, in anderen Fällen habe ich die Interviewpartner*innen in anderen Settings erneut getroffen oder zuhause besucht.⁸⁷ Auch zu diesen Interviews habe ich ausführliche Memos verfasst.

⁸⁷ Im Rahmen des Forschungsprojektes sind außerdem 35 biographisch-narrative Interviews mit illegalisierten Migrant*innen in Ceuta und Melilla sowie weitere Memos verfasst worden, an denen ich teilweise beteiligt war. Hier konzentriere ich mich aber auf das Datenmaterial, das für meine Fragestellung von besonderer Relevanz war.

4.2.2 Phasen einer Feldforschung

Im Folgenden soll nun meine bzw. unsere Forschungspraxis ausführlich dargelegt werden. Trotz des zirkulär angelegten Forschungsprozesses lassen sich die Phasen recht sinnvoll chronologisch gliedern: von der ersten Ankunft über die wiederholten Aufenthalte vor Ort bis zum vorläufigen Ende der Forschung.

Ankommen

The first day you'll see more than you'll ever see again. (Goffman 1989: 130)

Zumeist begannen unsere Aufenthalte mit Spaziergängen. Im Team begannen wir, uns den städtischen Raum zu erschließen und an öffentlichen Orten erste Interaktionen zu beobachten und erste kurze Gespräche zu führen. Dabei stellten wir uns als Forscher*innen einer deutschen Uni vor, die sich für die Grenze interessierten. Diese ersten Eindrücke wurden dann in Memos festgehalten, die das ganze Team gemeinsam erstellte. Rückblickend enthielten diese Memos schon zahlreiche Beobachtungen und erste Thesen, die für den Forschungsverlauf und die Erstellung der vorliegenden Arbeit sehr relevant werden sollten. Ich zitiere aus dem Team-Memo „First impressions in Melilla“:

The city seems to be strongly connected with and is still referring a lot to the (colonial) military history (manifestation in monuments referring e.g. to the Spanish rule since 1497) and military is very present in public space. [...] The message we read is: “We conquered this space” [...]

Discourse (only by the Spanish Christians?): peaceful co-existence of four religions [...]

In the Museum I had the impression, that the “minorities” – Sephardic-Jews and Imazighen/Berber – were rather represented as the “other” or “exotic” or “special” and with little reference to specific history, relations with others and each other, etc. – which is a classic way of representing “the minority other”

...

Memo Mel_PO_First impressions in Melilla, April 2014

Bereits nach zwei Tagen in Melilla war uns also aufgefallen, dass der öffentliche Raum und die Museen von einer christlich-spanischen Perspektive dominiert waren. Dabei bemerkten wir, dass die „Anderen“ als Abweichung von der Norm präsentiert, kulturalisiert und musealisiert wurden, während stets der Diskurs der „Harmonie der vier Kulturen“ gepflegt wurde. Dies sind sehr relevante Aspekte für die hier präsentierten Ergebnisse. Durch den Forschungsprozess, der sich über mehrere Jahre hinzog, konnte ich diesen ersten Eindrücken Nuancen hinzufügen

und vor allem das jeweilige Erleben dieser Fremdzuschreibungen und Wir-Bilder und ihre Wirkmacht in den alltagsweltlichen Interaktionen analysieren. Um uns diesen Perspektiven anzunähern, war es notwendig, Kontakte herzustellen und mit Menschen ins Gespräch zu kommen.

Die klassischen Feldforschungs-„Heldengeschichten, in denen nach einer Phase der Mühen, der Irritation und des Suchens der Forscher letztendlich doch das angestrebte ‚Herz der Finsternis‘ (Joseph Conrad) erreicht“ (Wolff 2000: 336) wird, haben es in Form von Clifford Geertz’ Hahnenkampf (2015a [1973]) und von William F. Whytes Beschreibung der Eroberung von Cornerville (1981) zu Berühmtheit gebracht. Ein vergleichbarer Heureka-Moment lässt sich in meiner Forschung nicht finden. Ich gehe aber auch davon aus, dass 1. diesen Momenten zumeist erst retrospektiv die Bedeutung verliehen wurde, mit der sie dann in den Publikationen eingeführt wurden, und dass 2. solchen Schilderungen auch ein problematisches Feldverständnis zugrunde liegt, denn wie bereits weiter oben diskutiert ist das Feld kein hermetischer Container, zu dem es nur den Eingang zu finden gilt, sondern es entsteht im Forschungsverlauf und muss reflektiert werden: „Ob Zugang und Rapport gelungen sind oder nicht, zeigt sich nicht zuletzt daran, ob eine Studie die Beziehungen zum Feld als Ressource reflexiver Orientierung nutzt.“ (Strübing u. a. 2018: 88) Zu den felddefinierenden Momenten, die sich retrospektiv rekonstruieren lassen, gehörten in meinem Fall die Begegnungen mit Hatem Karchaoui, Hawa Jabir und Guillermo Rivas. Es ist schwierig, eine Darstellung von konkretem ethnographischem Vorgehen zu finden, in der die Diskussion der Rolle von Gatekeepers bzw. Schlüsselpersonen für die Forschung fehlt (Whyte 1981: 301, 1984: 62; Goffman 1989: 128; DeWalt und DeWalt 2002: 36). Für meine Forschung gab es aufgrund der Mehr-Örtlichkeit der Forschung auch mehrere solcher Personen. Die jeweiligen Kontaktaufnahmen und ihre jeweilige Bedeutung im weiteren Verlauf der Forschung werde ich im Folgenden kurz darstellen.

Der erste Kontakt mit Guillermo Rivas: Bei einem Spaziergang durch die Altstadt von Melilla ist mir das Türschild eines Vereins mit dem Namen Melilla Verstehen aufgefallen. Ich näherte mich der Tür, die offen stand, aber durch ein zusätzliches Gitter mit Vorhängeschloss dennoch verschlossen war. Ich blickte durch das Gitter und die offenstehende Tür in das Innere des Raumes. Es war dunkel und ich konnte niemanden erkennen. Auch auf mein Rufen reagierte niemand. So wandte ich mich wieder zum Gehen. Plötzlich trat Guillermo Rivas auf die Straße heraus und fragte, was wir suchen würden. Auf eine kurze Erklärung meinerseits („Wir kommen von einer deutschen Uni und interessieren uns für die Situation hier an der Grenze.“), lud er uns in das Innere der Räume ein, führte uns ein wenig herum und gab uns einen ersten Einblick in die Ortsgeschichte. Dieser für meinen Forschungsverlauf sehr zentrale Kontakt (vgl. Kapitel 6) ergab sich also aus einem Spaziergang in der Altstadt und meiner Neugier auf ein Schild neben einer halboffenen Tür.

Der erste Kontakt mit Hatem Karchaoui: Mein Kollege Arne Worm und ich lernten Hatem Karchaoui in Ceuta kennen, als wir versuchten, mit den Syrer*innen ins Gespräch zu kommen, die auf dem dortigen zentralen Platz (Plaza de los Reyes) campierten, um gegen die Politik der Regierungsdelegation⁸⁸ (Delegación de Gobierno) zu protestieren. Sie unterstellten dieser, sie unnötigerweise in Ceuta festzuhalten, anstatt ihnen die Weiterreise auf das spanische Festland und in andere Teile Europas zu ermöglichen. Die Personen, die wir ansprachen, signalisierten Gesprächsbereitschaft, es ließ sich aber keine gemeinsame Sprache finden. So verwiesen sie uns an Hatem Karchaoui, der Arabisch und Spanisch spricht und sich mit den Campierenden angefreundet hatte. Wir kamen ins Gespräch und es stellte sich schnell heraus, dass Hatem Karchaoui eine große Offenheit und Freude an den Tag legte, neugierigen Menschen etwas über Ceuta erzählen zu können. Er lud uns ein, ihn gleich am nächsten Tag zu einer NGO zu begleiten, für die er als Freiwilliger gearbeitet hatte. Er hatte sowieso vor, mit einer marokkanischen Bekannten dorthin zu gehen, um ihr das Angebot der NGO vorzustellen, und lud uns ein, mitzukommen. Aus dieser Begegnung ergaben sich ein Interview mit Hatem Karchaoui sowie mehrere Interviews mit marokkanischen Bekannten von ihm, eines mit einer Angestellten der NGO sowie ein Besuch in einer Schule und zahlreiche weitere Gespräche.

In den Figurationen in den jeweiligen Stadtgesellschaften sind Hatem Karchaoui und Guillermo Rivas sehr unterschiedlich situiert. Während Guillermo in Melilla geboren ist, dort einen etablierten Beruf hatte und zum Stadt-Establishment gehört, ist Hatem Karchaoui als unbegleiteter Minderjähriger aus Marokko nach Ceuta gekommen und hat erst seit wenigen Jahren die Gewissheit, mit einer dauerhaften Aufenthaltsgenehmigung in der Stadt bleiben zu dürfen, was allerdings nichts an seiner prekären ökonomischen Situation änderte (vgl. Kapitel 6 und 9). Dies hatte – wenig überraschend – auch Auswirkungen auf die Perspektiven und die Kontakte, die mir zugänglich wurden.

Im Sinne der von Bronisław Malinowski geforderten Rekonstruktion des „native’s point of view“ (2015 [1922]: 24) oder, wie es Anne Honer formuliert, zu „fragen, was denn dem Handelnden – als einem Typus – wichtig ist, was er als ‚seine Welt‘ erfährt“ (1993: 41), ist die Welt, die sich mir als Forscherin aufschließt, je nach Zugang sehr verschieden. Diese – nur scheinbar banale – Einsicht wird in jeder ethnographischen Forschung virulent. Es war eine zentrale Erfahrung meiner Feldforschung, dass sich mir zwei ähnliche Orte sehr verschieden erschlossen und dass dies u. a. mit den jeweiligen zentralen Kontaktpersonen zu tun hatte. Als ich beim letzten Feldaufenthalt in engeren Kontakt mit Hawa Jabir und ihrer Familie kam (vgl. Kapitel 8), wurde mir bewusst, was für einen großen Unterschied es gemacht hätte, von Anfang an stärker mit Frauen als Schlüsselpersonen in Kontakt

⁸⁸ Vertretung der Madrider Zentralregierung vor Ort

zu stehen. Mit Hawa Jabir ergab sich eine Perspektive, die mehr Einblick in familiäre Dynamiken und private Räume gab (vgl. hierzu auch Rosander 1991). Der Kontakt zu Frauen, die in Ceuta und Melilla leben, gestaltete sich allerdings schwieriger. Zur Reflexion der Feldzugänge und Kontaktverläufe gehört m. E. auch eine konsequente Reflexion der nicht zustande gekommenen Interviews und des Scheiterns, da auch diese wichtige Hinweise auf die Strukturiertheit des Feldes geben können. Ich zitiere aus einem Memo, das ich zu Kontaktabbrüchen verfasst habe:

Er [Leandro López] schrieb mir [...], dass er immer [...] für alle meine Fragen zur Verfügung stünde. Ich schrieb, dass ich [...] mich aber über sein Angebot freuen würde und ob er nicht seine Frau fragen wolle, ob sie mit mir reden würde. Ich hatte mir das schon öfter gedacht und Nicolás Jiménez hatte es mir explizit vorgeschlagen (das wäre interessant, sie und ihre Eltern hätten noch die Statistikkarte gehabt). Deswegen traute ich mich wohl auch, zu fragen. Danach kam dann nie wieder eine Antwort.

Memo Mel_PO_Kontaktabbrüche, November 2015

Leandro López ist mit einer muslimischen Frau verheiratet, die erst in den 1980er Jahren eingebürgert wurde. Davor hatte die marokkanische Bevölkerung nur eine sogenannte Statistikkarte gehabt, die sie von den meisten Bürger*innenrechten ausschloss (vgl. Kapitel 2). Nicolás Jiménez, ein guter Freund von Leandro López, hatte mir vorgeschlagen, dass ich dessen Frau und ihre Eltern interviewen könnte. Ich war sehr an deren Familiengeschichte und Perspektive interessiert und versuchte mehrfach, Leandro López nach diesem Kontakt zu fragen. Da Nicolás Jiménez mich dazu aufgefordert hatte, fühlte ich mich ermutigt. Leandro López ging nicht darauf ein, schien sie offensichtlich abzuschirmen, vermittelte mir aber andere marokkanische und muslimische Interviewpartner*innen. Es ging also vermutlich weniger darum, mir eine bestimmte Perspektive prinzipiell zu verweigern, als meine Neugier aus dem eigenen sozialen Nahraum herauszuhalten. Dies interpretierte ich anfänglich allerdings als eine Verweigerung des Zugangs zu bestimmten marginalisierten Perspektiven und ich ärgerte mich darüber, für diesen auf „die Etablierten“ angewiesen zu sein. Was hatte dieser Ärger zu bedeuten? Wurde mein Selbstverständnis als kritische Forscherin dadurch infrage gestellt, dass mir der Zugang zu den Perspektiven der Mächtigen so viel leichter gelang und dass ich auch für den Zugang zu marginalisierten Perspektiven auf sie angewiesen war? Oder hatte ich Sorgen, dass sie mir Gesprächspartner*innen vermitteln würden, die mir nur ihnen genehme Dinge erzählen würden? Letzteres bestätigte sich im Allgemeinen nicht. Von anderen etablierten, christlichen Spanier*innen bekam ich Interviewpartner*innen vermittelt, die z. B. prekäre Angestellte in deren Haushalten oder politische Kontrahent*innen waren. Während mich das anfangs jedes Mal überraschte und ich mir die Frage stellte, welchen Nutzen sie denn davon hätten, begann ich zu verstehen, dass solche Zugänge zu vermitteln eine Art der Kontrolle ist.

Sie fühlten sich sicherer, wenn sie die Schlüsselpersonen waren, als wenn sie meine Kontaktaufnahmen anderen oder den Dynamiken des Feldes überlassen hätten. Zudem wurde deutlich, und das ist m. E. der noch entscheidendere Punkt, dass die Selbstversicherung der eigenen Rolle als Experte und als jemand, der Zugänge ermöglicht, wichtiger war als eine unwidersprochene Präsentation der eigenen Positionen.

Nach diesem Einblick in Forschungsbeginn, den Feldzugang und zentrale Gatekeeper werde ich mich im Folgenden einigen Fragen widmen, die sich während des gesamten Erhebungsprozesses, solange ich vor Ort war, immer wieder stellten.

Vor Ort sein

Ein übersichtlicher Sozialraum – Wohnen und Arbeiten vor Ort: Die Enge des Sozialraums der beiden Städte wurde mir immer wieder bewusst, wenn ich bei morgendlichen Spaziergängen oder abendlichen Restaurantbesuchen Bekannte traf oder erkannt wurde. Nach wenigen Tagen grüßten mich der Ladenbesitzer, der Schuhverkäufer, der Mandelverkäufer. Auch nach längeren Pausen wurde ich bei erneuten Aufenthalten von Kellner*innen wiedererkannt und angesprochen, wo denn die Familie sei. Das war die Zuschreibung, die wir als Forschungsteam, das sich aus Angehörigen verschiedener Generationen zusammensetzte, bekommen hatten.

Unsere Forschungspraxis bestand aus wiederholten mehrwöchigen Aufenthalten an verschiedenen Orten. Durch die Distanz zwischen unseren Arbeits- und Wohnorten und dem Forschungsfeld ergaben sich intensive Feldaufenthalte, bei denen wir fast rund um die Uhr im Feld waren. Dabei legten wir zwar unsere sozialen Interessen und Kontakte sicherlich nicht so radikal ab, wie dies z. B. Erving Goffman fordert (1989: 127), hatten aber dennoch sehr wenige Forschungspausen. Bei den ersten beiden Aufenthalten wohnte ich in Hotels. Diese dienten zumeist auch als Unterbringung derjenigen Polizisten, die wochen- oder monatsweise für den Einsatz an der Grenze aus anderen Orten Spaniens nach Ceuta und Melilla kommen. Dies führte zum Beispiel dazu, dass ich beim Frühstück versuchte, mit Polizisten der Guardia Civil ins Gespräch zu kommen oder mich nachts wie in der Kaserne fühlte, wenn diese zum Einsatz gerufen wurden. Aber nicht nur die Grenzpolizei weckte mein Interesse: Ich begann Gespräche mit den Hotelangestellten zu führen – wenn sie zum Reinigen des Zimmers kamen oder das Frühstück vorbereiteten. Aber auch beim auswärtigen Essen kam ich mit den Kellner*innen und marokkanischen Mandelverkäufern ins Gespräch oder wurde von neugierigen Tischnachbarn über den Grund unseres Aufenthalts befragt. Dieser sehr intensive Feldkontakt hat an vielen Stellen zu einem profunderen Verständnis beigetragen, als dies jemals z. B. über punktuelle Aufenthalte mit Interviewreihen oder gar über

Literaturrecherche möglich gewesen wäre.⁸⁹ Er hat aber auch Belastungen mit sich gebracht, die vermutlich nicht über einen längeren Zeitraum zu tragen gewesen wären bzw. eine andere Arbeits- und Lebensorganisation erfordert hätten.

Klaus Amann und Stefan Hirschauer diskutieren die Notwendigkeit des regelmäßigen Rückzugs aus dem Feld an den universitären Arbeitsplatz (1997: 28). Sie begründen dies in erster Linie damit, dass analytische Distanz zu den im Feld gewonnenen Erkenntnissen und Eindrücken gewonnen werden muss, und mit dem Ziel, sich „nachdem man etwas verstanden hat – noch mehr zu wundern“ (ebd.: 29). Dem würde ich hinzufügen, dass neben der erkenntnistheoretischen Begründung eines zirkulären Forschungsprozesses (Glaser und Strauss 1998 [1967]: 78 ff.) auch die Belastung durch die Feldsituation ein Grund sein kann, sich regelmäßig an den Schreibtisch zurückzuziehen. Zu den Belastungen gehörte eine Dynamik, der wir uns immer wieder ausgesetzt sahen und ohne die vermutlich kaum eine ethnographische Feldforschung auskommt: das Gefühl des temporären Kontrollverlustes bzw. dass eher wir vom Feld bestimmt wurden als das Feld von uns. Oder wie es Christian Lüders formuliert: „Passen sich in allen anderen Verfahren die Informanten den Bedingungen des Forschers (also z. B. der Form des Interviews bzw. der Gruppendiskussion) an, muß sich der Ethnologe den Bedingungen des zu untersuchenden Feldes unterordnen.“ (1995: 319) Häufig entstand im Verlauf der Forschung der Eindruck, dass wir relativ wenig Kontrolle darüber hatten, was passierte, welchen Aktivitäten wir uns anschlossen und mit wem wir sprachen. Vieles wurde für uns entschieden, wir wurden an die Hand genommen, umsorgt und dabei sicherlich auch teilweise mit einem Präsentationsinteresse konfrontiert, das es in der Folge zu rekonstruieren galt (vgl. Bahl und Worm 2018: 252 f.).

Ein weiterer Punkt, der ebenso den meisten ethnographischen Forschungen eigen ist, war die intensive Kontaktpflege. „Der Rapport bedarf [...] ständiger Erneuerung und Optimierung, er ist Teil der Arbeit im Feld.“ (Strübing u. a. 2018: 88) Da ich die einzige im Team war, die Spanisch beherrschte, war ich für alle Kontakte mit der Lokalbevölkerung sowie für etwaigen Behörden- und Institutionenkontakt zuständig. Dies erforderte, ständig auf Menschen zuzugehen, ein Gespräch zu beginnen, den Personen hinterherzutelefonieren und sie – ggf. wiederholt – um etwas zu bitten (z. B. um Interviews, Kontakte oder weitere Treffen). Durch die kurzen und intensiven Feldphasen, in denen wir teilweise täglich Interviews führten und neue Kontakte anbahnten, war diese Aufgabe in ihrer Intensität belastend. Gesteigert wurde diese Belastung durch die Interviews, die wir führten. Häufig wurden uns von sehr aufgewühlten Interviewpartner*innen Lebensgeschichten voller Gewalt- und Unrechtserfahrungen erzählt. Es stellte sich unmittelbar die Frage nach dem richtigen Umgang mit der Situation, der/dem Erzähler*in und dem

⁸⁹ Das wurde mir besonders bewusst, als ich mich mit Forscher*innen austauschte, die sich z. B. aus einer rechtswissenschaftlichen Perspektive mit dem Zaun von Melilla beschäftigten, aber nie dort vor Ort gewesen waren.

Erzählten und oft verfolgten mich die Geschichten weit über das Ende des Forschungstages hinaus.

Mein eigener Lernprozess war, ab dem dritten Aufenthalt eine Wohnung anzumieten und mir Freizeitaktivitäten zu suchen. Das Wohnen in der Wohnung ermöglichte mir und meinen Kolleg*innen, auf den Markt zu gehen, zu kochen und so selbstbestimmter zu essen als zu den Frühstückszeiten im Hotel und ansonsten in den umliegenden Restaurants. Ich gewöhnte mir an, morgens joggen zu gehen. Meine Querflöte kam fortan mit ins Gepäck und Fernsehserien und Krimibücher waren eine willkommene Ablenkung zum Forschungsfeld, um das meine Gedanken ansonsten rund um die Uhr kreisten. Diese Beschäftigungen mögen nun für andere Forscher*innen unattraktiv erscheinen. Es geht mir um die Tatsache, dass Freizeitaktivitäten Entlastung schaffen können. In einem so kleinen und begrenzten Forschungsraum wie Ceuta und Melilla bleibt der Abstand sowieso immer gering. Mir sind die Polizist*innen, die mich beim Joggen am Strand regelmäßig überholten, in sehr lebhafter Erinnerung geblieben. Ich hörte sie kommen, ohne mich umzudrehen, weil sie in Gruppen unterwegs waren und der Gleichklang ihrer Schritte einen hohen Geräuschpegel erzeugte. Neben dieser leiblichen Erfahrung war auch meine Aufmerksamkeit stets im Beobachtungsmodus: Ich achtete immer darauf, welche T-Shirts die joggenden Polizisten trugen, zu welcher Einheit sie gehörten, ob Frauen dabei waren und wie diese mit den männlichen Kollegen interagierten. Gespräche und Beobachtungen konnten sich jederzeit ergeben, sobald wir das Haus verließen – auch während der Entlastung versprechenden Freizeitaktivitäten. Ein weiterer Punkt, der in seiner Persistenz anstrengend war, war die Vergeschlechtlichung durch die Feldakteur*innen,⁹⁰ mit der ich und meine Kolleg*innen im Forschungsprozess konfrontiert waren. Dazu zitiere ich ausführlich aus zwei Memos, die ich im Herbst 2014 verfasst habe.

Vergeschlechtlichte Forschungsrollen:

Hatem forderte mich auf, auch Kibbe⁹¹ zu machen. Ich setzte mich zu den Frauen und begann damit, mich mit meinem Ungeschick ein bisschen lächerlich zu machen. Hatem und Arne saßen auf Stühlen und guckten zu und kommentierten (Hatem korrigierte mich ständig und meinte, er könnte das viel besser), aber machen konnten/durften natürlich nur die Frauen. Ich fühlte mich zwar einerseits ein bisschen unwohl dabei, ihnen ihre Kibbe zu verhunzen, andererseits war es eine sehr nette Art, gemeinsam etwas zu

⁹⁰ Vergeschlechtlichung, d. h. eine gegenseitige Zuschreibung von Geschlecht findet wohl in jeder menschlichen Begegnung statt. Ebenso wie wir durch Feldakteur*innen vergeschlechtlicht wurden, schrieben wir diesen Geschlecht(lichkeit) zu. Es geht mir hier aber darum, inwiefern unsere Positioniertheit (bzw. die, die uns zugeschrieben wurde) den Forschungsprozess beeinflusste.

⁹¹ Ein im Nahen Osten weit verbreitetes Gericht: eiförmige Bulgur-Knödel mit Hackfleisch und Zwiebeln.

tun, vieles mitzubekommen und nicht so sehr auf Sprache angewiesen zu sein.

Memo Ceu_PO_Syrer_Plaza, Oktober 2014

Tour starts with the car that doesn't start. Nice Arab-speaking man comes by, very helpful, he helps us to get the car started. Arne has to help them. I think it's funny because some days before I had to do the "cooking" (Kibbe – see memo Syrians) and now Arne has to do the car-repairing – in each situation we didn't feel very capable of doing what we were doing. But gender roles are clearly separated here.

Memo Ceu_PO_Benzu_Principe, November 2014

Die klare Rollenteilung, die hier eingeführt wird, wurde durch die Tatsache, dass ich das Auto, sobald es angesprungen war, fahren sollte, wieder ein wenig aufgebrochen. Dennoch deuten diese Zitate aus zwei Memos, eines beschreibt eine Begegnung mit den Syrer*innen, die auf der zentralen Plaza de los Reyes ein Protestcamp errichtet hatten, das andere den Beginn einer Ceuta-Rundfahrt mit Hatem, auf die Bedeutung von Geschlecht bzw. Vergeschlechtlichung im Forschungsprozess hin. Diese ist ambivalent, sie eröffnet Zugänge, während sie gleichzeitig welche verschließt. Und manchmal stört sie nicht weiter, ist eher belustigend, wie es in den obigen Memos anklingt, während sie in anderen Momenten belastend wirkt. Sie ist auf jeden Fall immer da. Es gab wohl kaum eine Forschungssituation, in der mein Geschlecht keine Rolle gespielt hätte. Einige Beispiele:

- Die Frauen, die mir von ihren Gewalterfahrungen erzählten, ob in der Familie, in der Partnerschaft oder durch Arbeitgeber, hätten dies vermutlich nicht in gleicher Weise getan, wenn ich als männlicher (oder männlich gelesener) Forscher unterwegs gewesen wäre.
- Die Frage, ob ich Kinder habe/haben wolle, wäre einem männlichen Forscher vermutlich nicht in derselben Form und Häufigkeit gestellt worden.
- Die Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft der Mitglieder des Vereins Melilla Verstehen, die ich manchmal – eventuell zu Unrecht – als Paternalisierung erlebte, hatte vermutlich auch mit meiner Rolle als deutlich jüngere Frau zu tun. So gab es immer wieder Kommentare, die darauf abzielten, dass die jeweiligen Ehefrauen den Kontakt zu mir auf keinen Fall missverstehen dürften.

Sprache und Übersetzung: Das Forschungsfeld, in dem ich mich bewegte, war in verschiedener Hinsicht von Mehrsprachigkeit geprägt. 1. In beiden Städten ist Spanisch die offizielle Sprache, Tamazight (Sprache der Imazighen) bzw. Darija

(marokkanisches Arabisch) sind weitere im Alltag häufig verwendete Sprachen. 2. Die Sprache im Forschungsteam war Deutsch bzw. in der Zusammenarbeit mit den israelischen Partner*innen Englisch. Manchmal übersetzte ich für meine Kolleg*innen ins Deutsche oder Englische. Memos wurden auf Deutsch und Englisch verfasst. 3. In meiner Erhebung verwendete ich nahezu ausschließlich Spanisch, das für mich eine – sicher beherrschte – Fremdsprache und für meine Gesprächspartner*innen teilweise Muttersprache, teilweise aber auch Zweit- oder Drittsprache ist. 4. Nicht zuletzt kann von einer regionalen Spezifik im Sprachgebrauch des Spanischen ausgegangen werden, die Kontextwissen über z. B. Lehnwörter aus dem Arabischen (z. B. *cabila* vom arabischen Wort *qabila*), Ortsbezeichnungen sowie lokale Bräuche (z. B. *la mochila*, der Ausflug ins Grüne am 1. November in Ceuta) voraussetzt.

Karin Schittenhelm stellt heraus, dass es bei Sozialforschung in mehrsprachigen Kontexten erforderlich ist, „die Vermittlungs- und Übersetzungsleistungen im Verlauf des Forschungsprozesses offenzulegen und ebenso wie sonstige Entscheidungen in der Erhebung und Auswertung qualitativer Untersuchungen zu dokumentieren.“ (2017: 101) Sie unterscheidet Mehrsprachigkeit im Feld, in der Verschriftlichung und in der Auswertung (ebd.: 105). In meiner Forschung waren alle diese Phasen von Mehrsprachigkeit geprägt. Im Folgenden soll nun vorerst die Rolle von Sprachkenntnissen und Übersetzungen im Feld – besonders im Hinblick auf ihre Bedeutung für meinen Erkenntnisprozess – befragt werden. Entsprechend der Logik eines zirkulären Forschungsprozesses, bei dem Erhebung und Auswertung ineinandergreifen, lässt sich diese Trennung aber nicht vollständig aufrechterhalten. So erschlossen sich z. B. einige Erkenntnisse über die Rolle der Sprache im Feld erst über die Transkription und die Auswertung. Im Anschluss an die bereits weiter oben diskutierte Rolle der Gatekeeper stellte sich in einem mehrsprachigen Forschungskontext, in dem alle gesprochenen Sprachen für mich Fremdsprachen waren, auch die Frage nach Dolmetscher*innen sowie anderen Übersetzer*innen und Vermittler*innen. James Clifford diskutiert, dass in der ethnographischen Forschung der „entscheidenden dialogischen Rolle von Dolmetschern und ‚privilegierten Gewährsleuten‘ – ein sekundärer, manchmal sogar verachteter Status zugewiesen“ (1993: 126) worden sei. Diese Kritik aufgreifend, wende ich mich im Laufe dieses Kapitels immer wieder der Rolle von Dolmetscher*innen und Übersetzer*innen zu.

Bei einigen Interviews (drei Interviews mit zwei Personen) arbeitete Hatem Karchaoui (vgl. Kapitel 9) als Dolmetscher (marokkanisches Arabisch – Spanisch) für mich. Diese Interviews wurden dann in Göttingen von Mohammed El Ouardy transkribiert und übersetzt, der das marokkanische Arabisch als Muttersprache spricht. Dieses Vorgehen der Trennung von mündlicher und schriftlicher Übersetzung hat sich in diesem und vorangehenden Forschungsprojekten als hilfreich erwiesen, da es ermöglicht, die Rolle der Dolmetscher*innen im Gesprächsverlauf und in der Interaktion zu reflektieren. Wenn eine Person mündlich und konsekue-

tiv übersetzt, dabei in Interaktion geht, rafft und interpretiert, notwendigerweise Auslassungen macht oder auch missversteht, dann kann eine weitere unbeteiligte Person, die die Transkription und Übersetzung vornimmt, diese Rolle der Analyse zugänglich machen. So zeigte sich zum Beispiel in der nachträglichen Transkription und Übersetzung der Interviews mit Karima Aziz, einer Pendlerin, die als Pflegekraft in Ceuta arbeitet, dass Hatem Karchaoui ihr immer wieder zuredete, mit dem Weinen aufzuhören. Sie hatte nahezu das komplette Interview hindurch geweint und ich hatte beobachtet, dass Hatem Karchaoui immer wieder auf sie einredete, konnte aber nicht verstehen, was er ihr sagte. Aus dem übersetzten Transkript:

Hatem Karchaoui: Das ist genug. Warum weinst du jetzt, es ist alles vorbei.

Karima Aziz: Nein, es ist unmöglich, zu vergessen, was ich erlebt habe.

Hatem Karchaoui: Ja, aber alles ist vorbei und deine Situation hat sich verbessert.

Transkript Ceu_I_Karima, Oktober 2014

Die Antwort von Karima Aziz wurde mir nicht übersetzt und ich konnte deswegen nicht darauf eingehen. Auch Detaillierungsfragen oder Aufforderungen, beim Thema zu bleiben, beides Dinge, die in der narrativen Gesprächsführung unüblich sind, formulierte Hatem Karchaoui an verschiedenen Stellen. Die möglichen Auswirkungen solcher Dolmetsch-Interventionen werden der Analyse besser zugänglich, wenn die entsprechenden Audioaufnahmen von Dritten transkribiert und übersetzt werden (Inhetveen 2012: 36). In diesem Fall bekam ich eine nachträgliche (mögliche) Erklärung dafür, dass die Interviewte auf der textlichen Ebene sehr kontrolliert blieb und trotz vielfacher narrativer Nachfragen nur bedingt ins Erzählen kam. Gleichzeitig vermitteln aber übersetzende Feldassistent*innen häufig auch wichtiges Kontextwissen und bleiben auch deswegen nicht streng beim Text, weil sie Informationen einfügen, die der Forscherin das Gesagte besser verständlich machen sollen (ebd.: 37).

Wenn ich ohne Dolmetscher*in arbeitete, bewegten sowohl ich als auch einige meiner Interviewpartner*innen uns in einer Zweitsprache. Dabei war manchmal besonderes Aufeinanderlassen notwendig. So ergab sich in dem ersten Interview mit Djamila Bilal (vgl. Kapitel 9) die irritierende Situation, dass sie mir von einer Fehlgeburt (nach Gewalteinwirkung) erzählte und mir versuchte, zu beschreiben, wie der Fötus aussah, als er aus ihrem Körper kam. Sie wollte ihn offensichtlich mit einem inneren Organ vergleichen, für das ihr aber nur die arabische Bezeichnung einfiel. Sie zeigte mir an ihrem Körper immer wieder die Stelle, wo sie dieses verortete. Ich suchte in meinem Gedächtnis nach spanischen Bezeichnungen für innere Organe, die mir einfielen. Ich schlug Niere (span.: *riñón*) und Lunge (span.: *pulmón*) vor, war damit aber nicht erfolgreich. Letztlich konnten wir die Situation

nicht auflösen – wir verstanden uns nicht. Nachträglich konnte ich rekonstruieren, dass sie von der Leber (arab.: *kebda*) gesprochen hatte.

Soziolinguistische Forschung hat sich mit der Frage von Code-Switching beschäftigt, also mit der Tatsache, dass das „Alternieren zwischen Sprachen bzw. Sprachlagen [...] eine ganz bestimmte soziale Orientierung der Sprecher zum Ausdruck bringen (kann).“ (Cindark 2013: 115) Ich kann an dieser Stelle nicht abschließend klären, woran es lag, dass sie das spanische Wort in diesem Moment des Interviews nicht finden konnte. Es deutet aber einiges darauf hin, dass sie beim Sprechen über besonders emotional belastende Situationen Schwierigkeiten hatte, sich auf Spanisch auszudrücken und dann arabische Begriffe verwendete.

Kommen und Gehen

In einem Forschungsfeld, das in den letzten Jahren immer wieder im Fokus medialer Berichterstattung stand und auch verstärkt akademisch beforscht wurde (vgl. z. B. Driessen 1992; Gold 2000; McMurray 2001; Rosander 2004; Meyer 2005; Castan Pinos 2009b; Campbell 2012; Soto Bermant 2014; Koos und Thiel 2015; Fernández García 2017; Schmalz 2017), waren wir auf eine gewisse Erschöpfung vorbereitet, was die Bereitschaft angeht, sich mit Wissenschaftler*innen auseinanderzusetzen. Obwohl es solche Situationen gab,⁹² wurde uns meist mit großer Offenheit begegnet. Eine Rückmeldung, die wir immer wieder bekamen, war, es sei ungewöhnlich, wieviel Zeit wir uns nehmen würden, wie lange wir vor Ort seien und vor allem, wie oft wir wiedergekommen seien.⁹³ Das unterscheidet uns deutlich von den Journalist*innen,⁹⁴ die ansonsten kämen. Es ergaben sich Bekanntschaften, die ich über die vier Jahre hinweg, in denen wir nach Ceuta und Melilla fuhren, immer wieder kontaktierte und traf. Manche Interviews wurden auch erst dadurch möglich, dass ich über längere Zeit ein Vertrauensverhältnis etablierte.

Ein in der methodologischen Literatur zu Ethnographie eher unterbelichtetes Thema ist die Frage nach dem Ende der Feldforschung bzw. dem Verlassen des

⁹² Z. B. konfrontierte uns die Mitarbeiterin einer NGO mit der Frage, ob wir denn mit den Ergebnissen wiederkommen würden und was für ihre Organisation und ihre Klient*innen dabei rauskäme, wenn sie mit uns sprechen würde. Der Versuch, dieses Versprechen einzulösen, scheiterte daran, dass die Person beim nächsten Feldaufenthalt die Stadt bereits verlassen hatte.

⁹³ Hier zeigte sich ein deutlicher Unterschied zum Forschungsschwerpunkt meiner Kolleg*innen Arne Worm und Gabriele Rosenthal, die in erster Linie zu Migrant*innen forschten, die die Grenze illegalisiert übertreten hatten. Da zwischen den Feldaufenthalten teilweise ein halbes Jahr, teilweise mehrere Jahre lagen, waren die Interviewpartner*innen meist nicht mehr vor Ort und es kam jedes Mal zu einer neuen Kontaktaufnahme. Das Immer-wieder-Kommen fiel also vor allem bei meiner Forschung ins Gewicht.

⁹⁴ Auch wenn Journalismus für uns gar kein Referenzpunkt wäre, so setzte die Außenwahrnehmung durch die Feldakteure uns häufig mit deren investigativer Praxis gleich.

Feldes.⁹⁵ Je nach Feld und Aufenthaltsdauer gestaltet sich dieses sicherlich sehr unterschiedlich. Im Fall meiner Forschung waren keine so engen Beziehungen entstanden, dass ich mir ernsthaft Sorgen machen musste, dass ich irgendwem fehlen würde. Dennoch hatte ich von vielen Menschen in biographisch-narrativen Interviews sehr private Dinge erfahren und es war über die Jahre und die Folge von Begegnungen hinweg eine persönliche Nähe entstanden. Auch sehr viel Hilfe in Form von Zeit, Geduld, Archivrecherchen, Kontakten, Pressespiegeln etc. hatte ich erfahren, für die ich mich erkenntlich zeigen wollte. Die Strategie, die ich für meinen letzten Feldaufenthalt im Frühjahr 2018 (gemeinsam mit meinem Kollegen Lucas Cé Sangalli) wählte, war also gewissermaßen das Gegenstück zu dem anfänglich sehr offenen, explorativen Vorgehen in der Forschung. Ich wollte meine Ergebnisse absichern und Kontakte abschließen, mich angemessen und offiziell verabschieden. Es stand nicht mehr im Mittelpunkt meines Interesses, neue Aspekte zu entdecken und neue Pfade zu verfolgen – auch wenn sich dies bei ethnographischer Forschung nie ganz vermeiden lässt. Bereits im Vorfeld kontaktierte ich die meisten Personen, zu denen ich über die Jahre eine Beziehung aufgebaut hatte. In einigen Fällen führte ich Nachinterviews,⁹⁶ in anderen Fällen kontextualisierte ich bei früheren Aufenthalten geführte Interviews durch Familiengespräche (z. B. mit einer Interviewpartnerin und ihren Kindern), gemeinsame Ortsbegehungen (z. B. in dem Stadtviertel, in dem eine Interviewpartnerin aufgewachsen war) oder Besuche am Arbeitsplatz (z. B. in einem Café, in dem eine Interviewpartnerin arbeitete). Die Frage, was man den Beforschten schuldig bleibt und inwiefern diese auch vom eigenen Tun profitieren können, ist in der Methodenliteratur diskutiert worden. So schreibt z. B. Stephan Wolff:

Unter dem Strich beschränkt sich der tatsächliche Nutzen für das Feld in den meisten Fällen auf eine kurzfristige Unterbrechung der täglichen Langleweiligkeit, auf die Möglichkeit, seine Sorgen und Beschwerden an den Mann zu bringen, sowie auf eine Gelegenheit, ein gutes Werk zu tun. (2000: 348)⁹⁷

Dieser Einschätzung schließe ich mich prinzipiell an. Dennoch war es mir wichtig, meine Dankbarkeit auszudrücken und – in eingeschränktem Maße – Rechenschaft abzulegen über das, was ich (bzw. wir als Projektteam) getan hatte(n) und immer

⁹⁵ Whyte (1981: 341 f.) widmet der Frage nach dem „Farewell to Cornerville“ eine halbe Seite seines fast hundertseitigen Appendix A zu *Street Corner Society* und Dewalt und Dewalt (2002: 64 f.) diskutieren den Aspekt des „Reverse Culture Shock“, nehmen also eher in den Fokus, was das Weggehen mit der Forscher*in macht, und weniger, was es mit dem Feld macht. Strübing u. a. postulieren hingegen, dass der Ausstieg für das Feldverständnis ähnlich wichtig sei wie der Zugang (2018: 88 f.).

⁹⁶ Zu den Vorteilen von Nachinterviews vgl. Rosenthal, Bahl und Worm (2016).

⁹⁷ Vgl. auch Whyte (1981: 343) zu der Frage „What impact did the book have on the North End?“ (North End ist der tatsächliche Name des Bostoner Stadtviertels, das Whyte aus Maskierungsgründen Cornerville genannt hatte).

noch tat(en). Ich nahm einige Ausgaben des Buches „Biographies in the Global South“ (Bogner und Rosenthal 2017b) und der Broschüre „Changing Vistas of Europe“ (Rosenthal 2017) sowie Merchandise der Universität Göttingen – Stifte, USB-Sticks, Taschen – mit und verteilte diese oft zusammen mit Pralinen bei den diversen Begegnungen. In Kombination mit meinen Berichten über das herannahende Projektende und die Aussage, dass dies wohl mein letzter Forschungsaufenthalt sei, markierte ich so meinen Abschied und meine Dankbarkeit. Diese Geste wurde mit Wohlwollen aufgenommen, hatte allerdings auch ihre Einschränkungen: Einige meiner Interviewpartnerinnen sind nie zur Schule gegangen und können weder lesen noch schreiben. Die Bücher und Broschüren gab ich diesen Interviewpartnerinnen gar nicht. Stifte und USB-Sticks waren jedoch willkommen als Geschenke für die eigenen Kinder, die in den meisten Fällen zur Schule gehen. Zudem liegen bisher die Publikationen nur auf Deutsch und Englisch vor. Diese Tatsache schließt auch die meisten anderen Interviewten und Helfer*innen von deren Rezeption aus, weil nur die wenigsten Englisch beherrschen. Dementsprechend habe ich bisher keine Rückmeldungen zu den Texten bekommen und gehe nicht davon aus, dass sie gelesen wurden.

Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Arbeit stehe ich wieder vermehrt in Kontakt mit Djamil Bilal (vgl. Kapitel 9). Ich schicke ihr monatlich Geld, um ihr zu ermöglichen, ihre Tochter weiterhin in die Schule zu schicken. Bei unserem letzten Treffen im Frühjahr 2018 hatte sie erwähnt, dass sie erwäge, sie von der Schule zu nehmen, da es für sie nicht mehr finanzierbar sei, all ihren Kindern die Schule zu finanzieren. Da sie mir keinen konkreten Betrag nennen konnte, der für den Schulbesuch eines Kindes notwendig ist, und da die ökonomische Situation der Familie insgesamt sehr prekär ist, ist der Erfolg dieses Projektes ungewiss. Aber es scheint mir einen Versuch wert zu sein, in dieser Form etwas zurückzugeben. Auch mit Hatem Karchaoui (vgl. Kapitel 9) stehe ich weiterhin in Kontakt und habe ihm den Flug nach Marokko bezahlt, als er sein erstes Migrationsprojekt nach Deutschland abrechnen musste. Sprachnachrichten über Messengerdienste sind eine Möglichkeit, auch mit den Interviewpartner*innen zu kommunizieren, die nicht lesen und schreiben können – und ohne dass dabei hohe Kosten entstehen. Die Frage der angemessenen Anerkennung oder Belohnung der Beiträge, die die Interviewten und Beforschten zum Gelingen unserer Forschung beitragen, muss in jeder Forschung aufs Neue ausgehandelt werden. Sie steht in engem Zusammenhang mit weiteren Faktoren wie Sympathie für und Rapport mit den Forschungssubjekten und Ansprüchen, die die Forscher*in an sich selber und an die Forschung hat. Wenn ich also diese Kontaktpflege und diese Unterstützung hier thematisiere, geht es mir nicht darum, zu schreiben wie es getan werden sollte, sondern darum, offenzulegen und zu reflektieren, wie es sich im Falle meiner Forschung konkret entwickelt hat.

Supervision

Da die Forschung teilweise erhebliche Belastungen mit sich brachte, machten wir nach den meisten Feldaufenthalten auf Projektkosten zwei Sitzungen Einzelsupervision. Dabei spielten zum einen die konkreten, teilweise sehr leidvollen und grausamen Geschichten eine Rolle, die wir uns empathisch anteilnehmend angehört hatten. Zum anderen war die eigene Rolle Thema dieser Sitzungen: Welche Erwartungen und Hoffnungen wecke ich, wenn ich mich so intensiv auf Menschen einlasse, die sich in prekären Lebenssituationen befinden? Welche Unterstützung könnte ich leisten und welche würde mich überfordern? Der Forschungsprozess war eine permanente Konfrontation mit den eigenen Privilegien: Ob es nun der deutsche Pass und die damit verbundene Bewegungsfreiheit waren, die mir im Gespräch mit illegalisierten Migrierenden besonders bewusst wurde, oder die Möglichkeit, jahrzehntelang Bildungseinrichtungen zu besuchen, die meine marokkanischen Interviewpartnerinnen teilweise nie von innen gesehen hatten. Die Supervision bot keine Lösungen für diese Fragen, auf die es allerdings in den meisten Fällen auch keine einfachen Antworten gibt. Sie war ein psychologisches Unterstützungsangebot und half, meine eigene Rolle zu reflektieren und eine analytische Distanz zum Feld zu gewinnen. Als Ergebnis dieses Prozesses kann ebenso der fortgesetzte Kontakt zu einigen Interviewpartner*innen (und ggf. auch deren – punktuelle – Unterstützung) gelten wie auch die in der vorliegenden Arbeit an einigen Stellen recht ausführlichen Reflexionen über meine Gefühle und meine Rolle im Feld. Das Verschriftlichen meiner Daten in Form von Feldtagebuch und Memos hatte eine ähnlich wichtige Rolle für Reflexion und analytische Distanzierung, wie ich weiter unten darlegen werde. Im Folgenden gehe ich auf das Führen von biographisch-narrativen Interviews ein und reflektiere über interviewspezifische Zugänge und Settings.

4.2.3 Biographisch-narrative Interviews

Die Interviewtechnik des narrativen Interviews wurde von Fritz Schütze im Kontext einer Studie zu Gemeindegemeinschaften entwickelt, in der er sich diese durch „an derselben Ereigniskonstellation durch eigene Handlungsverwicklung mehr oder weniger beteiligt[e]“ (1977: 2) Personen schildern ließ. Dabei zielte sein Vorgehen darauf ab, den Interviewten möglichst weitgehend die Relevanzsetzung zu überlassen und durch die Technik des narrativen Nachfragens „zum Erzählen persönlich erlebter oder doch zumindest von Augenzeugen übermittelter Geschichten [zu] bewegen.“ (ebd.: 10) Die Textsorte der Erzählung, die durch zeitliche Abläufe und eine hohe Indexikalität, d. h. einen konkreten Bezug auf Akteur*innen, Zeiträume und Situationen gekennzeichnet ist, unterscheidet er in Anlehnung an soziolinguistische Studien zur Erzählanalyse (Labov und Waletzky 1973) von Argumentationen und Beschreibungen. Erstere sind eher theoretischer Natur und

an der gegenwärtigen Situation der Interviewten sowie an sozialer Erwünschtheit orientiert, letztere sind statische Zustandsbeschreibungen (Kallmeyer und Schütze 1977). Demgegenüber beschreibt er Erzählungen als Texte, über die sich die „Orientierungsstrukturen des faktischen Handelns [...] rekonstruieren“ (Schütze 1977: 1) lassen. Für die Interviewführung ist dabei entscheidend, eine erzählgenerierende Eingangsfrage zu stellen, die interviewte Person bei der dann folgenden Haupterzählung nicht zu unterbrechen und dann im Folgenden erzählgenerierende Nachfragen zu stellen. „Bis auf die Schlußphase narrativer Interviews sollte der Interviewer nur ‚wie (kam es)?‘ und ‚was geschah (dann)?‘-Fragen, nicht jedoch ‚Warum?‘-sowie Einstellungs- und Meinungsfragen stellen.“ (ebd.: 30)

Fritz Schütze hat das narrative Interview auch als Methode für die Biographieforschung vorgestellt (1983). Diese wurde von Rosenthal fortentwickelt und unter anderem um Nachfragetechniken sowie die Frage nach der Familiengeschichte (in der Eingangsfrage) ergänzt (Rosenthal und Loch 2002). Auf die von ihr entwickelte Auswertungsmethode des biographisch-narrativen Interviews, die biographischen Fallrekonstruktionen, werde ich weiter unten eingehen. Zentral ist beim Führen (biographisch-)narrativer Interviews immer die ganz weitgehende Orientierung an der interviewten Person. Im Gegensatz zu (halb-)standardisierten Interviews, die diesen immer ein Stück weit die Relevanzen der Sozialforscherin auferlegen, soll die Themensetzung den Interviewten sehr weitgehend überlassen werden. Auch in den narrativen Nachfragen orientiert sich die Forscherin dann an dem von dem/der Interviewten aufgespannten „Orientierungsrahmen“ (Schütze 1977: 34).

In meiner Forschung in Ceuta und Melilla bemühte ich mich von Anfang an um lebensgeschichtliche Interviews. Während die Sie-Bilder und Stereotypen über die jeweiligen Gruppierungen über die ethnographische Arbeit zu erschließen waren, interessierten mich auch die Wir-Bilder und Selbstpräsentationen, der jeweils „individuelle“ Umgang mit den Fremdzuschreibungen sowie die Genese dieser Perspektiven. Die biographisch-narrativen Interviews ermöglichten eine Perspektive, die Lebens- und Familiengeschichten einbezog und somit dem Material eine höhere Komplexität hinzufügte: Mit welchen Konstellationen von lebensgeschichtlichen Erzählungen und Tradierungen von Familiengeschichte(n) standen die jeweiligen Wir- und Sie-Bilder und die jeweiligen Konstruktionen von Zugehörigkeit in Zusammenhang? Zudem lösten sich durch die biographisch-narrativen Interviews häufig die homogenisierenden Sie-Bilder bzw. Bilder der „Anderen“ auf bzw. ermöglichte der Fokus auf Selbstpräsentationen und „individuelle“ Handlungsperspektiven einen differenzierteren Blick darauf, wie Sie-Bilder angenommen und verinnerlicht, hinterfragt oder abgelehnt werden.

Reflexionen zum Feldzugang und den Interviewsettings

Es stellte sich heraus, dass ich in meinem Forschungsfeld – also bei der Lokalbevölkerung – deutlich größere Probleme hatte, Interviewpartner*innen zu finden als das z. B. bei den Geflüchteten der Fall war, mit denen meine Kolleg*innen und ich in der Umgebung des lokalen Auffanglagers CETI (Centro de Estancia Temporal para Inmigrantes) ins Gespräch kamen. Diese hatten tendenziell viel Zeit, waren von Langeweile geplagt und hatten einen großen Redebedarf über ihre gegenwärtige Situation (vgl. Bahl 2015; Rosenthal, Bahl und Worm 2016; Worm 2019). Diese Schwierigkeiten schärfen aber meinen Blick für die Spezifika meines Forschungsfeldes. Im Folgenden werde ich den interviewspezifischen Feldzugang reflektieren, der – wie bereits weiter oben diskutiert – viel über die soziale Strukturiertheit des Feldes aussagt, wenn er konsequent in die Analyse einbezogen wird.

Im Verlauf des Forschungsprozesses gewann ich zunehmend die Erkenntnis, dass die Bereitschaft, sich biographisch interviewen zu lassen, mit der sozialen Stellung korrelierte. Je weniger es an Prestige zu verlieren gab, desto höher war die Bereitschaft, mir ein Interview zu einem so privaten Thema wie der eigenen Familien- und Lebensgeschichte zu geben. Die Bereitschaft, mit mir zu sprechen, war auch bei den Angehörigen der etablierten gesellschaftlichen Gruppierungen groß. Diese Gespräche gestalteten sich nur völlig anders: Von Beginn der Forschung an unterstützten mich zum Beispiel einige Mitglieder des Vereins Melilla Verstehen (vgl. Kapitel 6), Männer iberischer Herkunft, christlich-spanischer Sozialisation aus der oberen Mittelschicht, und ermöglichten mir sehr wichtige Einblicke. Aber diese Gespräche waren geprägt von Aussagen über „die Anderen“ – zumeist muslimische Spanier*innen oder Marokkaner*innen, manchmal auch die jüdische und die Hindu-Gemeinde der Stadt –, während die Verortung der eigenen Person als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Damit ging auch die Zuschreibung einher, dass ich eher an „den Anderen“ interessiert sei als an ihnen, den entsprechend ihrer Selbstwahrnehmung „normalen“ Stadtbewohner*innen selbst. Sie schienen sich eher als Experten zu sehen, die mir Wissen über und Zugang zu etwas vermitteln konnten, und nicht als Forschungsobjekte. Diese „Anderen“, über die gesprochen wurde, waren in vielen Fällen Angehörige von Gruppierungen mit deutlich geringeren Machtchancen. Expert*in für „Andere“ zu sein und sich selbst nicht explizit verorten zu müssen bzw. davon auszugehen, dass es dafür keine Notwendigkeit gibt, war also ein Ausdruck einer relativ etablierten Position in der Stadtgesellschaft.

Diese Analyse würde ich allerdings noch um zwei weitere Aspekte ergänzen:

1. Deutungshoheit: Mir die Stadtgesellschaft zu erläutern und dabei vor allem Fremdbilder über „Andere“ zu präsentieren, kann auch als Kontrolle der Perspektive gelesen werden, die von der Stadt und ihrer Geschichte nach außen – bzw. in die Daten einer Sozialwissenschaftlerin – gelangt.

2. Angst vor dem Kontrollverlust, der mit der Bereitschaft einhergeht, über seine Familien- und Lebensgeschichte zu sprechen und damit ggf. sehr private Informationen preiszugeben. Dabei beinhaltet eine etablierte Position im Stadtgefüge ggf. auch eine größere „Fallhöhe“. Wer mir nicht komplett vertraute, dass ich mein Wissen und die Daten angemessen behandeln würde, hatte einen Prestigeverlust zu befürchten, der nicht mit dem von weniger bekannten und weniger etablierten Personen zu vergleichen gewesen wäre.

Das Ergebnis, dass Menschen, die eine weniger machtvolle Positionierung im gesellschaftlichen Gefüge innehaben, eher bereit waren, mir ihre Lebensgeschichten zu erzählen, steht im Kontrast zu der immer wieder geäußerten Annahme, dass die Thematisierung der eigenen Biographie einen gewissen Bildungsgrad (einige meiner Interviewpartnerinnen waren Analphabetinnen, die nie eine Schule besucht hatten) und eine „westliche“ Sozialisation voraussetzt (vgl. Matthes 1985). Als Gründe für diese erhöhte Bereitschaft konnte ich bei meinem Sample folgende herausarbeiten: 1. Die Annahme, nur „Expert*in“ für das eigene Leben zu sein, die häufig einhergeht mit der Annahme, zu anderen Themen nichts Relevantes beitragen zu können; 2. ein hoher Gesprächsbedarf angesichts von Lebensgeschichten, die von Ausschlusserfahrungen und Gewalt gezeichnet sind – für deren Artikulation es in ihrem alltäglichen Leben sehr wenig oder gar keinen Raum gibt; und 3. die damit verbundene Freude (oder zumindest positive Überraschung darüber und Abwechslung im Alltag), mein Interesse zu erfahren (vgl. hierzu auch Rosenthal 2003).

Die Interviewsettings: Begrenzte Zeit, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle

Da ich mich für das Interviewsetting nach den Vorschlägen der Interviewten richtete, führte ich zahlreiche Interviews während deren Arbeitszeit – zum Beispiel mit einem Verkäufer in seinem Kiosk, mit einer Hotelangestellten in der Waschküche eines Hotels, mit einer Restaurantbesitzerin bei einem Bier an der Bar, mit einer Kellnerin im Café, mit mehreren Reinigungskräften, während sie putzten, sowie mit einer Museumsangestellten am dortigen Empfangstresen. Dies bedeutete meist, dass es keine – für meine Maßstäbe – ungestörte Interviewatmosphäre gab. Wir wurden unterbrochen, teilweise hörten andere Personen zu und häufig gab es ein durch äußere Faktoren definiertes Gesprächsende. Die Menschen, mit denen ich sprach, hatten einen Alltag zu bewältigen. Sie mussten Lohnarbeit, Freizeitaktivitäten und die Versorgung der Familie miteinander verbinden. Dabei war es für sie häufig naheliegend, mich zuerst einmal bei der Arbeit zu treffen, selbst wenn später Einladungen in private Räume folgten. Diese blieben allerdings insgesamt eher selten.⁹⁸ Dafür wiederum sind verschiedene Gründe denkbar.

⁹⁸ Henk Driessen beschreibt ebenfalls die Schwierigkeit, in Melilla Einladungen für Interviews in privaten Räumen zu bekommen. Er erklärt dies damit, dass diese dort noch privater seien als in Westeuropa (1992: 7 f.).

Zumindest bei den von mir interviewten Frauen kann davon ausgegangen werden, dass sie außerhalb ihrer Wohnungen, in denen sich potentiell mehrere Familienmitglieder aufhalten, freier über ihr Leben und ihre aktuelle Situation sprechen konnten. Die Frage, welche Themen durch welche Zuhörer*innen blockiert werden könnten, stellte sich – wie ich weiter unten anhand des Interviewmemos zu Karima Aziz und Saadia Rahman thematisiere – allerdings auch bei Interviews im (halb-)öffentlichen Raum. Weiterhin ist denkbar, dass eine Einladung in die eigene Wohnung als zu privat empfunden worden wäre oder mir Einblicke in die soziale Situation der Interviewten gewährt hätte, die von diesen als unangenehm empfunden worden wären.⁹⁹ Allerdings waren es gerade die, die in den Machtbalancen der Stadtgesellschaft nicht zu den Etablierten gehören und entsprechend eine ökonomisch eher schwache Position haben, eine muslimische Spanierin und eine als Putzkraft arbeitende Marokkanerin, die mich mehrfach zu sich nach Hause einluden. Letztlich galt es in der Analyse der jeweiligen Interviews zu rekonstruieren, was das von den Interviewten gewählte Setting über deren Selbstpräsentationsinteressen und Relevanzen aussagte. Wann immer es möglich war, führte ich mehrere Interviews, um auch in die Analyse einzubeziehen, wie sich diese gegebenenfalls veränderten. Grundlage dieser Kontextanalysen waren die Interview- und Beobachtungsmemos, die ich zu allen Forschungskontakten verfasste.

4.2.4 Die Forschung dokumentieren

„Was macht der Ethnograph?“ Antwort: er schreibt“ (Geertz 2015b [1973]: 28). Schreiben als konstitutives Element sozialwissenschaftlichen und – in besonderem Maße – ethnographischen Arbeitens ist seit den 1980er Jahren stark diskutiert worden. Dabei lässt sich konstatieren, dass die Debatte in erster Linie in der anglophonen Kulturanthropologie geführt (Clifford und Marcus 2008 [1986]) und dann in der deutschsprachigen Soziologie rezipiert wurde (Wolff 1986; Reichertz 1992; Lüders 1995). Die Vor- und Nachteile von registrierender versus rekonstruierender Konservierung (Bergmann 1985: 308) sind vielfach diskutiert worden. Ethnographisches Arbeiten macht sich die Selektivität und Interpretation, die dem Schreibprozess innewohnt, zunutze. So erfuhren auch im Falle unserer Forschung die manchmal sehr diffusen Felderfahrungen im Schreiben von Memos eine erste Sortierung und Analyse. Im Forschungsprojekt, auf dem die vorliegende Arbeit basiert, arbeiteten wir mit drei Kategorien von Memos: Beobachtungsmemos, Interviewmemos und theoretische Memos (vgl. Rosenthal 2011: 90 f. bzw. 108 ff.).

⁹⁹ Vgl. auch Wolff (2000: 335) zu den Zumutungen, die „das Feld“ durch uns Forscher*innen ertragen muss.

Beobachtungsmemos

Für die Durchführung von teilnehmender Beobachtung ist – wie bereits weiter oben als „Prinzip der Kommunikation“ eingeführt – die grundsätzliche Annahme von großer Bedeutung, dass Realität immer sozial und intersubjektiv hergestellt wird. Für das Schreiben von Beobachtungsmemos ist also entscheidend, zum einen Beobachtungen so akkurat wie möglich wiederzugeben und gleichzeitig „subjektive“ Eindrücke – Gefühle, Interpretationen der Situation – festzuhalten und diese als wertvolle Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis anzuerkennen oder, wie es Erving Goffman formuliert: „to be scientific in this area, you’ve got to start by trusting yourself and writing as fully and as lushly as you can.“ (1989: 131)

Gabriele Rosenthal schlägt Leitlinien für die Erstellung von Beobachtungsmemos vor (2011: 113). Zentral ist dabei, dass neben den „objektiven“ Daten (Datum, Zeit, Ort), ersten Hypothesen und Reflexionen der eigenen Rolle und Gefühle mindestens zwei Interaktionssituationen detailliert beschrieben werden, um sie einer sequenziellen Analyse zugänglich zu machen. Daran habe ich mich zu Beginn der Forschung orientiert. Mit Fortschreiten des Forschungsprozesses wurden die Memos kürzer, stichwortartiger und fokussierter auf bestimmte Aspekte, die mir für meine sich zuspitzende Forschungsfrage besonders relevant erschienen. Dies lag zum einen an der Menge der zu verarbeitenden Informationen und zum anderen an der Gewöhnung ans Feld. Orte und Personen, die ich schon in anderen Memos ausführlich eingeführt hatte, wurden nur noch kurz erwähnt, soziologische und historische Kontextdaten zunehmend vorausgesetzt. Gleichzeitig schrieb ich Memos fort, wenn ich nach längerer Zeit wieder vor Ort war und erneuten Kontakt zu bestimmten Personen oder Institutionen gehabt hatte.

Diese Veränderungen des forschenden Blicks und der Schwerpunktsetzung lassen sich durch eine Analyse des Gesamtkorpus rekonstruieren. Mal ging es darum, einen längeren Kontaktverlauf über verschiedene Treffen und Begegnungen hinweg zu dokumentieren und so z. B. entstehendes Vertrauen oder Kontaktabbrüche rekonstruieren zu können, mal wollte ich einen ganztägigen Ausflug oder einen Museumsbesuch dokumentieren und wieder zu einem anderen Moment erschien mir das während einer Stunde im Café Gesprochene so relevant, dass ich es minutiös festhalten wollte. Während viele Ethnograph*innen das Handeln der beobachteten Akteur*innen in den Mittelpunkt stellen („I don’t give hardly any weight to what people say, but I try to triangulate what they’re saying with events.“ (Goffman 1989: 131)), konzentrierte ich mich in der Verschriftlichung häufig auf das Gesprochene. Mich interessierte, was mir die Menschen erzählten, während wir durch die Stadt liefen, im Café saßen oder ich sie zuhause besuchte. Das Ineinandergreifen von Handeln und Erzählen bzw. Kommentieren des eigenen Handelns war für das Verständnis von Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken besonders relevant, wie ich vor allem in den Kapiteln 6 und 8 zeigen werde, die

überwiegend auf Beobachtungs- bzw. eben auch Gesprächsmemos basieren. Während solche Beobachtungsmemos also zumeist Situationen festhielten, in denen das Handeln, die Gespräche und die Interaktion mehrerer Akteur*innen untereinander und mit mir im Mittelpunkt standen, verfassten wir nach Interviews – ob mit oder ohne Tonbandaufnahme – Interviewmemos.

Interviewmemos

Beim Erstellen der Interviewmemos habe ich mich an dem von Rosenthal vorgeschlagenen Vorgehen orientiert (2011: 90 f.). Interviewmemos haben den Zweck, zentrale Informationen aus einem Interview festzuhalten und sind somit auch Entscheidungsgrundlage, welche Tonaufnahmen transkribiert werden, da dies ein kosten- und zeitaufwendiger Prozess ist. Weiterhin ergänzen Interviewmemos Audioaufnahmen um die Informationen, die nicht hörbar sind. Dazu gehören – neben den Kerninformationen wie Kontaktdaten, Datum, Uhrzeit, Ort – Schilderungen des Interviewsettings und der Atmosphäre sowie von Situationen, die vor und nach der Aufnahme erlebt oder beobachtet wurden. Weiterhin enthalten sie – ebenso wie bei Beobachtungsmemos – erste Analysen und Interpretationen sowie Reflexionen der Rolle und der Gefühle der Interviewerin. Anhand eines Auszugs aus einem meiner Interviewmemos soll im Folgenden detaillierter auf einige Punkte eingegangen werden, die bei der Erstellung von Memos von Bedeutung sind:

Als wir Hatem Karchaoui das erste Mal in der Cafeteria besuchten, waren uns Saadia Rahman und ihr Sohn schon als sehr sympathisch und kommunikativ aufgefallen. Arne hat damals schon zu mir gemeint, dass es doch interessant wäre, Saadia zu interviewen.

[...]

Als ich dann einige Tage später in der Cafeteria das Interview mit Karima Aziz führte, kam sie irgendwann in den Raum, um zu putzen. Sie wuschte dann sehr lange und sehr ausführlich um uns herum und ich hatte den deutlichen Eindruck, dass sie neugierig war, worüber wir redeten bzw. was Karima erzählte. Karima hingegen wirkte so, als ob ihr die Präsenz von Saadia unangenehm sei und sprach (noch) weniger, so lange sie in der Nähe war. Saadia sagte dann, dass sie auch so eine Geschichte zu erzählen habe und Hatem Karchaoui meinte sinngemäß so was wie „die Geschichte von ihr ist mindestens genauso heftig“ (wie die von Karima). Mir war das alles eher unangenehm und ich war erleichtert, dass Karima sich trotzdem sehr herzlich und geradezu dankbar (dass ich mich für sie interessiere) von mir verabschiedete. Hatem Karchaoui meinte dann, wir würden einfach sitzen

bleiben und Saadia auch noch interviewen. Er schickte ihren Sohn, um sie zu holen.

Sie kam, setzte sich und schien bereit zu sein, mir ihre Geschichte zu erzählen. Ihr Sohn war die ganze Zeit dabei oder in der Nähe. Ich fragte mich, wie es für ihn ist, diese Geschichten über seinen Vater und seine Großmutter zu hören ...

Memo Ceu_I_Saadia, November 2015

In diesem Memo über ein Interview mit Karima Aziz, einer nach Ceuta pendelnden, und Saadia Rahman, einer in Ceuta lebenden Marokkanerin, die ich beide mehrmals interviewte, wird zuerst die Vorgeschichte (für das Interview mit Saadia Rahman) eingeführt und herausgearbeitet, wie der Kontakt und das Interview zustande kamen. Weiterhin gehe ich auf das grundsätzliche Interviewsetting ein: Es findet in einem Café, also an einem halb-öffentlichen Ort statt und somit können andere Menschen zuhören (Saadia Rahman hört Karima Aziz zu; Saadia Rahmans Sohn hört zu, wenn sie ihre Geschichte erzählt). Es stellt sich die Frage, wie diese mangelnde Privatheit das Gesagte beeinflusst. Weiterhin wird die intervenierende und lenkende Rolle des Übersetzers und Gatekeepers Hatem Karchaoui deutlich, der beide Frauen kannte, sie mir als Interviewpartner*innen vermittelte und in dieser Situation auch entschied, dass ich spontan noch ein zweites Interview führen sollte. Ebenso hielt ich meine Gefühle in der Interviewsituation fest: Es war mir unangenehm, dass Hatem Karchaoui die Geschichten der beiden Frauen verglich, mir Saadia Rahman als interessante Gesprächspartnerin anpries und Karima Aziz gewissermaßen „abservierte“.

Rosenthal stellt heraus, dass „wir unser Erleben und unsere Empfindungen in den unterschiedlichen Phasen der Forschung als Schlüssel zur Aufdeckung der zu untersuchenden Fallstruktur verwenden können“ (2011: 116). All diese Daten werden ggf. in eine biographische Fallrekonstruktion – der Fälle Hatem Karchaoui, Saadia Rahman oder Karima Aziz – einbezogen. In dem oben zitierten Memo wird die Verabschiedung von Karima Aziz thematisiert, also die Situation nach dem ersten Interview, die nicht mehr auf der Audioaufnahme zu hören ist. Ich schildere weiterhin meinen Eindruck, wie das Interview und sein Ende auf Karima Aziz gewirkt haben und halte erste Interpretationen fest.

Theoretische Memos

Einen höheren Abstraktionsgrad beinhalten theoretische Memos. Diese sind nicht mehr an konkrete Beobachtungssituationen und Interviews gebunden, sondern enthalten bereits erste Verallgemeinerungen und formulieren im weiteren Forschungsverlauf zu verfolgende Pfade. Häufig führen sie auch verschiedene Forschungserfahrungen zusammen und spitzen diese in Bezug auf bestimmte Fragestellungen

zu. Beispielhaft zitiere ich aus einem von meinem Kollegen Arne Worm im Herbst 2014 verfassten Memo über „Gruppierungen in Melilla“:

Es ist sicher sinnvoll, zu den einzelnen Gruppierungen Überlegungen anzustellen, inwiefern diese ein Wir-Bild präsentieren und von welchen „Anderen“ sie sich abgrenzen, sowohl im Diskurs als auch in Bezug auf alltagsweltliche Erfahrungen [...], dass mit den einzelnen Gruppierungen, so wie sie uns bisher begegnet sind, auch bestimmte Räume in der Stadt verbunden sind ...

Memo Mel_TM_Gruppierungen in Melilla, Oktober 2014

In dem Memo, das Daten aus Beobachtungen und Interviews zusammenführte, erstellten wir als Team einen ersten Überblick über die verschiedenen Gruppierungen, die uns im Laufe der Forschung begegneten, über entsprechende Selbst- und Fremdbilder und über die jeweiligen Verortungen. Dies war ein wichtiger Schritt in Richtung der Formulierung erster Ergebnisse und der empirisch fundierten Theoriebildung.

Gemeinsames Arbeiten an Memos

Alle Memos werden in einer Cloud geteilt und von den Forschungspartner*innen gelesen und kommentiert. Dieses Vorgehen ist davon unabhängig, ob die jeweils kommentierende Person in der Beobachtungs- oder Interviewsituation anwesend war. Es geht nicht um eine genauere oder angemessenere Beschreibung des Erlebten, sondern um ein gemeinsames Entwickeln von Hypothesen und einen ersten Schritt in Richtung intersubjektive Nachvollziehbarkeit. Erving Goffman forderte, dass Notizen privat bleiben sollten, weil sie zum einen sowieso niemanden interessierten und zum anderen das Wissen um Mitleser*innen eine Hemmschwelle einbauen würde, wirklich alles aufzuschreiben (1989: 131). Als Lösung für letzteres ist ein zusätzliches Feldtagebuch, das wirklich privat bleibt, sinnvoll. Das Interesse und die Kapazitäten der Mitforschenden sind jedoch in Forschungsprojekten – und diese stellen ja nicht den Normalmodus von Promotionsforschung dar – eine wertvolle Ressource für das Generieren empirisch geerdeter Theorie. Durch den Dialog zwischen der Autor*in und den kommentierenden Forscher*innen und durch das Fortschreiben der Memos im Forschungsprozess – z. B. bei späteren Feldaufenthalten – wird kontinuierlich an den Memos gearbeitet. Dadurch erhalten diese teilweise schon eine hohe analytische Dichte und textliche Qualität.

Sprache in Memos

Meine Memos verfasste ich auf Deutsch oder – wenn sie den israelischen Projekt-partner*innen zugänglich sein sollten – auf Englisch. Die Forschung führte ich aber, wie bereits diskutiert, ganz überwiegend in spanischer Sprache durch. Dies erforderte eine mehrfache Übersetzungsleistung. Verschriftlichung bedeutet immer eine Vereindeutigung und eine Festlegung sowohl auf gewisse Ausschnitte als auch auf gewisse Interpretationen dessen, was gesprochen und wahrgenommen wurde. Darin ähnelt der Prozess des Schreibens dem des Übersetzens. Bei meiner Arbeit zeigt sich, dass immer wieder Begriffe und Aussagen in Originalsprache sowie mehrere Übersetzungsmöglichkeiten stehen bleiben, weil die Festlegung auf eine Option zumindest zum Zeitpunkt der Memo-Erstellung nicht möglich war. Beispielhaft zitiere ich dazu aus dem Memo über ein Gespräch mit einem der Mitglieder des Vereins Melilla Verstehen, der darüber sprach, dass die meisten Migrant*innen kein Interesse daran hätten, in Spanien zu bleiben, und seinem Frust über die Vernachlässigung Spaniens durch die anderen EU-Länder Ausdruck verlieh:

They don't stay in Spain. He said something like: "We don't give a damn/fuck" ("Nos la pela.") because in the end they don't end up here. That will splash/spatter them (the northern EU Countries) in the end. ("Esto les va a salpicar.")

Memo Mel_I_Edgar, April 2014

Hier zeigt sich, dass ich beim Verfassen eines Memos in englischer Sprache über ein auf Spanisch geführtes Gespräch an verschiedenen Stellen Schwierigkeiten hatte, mich auf eindeutige Übersetzungen der sehr kolloquialen Äußerungen festzulegen. Dementsprechend ließ ich die Originaläußerung – wie ich sie verstanden hatte – stehen und bot so mir und anderen Leser*innen die Möglichkeit, die Übersetzung noch mal zu überdenken. Außerdem bot ich mehrere Übersetzungsoptionen an, wie sie mir im Moment des Memo-Schreibens naheliegend erschienen. Dieses relativ präzise und intersubjektiv nachvollziehbare Festhalten von Originaltext sowie Übersetzung beschränkte sich aber auf Äußerungen, die mir 1. wichtig erschienen und deren Übersetzung für mich 2. nicht eindeutig war. Sicherlich hätten andere Forscher*innen und Memo-Verfasser*innen nicht unbedingt die gleichen Stellen des Gesprächs so gründlich dokumentiert. Die Übersetzungsüberlegungen begründeten sich darin, dass ich die Ergebnisse und Überlegungen mit meinen Forschungskolleg*innen teilen wollte. Wenn ich die Memos nur für mich geschrieben hätte, wäre es einfacher gewesen, auf Deutsch zu schreiben und wichtige Begriffe und Aussagen im Spanischen stehen zu lassen.

Die Organisation der Daten

Zu den wenig dokumentierten Aspekten des Forschungsprozesses gehört, wie das erhobene Material organisiert wird. Das ist merkwürdig, da die sinnvolle Organisation der Datenmengen zum einen sehr arbeitsaufwendig ist, zum anderen aber schon sehr wertvolle Einsichten in die Feldstruktur geben kann. So resümiert Whyte: „As the material in the folders piled up, I came to realize that the organization of notes by social groups fitted in with the way in which my study was developing.“ (1981: 308) Er hatte sich gegen eine thematische Sortierung (Politik, Kirche, Familie etc.) entschieden und stattdessen die der jeweiligen Beobachtung zugrunde liegenden sozialen Gruppen als Strukturierungshilfe genutzt.

In unserem Forschungsprojekt wurden – statt einer thematischen Vorsortierung – die jeweiligen Städte und die Art der Interaktion als Marker gewählt. So bekamen die Memos Dateinamen, die Ort, Memotyp, Kurztitel und Datum enthielten. Ein Memo, das einer Beobachtung in Melilla gewidmet war und am 22.10.14 geschrieben worden war, hatte also den Dateinamen `Mel_PO_KURZTITEL_221014` oder ein am 27.9.15 mit Karima Aziz in Ceuta geführtes Interview hieß `Ceu_I_Karima_270915`. Die langen Memo-Titel, die allerdings nur im Dokument selbst stehen, weil sie für einen Dateinamen zu lang sind, zeigen häufig schon erste Zuspitzungen und Analysen – wie sich an folgenden Überschriften beispielhaft zeigen lässt:

“It’s a big Drama what is happening here.” – Two Guardia Civil Officers don’t seem to be happy with their job at the border.

Oder

„Das war unseres. Und jetzt gehört es ihnen.“ – ein militärhistorischer Trip

Rückblickend wäre für die Auswertung außerdem noch eine Sortierung nach Zeitpunkt der Beobachtung bzw. des Interviews hilfreich gewesen und hätte die sequenzielle Auswertung erleichtert. Auf die Fragen von Datenschutz und Anonymisierung, die in engem Zusammenhang mit der Speicherung und Aufbewahrung der Daten stehen, werde ich an späterer Stelle eingehen.

4.2.5 Die Auswertung der Forschungsdaten

Transkription und Übersetzung

Die Transkriptionen der spanischsprachigen Texte wurden von Bruno Serrano Navarra, Katharina Teutenberg und Jesús Pineda angefertigt. „Die Transkription in der Ausgangssprache ist eine Voraussetzung für das Offenlegen der anschließenden

Vermittlungs- und Transferleistungen“ (Schittenhelm 2017: 107). Bei diesen Transkriptionen stellte sich immer wieder heraus, dass fehlendes Kontextwissen selbst für Muttersprachler wie Serrano Navarra und Pineda eine Hürde darstellte. Es zeigte sich, dass das Verständnis darüber, „was mit Begriffen in einer sprachlichen Äußerung gemeint ist, [...] nicht nur ein lexikalisches Wissen, sondern auch Kenntnisse über ihre Verwendung voraus[setzt]“ (Schittenhelm 2017: 102). So überarbeitete ich zumeist die Transkripte beim erneuten Durchhören und korrigierte Ortsnamen (z. B. Gourougou, ein Berg in Marokko nahe Melilla), arabische Alltagsbegriffe (z. B. *inshallah*, *Alhamdu lillah*) oder regional spezifische Wörter (wie z. B. *shilha*, die arabische Bezeichnung für die regionale Tamazight-Sprache). Dies wiederum schärfte meinen Blick für lokale Sprachgewohnheiten und lokales Wissen, die mir im Forschungsprozess vertraut geworden waren und mir weniger aufgefallen wären, wenn ich selbst transkribiert hätte. Auch die Transkription eines der Interviews mit Hawa Jabir (vgl. Kapitel 8), bei der sie – während der Tonaufnahme – ans Telefon ging und überwiegend in arabischer Sprache mit spanischen Einsprengseln sprach, sorgte bei dem Transkribierenden für eine Verwirrung, die für mich erkenntnisbringend war. Da ich ihre Sprachpraxis kannte und ihr während des Telefonats gegenübergesessen hatte, hätte ich die Stelle vermutlich einfach übersprungen. Unser muttersprachlich spanischer Mitarbeiter transkribierte den Gesprächsanfang folgendermaßen:

Mujer al teléfono: (oya) #00:06:46-4#

Mujer: ((Sprache oder Dialekt unbekannt)) („oya haits laud canalizando dats mah ha, mah kann a esa“) #00:06:50-7#

Mujer al teléfono: (shale) #00:06:51-7#

Mujer: (dice que mañana es sergi, digo) () #00:06:57-8#

Transkript Ceu_I_Hawa, Oktober 2015

Dabei war er offensichtlich verwirrt von dem permanenten Code-Switching (vgl. Auer 1984; Cindark 2013) der Interviewten und wurde immer wieder auf die Fährte gelenkt, er könne oder müsse das Gesprochene verstehen. Folglich gab er sich alle Mühe, möglichst akkurat zu transkribieren. Diese Situation, die einem Missverständnis entsprang – ich hatte ihm gesagt, er könne das Telefonat überspringen –, machte mir bewusst, wie verwirrend der permanente Wechsel zwischen zwei Sprachen selbst für einen Muttersprachler einer der beiden verwendeten Sprachen sein konnte.

Die Übersetzungen aus dem Spanischen in die deutsche oder englische Sprache wiederum habe ich selbst vorgenommen und mich dabei möglichst nah an den transkribierten spanischen Text gehalten, wobei jede Übersetzung eine Interpretation ist und die grammatikalischen Unterschiede der beiden Sprachen manchmal

Veränderungen der Satzstellung (Syntax) erfordern. Dennoch habe ich die paraspachlichen Feinheiten, wie Abbrüche oder Pausen, berücksichtigt, um meine Analyse nachvollziehbar zu machen. Die Auswertungen fanden teilweise am Originaltext statt (sofern ich sie alleine vornahm oder mir spanischsprachige Auswertungsgruppen zur Verfügung standen) und teilweise am bereits übersetzten Text. Wichtig erscheint mir dabei, dass Textanalyse immer Interpretationen beinhaltet und Fremdsprachen unser Bewusstsein für solche Prozesse schärfen. Des Öfteren begegnete mir, wenn ich Ergebnisse dieser Forschung vorstellte, eine Skepsis über die Möglichkeiten meines Verstehens in diesem mehr- und (für mich immer) fremdsprachigen Forschungskontext, der die naive Annahme zugrunde liegt, dass bei Interviews, die in der jeweiligen Muttersprache geführt werden, alle Bedeutung auf der Hand liegt. Ich habe jedoch in diesem Kapitel versucht aufzuzeigen, dass meine Schwierigkeiten bei der mit der Übersetzung einhergehenden Vereindeutigung beim Schreiben von Memos oder die Irritation der transkribierenden Person beim Transkribieren eines von Code-Switching geprägten – nur als Nebenprodukt überhaupt aufgenommen und überhaupt nicht zur Transkription vorgesehenen – Telefonats produktiv gemacht werden konnten, um den Blick auf feldspezifische Phänomene zu lenken und zu schärfen. Gewissermaßen „wirft Mehrsprachigkeit also bereits bekannte Probleme des methodisch kontrollierten Fremdverstehens lediglich in besonders ausgeprägter Form auf“ (Schittenhelm 2017: 102) und so lassen sich Übersetzungsprozesse in der Forschung als „methodisches Befremden“ (Hirschauer und Amann 1997: 12) beschreiben, bei dem nichts mehr als natürlich oder selbstverständlich, kein Sinn als gegeben angenommen werden kann.

Sequenzielle Analyse der Feldprotokolle

Während vor allem in der deutschsprachigen Diskussion der Frage der Auswertung qualitativer Materialien, also der Protokolle, große Aufmerksamkeit geschenkt wird, spielt dieser Aspekt in der englischsprachigen Diskussion um Ethnographie bislang eher eine untergeordnete Rolle. (Lüders 2010: 397)

Auch in der Ethnologie lässt sich eine starke Fokussierung auf den Prozess der Erhebung (Feldzugang, Rapport etc.) sowie – seit der Writing Culture-Debatte (Clifford und Marcus 2008 [1986]) – auf den Prozess des Schreibens beobachten, während der Prozess des Auswertens von Beobachtungsprotokollen, Feldnotizen und Tagebüchern weniger diskutiert wird. Die Ethnologin bleibt so gewissermaßen eine Black Box der Interpretation. Das ist verwunderlich angesichts der mehrfachen Übersetzungsleistung, die das Verschriftlichen (und somit selektive Vereindeutigen) beobachteter Situationen, die deutende Auslegung dieser Verschriftlichung sowie das Verfassen eines endgültigen Textes für Leser*innen, denen der Kontext nicht

vertraut ist, bedeutet.¹⁰⁰ Ich habe mich an dem von Rosenthal (2011: 113 ff.) vorgeschlagenen Vorgehen zur Auswertung von Beobachtungsmemos orientiert, wobei die Memos sich aufgrund ihrer Verfasstheit – wie bereits weiter oben diskutiert – nicht alle für dieses sequenziell-abduktive¹⁰¹ Verfahren eignen. Das – ebenfalls bereits diskutierte – gemeinsame Arbeiten an Memos, bei dem im Forschungsteam gemeinsam Hypothesen entwickelt und Fragen an den jeweiligen Text gestellt sowie dann häufig im gleichen Dokument kommentiert wurden, war ebenfalls ein wichtiger Schritt in der Analyse dieses Datenmaterials.

Biographische Fallrekonstruktionen

Das aufwendige Auswertungsverfahren der Biographischen Fallrekonstruktion nach Rosenthal (2011: 186 ff.) habe ich – im Sinne einer zweiten Stichprobe – auf sechs biographisch-narrative Interviews angewendet. Fünf der Falldarstellungen werden im empirischen Teil dieser Arbeit vorgestellt, die sechste ist in Artikelform veröffentlicht (Rosenthal, Bahl und Worm 2016, 2017). Zentral für das Auswertungsverfahren ist die analytische Trennung von erlebter und erzählter Lebensgeschichte (Rosenthal 1995). Dabei geht es explizit nicht darum, diese Trennung tatsächlich anzunehmen. Im Gegenteil kritisiert Rosenthal eine solche Betrachtung als verkürzt, denn

Leben und Text werden [... dann] als zwei voneinander trennbare Dinge gesehen, wobei dem Text die Funktion zukommt, Auskunft über das zu geben, worauf er verweist: über die Wirklichkeit außerhalb des Textes. Der Text stört hier sozusagen beim Vordringen zur objektiven Wirklichkeit. (ebd.: 14)

Ziel der im Analyseprozess vorgenommenen heuristischen Trennung ist vielmehr, das Verhältnis von Erleben und Erzählen zu rekonstruieren.

Der erste Auswertungsschritt, die Analyse der lebensgeschichtlichen Daten der/des Interviewten sowie der für die Lebensgeschichte relevanten historischen Rahmendaten, hat zum Ziel,

nicht nur die in der Gegenwart wirkmächtigen Diskurse innerhalb einer Gruppierung bzw. den hegemonialen (öffentlichen und wissenschaftlichen) Diskurs in einer Gesellschaft [zu] reproduzieren, sondern auch die damit

¹⁰⁰ Vgl. Reichertz zur Rolle der Rezipient*innen für die „Interaktionsstruktur ‚Ethnographischer Bericht‘“ (1992: 338).

¹⁰¹ Zentral am sequenziellen Vorgehen ist die Annahme, dass der zeitliche Verlauf bzw. die chronologische Schichtung der Ereignisse eine Logik haben. Diese wird bei einem subsumtionslogischen Vorgehen, das Forschungsfragmente unter bestimmten thematischen Überschriften subsummiert, zerstört (vgl. Overmann 1981: 4).

abgewehrten Stimmen, die gelegneten Anteile der Kollektivgeschichte und die sozialen Bedingungen für die Wirkmächtigkeit bestimmter Diskurse zu rekonstruieren (Radenbach und Rosenthal 2012: 4).

Es geht also darum, die gesellschaftlichen und historischen Rahmenbedingungen eines biographischen Verlaufes zu rekonstruieren und dabei vor allem auch danach zu fragen, welche Möglichkeiten die/der Biograph*in in bestimmten lebensgeschichtlichen Konstellationen gehabt bzw. auch nicht gehabt hätte. Weiterhin soll – in Vorbereitung des nächsten Auswertungsschrittes – auf Grundlage der Analyse der biographischen und Kontextdaten rekonstruierbar werden, welche historischen und biographischen Ereignisse verschwiegen oder an den Rand gedrängt bzw. welche überbetont und in den Mittelpunkt gerückt werden.

Beim zweiten Auswertungsschritt, der Text- und thematischen Feldanalyse geht es darum zu fragen, welche Themen in welcher Reihenfolge und in welcher Textsorte (Beschreibung, Argumentation, Erzählung) präsentiert werden, und „die Mechanismen zu rekonstruieren, die die temporalen und thematischen Verknüpfungen der einzelnen Teile der biographischen Selbstpräsentation steuern“ (Hinrichsen, Rosenthal und Worm 2013: 171). Dabei ist die Grundannahme zentral, dass sowohl die gegenwärtige Situation des Interviews (Interaktionssituation, gesellschaftlich wirkmächtige Diskurse) und der/des Interviewten (aktuelle Lebenssituation) als auch die erlebte Vergangenheit Einfluss auf die biographische Selbstpräsentation nehmen.

Beim dritten Analyseschritt, der Rekonstruktion der erlebten Lebensgeschichte, wird „in der Chronologie der erlebten Lebensgeschichte von biographischem Erlebnis zu Erlebnis“ (Rosenthal 2011: 202) gegangen und dabei jeweils den Interviewpassagen gegenübergestellt, in denen die/der Interviewte über dieses Erlebnis spricht. Dabei wird „nach den Spuren der Perspektiven in der Vergangenheit der jeweiligen Erlebnisse“ (ebd.) gefragt.

Feinanalysen einzelner Textsequenzen können zu jedem Punkt im Auswertungsprozess durchgeführt werden. Sie dienen dazu, latente Sinnstrukturen im Sinne der Objektiven Hermeneutik nach Ulrich Oevermann (2002) zu rekonstruieren.

Der kontrastive Vergleich der erzählten mit der erlebten Lebensgeschichte dient der Suche nach den „Regeln der Differenz von Erzähltem und Erlebtem“ (Rosenthal 2011: 207). Es wird also die Frage gestellt, welcher biographische Verlauf zu der jeweils spezifischen Präsentation in der Gegenwart geführt hat.

Der letzte Schritt ist die Typenbildung auf Grundlage der Fragestellung. Dabei werden empirisch fundiert Realtypen (im Sinne von Elias – in Abgrenzung zu Webers Idealtypen), d. h. „detaillierte soziologische Modelle“ (Kilminster 2007: 165) entworfen. Die Typenbildung, die ich für die vorliegende Arbeit vorgenommen habe, bewegt sich auf der Fallebene von Gruppen und Gruppierungen im Grenz-

raum (zu dieser Unterscheidung vgl. Kapitel 1) und stellt die jeweilige Perspektive auf die Grenze ins Zentrum.

4.2.6 Forschungsethik, Anonymisierung und Datenschutz

Forschungsethische Verantwortung und die Implikationen von Sozialforschung für die jeweiligen Beforschten sind in den letzten Jahren vermehrt diskutiert worden (für einen Überblick vgl. von Unger, Dilger und Schönhuth 2016). Grundlegende Prinzipien, über die weitgehender Konsens herrscht, sind das Nicht-Schädigen der Beforschten sowie deren „informierte Einwilligung“, d. h. eine Zusage der Forschungsbeteiligung auf Grundlage von ausreichender Information über die Forschung und den Umgang mit den Daten.

„Die Schwierigkeiten stecken [jedoch jeweils ...] in der konkreten Umsetzung und in den Grenzfällen.“ (Hopf 2007: 594) Bei Interviews habe ich stets die Einwilligung zum Interview sowie zur Tonaufnahme abgefragt sowie den Interviewten Anonymisierung und Schutz ihrer Daten zugesichert. Schwieriger gestaltete sich diese Abklärung im Kontext der teilnehmenden Beobachtungen, da ich trotz eines möglichst offenen Umgangs mit meiner Rolle als Forscherin und meinen Interessen und Motivationen nicht wissen kann, ob diese Informationen bei allen Anwesenden ankommen und ob diese sich der jeweiligen Konsequenzen bewusst sind. Da diese Hürden und Ungewissheiten bei den meisten ethnographischen Forschungen eine Rolle spielen,

wird durchaus kontrovers diskutiert, ob dieser Grundsatz [der informierten Einwilligung, E. B.], der für medizinische und quantitative Forschung entwickelt wurde, in der ethnografischen Forschung, wo Zugang zum Feld, Teilnahme und Kommunikation anders organisiert sind, überhaupt angemessen ist [... oder ob es nicht ...] grundsätzlich schwierig bis unmöglich sei, den Grundsatz der informierten Einwilligung bei ethnografischen Gesprächen und teilnehmenden Beobachtungen in offenen Forschungssituation im lebensweltlichen Kontext mit allen anwesenden Personen umfassend und konsequent umzusetzen. (von Unger, Dilger und Schönhuth 2016: 12)

Für meine im Rahmen dieser Arbeit diskutierte Forschung lässt sich sagen, dass davon ausgegangen werden kann, dass die meisten Interviewten und Gesprächspartner*innen eine Idee davon hatten, auf was sie sich einließen, denn mein Umgang war transparent, unser mehrköpfiges und teilweise internationales Projektteam auffällig und der Forschungsraum übersichtlich. Gleichzeitig erlebte ich immer wieder großes Unverständnis meiner Tätigkeit und meiner Rolle gegenüber. Dies wurde von den Gesprächspartner*innen meist gelöst, indem mir Kategorien zugeschrieben wurden, die ihnen zugänglicher waren: So wurde ich für die eine Interviewpartnerin zur UN-Mitarbeiterin (international, irgendwas mit Flüchtlingen) und für an-

dere Gesprächspartner*innen, denen soziologische Ethnographie und Biographieforschung kein Begriff war, die aber eine Vorstellung von historischer Forschung hatten, zur Oral History-Forscherin. Dies hatte dann manchmal auch zur Folge, dass mir Gesprächspartner*innen erklärten, wie ich zu forschen habe. So wurde mir einmal empfohlen, beim nächsten Mal doch Fragebögen dabeizuhaben. Dann würde ich sicher bessere Ergebnisse erzielen und effizienter arbeiten können. Die Aushandlung von Rollen (wer beforcht wen?) und die Zuschreibungen von Interessen (z. B.: die Forscherin interessiert sich vornehmlich für „die Anderen“, nicht für uns), die damit verbunden sind, müssen konsequent in die Analyse einbezogen werden und haben im Fall der vorliegenden Arbeit Einsichten in das Verhältnis von Machtbalancen, Deutungs- und Definitionsmacht und der Bereitschaft, sich beforchten zu lassen, gewährt.

Die damit einhergehende forschungsethische Implikation, dass einige der von mir beforchten Akteur*innen hier anders präsentiert werden, als sie sich selbst präsentieren würden, lässt sich nicht umgehen. Dies gilt besonders, da in einer hermeneutisch inspirierten Sozialforschung die Annahme grundlegend ist, dass nicht jedes Handeln bewusst und intentional ist. M. a. W.: Wenn ich davon ausgehe, dass einige Strukturen, die ich herausarbeite, den Handelnden selbst nicht oder kaum bewusst sind, kann ich auch nicht auf deren Zustimmung und Einverständnis hoffen. Die hier vorgelegte Darstellung bleibt meine Deutung dessen, was ich beobachtet und miterlebt habe. Neben der größtmöglichen Transparenz bezüglich meiner Rolle und meiner Interessen im Feld, auch wenn diese von den Feldakteur*innen häufig anders interpretiert werden, ist die Anonymisierung eine zentrale Voraussetzung für den Schutz der beforchten Subjekte.

Der Frage der Anonymisierung qualitativ erhobener Daten ist in den letzten Jahren zunehmend Bedeutung beigemessen worden (vgl. z. B. Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 2006; Deutsche Gesellschaft für Soziologie und Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen 2014; Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten 2017). Grundsätzlich gilt für ethnographische Arbeit, dass Verortung und Kontext von hoher Bedeutung sind und dass diese häufig im Widerspruch zu den Ansprüchen an Anonymisierung und Schutz der Interviewten bzw. Beforchten stehen (vgl. von Unger, Dilger und Schönhuth 2016: 14). Eine große Herausforderung stellte die Anonymisierung für die vorliegende Arbeit dar: Ceuta und Melilla sind kleine Städte, in denen eine hohe soziale Kontrolle herrscht. Schon bei meinen verschiedenen Feldaufenthalten bekam ich das zu spüren, wenn ich z. B. regelmäßig bekannten Personen auf der Straße über den Weg lief und meine Anwesenheit sich schnell herumsprach. Dazu kommt, dass die sehr spezifische Situation dieser Städte – auf dem nordafrikanischen Kontinent gelegen und mit einer Landgrenze zu Marokko – nicht auf eine andere spanische Kleinstadt übertragbar ist. Einige Beziehungen und Zusammenhänge, die ich zwischen dem ethnographischen Material und den Biographien herstellen könnte, würden zudem

die Anonymisierung verunmöglichen (vgl. hierzu: Becker 2017: 84). Ich habe mich nun für die vorliegende Arbeit entschieden, einige dieser Zusammenhänge nicht zu thematisieren, um die Menschen, zu denen ich geforscht habe, zu schützen. Weiterhin habe ich – nach abgeschlossener Analyse – persönliche Merkmale wie Namen, Geburts- und Wohnorte, berufliche sowie institutionelle Kontexte abgeändert, um das Wiedererkennen der Personen zu erschweren oder bestenfalls zu verhindern.

Mit den sich stetig erweiternden technischen Möglichkeiten, v. a. in Form von Online-Diensten und Speichermedien, stellen sich weitere forschungsethische Fragen für Sozialforscher*innen. Je sensibler das Forschungsfeld, desto mehr stellt sich die Frage nach der angemessenen Aufbewahrung von Rohdaten wie Audiodateien, Transkripten und Memos. Denn diese sind

grundsätzlich so spezifisch, detailliert und aussagekräftig [...], dass Rückschlüsse auf die beteiligten Personen niemals ganz ausgeschlossen werden können und eine tragfähige Anonymisierung [...] nur unter hohem Aufwand und unter großem Verlust des heuristischen Wertes der Daten erreicht werden kann. (Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten 2017: 19 f.)

Alle Anonymisierungen in dieser Arbeit wurden erst nach abgeschlossener Analyse vorgenommen. Im Laufe des Auswertungsprozesses arbeitete ich mit Rohdaten, die kaum oder gar nicht anonymisiert waren. Es galt also, einen Umgang mit diesen Daten zu finden. Im Verlauf des hier diskutierten Forschungsprojektes entschieden wir, nur die verhältnismäßig sichere Cloud der Universität Göttingen zu nutzen, Kontaktlisten und Memos nur anonymisiert in die Cloud zu legen und Audiodateien nur vorübergehend – bis zur Sicherung auf einer verschlüsselten Festplatte – in der Cloud zu teilen. Zudem nutzten wir entsprechende Programme, um Dateien zu verschlüsseln, die in der Cloud geteilt wurden.

4.3 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich mein methodisches Vorgehen ausführlich dargelegt und reflektiert. Dabei habe ich den Zugang zu und die Konstruktion von meinem Forschungsfeld und meinem Sample präsentiert, bin auf konkretes Erleben und die Hürden im Forschungsprozess eingegangen und habe herausgestellt, inwiefern diese zum Erkenntnisgewinn beigetragen haben.

Ich habe herausgearbeitet, dass der von mir gewählte methodenplurale Zugang für die Bearbeitung meiner Fragestellung in verschiedener Hinsicht sinnvoll war. Zum einen erforderte die Forschung mit verschiedensten Akteur*innen des Grenzraums und Angehörigen verschiedener Gruppierungen eine hohe Flexibilität beim Feldzugang. Während es manchmal leichter war, biographisch-narrative Interviews

zu führen, war es in anderen Kontexten deutlich schneller möglich, an Alltagshandlungen teilzunehmen bzw. diese zu beobachten. Was jeweils der erfolgversprechendere Zugang war, führte in der Analyse zu weiteren Erkenntnissen über die jeweiligen Akteur*innen und Gruppierungen, deren Selbstverständnis und Sie-Bilder. Wenn sich – häufig erst über einen längeren Kontakt und mehrere Feldaufenthalte hinweg – beide Zugänge ergaben, war es bereichernd, die jeweiligen Selbstpräsentationen und narrativ rekonstruierten Handlungsvollzüge mit aktuellen Handlungspraktiken zu kontrastieren bzw. um diese zu ergänzen. Gerade in Bezug auf die hier diskutierten Fragen nach Erinnerungspraktiken und Zugehörigkeitskonstruktionen (und deren Verhältnis) erlaubte es die Kombination dieser methodischen Zugänge, immer wieder Brüche und Widersprüche, aber auch Kohärenz zu rekonstruieren.

Weiterhin habe ich den Prozess der Auswertung, der sich in meinem Fall mit Erhebungsphasen abgewechselt und überschritten hat, diskutiert und bin auf Fragen von Datenschutz- und -organisation sowie Anonymisierung eingegangen. Eine solche ausführliche Darlegung des Forschungsprozesses ermöglicht die Reflexion darüber, wie ein bestimmtes Vorgehen und eine bestimmte Forschungsperson die Ergebnisse beeinflussen, und macht im Sinne größerer Transparenz die Forschung intersubjektiv nachvollziehbar.

Im folgenden Kapitel werde ich auf diskursive und räumliche Strukturen in Ceuta und Melilla eingehen. Das Kapitel stellt einen Übergang zum empirischen Teil dieser Arbeit dar. Es basiert zum einen auf ethnographischen Daten und stellt zum anderen Forschungsarbeiten vor, die sich dem marokkanisch-spanischen Grenzraum gewidmet haben.

5 Der gelebte Widerspruch: Der Diskurs über das harmonische Zusammenleben und die Realität räumlich getrennter Lebenswelten

In diesem Kapitel werde ich aus einer ethnographischen Perspektive die räumliche Ordnung und zentrale Diskurse rekonstruieren, die Ceuta und Melilla bzw. den sie umgebenden Grenzraum prägen: Räumlich stark getrennte Lebenswelten werden dabei auf der Alltagsebene zum einen mit dem Diskurs vom friedlichen Zusammenleben der vier Kulturen (*convivencia*) negiert und harmonisiert, zum anderen aber durch den Diskurs der *españolidad*, also der Betonung des dauerhaft spanischen Charakters der Städte unterstrichen. Bereits in Kapitel 2 habe ich in den stadtgeschichtlichen Kontext und die sich verändernden Machtverhältnisse in den Städten Ceuta und Melilla eingeführt. In diesem Kapitel werde ich herausarbeiten, welche diskursiven Strategien bei der Bearbeitung dieser Situation zum Zuge kommen und welche räumlichen Praktiken und alltagsweltlichen Realitäten sich beobachten lassen. In der Annahme, dass Biographien, Perspektiven und Interaktionen der Bewohner*innen einer Stadt mit deren räumlichen Gegebenheiten zusammenhängen (Becker 2017; Löw 2018), halte ich deren „dichte Beschreibung“ (Geertz 2015b [1973]) für unerlässlich. Dazu werde ich zunächst einen Überblick

über die Bevölkerungsstruktur der Städte Ceuta und Melilla sowie über die dortige Relevanz von Zugehörigkeiten und Selbst- sowie Fremdkategorisierungen geben. Dabei stelle ich an verschiedenen Stellen Bezüge zur Forschungsliteratur her, um die Rezeption (bzw. häufig auch Reproduktion) dieser Kategorisierungen in der Literatur herauszuarbeiten. Diese Einführung in die von mir rezipierte Literatur wird bereits verwoben mit Schilderungen und Analysen aus meiner eigenen Forschung.

5.1 Bevölkerungsstruktur und kulturelle Diversität in Ceuta und Melilla

Der Geograph Xavier Ferrer-Gallardo bezeichnet die spanisch-marokkanische Grenze aufgrund der Verflechtungen der Kolonialgeschichte und der vielen dort aufeinander treffenden ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Räume als „border of borders“ (2006: 2). In Ceuta und Melilla leben Menschen mit sehr diversen Zugehörigkeiten. Zu den großen und für die Machtbalancen besonders relevanten Gruppierungen zählen:

1. Spanier*innen, die selbst oder deren Familien seit Ende des 19. Jahrhunderts von der Iberischen Halbinsel nach Ceuta oder Melilla gekommen sind;

2. Spanier*innen, die einen marokkanischen familialen Hintergrund haben. In den meisten Fällen besitzen die Angehörigen dieser Gruppierung die spanische Staatsangehörigkeit seit Ende der 1980er Jahre, durch die Einbürgerungen im Kontext des Ausländergesetzes (Ley de Extranjería) von 1985;

Als Selbst- und Fremdbezeichnung für diese beiden Gruppierungen wird vor Ort häufig die zugeschriebene oder tatsächliche Religionszugehörigkeit verwendet: Christ*innen und Muslim*innen.

3. Eine dritte große Gruppierung sind Marokkaner*innen, die entweder illegalisiert,¹⁰² also ohne Papiere, oder mit einem – häufig temporären – Aufenthaltstitel in den Enklaven leben.

Beide Städte haben ca. 85.000 Einwohner*innen – jeweils ungefähr zur Hälfte Christ*innen und Muslim*innen. Es gibt in beiden Städten kleine hinduistische und jüdische Gemeinden, die relevant für die Selbstpräsentation als „Städte der vier Kulturen“ sind. Weiterhin gibt es eine zahlenmäßig signifikante Gruppierung von Marokkaner*innen, die täglich zum Arbeiten in die Enklaven kommen. Diese „flotierende Bevölkerung“ (*población flotante*) wird auf ca. 30.000 Personen geschätzt. Das tägliche Pendeln ist möglich, weil Marokkaner*innen aus den angrenzenden

¹⁰² Mit der Verwendung des Begriffes „illegalisierte Migration“ geht es mir um die Betonung der (historischen und makrosoziologischen) Prozesshaftigkeit und der sozialen Konstruiertheit der Unterscheidungen zwischen legaler und illegaler Migration. Migrationsbewegungen, die historisch entweder ein selbstverständliches Recht oder zumindest nur eine geduldete Rechtsverletzung waren, werden heute als „illegal“ oder „irregulär“ diskutiert, verwaltet und reguliert.

Provinzen Nador und Tetouan für die Städte Melilla und Ceuta von der Visumpflicht ausgenommen sind und die Grenze auch ohne Passkontrolle (d. h. nur mit ihrem Personalausweis) übertreten können.

Die hier eingeführten Gruppierungen sind heterogen. So sind bei den christlichen Spanier*innen jene, die als Polizist*innen, Militärangehörige oder Beamt*innen zuziehen und einen bedeutenden Anteil der Bevölkerung ausmachen, von denen zu unterscheiden, die bereits seit Generationen in den Städten Ceuta oder Melilla leben. Arabische und Imazighen-Marokkaner*innen mit diversen sprachlichen und alltagskulturellen Bezügen und sozialen Status leben im Grenzraum. Und nicht zuletzt sind viele Familien transnational organisiert, leben zum Beispiel teilweise in Andalusien, teilweise in Nador bzw. Tetouan, also auf der marokkanischen Seite der Grenze, und teilweise in Melilla bzw. Ceuta – mit teilweise spanischen und teilweise marokkanischen Pässen. Bei all dieser Differenziertheit zeigt sich in meiner Forschung jedoch deutlich, wie präsent die multiplen Grenzziehungen im Alltag des Grenzraumes sind. In diesem Kapitel (sowie in Kapitel 8) werde ich auf diese sozialräumlichen Gegebenheiten eingehen, die – zumindest teilweise – als getrennte Lebenswelten beschrieben werden können. Aktuell deutet die demographische Entwicklung darauf hin, dass die christlich-spanische Bevölkerung zur Minderheit wird und damit womöglich längerfristig auch ihre Dominanzposition im öffentlichen Leben und in den politischen Institutionen geschwächt werden könnte. Während das Nationale Statistikinstitut Spaniens keine Erhebungen nach ethnischer Zugehörigkeit macht, schätzt der sicherheitspolitische Think-Tank Instituto Elcano¹⁰³ in einer auf Nachnamen basierenden Studie, dass in Melilla inzwischen 50 Prozent der Bevölkerung und 70 Prozent der Schulkinder einen (Imazighen oder arabischen) marokkanischen Hintergrund haben, weiterhin kämen 75 Prozent der neu geborenen Kinder als Angehörige dieser Gruppierungen zur Welt (Arteaga 2014: 157 f.).

In einer globalisierten Welt, die von Migration und Vernetzung geprägt ist, können Fragen von Migration, Grenzen und Zugehörigkeiten in multikulturellen Gesellschaften an unzähligen Orten untersucht werden.¹⁰⁴ Die Beschäftigung mit Ceuta und Melilla scheint jedoch aufgrund von deren historisch und geographisch sehr spezieller Situation, ihrer Grenzlage zwischen Europa, dem sie politisch zugehören, und Afrika, dem sie geographisch zugehören, und ihrer Bevölkerungsstruktur, die von dieser Grenzsituation geprägt ist, besonders attraktiv zu sein. So

¹⁰³ Das Königliche Elcano-Institut ist 2001 als private Stiftung gegründet worden, hat aber eine starke personelle Nähe zu Institutionen und Amtsträgern des spanischen Staates. So ist der spanische König der Ehrenpräsident des Stiftungsrates, zu den weiteren Mitgliedern desselben gehören die ehemaligen spanischen Regierungspräsidenten sowie zahlreiche Minister und ein Vertreter der jeweils stärksten Oppositionspartei (Real Instituto Elcano 2019).

¹⁰⁴ Das wurde in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahren unter dem Stichwort der Globalisierung verhandelt (Robertson 1998; Bauman 2013).



Abb. 5.1: Werbeplakat einer Fastfood-Kette in Ceuta, das auf Spanisch und Arabisch für Halal-Fleisch wirbt.

sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Studien erschienen, die sich den beiden Städten im Rahmen verschiedener Fragestellungen widmen (Rosander 1991; Driessen 1992; Zurlo 2005; Campbell 2012; Soto Bermant 2015; Fernández García 2017; Pelican und Steinberger 2017). Eine Herangehensweise, die sich in vielen dieser von mir rezipierten Forschungen finden lässt, ist die der sogenannten Expert*inneninterviews.¹⁰⁵ Die forschenden Kolleg*innen interviewen also Funktionsträger*innen z. B. in religiösen oder wohltätigen Organisationen oder politischen Parteien (z. B. Zurlo 2005: 240 f.; Tarrés 2013a, 2013b, 2013c; Fernández García 2017: 31 f.). Weniger werden die konkreten Erinnerungspraktiken, alltagspraktische Auswirkungen von Zugehörigkeitskonstruktionen und Interaktionen in den Blick genommen.¹⁰⁶ Auch die kolonialgeschichtlichen Verflechtungen und die entsprechenden Familien- und Kollektivgedächtnisse werden eher am Rande berücksichtigt.

Demgegenüber verfolge ich einen Ansatz, der Alltagsperspektiven und die gelebte Praxis in den Blick nimmt, die häufig deutlich widersprüchlicher und komplexer sind, als es auf der Ebene der dominanten Diskurse erscheint. In meinem Sample gab es Personen, die sich in erster Linie als Expert*innen verstanden. Dies war z. B. bei den Angehörigen der Guardia Civil und den Mitgliedern des Vereins Melilla Verstehen der Fall. Auch diese Interviewpartner*innen interviewte ich mit einer narrativen Gesprächsführung, adressierte sie nicht ausschließlich in ihrer professionellen Rolle, sondern auch als Bewohner*innen der Städte und bezog so – wann immer möglich – sowohl biographische Verläufe als auch gegenwärtige Alltagspraxis in die Analyse ein. Ähnlich beschreibt Frank Meyer, dass er seine Interviewpartner*innen „neben ihrer Rolle als Akteure oder Experten [...] gleichzeitig als normale Bewohner der Stadt und Angehörige einer der vier Religionsgemeinschaften betrachtet“ (2005: 41 f.) hat. In der Forschungsliteratur zu Ceuta und Melilla werden häufig die religiösen Kategorien übernommen, die im offiziellen städtischen Diskurs des harmonischen Zusammenlebens (*convivencia*) sehr präsent sind: Christ*innen, Muslim*innen, Juden/Jüdinnen¹⁰⁷ und Hindus. So formuliert z. B. Meyer in seiner geographischen Studie zu Ceuta und Melilla zwar den Anspruch, „die alltagsweltliche Praxis der *Feststellung* und der Formulierung von Zugehörigkeit (und die damit verbundene Ausgrenzung) zu *rekonstruieren*“ (2005: 9; Hervorhebung im Original), übernimmt dann aber sowohl im Titel seines Buches „Die Städte der vier Kulturen“ als auch in der Gliederung die Kategorisierung der Be-

¹⁰⁵ Ronald Hitzler hat das beim Berliner Methodentreffen 2016 (Workshop Lebensweltanalytische Ethnographie von Ronald Hitzler & Paul Eisewicht) sinngemäß als ein Gespräch zwischen zwei Menschen bezeichnet, die sich gegenseitig zuschreiben, Expert*in zu sein.

¹⁰⁶ Als Ausnahmen können die Monographien von Driessen (1992) zu Melilla und von McMurray (2001) zu Nador genannt werden.

¹⁰⁷ Meyer übernimmt dabei allerdings die Kategorie *hebreos* (2005: 7), die eine Fremdbezeichnung für die Angehörigen der jüdischen Gemeinde ist (Edery Benchluch 2016: 2).

völkerung entlang religiöser Zugehörigkeiten, die er als „alltagsweltlich erfahrbare und dominante Kategorien der Fremd- und Selbstbezeichnung“ (ebd.) charakterisiert. Er erweitert sie allerdings um eine fünfte Kultur: die Imazighen in Melilla (ebd.: 204 ff.).

Diese religiösen Kategorien, in der Literatur häufig als Identitäten bezeichnet (z. B. Rosander 1991; Meyer 2005; Castan Pinos 2009a), wurden im Verlauf meiner Forschung immer wieder durch Interviewte dekonstruiert. Diese wiesen mich u. a. darauf hin, dass nicht alle „Christen“ religiös seien und es deswegen besser sei, von „origen peninsular“ (dt.: von der Iberischen Halbinsel stammend) zu sprechen. Aomar M. Duddu El Funti, der in den 1980er Jahren die Kämpfe der Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla um soziale Rechte und Einbürgerungen angeführt hat, kritisierte in einem Gespräch mit mir: Früher sei Muslim eher eine soziologische Kategorie gewesen, heute werde es religiös aufgeladen, was zu einer Schwächung der eigenen Position führe: „Wir haben damals [in den 1980er Jahren] gewonnen, weil wir Politik und Religion nicht vermischt haben.“ Sol Tarrés (2014: 157) zitiert in ihrer Studie zu Muslim*innen in Melilla den Vertreter einer muslimischen Organisation, der schildert, wie im Rahmen dieser Proteste in den 1980er Jahren die Kategorie des Muslimischseins im sozialen Gefüge der Stadt an Bedeutung gewonnen habe: Während die Selbstbezeichnung Amazigh, die zumindest in Melilla häufig zutreffend gewesen wäre, in Marokko für Misstrauen und Vorwürfe von Illoyalität gegenüber dem arabischen Nationalstaat gesorgt hätte, hätte die formal ebenso korrekte Selbstbezeichnung als Marokkaner*innen – die meisten hatten ja in den 1980er Jahren noch keine spanische Staatsbürgerschaft – die Gefahr geborgen, die Angst der Spanier*innen vor „Marokkanisierung“ zu befeuern. Als „unpolitische“ und „neutrale“ Kategorie sei damals geblieben, sich als Muslime zu definieren. Hier wird deutlich, dass die Selbst- und Fremdbezeichnung als Muslim*in nicht unbedingt deckungsgleich ist mit der religiösen Selbstdefinition oder Praxis der so kategorisierten Person.

Ich bevorzuge in dieser Arbeit die Kategorien marokkanische bzw. spanische Familiengeschichte, arbeite aber teilweise auch mit den Kategorien muslimische bzw. christliche Spanier*innen. Ebenfalls wird an verschiedenen Stellen die Unterscheidung zwischen Imazighen und arabischen Marokkaner*innen relevant. Imazighen ist die Selbstbezeichnung der Menschen in Nordafrika, die Tamazight sprechen und in europäisch-westlichen Kontexten meist unter dem Sammelbegriff Berber verhandelt werden. Da dieser Begriff eine Fremdbezeichnung ist, die abwertende Konnotationen beinhaltet,¹⁰⁸ verwende ich die Selbstbezeichnung Amazigh, die mit „freier Mensch“ zu übersetzen ist – bzw. entsprechend den Plural Imazighen. Einige Interviewpartner*innen haben sich selbst jedoch mit dem spanischen Begriff *beréber* (dt.: Berber) eingeführt und dies wird dann dementsprechend markiert. In

¹⁰⁸ Zur Problematik der Bezeichnung als Berber, einem Begriff, der vom Wortstamm Barbaren kommt, vgl. Moga Romero (2015a: 20 f.).

Melilla identifiziert sich ein Großteil der Bevölkerung mit marokkanischem Familienhintergrund als Imazighen und spricht Tamazight, während in Ceuta nahezu ausschließlich Darija, das marokkanische Arabisch gesprochen wird.

Im Laufe der Forschung wurde immer wieder deutlich, dass Zugehörigkeiten sich entlang von Kategorien wie berufliche Position, Geschlecht, Klassen- und Generationszugehörigkeit etc. ausbilden, und die religiös-kulturelle Zugehörigkeit, die in Ceuta und Melilla häufig im Mittelpunkt von Selbst- und Fremdverortungen steht, nur eine unter vielen ist. Beispielhaft lässt sich hier die Rolle der Spanier*innen thematisieren, die eine muslimisch-arabische bzw. -Imazighen Zugehörigkeit haben. Deren Rolle „zwischen den Stühlen“ – sie werden einerseits als *moros* stigmatisiert und andererseits um ihren spanischen Pass und die damit verbundenen Privilegien beneidet – wird in Kapitel 8 ausführlicher diskutiert. Das Ineingreifen von nationalen, religiösen, kulturellen und weiteren Zugehörigkeiten wird deutlich, wenn die Gleichzeitigkeit von Spanier*insein und Muslim*insein als problematisch aufgefasst wird. So berichtete meine Interviewpartnerin Hawa Jabir (Kapitel 8), dass sie bei ihren Reisen auf die Iberische Halbinsel regelmäßig Verwunderung darüber wahrgenommen habe, dass sie perfekt Spanisch spricht. Wegen ihres Kopftuchs hätten die Menschen etwas anderes erwartet. Und während bei Hawa auch ihre gesellschaftlich vergeschlechtlichte Situation als Frau, die Opfer von Gewalt durch – in erster Linie – Männer geworden ist, eine zentrale Rolle spielt, sind die Zugehörigkeitskonstruktionen von Martín Hernández, José Castillo und Abdullah Ibrahim (vgl. Kapitel 6 und 7) nicht ohne ihre jeweilige berufliche Position zu denken. Im Rahmen von biographischen Fallrekonstruktionen lassen sich diese sich überlappenden und in ihrer jeweiligen Relevanz auch einer Prozesshaftigkeit unterliegenden Kategorien für den jeweils konkreten Fall rekonstruieren, wie ich in den folgenden Kapiteln aufzeigen werde.

Wie bereits eingeführt, stellen diejenigen, die im städtischen Diskurs als Muslim*innen bzw. Christ*innen verhandelt werden und deren jeweilige Familiengeschichte überwiegend in Marokko¹⁰⁹ bzw. Spanien verortet ist, gemeinsam über 98 Prozent der Bevölkerung. Auf die Hintergründe der Präsenz von zwei anderen Gruppierungen, auf die im Vier-Kulturen-Diskurs zentral Bezug genommen wird, gehe ich im Folgenden ein. Auch wenn Hindus und Juden/Jüdinnen in meinem empirischen Material keine große Rolle spielen, so ist diese soziohistorische Verortung doch wichtig, um den Diskurs des harmonischen Zusammenlebens verstehen zu können, der so bedeutsam für die Verhandlung von Vielfalt und Differenz in den beiden Städten ist. Fernández García schreibt, die zahlenmäßig sehr kleine Hindu-Gemeinde spiele im stadtpolitischen Gefüge die Rolle des „Handlungers der kulturellen Diversität“ (2017: 19; Übersetzung E. B.). Und der Politiker Dud-

¹⁰⁹ Auch die Vorfahren der meisten jüdischen Bewohner*innen sind aus Marokko eingewandert, diese hatten aber häufig eine andalusische Tradition, sprachen Spanisch oder Ladino und waren 1492 aus Spanien vertrieben worden.

du El Funti aus Melilla formulierte mir gegenüber seine Kritik am Diskurs der vier Kulturen, den er als „Legende“ bezeichnete. Es handle sich um „zwei Blöcke“: die Muslime vs. „der [etablierte] Rest“. Ironisierend kommentierte er weiterhin die Inanspruchnahme der Hindu-Gemeinde für den Vier-Kulturen-Diskurs: Hindus gebe es in Ceuta und Melilla „weniger als Migranten im CETI“¹¹⁰.

Im Folgenden werde ich auf die Gruppierung eingehen, die in den beiden Städten als Hindu-Gemeinde verhandelt wird. Dabei ist herauszustellen, dass Hinduismus eine homogenisierende und eurozentrische Fremdbezeichnung ist, die seit der britischen Kolonialzeit auf verschiedene religiöse Gruppierungen mit divergenten Entwicklungslinien und Ausrichtungen angewendet wird. „Was heute im öffentlichen Religionsdiskurs gemeinhin als ‚Hinduismus‘ bezeichnet wird, ist bei näherer Betrachtung ein heterogenes Konglomerat verschiedenster religiöser Strömungen.“ (Foppa 2015)

Die Hindu-Gemeinden Ceutas und Melillas

Um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert begannen Händler,¹¹¹ die aus der Region Sindh in der damaligen Kolonie Britisch-Indien im heutigen Pakistan stammten, britische Pässe besaßen und zumeist zuvor im britischen Gibraltar oder in marokkanischen Städten wie Tanger oder Tetouan aktiv gewesen waren, Ceuta und Melilla für ihre kommerziellen Aktivitäten zu entdecken (Gómez Barceló 2009: 80 ff.). Hinduistische Sindhis galten als eine Händler-Diaspora, die in ihrem muslimisch dominierten Umfeld eine Minderheit darstellten und so mangels Zugang zu Landrechten oder öffentlichen Ämtern zu Händlern geworden waren (Gómez Timón 2017: 82 ff.). Diese Migrationsbewegungen, die sich nach der englischen Besetzung im Jahr 1858 intensiviert hatten, richteten sich an den jeweiligen ökonomischen Konjunkturen und politischen Verhältnissen aus und Ceuta und Melilla boten mit ihren neu gegründeten Freihäfen und dem Aufstieg zu kolonialen Zentren Aussicht auf kommerzielle Erfolge.

Die ersten Sindhis kamen in den 1890er Jahren ohne Familie und für temporäre Aufenthalte nach Ceuta und Melilla (Tarrés 2013a: 84; Gómez Timón 2017: 86). Bereits in jenen Jahren wurden im Mantelete, dem Handelsviertel am Hafen von Melilla, zwei Geschäfte eröffnet (Gómez Timón 2017: 86). Im Jahr 1900 wurde in Ceuta die erste Genehmigung für einen „indischen Bazar“ erteilt, 1917 gab es dann bereits sechs solcher Geschäfte. Insgesamt dauerte es recht lange, bis Frauen und Familien nach Ceuta und Melilla kamen. Erst als die Männer sich etabliert hatten,

¹¹⁰ CETI sind die lokalen Auffanglager für geflüchtete Menschen in Ceuta und Melilla, das Kürzel steht für Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes.

¹¹¹ Es handelte sich ausschließlich um Männer.

wurden die Familien nachgeholt (Tarrés 2013a: 85).¹¹² In Melilla schlossen viele Geschäfte wieder, nachdem die kolonialen „Afrika-Kampagnen“ und der mit ihnen verbundene Truppentransport endeten, der stets über Melilla gelaufen war und von dem der Handel sehr profitiert hatte. Einige der indischen Geschäftseinhaber zogen weiter an erfolversprechendere Orte (Gómez Timón 2017: 88).

Der Spanische Bürgerkrieg (1936–1939) und der Zweite Weltkrieg waren ein Rückschlag für die ökonomischen Aktivitäten des Kollektivs. Als historischer Moment gilt das Angebot der britischen Regierung während dem Zweiten Weltkrieg, die Hindus aus Ceuta und Melilla nach Indien zu repatriieren. Die Ablehnung des Angebots wurde nachträglich als Anzeichen der Integration in die Stadtgesellschaft interpretiert (Tarrés 2013a: 85). Während mit dem Beginn der Zweiten Republik im Jahr 1931 die Trennung zwischen Staat und Kirche eingeführt worden war, wurde der Katholizismus nach dem Ende des Bürgerkriegs und dem Sieg der Faschisten erneut zur Staatsreligion erhoben (Raguer i Suñer 2017).¹¹³ Dies hatte für Juden, Hindus und Muslime in Ceuta und Melilla zur Folge, dass sie keine Zivilehen oder Ehen mit Partner*innen anderer Religionszugehörigkeit schließen konnten und dass sie nicht als Staatsbedienstete wie beispielsweise Lehrer*innen oder Beamt*innen arbeiten konnten (Gómez Barceló 2009: 82; Tarrés 2013a: 85).

Besonders viel Zuwanderung erfuhren die Gemeinden in beiden Städten nach der Unabhängigkeit Indiens und der Staatsgründung Pakistans im Jahr 1947.¹¹⁴ Zu diesem Zeitpunkt wurde die Vereinigung hinduistischer Händler (Asociación de Comerciantes Hindúes) gegründet, die eher eine kulturelle als eine kommerzielle Vereinigung war (Tarrés 2013a: 86). In Melilla lebten zu jener Zeit 300 und in Ceuta gut 100 Hindus, zumeist aus der Sindh-Region (Gómez Barceló 2009: 82; Gómez Timón 2017: 89). Dass sie trotz dieses geringen Anteils an der Gesamtbevölkerung so bedeutend für die Stadtgesellschaft wurden, hat mit ihrer ökonomischen Rolle zu tun: So war die Gruppierung z. B. in den 1960er Jahren für 65 Prozent des Handels in Melilla und in den 1970er Jahren für 80 Prozent der dortigen Wirtschaftsleistung (Bruttoinlandsprodukt) verantwortlich (Gómez Timón 2017: 89; für Ceuta vgl. Gómez Barceló 2009: 83). Ihre Einflussphäre reichte in das ganze spanische und französische Protektorat in Marokko, nach Tanger und Gi-

¹¹² Hardasmal Tolaran Mirchandani, der 1909 nach Ceuta kam, war wohl der erste, der seine Familie nach Ceuta holte: 1927 kamen sein ältester Sohn und seine Frau aus Indien. Laut Tarrés (2013a: 85) war Mirchandanis Ehefrau die erste Inderin in Ceuta.

¹¹³ So stand in Artikel 6 des 1945 erlassenen faschistischen Grundgesetzes: „Der Beruf und die Ausübung der katholischen Religion, d. h. der des spanischen Staates, werden offiziellen Schutz genießen. Niemand wird wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der privaten Ausübung seines Gottesdienstes gestört werden. Es sind keine anderen Zeremonien oder äußeren Manifestationen als die der katholischen Religion erlaubt.“ (Boletín Oficial del Estado 1945; Übersetzung E. B.)

¹¹⁴ Auch die Unabhängigkeit Marokkos 1956 (Tanger gehörte fortan zum marokkanischen Staat) und die Besetzung der Westsahara 1975 brachten mehr Sindhis aus Marokko in die spanischen Gebiete, vor allem auf die Kanarischen Inseln, aber auch nach Ceuta und Melilla (Salguero 2013: 259 f.).

braltar sowie auf die Kanarischen Inseln (Gómez Timón 2017: 96). Der traditionelle Handel mit Textilien und „orientalischen Produkten“ wie Porzellan und Seide war nun abgelöst worden durch den Verkauf von Elektroartikeln, die aufgrund der Befreiung von der Mehrwertsteuer¹¹⁵ besonders günstig waren und bei den in der Stadt stationierten Soldaten und deren Familien reißenden Absatz fanden.

Ebenfalls in den 1970er Jahren gab es zunehmend Einbürgerungen, v. a. die zweite Generation nahm die spanische Staatsbürgerschaft an und leistete Militärdienst. Auch die Eheschließungen mit christlichen Partner*innen, die am Anfang noch für großen Aufruhr in der Gemeinde gesorgt hatten, wurden häufiger (Tarrés 2013a: 86 f.). Gleichzeitig bestanden aber weiterhin enge Kontakte nach Indien. So wurden z. B. Reisen organisiert, um jungen Leuten die Verbesserung ihrer Sprachkenntnisse in Englisch, Hindi und vor allem Sindhi sowie die Partnersuche im Herkunftsland der Eltern zu ermöglichen (Tarrés 2013a: 87; Gómez Timón 2017: 90). Während die religiösen Rituale und Bräuche zuvor im Privaten und jenseits der Sichtbarkeit vollzogen worden waren, wurde in Melilla im Jahr 1977 der Eintrag ins Nationale Register Religiöser Körperschaften (Registro Nacional de Entidades Religiosas) vollzogen und ein Jahr später ein Hindu-Tempel in der Calle Castelar eröffnet (Salguero 2013: 260). Dieser Prozess ist im Kontext der Transition zur Demokratie seit dem Tod Francisco Francos im Jahr 1975 und der damit verbundenen gesellschaftlichen Öffnung zu sehen.

Ab den 1980er Jahren veränderten sich die Bedingungen erneut. Der Handel musste sich nun wieder verstärkt am lokalen Bedarf orientieren, da die Öffnung der Grenze von Gibraltar (1982), eine Tariferhöhung der Fährunternehmen und der EG-Beitritt 1986 dazu führten, dass einige Wettbewerbsvorteile verloren gingen. In den 1990er Jahren wirkte sich eine ökonomische Krise und das Ende des obligatorischen Militärdienstes im Jahr 1999 auf die Händler-Gemeinde aus. Die regelmäßigen Fahneidee blieben nun aus, für die stets zahlreiche Angehörige aus ganz Spanien angereist waren und große Einkaufstouren in den steuerbevorzugten Enklaven gemacht hatten. Zudem führte ein Bildungsaufstieg der jüngeren Generation dazu, dass diese nicht mehr im Handel tätig wurde und sich in anderen Teilen Spaniens ansiedelte (Tarrés 2013a: 87 f.).

In Ceuta, wo die Gemeinde zum heutigen Zeitpunkt größer ist als in Melilla,¹¹⁶ wurde im Jahr 2007 der erste Hindu-Tempel eingeweiht und eine Gandhi-Statue

¹¹⁵ Zum System der Besteuerung in Ceuta/Melilla vgl. Fuentes Lara (2018: 75 f.).

¹¹⁶ Die Zahlen bei verschiedenen Autor*innen und für die verschiedenen Städte unterscheiden sich stark. So lebten z. B. laut Gómez Timón zu Beginn der 2000er Jahre nur noch fünf Hindu-Familien, insgesamt 30 Personen, in Melilla (2017: 91). Gómez Barceló bezieht sich hingegen für Ceuta auf eine Statistik von 1993, laut der zum damaligen Zeitpunkt immerhin noch 800 Hindus in der Stadt gelebt haben (2009: 84). In eine ähnliche Richtung gehen auch die Zahlen bei Klecker de Elizalde (1997): 60 Hindus in Melilla, 500 in Ceuta.

im öffentlichen Raum errichtet (Gómez Barceló 2009: 85). In Melilla gibt es heute noch ein indisches Geschäft (Salguero 2013: 261).

Von vielen Autor*innen werden die Feierlichkeiten zum Wiegenfest des Gottes Ganesh in Ceuta als Beispiel für die Hybridisierung zwischen der lokalen Ausprägung des Hinduismus mit dem in Spanien dominanten Katholizismus benannt. Im Rahmen der Prozession, bei der eine Tonfigur von Ganesh durch die Stadt getragen wurde, wurde der katholischen Stadtpatronin Nuestra Señora de África viele Jahre lang ein Besuch abgestattet und eine Opfergabe dargebracht (Gómez Barceló 2009: 84; Tarrés 2013a: 95; Gómez Timón 2017: 101 f.). Dass die Harmonie brüchig ist, zeigte sich, als dieser alljährliche Besuch im Jahr 2017 plötzlich zum Skandal wurde. Im Nachhinein entschuldigte sich der katholische Bischof bei seinen Gläubigen dafür, der Hindu-Gottheit den Zugang zur Kirche gewährt zu haben. Im Jahr darauf fand der Besuch von Ganesh bei der Stadtpatronin Ceutas deswegen nicht mehr statt (San Martín 2017; Europa Press 2018). Die kleine verbleibende Hindu-Gemeinde engagiert sich heute im interreligiösen Dialog, organisiert Sprachunterricht und leistet Sozialarbeit – u. a. mit Geflüchteten aus Indien, die mehrere Jahre lang in Ceuta gestrandet waren (Bárbulo 2009).

Die Anerkennung der Multikulturalität in Ceuta und Melilla, die mit Förderung von kulturellen und religiösen Einrichtungen und dem Bemühen um Bewahrung des immateriellen, kulturellen Erbes einhergeht (Salguero 2013: 264 f.), begann zu einem Zeitpunkt, zu dem sowohl die hinduistische als auch die jüdische Gemeinde bereits deutlich schrumpften. Auf die jüdische Gemeinde werde ich im Folgenden eingehen.

Die jüdischen Gemeinden Ceutas und Melillas

Nach der Vertreibung durch die Katholischen Könige im Jahr 1492 siedelten sich zahlreiche jüdische Gemeinden im Norden Marokkos an. Besonders groß und bedeutend wurde die sephardische¹¹⁷ Gemeinde in Tetouan, die als „kleines Jerusalem“ und „Córdoba des 18. Jahrhunderts“ (Alarcón, zitiert nach: Chahbar 2004: 115) bezeichnet wurde. Im 19. Jahrhundert verfügte Tetouan über 16 Synagogen, die jüdische Gemeinde pflegte ihr andalusisches Erbe und sprach Spanisch und Haketia, einen jüdisch-spanischen Dialekt, der auch als westliches Ladino bezeichnet wird (Chahbar 2004: 115 f.; Bürki 2016). Zudem hatte es auch vor der Einwanderung sephardischer Juden/Jüdinnen bereits jüdisches Leben im Norden Afrikas gegeben (Levy 1985: 199; Tarrés 2013b: 101 f.).

¹¹⁷ Als Sephardim werden die Nachfahr*innen jener Jüdinnen und Juden bezeichnet, die im 15. Jahrhundert von der Iberischen Halbinsel vertrieben wurden und alle – vor allem im Mittelmeerraum angesiedelten – jüdischen Gemeinden, die von diesen kulturell beeinflusst wurden. Die Ortsbezeichnung Sepharad bezeichnet in der jüdischen Tradition die Iberische Halbinsel (Bürki 2016).

Die heutigen Gemeinden von Ceuta und Melilla gehen vor allem auf zwei historische Ereignisse im Norden Marokkos zurück (vgl. Kapitel 2): das Pogrom in Tetouan am 5. Februar 1860 und die Verfolgung der Juden und Jüdinnen durch El Rogui el-Zerhûnî und seine Anhänger in der Region Taza in den Jahren 1903/1904.

Am Tag vor der Besetzung Tetouans durch die spanischen Truppen am 6. Februar 1860 verwüstete ein von der Niederlage im Krieg gegen die Spanier frustrierter muslimischer Mob das dortige jüdische Viertel und ermordete zahlreiche Bewohner*innen. Die spanische Besatzung wurde durch die jüdische Bevölkerung begrüßt, da diese die Spanier als Schutzmacht wahrnahm (Leibovici 1984: 60). In der Besatzungszeit wurde ein jüdisch-muslimischer Stadtrat eingerichtet, es fand eine rechtliche Gleichstellung der jüdischen mit der muslimischen Bevölkerung statt. Dies wiederum wurde von der muslimischen Bevölkerung als Erniedrigung wahrgenommen (Weinstock 2019: 25 f.). Als das spanische Militär am 2. Mai 1862 die Stadt wieder verließ, entschieden sich viele jüdische Bewohner*innen dafür, sich den kolonialen Besatzungstruppen anzuschließen, die ihnen Schutz gewährt hatten. So kamen sie nach Ceuta, Gibraltar und Melilla (Gil 2015). In Ceuta und Melilla entstanden bald die ersten Synagogen, jüdischen Friedhöfe, Stadtviertel und Schulen auf spanischem Boden seit der Vertreibung der Juden/Jüdinnen aus Spanien im Jahr 1492 (Tarrés 2013b: 103; Fernández Díaz und Guahnich 2015a). In den Städten, die gerade erst zu Freihäfen wurden und stark militärisch geprägt waren, hatten diese neuen Bürger*innen gleich ein wichtiges Betätigungsfeld. Mit ihren Sprach- und Regionalkenntnissen, ihren Kontakten und ihrer Erfahrung waren sie von großer Bedeutung für die Entwicklung der Enklaven zu Handelszentren zwischen Europa, Nordafrika und anderen Teilen der Welt. 1871 erhielten die ersten jüdischen Bürger*innen die spanische Staatsbürgerschaft (Briones Gómez 2013: 270).

Die zweite größere Einwanderungsbewegung von Juden/Jüdinnen nach Melilla fand 1883 aus den umliegenden Kabylen von Beni Sidel und Beni Bugafar statt (ebd.: 269). In den Jahren 1903/1904 schließlich flohen dann zahlreiche Jüdinnen und Juden vor der Verfolgung durch den lokalen Herrscher El Rogui el-Zerhûnî in der Region Taza (Díez Sánchez 1990: 122; Gil 2015; Ederly Benchluch 2016). Diese ländlich und marokkanisch geprägten Jüdinnen und Juden, die vor Gewalt flohen und Sicherheit in Melilla suchten, unterschieden sich deutlich von den städtisch geprägten aus Tetouan, die stolz auf ihr andalusisches Erbe waren und Spanisch sprachen (Gil 2015). Die Zeltstadt, in der diese Geflüchteten untergebracht wurden, war der Ursprung des bis heute existierenden jüdischen Viertels (Barrio Hebreo) von Melilla.

Die jüdischen Gemeinden wuchsen schnell, da die spanischen Städte Sicherheit boten und zu Umschlagpunkten des Handels in der Region wurden.¹¹⁸ Am Ende des 19. Jahrhunderts begannen sich die jüdischen Gemeinden in Ceuta und Melilla als *Comunidades Israelitas* zu organisieren und zu institutionalisieren. Neben den Großstädten Madrid und Barcelona sollten Ceuta und Melilla bis in die 1970er Jahre die größten jüdischen Gemeinden in Spanien bleiben (Briones Gómez 2013: 272; Tarrés 2013b: 108). Zum Ende des Ersten Weltkriegs lebten 3.290 registrierte jüdische Menschen in Melilla (Briones Gómez 2013: 270) und 2.500 in Ceuta (Bürki 2016).¹¹⁹ 1934, während der Zweiten Republik, erhielten die zuvor nur mit Buchstaben benannten Straßen im jüdischen Viertel von Melilla Straßennamen wie z. B. Haifa, Jaffa und Tel Aviv (Briones Gómez 2013: 271). Mit Beginn der faschistischen Diktatur ab 1939 verschlechterte sich wiederum die Situation der Jüdinnen und Juden in den spanischen Enklaven, da die Staatsdoktrin – wie bereits im Fall der Hindu-Gemeinde diskutiert – fortan römisch-katholisch definiert war. Viele jüdische Lehrer*innen und Beamt*innen konnten nicht mehr in ihren Positionen arbeiten, Eheschließungen konnten nur nach christlichem Ritus stattfinden. Dies führte dazu, dass Angehörige anderer Glaubensrichtungen nach Gibraltar fuhren, um dort zu heiraten.

Während dem 2. Weltkrieg verschlechterte sich die Situation der jüdischen Bürger*innen im französischen Protektorat, da das Vichy-Regime dort eine antisemitische Politik umsetzte.¹²⁰ Es kam zu Abwanderungen nach Ceuta, Melilla, Gibraltar und auf die Iberische Halbinsel – häufig blieben dies aber nur Transitorte auf dem Weg nach Südamerika (Tarrés 2013b: 104 f.). Die Unabhängigkeit Marokkos im Jahr 1956 führte zu erneuten massiven Abwanderungsbewegungen von jüdischer Bevölkerung, u. a. in Richtung der spanischen Enklaven. Melilla wurde zur größten jüdischen Gemeinde Spaniens. In den Jahren 1957 bis 1961 fand außerdem die Operation Jachin, eine Aktion des israelischen Geheimdienstes Mossad, statt, bei der 25.000 marokkanische Juden/Jüdinnen über Ceuta und Melilla nach Israel

¹¹⁸ Im Jahr 1875 waren in Ceuta 99 Juden/Jüdinnen registriert, die meisten kamen aus Tetouan und Tanger. 13 Jahre später waren es bereits 143, von denen ein Viertel bereits in Ceuta geboren war (Tarrés 2013b: 103). Im gleichen Zeitraum (1874) waren in Melilla 29 Juden/Jüdinnen registriert, die meisten ebenfalls aus Tetouan. 1884 wurden 157 gezählt, 1893 – neun Jahre später – waren es 572 (Fernández Díaz und Guahnich 2015b).

¹¹⁹ Die Zahlen, die verschiedene Autor*innen nennen, weichen teilweise stark voneinander ab. Bürki (2016) nennt für 1920 folgende Zahlen für die sephardische Bevölkerung in einigen Städten Nordafrikas: 3.000 in Melilla, 2.500 in Ceuta und 18.500 in Tanger. Briones Gómez (2013: 270) nennt für Melilla die Zahlen von 1.225 registrierten Jüdinnen und Juden im Jahr 1903, und von 3.290 im Jahr 1918. Tarrés (2013b: 104) nennt für die jüdische Bevölkerung von Ceuta folgende Zahlen: 260 im Zensus von 1930, 296 im Zensus von 1935, 213 im Zensus von 1940. Levy (1985: 200) schreibt für das Jahr 1936 von 6.000 Jüdinnen und Juden in Melilla.

¹²⁰ Zu den relativ guten Lebensbedingungen für Jüdinnen und Juden im spanischen Protektorat vgl. Tarrés (2013b: 117 f.).

gebracht wurden.¹²¹ Die Städte dienten hier aber nur als Transit-Orte (Cygielman 1989). Im Rahmen des Sechs-Tage-Krieges 1967 kam es zu erneuten Fluchtbewegungen von Jüdinnen und Juden aus Marokko. Teilweise blieben diese in Ceuta und Melilla, viele migrierten weiter Richtung Israel oder Südamerika (Tarrés 2013b: 106). Vor allem Venezuela wurde ein wichtiges Ziel der sephardischen Juden/Jüdinnen aus Nordafrika.

Nachdem 1967 die Religionsfreiheit eingeführt wurde, trugen sich die *Comunidades Israelitas* von Ceuta (1968) und Melilla (1969) in das Register religiöser nicht-katholischer Vereinigungen ein (Briones Gómez 2013: 273; Tarrés 2013b: 108). In den 1970er Jahren profitierten die Händler*innen – viele von ihnen Juden/Jüdinnen und Sindhi – von der Einrichtung eines permanenten Fährdienstes sowie von der Schließung der Grenze von Gibraltar im Jahr 1969, denn beides trug zu einem ökonomischen Aufschwung bei. Dies änderte sich in den 1980er Jahren. Die Händler*innen Ceutas und Melillas mussten sich fortan zunehmend am lokalen Bedarf orientieren (Tarrés 2013b: 106 f.). Die ökonomische Situation und der Mangel an Ausbildungs- und beruflichen Möglichkeiten führte ab den 1990er Jahren zu einer massiven Abwanderung in Richtung Iberische Halbinsel und nach Israel. Von den sephardischen Migrant*innen aus Melilla wurde 1994 in Jerusalem eine *Casa de Melilla* gegründet (Briones Gómez 2013: 279). Heute besteht die jüdische Gemeinde von Melilla aus ca. 250 Familien. Während Mitte des 20. Jahrhunderts ca. 7.000 Jüdinnen und Juden in Melilla lebten und somit knapp ein Zehntel der Gesamtbevölkerung ausmachten, sind es aktuell – je nach Quelle – noch ca. 1.200 (del Campo 2018). Der Vertreter der jüdischen Gemeinde Jaime Azancot sprach in einem Fernsehinterview 2019 davon, dass es notwendig sei, jüdische Familien von der Ansiedlung in Melilla zu überzeugen, um längerfristig das Fortbestehen der Gemeinde, und vor allem der jüdischen Schule¹²² zu sichern (RTVE 2019).

Es lässt sich resümieren, dass sowohl die Hindu- bzw. Sindhi-Gemeinde als auch die sephardisch-jüdische Gemeinde eine herausragende historische Bedeutung für die Städte Ceuta und Melilla hatten. Sowohl das religiöse und kulturelle Leben als auch die Städte als Handelszentren wurden durch diese Gruppierungen stark geprägt. Aktuell sind sie zu relativ kleinen Gemeinden geschrumpft, die allerdings deutlich präsent sind. Orthodoxe Juden/Jüdinnen und Sukkot-Hütten auf Dachterrassen gehören in Melilla zum Stadtbild wie in Ceuta die Plakate zum Diwali-Fest oder der Hindu-Tempel im Zentrum.

¹²¹ Vgl. Díez Sánchez (2009: 302 f.) über den Fischer Juan Lorca Viciano und dessen Beteiligung an der Rettungsaktion. Der israelische Geheimdienst hatte in Melilla Fischer kontaktiert, um emigrationswillige Juden aus der Lagune von Mar Chica (auf der marokkanischen Seite der Grenze) nach Melilla zu bringen, wo sie dann auf größere Schiffe gingen.

¹²² Zur Bedeutung der Bildungsinstitutionen für das Fortbestehen der Gemeinde vgl. auch Tarrés (2013b: 118 f.).



Abb. 5.2: Plakat für das Diwali-Fest in Ceuta.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist es wichtig, die Geschichte und Rolle dieser Gemeinden und somit die Entstehungsgeschichte und Interessenlage rund um den Diskurs der vier Kulturen einordnen zu können. Deswegen habe ich mich diesen Gruppierungen recht ausführlich gewidmet, obwohl sie in meiner Empirie – außer in der häufigen Bezugnahme auf die vier Kulturen – keine größere Rolle spielen.

Nach diesem Überblick über die Sozialstruktur und die Vielschichtigkeit der religiösen und kulturellen Zugehörigkeiten in Ceuta und Melilla einerseits und deren Rezeption und Analyse in der wissenschaftlichen Literatur andererseits gehe ich im Folgenden auf die sozialräumliche Ordnung der Städte ein.

5.2 Räume

5.2.1 Sozial segregierte „Käfigstädte“

Bei Gesprächen in Ceuta oder Melilla ist häufig die „gute alte Zeit vor dem Zaunbau“ Thema. Der Zaun ist historisch relativ neu und so hörte ich immer wieder die Geschichten von einem niedrigen Zaun, dessen Überwindung im wörtlichen Sinne ein Kinderspiel gewesen war, von Kino- und Einkaufsausflügen in die jeweilige Nachbarstadt und von in jeglicher Hinsicht unproblematischen Grenzübertritten. Der erste Zaun bei Melilla wurde 1971 errichtet, als es in Nador einen Cholera-Ausbruch gab, und war einen Meter hoch (Acosta Sánchez 2014: 18). D. h. viele meiner Gesprächs- und Interviewpartner*innen haben die Zeit der Bewegungsfreiheit zwischen den beiden Städten noch erlebt. Demgegenüber wird die heutige Situation der Grenze in mehrerlei Hinsicht als extrem beengend empfunden. Im Fokus der Aufmerksamkeit stehen dabei die Grenzübergänge. Deren schlechte Organisation, die Verstopfung, das Chaos, die langen Warteschlangen sind Thema praktisch jeden Gesprächs. Das Gefühl der Isolation bei den Bewohner*innen der 400 Kilometer voneinander entfernt liegenden Städte verstärkt sich dadurch. Die Grenze, die lange als offen wahrgenommen wurde und starker alltäglicher Nutzung unterlag, ist inzwischen zum einen von einer selektiven Schließung (zum rassifizierten Grenzregime vgl. Rosenthal, Bahl und Worm 2016) betroffen, zum anderen ist sie selbst für die Menschen, die sich aufgrund ihrer Papiere theoretisch frei über die Grenze bewegen können, eine Hürde geworden. Ein kurzer Shopping-Ausflug oder Verwandtenbesuch ist mit dem Auto sehr zeitaufwendig und zu Fuß aufgrund der Enge und der vom Gedränge überforderten Polizist*innen unangenehm.

Es gibt viele Menschen, so wurde mir von Guillermo, einem wichtigen Ansprechpartner in Melilla, einmal mit großer Selbstverständlichkeit erklärt, die die wenige Quadratkilometer großen Städte nur einige Male im Jahr in Richtung Iberische Halbinsel verlassen. Sehnsüchtig wartet man auf die Ferien und auf Feiertage, an denen die Flüge dann häufig ausgebucht sind, um Familie und Freund*innen in anderen Teilen Spaniens zu besuchen. Besonders verbreitet ist diese Haltung sicherlich bei Menschen mit Verwandten, die auf der Iberischen Halbinsel leben, aber auch eine Interviewpartnerin, deren Eltern aus Marokko nach Ceuta eingewandert waren und die noch Familienbesitz auf der marokkanischen Seite der Grenze hat, äußerte mir gegenüber, dass sie die Grenze kaum noch überquere. Der Aufwand sei zu hoch, die Enge und Wartezeit eine zu große Belastung.

Im Kontrast zur starken Präsenz der Situation der Grenzübergänge in den alltäglichen Gesprächen sind die hohen Zäune, die 1998 entlang der kompletten Landgrenzen¹²³ errichtet und seitdem fortlaufend erhöht und mit Überwachungstechnologien aufgerüstet wurden, seltener Thema. Während es auf mich bedrückend

¹²³ Mit einer Gesamtlänge von acht (in Ceuta) bzw. zwölf (in Melilla) Kilometern.

wirkte, Rennradfahrer*innen zu beobachten, die ihre begrenzten Runden innerhalb der Stadtgrenzen zogen, oder wenn eigene Spaziergänge am Zaun endeten, scheint die räumliche Tatsache der „Käfigstadt“ für viele Bewohner*innen stark normalisiert zu sein. Die Zäune und ihre Auswirkungen geraten für die Bewohner*innen des Stadtzentrums – in Kapitel 8 werde ich herausarbeiten, dass die Situation der Bewohner*innen der grenznahen Gebiete eine andere ist – vorwiegend über die Medien und die internationale Aufmerksamkeit in den Fokus.

Bei einer Fläche von zwölf (Melilla) bzw. achtzehn (Ceuta) Quadratkilometern ist der für Alltagsleben und Freizeitaktivitäten zur Verfügung stehende Raum gering, wenn das marokkanische Umland nicht einbezogen wird. Hier lässt sich ein Unterschied zwischen Ceuta und Melilla erkennen: Ceuta hat mit einer ähnlichen Einwohner*innenzahl anderthalb mal so viel Fläche wie Melilla und zum Stadtgebiet gehört ein großes Waldgebiet, das mit einem Aussichtspunkt, Zelt- und Picknickplätzen Erholung ermöglicht. Zudem ist Ceuta mit einer stündlichen Fährverbindung und einer Fahrtdauer von einer Stunde an die Iberische Halbinsel angebunden. So kommen zum einen Tagesausflügler nach Ceuta, zum anderen können auch die Ceutíes vergleichsweise problemlos spontane Reisen nach Andalusien unternehmen. Das wirkt sich auf die Stimmung in der Stadt aus: Sie wirkt offener und urbaner, es gibt mehr Tourist*innen und Geschäftsreisende, die auf der Durchreise sind. Melilla wirkt enger und dörflicher, die soziale Kontrolle stärker.

Bei der Erkundung der Städte sticht ins Auge, dass das Stadtzentrum von Tapas-Bars, modernistischer Architektur, spanischen Fahnen und Denkmälern der jeweiligen Eroberer (Heinrich der Seefahrer in Ceuta und Pedro Estopiñan in Melilla) sowie von Monumenten spanischer Schriftsteller (Miguel de Cervantes), Architekten (Enrique Nieto) und des faschistischen Diktators Francisco Franco¹²⁴ geprägt ist. Man könnte sich also mitten in Spanien wähen. Je weiter man sich Richtung Zaun, d. h. in die Peripherie der Stadt bewegt, desto mehr bestimmen marokkanische Menschen und Migrant*innen das Straßenbild und desto mehr ähneln sich die Häuser auf spanischer und marokkanischer Seite, die von beiden Seiten bis nahe an den Zaun heran gebaut sind. Dort, in der Nähe des Zauns, befinden sich Orte, die sich auch in anderen Städten an der Peripherie befinden. Die lokalen Aufnahmelager für Geflüchtete (CETI), ein Flughafen, eine Wasserreinigungsanlage, ein Schlachthof, ein muslimischer Friedhof, Einkaufszentren und Gewerbegebiete. Was ist nun das Besondere an der hiesigen Anordnung? Die Strukturiertheit des städtischen Raumes verweist hier deutlich auf soziale Hierarchien und Machtverhältnisse. In den von großer kultureller Diversität geprägten Kleinstädten kann sich ein*e spanische*r Bewohner*in in ihrem/seinem Alltag weitestgehend bewegen, ohne – über den Kontakt zur obligatorischen marokkanischen Hausangestellten hinaus (vgl. Djamila Bilal in Kapitel 9) – mit der marokkanischen Peripherie

¹²⁴ Auf die postfaschistische Erinnerungskultur im öffentlichen Raum werde ich in Kapitel 6 eingehen.

in Kontakt zu kommen. Auf sehr engem Raum finden sich in Ceuta und Melilla ebenso Stadtviertel, denen zugeschrieben wird, „das gefährlichste Viertel Spaniens“ (Bárbulo 2003; Übersetzung E. B.) oder ein „stinkendes Ghetto“ (Rodríguez 2014; Übersetzung E. B.) zu sein, die von der Polizei kaum betreten werden, wie von modernistischer Architektur geprägte und touristisch attraktive Innenstädte. Diese massive räumliche Segregation, die dazu führt, dass zahlreiche Viertel nur von einem Teil der Bevölkerung betreten und genutzt werden, steht in scharfem Kontrast zu dem omnipräsenten Diskurs über die *convivencia*, das harmonische Zusammenleben, den ich weiter unten einführen werde.

Was heißt dies nun für das Verhältnis der Bewohner*innen zu ihrer Stadt? In der ethnologischen Literatur ist in den letzten Jahren das Konzept des Place-Making eingeführt worden, „a systematic account of the broader interconnections, movements, transformations and power constellations that make up the lived texture of a specific place“ (Kempf, Meijl und Hermann 2014: 6). Dabei wird Raum – wie in Kapitel 3 eingeführt – als sozial konstruiert und relational aufgefasst, d. h. es stehen eher menschliche Beziehungen, die einen Raum aufspannen, als dessen territoriale Definition oder Begrenzung im Mittelpunkt des Interesses. Zudem stehen immer die Bedeutungszuschreibungen der jeweiligen Akteur*innen zu ihrem Ort, d. h. dem Ort, an dem sie zumeist ihren Alltag leben, und die damit in Zusammenhang stehenden Zugehörigkeitskonstruktionen und Machtkonstellationen im analytischen Fokus. Diesen soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden.

5.2.2 Regionalstolz im Kontext der Machtbalancen

Als mein Flugzeug einmal im Landeanflug auf Melilla zusteuerte, saß hinter mir ein ca. fünfjähriges Kind, das immer wieder „Te quiero Melilla, te quiero tanto!“ („Ich liebe dich, Melilla, ich liebe Dich so sehr!“) ausrief. Während ich angestrengt versuchte, zwischen den eng beieinanderstehenden und sich stark ähnelnden Häusern auf spanischer und marokkanischer Seite der Grenze den Zaun zu erkennen, fragte ich mich, ob das nur Freude über das Nach-Hause-Kommen war, oder ob es auf einen Regionalstolz hindeutete, den das Kind in seinem jungen Alter bereits gelernt und verinnerlicht hatte. Über dieses konkrete Kind weiß ich zu wenig, um diese Frage zu beantworten. Aber dieser regionalpatriotische Enthusiasmus schien mir doch zu Äußerungen zu passen, die ich von vielen Interviewpartner*innen gehört hatte. Eine starke positive Bezugnahme und eine Betonung der Verbundenheit mit der Stadt waren häufig Thema von Gesprächen und Interviews. Für die Ceutíes und Melillenses iberischer Herkunft kann diese starke Identifikation als Reaktion auf eine in Gesamt-Spanien eher periphere Situation interpretiert werden. Weiterhin spielt für diesen Regionalstolz sicherlich der Diskurs der *españolidad*, auf den ich an späterer Stelle noch genauer eingehen werde, eine Rolle. D. h. es geht darum, die Städte als spanische Städte in Nordafrika zu behaupten – gegenüber den

politischen Rückforderungen durch den marokkanischen Staat, aber vor allem angesichts des demographischen Prozesses einer deutlich stärker wachsenden muslimischen bzw. tamazight- oder darijaphonen Bevölkerung und der damit vermeintlich einhergehenden diskursiv konstruierten „Marokkanisierung“ der Städte.

Aber auch von diversen Gesprächs- und Interviewpartner*innen mit marokkanischer Familiengeschichte wurde die starke Verbundenheit zur Stadt thematisiert. So schilderte mir z. B. eine junge Frau, die in der Gastronomie arbeitete, wie sie für einige Jahre auf der Iberischen Halbinsel gearbeitet und immer den Wetterbericht von Melilla gehört habe, der sie sehr in ihrer Sehnsucht beflügelt habe zurückzugehen. Und ein Kioskbesitzer betonte, er würde nirgendwo anders leben wollen, während er von seinen Wochenendausflügen auf den in Marokko gelegenen Gourougou-Berg schwärmte, von denen er mir Fotos zeigte. Diese positiven Bezüge zum Ort haben einen anderen Charakter als jene, denen die Grundidee einer christlich-spanischen Selbstbehauptung zugrunde liegt. Sie sind sich bewusst, dass sie an einem Ort leben, an dem sich die Privilegien als EU-Bürger*in mit Wochenendausflügen und Familienbesuchen in Marokko sowie einer weit verbreiteten Zweisprachigkeit verbinden lassen. Das Bewusstsein für diese Ausnahmesituation ist eine wichtige Grundlage ihrer positiven Identifikation mit dem Ort. Zudem kann dieser stolz artikulierte Lokalpatriotismus angesichts von Alltagsrassismus und offen zum Ausdruck gebrachten Ängsten vor „Marokkanisierung“ auch als eine Selbstbehauptung gelesen werden: *Dies ist (auch) unsere Stadt!* Ein weiterer Aspekt, auf den ich im Folgenden eingehen werde, ist die Nostalgie, mit der die Vergangenheit der Städte erinnert und häufig verklärt wird. Diese steht bei der Bevölkerung mit spanischer Familiengeschichte in vielen Fällen im Zusammenhang mit der Wahrnehmung zunehmender Isolation und der Abwanderung der jungen Generation.

5.2.3 Isolation und Nostalgie an der Peripherie

In einem Lokal im ehemals jüdischen Mantelete-Viertel, direkt außerhalb der Altstadt gelegen, komme ich mit zwei Männern ins Gespräch. Sie seien Stammgäste, jeden Abend um diese Zeit hier. Es entspinnt sich ein Gespräch über ihre Erinnerungen an das frühere Melilla. Sie erzählen, wie die Straße, in der wir saßen, vor Geschäftigkeit gebrummt hätte. Vor allem jüdische und Hindu-Geschäftsleute hätten hier ihre Läden gehabt und vor allem Elektrogeräte verkauft. Das Haus an der Straßenecke habe einem Hindu gehört, der sehr reich und ein erfolgreicher Geschäftsmann gewesen sei. Es würde nun von dessen Sohn, einem Architekten, restauriert. Die starke Präsenz des Vier-Kulturen-Diskurses zeigt sich darin, dass tatsächlich immer diese religiösen Kategorien verwendet werden, um Persönlichkeiten der Stadtgesellschaft zu kategorisieren.

In der Zeit des spanischen Protektorats seien die Soldaten in ihrer freien Zeit nach Melilla gekommen. Es hätte viele Fischerboote gegeben, die jeden Tag aufs Meer hinaus gefahren seien. Am Hafen hätte es ein soziales Zentrum für Fischer und Seeleute gegeben – mit einem Aufenthaltsraum und einem Frisör. Eine „goldene Vergangenheit“ Melillas wird hier thematisiert, die angesichts aktueller Arbeitslosenzahlen, der Abwanderung von zahlreichen jungen Menschen auf die Iberische Halbinsel und ins Ausland, zahlreicher geschlossener Geschäfte im Stadtzentrum – eine Situation, die sich im Verlauf unserer Forschung verschärft – und der ausgestorbenen Gasse, in der wir dieses Gespräch führen, weit entfernt scheint und sich für nostalgische Verklärung anbietet. In einem Zeitungsbericht der Lokalzeitung El Faro hieß es im Jahr 2012, dass in der ersten Jahreshälfte 1.400 Menschen auf die Península gezogen seien, weitere 263 ins Ausland. Das Profil der Auswandernden wird folgendermaßen beschrieben: „Jung, zwischen 25 und 35 Jahren alt, hochqualifiziert, arbeitslos und ohne familiäre Verpflichtungen“ (Costa 2012; Übersetzung E. B.). Es handele sich, so heißt es weiter, um einen klassischen Fall von Brain Drain.

In engem Wechselverhältnis mit dem hier kurz dargestellten Gefühl mancher Anwohner*innen, die alten Zeiten seien besser gewesen und inzwischen verlören die Städte zunehmend an Leben, steht das Bedürfnis, die Städte zu verlassen.

Einer der beiden Stammgäste sagt, dass er ungefähr einmal im Monat nach Spanien fahre oder Reisen unternehme. Er sei viel in Marokko gereist, aber Marokko sei „nicht mehr wie früher“, es habe „seinen Zauber verloren“, sei europäischer geworden. Nach Festlandspanien zu fliegen, sei teuer und vergünstigte Tickets gebe es nur lange Zeit im Voraus. Trotzdem betonen sie, gerne in Melilla zu leben, weil es „ruhig und gelassen“ sei. Als der Muezzin von der nahe gelegenen Moschee zum Gebet ruft, scherzen sie: Wo sonst könne man so nah an einer Moschee sein Bier trinken?

Andere Gesprächspartner*innen in Ceuta und Melilla – ob Christ*in oder Muslim*in, ob einsprachig oder mehrsprachig – waren hingegen deutlich negativer eingestellt und äußerten ihren Wunsch oder ihre konkreten Pläne, die Städte Richtung spanisches Festland bzw. Ausland zu verlassen, wo in vielen Fällen schon Verwandte leben. Dabei spielten für Angehörige verschiedener gesellschaftlicher Gruppierungen und Schichten die ökonomische Situation, der Mangel an Ausbildungsplätzen sowie die begrenzten beruflichen Möglichkeiten eine zentrale Rolle. Es ließ sich jedoch ein Aspekt rekonstruieren, der nur auf die christlich-spanischen Gesprächspartner*innen zutraf: Viele derer, die keine familialen Verbindungen nach Marokko haben, die Spanisch als meist einzige Sprache sprechen und deren Familien in anderen Teilen Europas leben, fühlen sich in den beiden Städten inzwischen weniger wohl. Sie sind im Begriff, ihre gewohnte Dominanzposition zu verlieren und zu einer Minderheit zu werden. Dies löst Verunsicherung aus. Aktuelle Statistiken zu Arbeitslosigkeit, Bildungsniveau und Wohnbedingungen sprechen allerdings dage-

gen, dass die veränderten Mehrheitsverhältnisse, die sich inzwischen teilweise auch in kommunalen Wahlergebnissen und in lokalpolitischen Entscheidungen niederschlagen,¹²⁵ in absehbarer Zeit die soziale Gleichstellung der muslimischen Bevölkerung zur Folge haben werden. Es bleibt abzuwarten, ob und wie sich die Veränderung der Mehrheitsverhältnisse in Form einer Verschiebung der Machtbalancen auswirken wird. Bereits zum Zeitpunkt meiner Forschung zeigte sich aber deutlich, dass die Möglichkeit einer solchen Verschiebung eine Verunsicherung bei den Etablierten auslöst, die sich auf das Zusammenleben in den Städten auswirkt.

Auf zwei Diskurse, die in Zusammenhang mit diesen sich verändernden Mehrheitsverhältnissen gesehen werden müssen, werde ich im Folgenden genauer eingehen: Auf den Diskurs der *convivencia* über das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen und auf den der *españolidad*, also der Betonung des spanischen Charakters der beiden nordafrikanischen Städte Ceuta und Melilla gegenüber sowohl den offiziellen Forderungen des marokkanischen Staates als auch einem vermeintlichen Prozess der schleichenden „Marokkanisierung“.

5.3 Diskurse

5.3.1 *La convivencia* – das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen

Ich, zum Beispiel, bin so aufgewachsen, dass ich mit Juden, mit Christen, mit Muslimen, mit Hindus gespielt habe. Und wir haben nicht auf die Bräuche geschaut oder auf die Rasse. Wir haben die Person an sich gesehen, ihr Verhalten, ihre Bildung. Das ist das, was uns wirklich eint. Und die Unterschiede sind dann zweitrangig.

Interview Abdullah Ibrahim, Oktober 2014

Dieses Zitat aus einem Interview mit Abdullah Ibrahim, einem Spanier, Guardia Civil, Amazigh und Muslim, auf den ich in Kapitel 7 noch genauer eingehen werde, steht beispielhaft für den stereotypen Diskurs über das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen in Ceuta und Melilla, die *convivencia*. Die historische Phase, auf die dabei Bezug genommen wird, ist eine stark idealisierte „Epoche friedlichen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen im mittelalterlichen Spanien“ (Goddard 2017: 35). Diese auch in Andalusien weit verbreitete Bezugnah-

¹²⁵ Bei den Parlamentswahlen im November 2019 war Ceuta der Ort in Spanien, an dem die rechtsextreme Partei Vox die mit Abstand besten Ergebnisse erzielte. Die Wahlbeteiligung in den muslimischen Vierteln blieb gering. In Melilla hingegen hätte die Partei Coalición por Melilla, die überwiegend muslimische Wähler*innen anspricht, mit ihrem Kandidaten Mustafa Aberchán beinahe den einzigen Sitz der Stadt im Parlament gewonnen (González 2019). Eduardo de Castro, der seit 2019 Stadtpräsident von Melilla ist, wird u. a. von Coalición por Melilla gestützt und konnte so den konservativen José Imbroda nach 19 Jahren im Amt ablösen.

me (Rubio 2009), wird in Ceuta und Melilla, um eine vierte Kultur bzw. Religionsgemeinschaft erweitert: Neben Muslim*innen, Christ*innen und Jüdinnen/Juden werden auch Hindus in den Diskurs einbezogen. Für eine soziologische Analyse ist, wie ich zu Beginn dieses Kapitels diskutiert habe, die unkritische Übernahme dieser Kategorien bzw. die Verwechslung von Praxis- mit Analysekatgorien (vgl. Brubaker und Cooper 2000) zu vermeiden. Es gilt herauszuarbeiten, was die Geschichte des Diskurses ist, was seine Wirkweisen sind und welche Konsequenzen er hat.

Der Diskurs über das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen begann in Ceuta und Melilla ab Mitte der 1980er Jahre eine Rolle zu spielen und wurde ab Mitte der 1990er Jahre zum elementaren Bestandteil eines stadtpolitischen Diskurses und des Stadtmarketings (Meyer 2005: 227 f.). Dies ist im Kontext der Einbürgerung und somit Anerkennung der muslimischen Bevölkerung durch deren soziale Kämpfe in den 1980er Jahren zu sehen. In den Autonomiestatuten der beiden Städte von 1995 wurde in den Präambeln „Respekt, Verständnis und Achtung der kulturellen Pluralität der Bevölkerung“ (Boletín Oficial del Estado 1995a, 1995b) festgeschrieben. Seitdem sind zahlreiche Initiativen entstanden, die den multikulturellen Charakter der Städte und deren Vorbildfunktion zelebrieren und für den Tourismus vermarktbar machen. So gibt es z. B. in Ceuta seit 1998 einen Convivencia-Preis, mit dem Initiativen aus der ganzen Welt ausgezeichnet werden, die das Zusammenleben verschiedener Kulturen fördern,¹²⁶ und in Melilla bietet das städtische Tourismusbüro eine „Route der Tempel“ an, bei der die Teilnehmer*innen eine Kirche, eine Synagoge, eine Moschee und einen Hindu-Tempel besuchen.¹²⁷ Weiterhin wird in Melilla an einem „Atlas des Immateriellen Kulturellen Erbes“ gearbeitet, der sich auf diese vier Kulturen konzentriert (Instituto de las Culturas Melilla 2018). Im Folgenden werde ich einen Museumsbesuch in Melilla schildern, an dem sich einige Wirkweisen des Vier-Kulturen-Diskurses herausarbeiten lassen.

Repräsentation und Reproduktion stereotyper Bilder

In der Altstadt von Melilla wurde 2011 ein Museum eröffnet, das der Kultur der Imazighen sowie der sephardischen Kultur gewidmet ist. Im Jahr 2018 kam ein neuer Ausstellungsteil dazu, der das Museum um die Roma-/Romnija-Kultur erweitert (Ciudad Autónoma de Melilla 2011; Unión Romaní 2018).

¹²⁶ Wobei der Ausschuss ganz überwiegend von christlichen Spanier*innen besetzt ist und vor allem in der Anfangszeit überwiegend christliche Initiativen ausgezeichnet wurden (Meyer 2005: 229; Fundación Premio Convivencia 2020).

¹²⁷ Vgl. die Website der Fundación Premio Convivencia (2019) bzw. die Informationen zur Ruta de los Templos der Touristeninformation von Melilla (Ciudad Autónoma de Melilla - Viceconsejería de Turismo 2014).

Bei einer Führung mit einer Schulklasse, die ich dort beobachten konnte, wurde deutlich, wie sich eine bestimmte Form von musealer Repräsentation auf die stereotype Wahrnehmung von Kulturen auswirkt. In dem Raum, in dem jüdisch-sephardische Kultgegenstände präsentiert werden, sprach die Rundgangsleiterin über „die Juden“ stets in der dritten Person. Einmal fragte sie die Schüler*innen, wer einen jüdischen Freund habe. Einige Kinder meldeten sich und nannten die Namen ihrer Freund*innen. Der Rundgang war aber so konzipiert, dass nicht davon ausgegangen wurde, dass ein*e jüdische*r Schüler*in anwesend sein könnte. Immer wieder bat die Rundgangsleiterin um Ruhe und argumentierte dabei moralisch: „Ein bisschen Respekt, bitte. Wir sind hier fünf Kulturen, die friedlich zusammenleben, und ich erzähle euch über eine von ihnen, der wir viel zu verdanken haben.“ Die jüdische und die Hindu-Gemeinden, deren Angehörige zumindest in der Anfangszeit zumeist im Handel tätig waren, werden im Kulturen-Diskurs häufig als kommerziell erfolgreich und deswegen wichtig für die Stadtentwicklung, dargestellt (Zurlo 2005: 240). Diese Bewertung gewisser Gruppierungen als „nützlich“ impliziert, dass es auch andere kulturell-religiöse Gruppierungen gegeben hat, die weniger zum Wohl der Stadt beigetragen haben. Eine solche Bewertung trägt zu einer Hierarchisierung bei, die einen gleichberechtigten Dialog erschwert.

Ähnlich gestaltet sich die Ausstellungsführung in den Räumen, in denen die Imazighen-Kultur präsentiert wird. Es wird kein Zusammenhang mit der sprachlichen und kulturellen Lebensrealität vieler Schüler*innen hergestellt. Als ich mir einige Fotos von Marabout-Gräbern (*morabitos*) und Moscheen in Marokko ansehe und einen Jugendlichen aus der Gruppe frage, ob er das kenne, ist seine Antwort, das sei „sehr alt“. Dazu macht er eine entsprechende Handbewegung (nach hinten winkend) über die Schulter. Diese Wahrnehmung eines kulturellen Kontextes, der den Alltag von mehr als der Hälfte der Schüler*innen in Melilla prägt, entspricht dem von christlich-spanischen Perspektiven geprägten pädagogischen Diskurs, den ich bei der Führung beobachten konnte. Die ausschließlich historische Präsentation der Kulturen, der Fokus auf Objekte und Rituale und das Hervorheben der kulturellen Unterschiede hat den Effekt, dass Kulturen nicht als lebendig, alltäglich und dynamisch wahrgenommen werden.

Dies entspricht meiner Analyse des Vier-Kulturen-Diskurses. Dieser homogenisiert die jeweiligen Kollektive, während er deren Unterschiede essentialisiert. So weist z. B. Tarrés darauf hin, dass die Angehörigen der Hindu-Gemeinde in ihrer Mehrzahl „den Hinduismus“ praktizieren, sich dabei aber verschiedenen religiösen Strömungen zugehörig fühlen, die unter diesem Oberbegriff verhandelt würden (2013a: 92 f.). Ebenso ist davon auszugehen, dass sich unter den Christ*innen und den Muslim*innen zahlreiche säkulare Personen befinden, die sich in der entsprechenden Zuschreibung nicht wiederfinden. Weiterhin werden Differenzen verwischt, die im Grenzraum von Ceuta und Melilla sehr relevant für die Aushand-

lung von Zugehörigkeiten und Machtbalancen sind: So wird in der Kategorie Muslime nicht zwischen Marokkaner*innen und Spanier*innen marokkanischer Herkunft oder zwischen Sprecher*innen des marokkanischen Arabisch Darija und der Imazighen-Sprache Tamazight unterschieden.

Durch das stetige Benennen der Kulturen bzw. Religionen werden diese statisch dargestellt und nicht mehr in ihrer Wandlungsfähigkeit und ihrer in der jeweiligen Biographie sich auch verändernden Bedeutung wahrnehmbar. Es ist als Bewohner*in von Ceuta oder Melilla schwierig, sich jenseits dieses Spektrums oder gar in mehreren Kulturen gleichzeitig¹²⁸ zu verorten. Am wenigsten wird die Verortung bzw. deren Explizierung von denen eingefordert, denen zugeschrieben wird, katholische Spanier*innen zu sein. Dies ist das Privileg der etablierten Gruppierung, die die Städte politisch, sozial und sprachlich dominiert.

Von Angehörigen dieser Gruppierung wird das harmonische Miteinander wiederum am häufigsten betont. Von Ceuties und Melillenses mit marokkanischem Familienhintergrund wurde die viel beschworene Harmonie mir gegenüber u. a. als „Scheiße“, als „Lüge“ und als „Legende“ bezeichnet. Das Zitat von Abdullah Ibrahim, das ich diesem Abschnitt vorangestellt habe, zeigt aber, dass auch etablierte Muslim*innen den Harmonie-Diskurs bedienen. Dies deutet auf dessen Verbreitung und Wirkmächtigkeit hin. Er ist gründlich einstudiert bei Menschen, die in Ceuta oder Melilla sozialisiert wurden, und er scheint die Funktion zu erfüllen, dass unangenehme Themen wie Konflikte und Hierarchien umschifft werden können. Immer wieder hatte ich in Interviews und Gesprächen den Eindruck, dass dieser Harmonie-Diskurs die Maske war, hinter der sich Gesprächspartner*innen versteckten. Wer vermeiden wollte, persönlich und konkret zu werden oder auch konfliktive und politische Themen anzusprechen, argumentierte über das friedliche Zusammenleben. Wenn ich im Rahmen der narrativen Gesprächsführung nach konkreten Erlebnissen mit diesem jeweiligen Zusammenleben und nach persönlichen Kontakten und Begegnungen fragte, bekam ich meist wenig eigene Erfahrungen erzählt.

Dadurch dass er Konflikte harmonisiert und maskiert, dethematisiert der Diskurs der vier Kulturen historisches Unrecht und aktuelle Ungleichheiten. Die dauernde Betonung der Harmonie im Zusammenleben lässt keinen Raum für eine Aushandlung der Frage, wie z. B. koloniale und antikonkoloniale Gewalt erinnert werden können. Ebenso wenig werden die ökonomische und bildungspolitische Benachteiligung der muslimischen Bevölkerung in diesem Rahmen verhandelbar. Der

¹²⁸ In dem andalusischen Dorf Válor finden jährlich am 15. September überregional bekannte Feierlichkeiten statt, bei denen vermeintliche Kämpfe der sog. Reconquista zwischen *moros y cristianos* (dt.: Mauren und Christen) nachgestellt werden. Anlässlich dieser Veranstaltung und aus Kritik an dem darüber transportierten Geschichtsverständnis hat eine lokale Initiative im Jahr 2018 T-Shirts mit folgendem Aufdruck erstellt: „50% Moro, 50% Cristiano, 100% Válor“ (dt.: 50 Prozent Maure, 50 Prozent Christ, 100 Prozent Válor). Vielen Dank für den Hinweis darauf an Helga Ballauf und Renate Ell.

Diskurs soll ein Zusammenleben harmonisieren, das im Alltag von vielen Ungleichheiten geprägt ist. Ceuta und Melilla gehören zu den Regionen mit der höchsten Arbeitslosigkeitsrate in ganz Spanien bzw. sogar in der ganzen Europäischen Union. Von dieser Arbeitslosigkeit sind junge Muslim*innen bzw. Spanier*innen marokkanischer Herkunft überdurchschnittlich betroffen. Es gibt in beiden Städten marginalisierte Wohnviertel, in denen nahezu ausschließlich Muslim*innen wohnen und die infrastrukturell und von der Bausubstanz her schlechtere Bedingungen haben als andere Wohnviertel, wie ich u. a. in Kapitel 8 diskutiere. Auch schulischer Misserfolg ist bei Kindern dieser Gruppierung besonders weit verbreitet. In Verbindung damit wird des Öfteren die Forderung formuliert, in den Schulen auch Arabisch- bzw. Tamazight-Unterricht für alle Kinder anzubieten und die Mehrsprachigkeit von großen Teilen der Bevölkerung auch in das Schulsystem zu integrieren (Raha Ahmed 1999; Zurlo 2005: 241; Sánchez Fernández 2010; Fernández García 2017: 19). Das Ergebnis fasst der Soziolinguist Max Doppelbauer folgendermaßen zusammen: „Über die Sprachen wird nicht diskutiert, Spanisch ist die einzig mögliche“ (2008: 316; Übersetzung E. B.).

Weiterhin lassen sich die Konflikte um muslimische Feiertage benennen: Während die katholischen Feiertage in Ceuta und Melilla ebenso begangen werden wie in anderen Teilen Spaniens, ist das Opferfest der einzige muslimische Feiertag. Das Zuckerfest am Ende des Ramadan konnte dagegen in den letzten Jahren nur als schulfreier Tag, nicht als lokaler Feiertag, durchgesetzt werden (Ramos Caravaca 2018; El Faro de Ceuta 2018). Yennayer, das Neujahrsfest der Imazighen, ist in Melilla in den letzten Jahren mit vom städtischen Kulturinstitut organisierten Vorträgen und Konzerten zelebriert worden, ist aber kein offizieller städtischer Feiertag.

Ein weiterer Effekt des Harmonie-Diskurses ist, dass durch die eindeutige Benennung der vier Kulturen, die ihren Teil zur Vielfalt beitragen, andere Gruppierungen ausgeschlossen werden. So werden zum Beispiel weder die Chines*innen, die in den Städten meist Restaurants oder Geschäfte betreiben und die Sindhis in diesem Sektor größtenteils abgelöst haben (Tarrés 2013a: 88), noch die teilweise über viele Jahre in den Städten verbleibenden Migrant*innen in das Bild des gemeinschaftlichen Zusammenlebens aufgenommen. Oder sie werden – wie etwa Algerier*innen oder Marokkaner*innen, die mehr oder weniger freiwillig in den Grenzstädten bleiben – homogenisierend subsummiert.¹²⁹

Als meine Kolleg*innen und ich 2015 an den Feierlichkeiten zum Día de Melilla teilnahmen, dem Jahrestag der Eroberung Melillas durch Pedro Estopiñán im Jahr 1497 (vgl. Kapitel 6), wurden im Rahmen des Festaktes prominente Repräsentant*innen der vier Kulturen in der Stadtgeschichte von Schauspieler*innen dargestellt. José Carmona, ein Musiker und Autor, war als Vertreter der Roma-/Romnija-

¹²⁹ Selbst wenn ausschließlich von religiösen Zugehörigkeiten ausgegangen wird, stellt sich die Frage, warum Evangelikale, Bahai und Jehovas Zeug*innen, die es ebenfalls gibt, nicht als Bestandteile dieser Vielfalt benannt werden (vgl. Briones Gómez, Tarrés und Salguero 2013).



Abb. 5.3: Plakat des städtischen Kulturinstituts von Melilla für ein Konzert der Gruppe Tifyur anlässlich des Neujahrsfestes der Imazighen 2018, Yennayer 2968.

Gemeinde selbst anwesend. Diese Gemeinde (deren Angehörige im lokalen Kontext als *gitanos* bezeichnet werden¹³⁰) beginnt gerade erst, eine entsprechende Anerkennung als eine der relevanten Kulturen der Stadt zu bekommen (vgl. Heredia Carmona 2016). So wies José Carmona in seiner Rede auf prominente Roma/Romnija in der Stadtgeschichte hin und schlug vor, eine Straße nach einer dieser Persönlichkeiten zu benennen. Die beginnende Aufwertung der Roma zur „fünften Kultur“ zeigte sich auch darin, dass im Herbst 2018 das städtische ethnographische Museum, das bisher auf die Imazighen- und die sephardische Kultur spezialisiert war, um einen Ausstellungsteil zur „gitano-Kultur“ erweitert wurde. Damit hat Melilla das erste Museum mit diesem thematischen Fokus in ganz Spanien (Unión Romani 2018).

Solche Versuche können als Erweiterung oder Öffnung des Diskurses verstanden werden, wobei abzuwarten bleibt, wie sich diese Entwicklung auswirken wird. Der Platz im Zentrum Melillas, der 2004 mit EU-Geldern vom Busbahnhof zur Flaniermeile umgestaltet wurde, heißt Platz der Kulturen (Plaza de las Culturas). In der Namensgebung wurde also die Festschreibung auf die vier Kulturen vermieden. Allerdings befindet sich am Rande des Platzes ein Denkmal, das wiederum genau diesen gewidmet ist. Und so wurde der Platz im Alltagssprachgebrauch mir gegenüber meist als „Platz der vier Kulturen“ bezeichnet. Das Stadtmarketing, das über Jahre hinweg Wissen und vermutlich auch Klischees über die vier Kulturen verbreitet und deren friedliches Zusammenleben in den städtischen Diskurs gebracht hat, war also erfolgreich. Die Frage ist, ob eine Öffnung und die Integration weiterer Gruppierungen in den Diskurs der Plurikulturalität den Tendenzen entgegenwirken kann, kulturelle Unterschiede zu essentialisieren und durch die oberflächliche Harmonisierung die Verhandlung historischen Unrechts und aktueller Ungleichheiten zu erschweren.

Zwischenfazit: Die vier Kulturen und der Diskurs über das harmonische Zusammenleben

Mit der Anerkennung als eine der für die Stadtgeschichte besonders bedeutsamen Kulturen ist eine finanzielle Förderung verbunden, die andere Kollektive nicht in der Form bekommen (Salguero 2013: 264 f.). Die Repräsentation der verschiedenen Kulturen in Museen, im Tourismus, in der Bildungsarbeit und in Alltagsdiskur-

¹³⁰ Der Begriff *gitano* leitete sich von *egipciano* (Ägypter) ab (Heredia Carmona 2016: 16). Die Fremdbezeichnung kam zustande, da den ersten Roma/Romnija, die auf der Iberischen Halbinsel ankamen, zugeschrieben wurde, sie kämen aus Ägypten. Aber auch die heute in Spanien verbreitete Selbstbezeichnung als *calé* (die Schwarzen) ist vermutlich ursprünglich eine Fremdbezeichnung gewesen. Verschiedene Roma-/Romnija-Organisationen in Spanien haben sich den Begriff *gitano* – positiv gewendet – angeeignet und verwenden ihn als Selbstbezeichnung. Im Jahr 2014 gab es Proteste gegen den Rassismus der Spanischen Königlichen Akademie, in deren Wörterbuch Betrüger als eine der Wortbedeutungen von *gitano* definiert wurde (Fundación Secretariado Gitano 2014; RTVE 2014).

sen steht in Wechselwirkung mit Konstruktionen von Zugehörigkeit und Erinnerungspraktiken der Stadtbevölkerung. Die verdinglichende und exotisierende Darstellung der nicht-christlichen Kulturen trägt zu einer Relativierung und Verschleierung der christlich-spanischen dominierten Deutungsmuster bei. Es ist schwer vorstellbar, dass das Museum von Melilla um einen Ausstellungsteil erweitert wird, der die Geschichte und Traditionen der „Christen in Melilla“ erzählt. Im Diskurs der vier Kulturen werden Religion und Kultur homogenisierend gleichgesetzt. Da die sephardische und die Sindhi-Gemeinde in den letzten Jahren sowohl Mitglieder als auch politische und ökonomische Bedeutung verloren haben, wohnt dem Diskurs auch eine Romantisierung einer „goldenen Vergangenheit“ inne. Diese Tendenz zeigt sich in Ceuta und Melilla auch bei anderen Themen: Früher war die Grenze offen, die Städte waren lebendig und der Handel florierte. Es muss aber angesichts der sich wandelnden Mehrheitsverhältnisse die Frage gestellt werden, für wen „früher alles besser“ war. Für eine muslimische Familie, die erst Ende der 1980er Jahre eingebürgert wurde, hat sich vermutlich in den letzten 30 Jahren vieles zum Besseren gewandelt, auch wenn Rassismuserfahrungen teilweise zugenommen haben (vgl. Kapitel 8).

Der Diskurs um das friedliche Zusammenleben ist erstaunlich resistent gegenüber sozialen Realitäten. Wenn die muslimische Partei *Coalición por Melilla* die Feierlichkeiten zum Jahrestag der Eroberung im Jahr 1497 (vgl. Kapitel 6) kritisiert und vorschlägt, sich auf andere historische Ereignisse zu beziehen, oder wenn die Hindu-Gottheit Ganesh in Ceuta nicht mehr in die katholische Kathedrale getragen wird, um Konflikte zu verhindern, dann werden diese Ereignisse medial und im städtischen Diskurs als Ausnahmen verhandelt, die die Regel des friedlichen Zusammenlebens zu bestätigen scheinen.

Neben der weiter oben bereits eingeführten räumlichen Segregation sind auch die prozentual deutlich weiter verbreitete Arbeitslosigkeit und Armut bei der muslimischen Bevölkerung der beiden Städte sowie die Bildungsfrage – welche Sprachen und welche Geschichte werden im Schulunterricht gelehrt – Faktoren, die die *convivencia* infrage stellen: Wenn über 50 Prozent der Bevölkerung strukturell benachteiligt sind, wie lässt sich dann von Harmonie sprechen? Letztlich zeigt sich bei der Analyse der Wirkmechanismen und Konsequenzen des Vier-Kulturen-Diskurses, dass er von einer christlich-spanischen Perspektive dominiert wird. Während er für diese Gruppe aus verschiedenen Gründen attraktiv ist – historische und gegenwärtige Ungleichheiten werden verschleiert, sie können aktiv darüber entscheiden, welche anderen Kulturen und welche Aspekte von ihnen anerkannt werden –, erscheint die „Marokkanisierung“, auf deren diskursive Repräsentation im folgenden Abschnitt eingegangen wird, dagegen als unkontrollierbar und somit bedrohlich.

5.3.2 *La españolidad* – „den spanischen Charakter der Stadt bewahren“

Ein ironischer Kommentar von Leandro López war sehr spannend bezüglich der demographischen Entwicklung in Melilla und deren Wahrnehmung: Er meinte sinngemäß, die Stärke der muslimischen/marokkanischen Kultur sei ja auch, dass wir uns durch unseren Orientalismus und Exotismus auch von ihr angezogen fühlen würden. Und wenn ich mal 60 sei, dann seien sicher meine Designer-Schuhe spitz zulaufend und mein North-Face-Hemd hätte eine spitze Kapuze hinten (so wie viele Frauen-Djellabas¹³¹).

Memo Mel_GD_Männergeschichten, Oktober 2014

Dieser Witz, der mir in einer Bar präsentiert wurde, formuliert auf zugespitzte Art und Weise die Angst vor der „Marokkanisierung“ – zuerst einmal von Ceuta und Melilla, dann aber in der Folge auch von ganz Europa. Ich werde als *weiße*, westliche Forscherin in das Bedrohungsszenario einer schleichenden kulturellen Veränderung, bei der „der Westen den Kürzeren zieht“, einbezogen: Nicht nur sie in Ceuta und Melilla werden das erleben, sondern auch mich wird es betreffen. Diese in Alltagsdiskursen der christlich-spanischen Bevölkerung von Ceuta und Melilla nicht selten geäußerte Furcht geht Hand in Hand mit dem Diskurs der *españolidad*, d. h. der Betonung und Manifestierung des spanischen Charakters der Städte. Dieser Diskurs steht nur scheinbar im Widerspruch zu dem des harmonischen Zusammenlebens, tatsächlich ergänzen sie sich aufgrund der oben herausgearbeiteten Eigenschaften des Vier-Kulturen-Diskurses.

Wie ich bereits in Kapitel 2 diskutiert habe, fordert Marokko die Städte Ceuta und Melilla seit dem Ende der spanischen Kolonialzeit und der Unabhängigkeit Marokkos im Jahr 1956 offiziell zurück. Noch vor dem Tod des faschistischen Diktators Francisco Franco im Jahr 1975 und dann vor allem in der Phase der Transition wurden Ängste vor einer „Marokkanisierung“ laut (Carrión 1975) und die Betonung der *españolidad* gehört seitdem zum dominanten städtischen Diskurs. Auch in den letzten Jahren ist in der spanischen Presse immer wieder von der „Marokkanisierung“ der beiden Städte zu lesen, die für Beunruhigung der christlich-spanischen Bevölkerung, aber auch des spanischen Staates Sorge (z. B. Gago 2015). Die *españolidad* geht einher mit einem ausgeprägten spanischen Nationalismus, der sich in Alltagsgesprächen und -situationen ebenso beobachten lässt (vgl. Fernández García 2017: 18) wie an der – im Vergleich zu anderen Teilen Spaniens – überdurchschnittlich hohen Dichte an spanischen Nationalflaggen. Besonders deutlich wird dies an Festtagen wie in der Karwoche oder am Jahrestag der Eroberung Melillas (vgl. Kapitel 6), zu dem viele Anwohner*innen ihre Häuser und Balkone mit Nationalflaggen enormer Größe dekorieren, gleichzeitig aber dennoch die Interkulturalität zelebriert wird (vgl. Driessen 1992: 111 ff.).

¹³¹ Ein traditioneller Kapuzenmantel mit langen Ärmeln, der in Marokko sehr verbreitet ist.

Die Bezugnahme auf die *españolidad* findet aber in Ceuta und Melilla auch noch in einem anderen Kontext statt, der dem bisher dargestellten entgegensteht: Die muslimische Bevölkerung fordert ein, als Spanier*innen anerkannt zu werden. Diese Forderung war ein wichtiger Aspekt der Proteste in den 1980er Jahren und wurde in den Monaten nach den Parlamentswahlen im November 2019, bei denen die rechtsextreme Partei Vox in Ceuta sehr gute Ergebnisse erzielte, wiederbelebt. So hieß es in einem Artikel der Lokalzeitung El Pueblo de Ceuta im Februar 2020, der über eine große antirassistische Demonstration in Ceuta berichtete, an der sich ganz überwiegend Muslim*innen beteiligt hatten:

Ceuta ist möglicherweise der einzige Teil des spanischen Staates, in dem, um rassistische Botschaften anzugreifen, ein Anspruch auf das Spanische erhoben wird. Eine komplexe Stadt, in der der Ruf „Ich bin Spanier“ nicht dasselbe bedeutet wie derselbe Ruf auf der Plaza del Sol in Madrid. (Romo 2020; Übersetzung E. B.)

Die Frage, wer definiert, was spanisch ist und wer Spanier*in ist, stellt sich in Ceuta und Melilla folglich als komplex dar. Die positive Bezugnahme auf das Spanischsein kann Ausdruck entgegengesetzter Positionen sein. Während im einen Fall Spanischsein religiös-ethnisch als christlich-katholisch und *weiß* definiert wird, hat die Definition im anderen Fall eine ausschließlich legale Grundlage: Spanisch ist, wer die spanische Staatsangehörigkeit besitzt, und alle Spanier*innen sollten die gleichen Rechte haben.

5.4 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich einen Überblick über Bevölkerungsstruktur und gegenwärtige demographische Entwicklungen in meinen Forschungskontext gegeben. Weiterhin habe ich vorhergehende Forschungsarbeiten zu diesem Grenzraum diskutiert und die vorliegende Arbeit zu ihnen positioniert. Im Mittelpunkt standen die Ergebnisse meiner ethnographischen Beobachtungen im städtischen Raum:

1. Die relativ getrennten Lebenswelten verschiedener Gruppierungen in den durch hohe Zäune umgebenen und räumlich limitierten Sozialräumen Ceuta und Melilla.

2. Die Diskurse um *españolidad* und Marokkanisierung stellen explizit die Frage gesellschaftlicher Machtverhältnisse, werden aber über den Diskurs des harmonischen Zusammenlebens der vier Kulturen harmonisiert.

Die sich – auf den ersten Blick – widersprechenden Diskurse werden in vielen Fällen parallel bedient und von den Handelnden nicht als Widerspruch gesehen. Der Diskurs der *convivencia* macht gesellschaftliche Machtverhältnisse nicht zum Thema, er trägt aber – durch seine ahistorischen und reifizierenden Tendenzen –

zu deren Verfestigung bei und steht im Widerspruch zur gesellschaftlichen Realität von sozialer Ungleichheit und räumlicher Segregation. Meine Analyse zeigt, dass die Position der Etablierten im Machtgefüge der Stadt von diesen selbst als zunehmend geschwächt wahrgenommen wird. Sie empfinden einen gestiegenen Druck, potentielle Konflikte zu harmonisieren und die eigene Präsenz zu historisieren.

In den folgenden Kapiteln werden nun Fallbeispiele verschiedener gesellschaftlicher Grupp(ierung)en eingeführt, um die jeweiligen Selbstverortungen, Wir- und Sie-Bilder, historischen Deutungsmuster und Erinnerungspraktiken in ihrer Interdependenz mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu beleuchten. Dabei beginne ich mit einer relativ privilegierten Gruppe, den Mitgliedern des Vereins Melilla Verstehen, und weiteren lokalthistorisch interessierten und engagierten Melillenses, überwiegend christlich-spanische Männer. Anhand dieser lokalen Akteure werde ich im nächsten Kapitel herausarbeiten, wie die soeben eingeführte Historisierung der eigenen Präsenz im Grenzraum in der Praxis vonstatten geht.

6 Die Grenze als Frontier: Die Lokalhistoriker

„Sie haben ihren Abd el-Krim und wir haben Annoual. Die Vergangenheit koppelt sich ständig mit der Gegenwart zurück.“ Dabei machte er eine Handbewegung, die auf etwas sich ständig Wiederholendes hindeutete.

Leandro López, Oktober 2014 (aus Memo Mel_GD_Männergeschichten)

Für mein Verständnis der Konstruktion von Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken im Grenzraum von Melilla und Ceuta war die Forschung bei verschiedenen lokalthistorisch interessierten und engagierten Einzelpersonen sowie Institutionen von zentraler Bedeutung, deren „Doing history“ (Samida, Willner, und Koch 2016) ich in den analytischen Blick nahm. Der verbindende Nenner ist, dass es sich – ganz überwiegend – um Spanier*innen iberischer Herkunft handelt, die sich – sehr explizit oder eher implizit – mit Lokal- und Regionalgeschichte befassen. Die verschiedenen Situationen, die ich in diesem Kapitel analysieren werde, basieren auf meinen Feldnotizen und Beobachtungsprotokollen. Dies hat sich an einigen Stellen im Text niedergeschlagen, der zwischen präsentischen Schilderungen, die nah an meinen in Memos festgehaltenen Erlebnissen sind, und der Verwendung von Vergangenheitsformen, wechselt. Diese verweisen dann meist auf analytischere Sequenzen.

Beim Schreiben dieses Kapitels war für mich die Fragestellung leitend, welche Grupp(ier)ung(en) sich in ihren Erinnerungspraktiken auf welche historischen Ereignisse beziehen und welche Themen, Erfahrungen und welches Wissen nicht thematisiert werden (können). Dabei gehe ich davon aus, dass die Sagbarkeit in Wechselwirkung mit der sozialen Erwünschtheit und Anerkennung für Themen steht. D. h. wenn etwas „im Diskurs“ ist, es gesellschaftliches Wissen darüber gibt und die Reproduktion dieses Wissens auch gewünscht ist, sind historische Deutungsmuster deutlich einfacher zu artikulieren, als wenn Geschichten marginalisiert sind und sich erst einmal gegen gesellschaftliche Widerstände Gehör verschaffen müssen. Wie bereits in Kapitel 2 und 3 eingeführt, ist die Frage, wessen Geschichten thematisierbar sind bzw. gehört werden und wer mit welcher Legitimation welches Wissen über wen produziert, von verschiedenen theoretischen Ansätzen ins Zentrum gestellt worden. In diesem Kapitel geht es um historische Deutungsmuster und Erinnerungspraktiken der Nachfahr*innen derer, die im Grenzraum die Kolonisor*innen waren – und darum, wie sie Wissen über ihre Version der Geschichte des post/kolonialen Grenzraumes (re-)produzieren.

6.1 Der Feldzugang

Dieses Kapitel basiert zentral – aber nicht ausschließlich – auf meiner Forschung bei dem lokalhistorischen Verein Melilla Verstehen, der in der Phase der Transition zur Demokratie in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre gegründet wurde und sich als Bürger*inneninitiative versteht, die sich allen literarischen, geographischen, geologischen, historischen und anthropologischen Themen zuwendet, die etwas mit der Stadt Melilla zu tun haben. Durch seine zahlreichen Aktivitäten hat der Verein eine bedeutende Rolle bei der Aushandlung von Deutungen der Stadtgeschichte inne. Die Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft der Vereinsmitglieder ermöglichte mir wichtige Einsichten und Einblicke zu Perspektiven bestimmter gesellschaftlicher Schichten auf die Stadtgeschichte und aktuelle Entwicklungen. Die meisten aktiven Mitglieder sind christlich-spanische Männer, die über 50 Jahre alt sind. Viele von ihnen sind oder waren Militärs, was einen für die militärisch geprägte Stadt Melilla charakteristischen Aspekt darstellt. Aber auch jüngere Männer, Lehrer, Beamte, Tourismusunternehmer und Wissenschaftler, sind Teil des Vereins. Sie stellen einen spezifischen Teil der Stadtgesellschaft von Melilla dar. Als gut ausgebildete, intensiv vernetzte und eher wohlhabende Bürger*innen, die in vielen Fällen schon in Melilla geboren sind, gehören sie – im Sinne von Norbert Elias (1993 [1965]) – zu den Etablierten. Gemeinsam ist allen das Interesse an Lokalgeschichte und damit geht, wie ich rekonstruieren konnte, einher, dass Konstruktionen von Zugehörigkeit und Bilder vom „Wir“ und „den Anderen“ über historische Bezüge (re-)produziert werden. Innerhalb des Vereins findet dies statt über die Auseinander-

setzung mit historischen Quellen, über die Organisation kultureller Veranstaltungen (z. B. Buchvorstellungen, Filmpräsentationen) und über die Organisation von Exkursionen – zumeist in das marokkanische Umland, ehemals spanisches Protektoratsgebiet.

Bereits in Kapitel 4 habe ich den ersten Kontakt mit Guillermo Rivas, einem Mitglied des hier vorgestellten Vereins, eingeführt. Schon bei unserer ersten Begegnung bekamen wir eine kurze Einführung in die Ortsgeschichte von ihm. Er präsentierte uns eine Kurzversion der hegemonialen spanischen Geschichtsschreibung zu Ceuta und Melilla, die auf Eroberungen und Kriege fokussiert. Dabei spielten die „Kampagnen“, also spanische Kriegszüge im Umland von Melilla in der Zeit vor und während des Protektorats (vgl. Kapitel 2), eine zentrale Rolle. Ein thematisches Feld seiner Äußerungen, das sich durch das gesamte Material zieht, lässt sich – etwas zugespitzt – auf die Botschaft verdichten: *Wir Spanier haben uns immer gegen den muslimischen Feind vor unseren Toren verteidigen müssen*. Dieser Wahrnehmung entsprechend stellen sich die Grenzen von Ceuta und Melilla als Frontier dar, die die Grenze zwischen der „Zivilisation“ und dem „exotischen Anderen“ markiert (zur Definition von Frontier als prozesshafte Kontaktsituation vgl. Osterhammel 2009: 471).

Zum Schluss unseres Besuchs warnte Guillermo Rivas uns, die muslimischen Viertel seien gefährlich und wir sollten sie besser meiden. Weiterhin lud er mich ein, am folgenden Tag wiederzukommen, um am wöchentlichen Vereinstreffen teilzunehmen. Er brachte uns dann mit seinem Auto zu einem Fischlokal im Hafen und sagte dem Wirt, wir seien seine Gäste, er solle uns angemessen behandeln. Auf diese erste Begegnung mit Guillermo Rivas sollten viele weitere folgen und er nahm in meiner Forschung die Rolle eines Gatekeepers ein. Er half mir bei all meinen Feldaufenthalten, Kontakte herzustellen und zu vertiefen, und war auch ein Anlaufpunkt für viele meiner Fragen. Gleichzeitig, und das ist wohl die stetige Ambivalenz von Schlüsselpersonen, bot er einen selektiven Zugang und eine spezifische Perspektive. In einem Memo beschrieb ich diesen zugespitzt als „konservativ, militärisch, spanisch, pro-kolonial“. Ich hatte teilweise Schwierigkeiten, mich auf die Deutungsmuster dieser Gesprächspartner*innen einzulassen und litt darunter, dass ich mir Argumentationsmuster anhörte, die ich als rassistisch wahrnahm, ohne ihnen zu widersprechen oder meine Perspektive zu äußern.

Wie bereits in Kapitel 4 thematisiert, hatte ich häufig das Gefühl, „dem Feld ausgeliefert“ zu sein. Ich gab ein gutes Stück Kontrolle ab und ließ mich auf die Relevanzen und Prioritäten derer ein, die mir gastfreundlich die Tür geöffnet hatten. Als junge Frau fühlte ich mich von den Gesprächspartnern häufig eher väterlich behandelt denn als Wissenschaftlerin. Zum Teil war das sicher ein Vorteil, weil mir so Dinge im Vertrauen erzählt wurden und mit großer Offenheit gesprochen wurde. Die Beforschten selbst sahen sich als Expert*innen, die mir bei meiner Forschung behilflich waren, mir Kontakte, historische Quellen und Literatur ver-

mittelten und nicht als per se – mit ihren konkreten Biographien, Handlungspraktiken und Deutungsmustern – Teil meiner Forschung. Dementsprechend waren sie, wie ich ebenfalls bereits in Kapitel 4 dargelegt habe, seltener bereit, sich für biographisch-narrative Interviews zur Verfügung zu stellen.¹³²

Ich werde im Folgenden auf konkrete Beobachtungen und Gespräche eingehen, die ich mit Mitgliedern des Lokalthistorikervereins machen bzw. führen konnte und dabei die jeweils zentralen von mir rekonstruierten Aspekte herausarbeiten. Die aktiven Mitglieder treffen sich einmal wöchentlich in den Vereinsräumen. Es sind informelle Treffen, bei denen ca. zehn Männer¹³³ Gespräche führen, sich mit historischen Quellen beschäftigen oder Zeitschriften und Bücher studieren. Bei meinen Feldaufenthalten in den Jahren 2014, 2015 und 2018 habe ich an diesen Treffen teilgenommen und sie genutzt, um Kontakte zu knüpfen, Informationen zu bekommen und dabei einen Einblick in das historische Interesse und Wissen sowie die Alltagsperspektiven der Teilnehmer*innen zu erhalten. Wie bereits dargestellt, sind nicht alle in diesem Kapitel diskutierten Beobachtungen und Analysen bei Melilla Verstehen entstanden. Wenn dies nicht der Fall ist, wird der Feldzugang im jeweiligen Abschnitt thematisiert. Im Folgenden werde ich aber zunächst auf Gespräche und Aktivitäten mit Mitgliedern des Vereins eingehen.

6.2 Wir- und Sie-Bilder im postkolonialen Grenzraum

6.2.1 Die Aushandlung kolonialhistorischer Deutungsmuster

Bei einem Treffen, das am Folgetag unserer ersten Begegnung mit Guillermo Rivas stattfand, ließ ich mir von diesem seine Perspektive auf zentrale Aspekte der Lokalgeschichte schildern. Er erklärte mir, Melilla sei zum Zeitpunkt der Inbesitznahme durch die spanische Krone im 15. Jahrhundert „mensenleer“ gewesen und niemand sei vertrieben worden. Diese Version der Geschichte ist, wie ich in Kapitel 2 bereits angedeutet habe, umstritten und sie weist Parallelen zu kolonialen Argumentationsmustern in anderen Kontexten auf, da sie eine prä-europäische Besiedlung negiert. Der Historiker Jürgen Osterhammel schreibt über die Frontier als Phänomen der kolonisierenden Landnahme im 19. Jahrhundert: „Sie wird in Räume vorangetrieben, die selten so ‚leer‘ sind, wie die Aktivisten der Expansion sich und anderen einreden. Aus der Sicht derer, auf die sich die Frontier zubewegt, ist sie die Speerspitze einer Invasion.“ (2009: 465)

¹³² Mein vor Ort und dabei sein wurde vermutlich häufig nicht als Forschungsmethode der teilnehmenden Beobachtung verstanden, auch wenn ich transparent kommunizierte, was meine Anliegen waren.

¹³³ Es gibt auch Frauen, die Mitglieder des Vereins sind. Bei den abendlichen Treffen, an denen ich teilgenommen habe, war jedoch nie eine weitere Frau anwesend.

Der Kontext der Eroberung Melillas sei gewesen, so argumentierte Guillermo Rivas weiter, dass Spanien 800 Jahre unter dem „muslimischen Joch“ gestanden habe. Er sprach dabei immer von „Wir“, wenn es um Spanien ging – auch wenn es sich um Jahrhunderte zurückliegende historische Ereignisse handelte. So sagte er zum Beispiel in Bezug auf die Reconquista: „Es ist uns gelungen, sie zu vertreiben.“ In Folge der Reconquista habe Isabella von Kastilien dann über diese Außenposten an der nordafrikanischen Küste zukünftige Invasionen vermeiden wollen.

Es soll nun an dieser Stelle keine Wiederholung der im Kapitel 2 dargestellten Ereignisse geben. Es geht mir darum herauszuarbeiten, wie von einigen etablierten christlich-spanischen Melillenses eine Version von Geschichte präsentiert wird, die sich auf das Verhältnis zu „den marokkanischen Anderen“ konzentriert und über die stetige Betonung der seit Jahrhunderten währenden spanischen Präsenz in der Region deren Notwendigkeit und Fortsetzung legitimiert. Dabei findet wenig Perspektivübernahme oder gar Identifikation mit diesen „Anderen“ statt, teilweise ist die Positionierung sogar von Empathielosigkeit geprägt. So kam Guillermo Rivas bei einer anderen Begegnung von sich aus auf den Giftgaseinsatz im Rif-Gebirge zu sprechen. Seine Aussagen diesbezüglich waren: „Das war praktisch nix. Die Marokkaner behaupten jetzt, sie hätten deswegen Krebs: Niemals! Das hat nichts miteinander zu tun.“ Er nimmt hier Bezug auf die in der Rif-Region verbreitete Annahme eines direkten Zusammenhangs zwischen der Häufigkeit von Krebserkrankungen im Norden Marokkos und dem aerochemischen Krieg, den Spanien dort in den 1920er Jahren mit deutscher Unterstützung führte. Organisationen wie z. B. die im Jahr 2000 gegründete Vereinigung zur Verteidigung der Giftgasopfer im Rif (*Association pour la défense des victimes de la guerre du Rif*) organisierten Tagungen zu diesem Thema und forderten, dass Spanien, Frankreich und Deutschland sowohl offiziell Verantwortung übernehmen und sich entschuldigen als auch sich an der Finanzierung wissenschaftlicher Studien zu diesem Zusammenhang beteiligen sollten (Wandler 2002). Dies ist bis heute nicht geschehen und ein wissenschaftlicher Beleg für den Zusammenhang ist bisher nicht erbracht worden (Lion 2009) – auch weil weder die marokkanische noch die verschiedenen europäischen Regierungen ein Interesse an Aufklärung zu haben scheinen. So bleibt das Thema Auslegungssache und der jeweiligen geschichtspolitischen Perspektive und politischen Positionierung überlassen. Guillermo Rivas sprach über den Vortrag eines Wissenschaftlers, der belegt habe, dass der Giftgaseinsatz nicht in Zusammenhang mit heutigen Krankheiten stehe. Das habe ihn sehr beeindruckt und er würde sich wünschen, dass der Vortrag auch mal in Marokko gehalten würde.

Auch wenn der Zusammenhang zwischen dem Giftgaseinsatz und den heutigen Krebserkrankungen in der Region umstritten bleibt, so sind das Ausmaß, die Brutalität und die unmittelbaren Folgen des chemischen Krieges im Rif gründlich erforscht und in wissenschaftlichen Kreisen kaum umstritten (Kunz und Müller 1990; De Madariaga und Lázaro Ávila 2003; Kunz 2004; Sasse 2006). Hier zeigt

sich deutlich die Aushandlung der Deutung der gemeinsamen kolonialen Vergangenheit. Während marokkanische Initiativen sich für die Anerkennung der spanischen Kriegsverbrechen im Gaskrieg einsetzen, negiert Guillermo Rivas diese. Im gleichen Gespräch berichtete er stolz, dass er die Historikerin und Marokko-Expertin María Rosa de Madariaga vor der versammelten politischen und gesellschaftlichen Stadtelite Melillas gefragt habe, ob Abd el-Krim nicht wegen Annoual in Straßburg für Kriegsverbrechen hätte angeklagt werden müssen.¹³⁴ Sie hätte damals verneint, weil Abd el-Krim Emissäre geschickt gehabt hätte, um das auf Annoual folgende Massaker in Monte Arruit zu verhindern. Diese seien nur zu spät gekommen und hätten deswegen den Tod von mehreren Tausend spanischen Kriegsgefangenen nicht verhindern können (vgl. Kapitel 2 und Europa Press 2010). Guillermo Rivas empörte sich über diese Antwort Madariagas: „Aber wo bitte hat er die hingeschickt? Mit wem haben die geredet?“ Er stellte die Kompetenz der Historikerin infrage, bezeichnete sie als „pro-marokkanisch“ und unterstellte ihr damit sie gehe ideologisch verblendet und einseitig vor.¹³⁵

Guillermo Rivas argumentierte aus einer Perspektive, die den spanischen Kolonialismus und die von spanischer Seite ausgeübte Gewalt negierte oder banalisierte, den antikolonialen Widerstand und die von diesem ausgehende Gewalt hingegen in den Mittelpunkt stellte und zudem in einer militärischen Feindeslogik verhaftet blieb. Angesichts der historischen Forschung zu dem Giftgaseinsatz im Rif fällt die Leugnung der von der spanischen Kolonialmacht ausgeübten Gewalt auf. Dies lässt sich im Fall von Guillermo Rivas auch über dessen Familiengeschichte erklären. Sein Großvater verschwand in einem Kolonialkrieg in der Region und so wuchs Guillermo Rivas' Vater als Halbwaise auf. Da der Leichnam nie gefunden wurde, war der Trauerprozess in der Familie deutlich erschwert und noch einige Jahre von der Hoffnung auf Rückkehr geprägt.

Guillermo Rivas sprach von Marokkaner*innen und Muslim*innen zumeist als *moros* und äußerte von spezifischen historischen Deutungsmustern unterfütterte und stereotyp abwertende Sie-Bilder über diese Gruppierungen. Dabei stellte er den spezifisch spanischen Charakter von Melilla heraus und machte deutlich, dass er die muslimische Stadtbevölkerung, zumindest große Teile von ihr, nicht als im gleichen Maße zur Stadt gehörig ansah.

In der Verwendung des Begriffs *moro* durch die meisten meiner christlichen Gesprächspartner*innen zeigt sich eine Kontinuität orientalistischer Diskurse (vgl. Kapitel 2). Dieser Begriff, der im Larousse mit „Maure“, „Moslem“, aber auch mit

¹³⁴ Da der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 1959 gegründet wurde und Abd el-Krim erst 1963 verstarb, wäre dies theoretisch eine Möglichkeit gewesen.

¹³⁵ In eine ähnliche Richtung geht der Spitzname „Maria Roja“, den die Historikerin Maria Rosa de Madariaga in Melilla erhalten hat. Durch einen veränderten Buchstaben in ihrem zweiten Vornamen wird sie zu „Maria, die Rote“, womit sowohl auf ihre historischen Arbeiten als auch ihre politischen Positionierungen abfällig Bezug genommen wird.

„Macho“ übersetzt wird (o. J.), bezeichnet zwar historisch die muslimische Bevölkerung, die 800 Jahre lang – vom achten bis zum 15. Jahrhundert – in Spanien lebte, findet aber heute in vielen eher despektierlich gemeinten Sprichworten Verwendung¹³⁶ und gilt als pejorative Bezeichnung für Menschen nordafrikanischer Herkunft. Im Jahr 2014 forderte der Anwalt Hilal Tarkou die Königlich Spanische Akademie (Real Academia Española) auf, die rassistische Konnotation des Begriffs in ihre Lexika aufzunehmen, da die dort festgeschriebenen Definitionen der aktuellen Bedeutung nicht gerecht würden (Heraldo de Aragón 2014).

6.2.2 Der „muslimische Feind“ vor den Toren

Eines Abends machten meine Kolleg*innen und ich uns auf den Weg in die Altstadt von Melilla. Zufällig liefen wir dort dem Lokalhistoriker Pedro José Ruiz über den Weg. Ich kannte ihn schon von zahlreichen Abenden im Vereinslokal von Melilla Verstehen und hatte ihn schätzen gelernt. Er erklärte sich spontan zu einer Führung durch die ehemaligen Festungsanlagen bereit. Es wurde schnell deutlich, dass das thematische Feld vom *muslimischen Feind vor den Toren, gegen den die Stadt verteidigt werden musste*, recht zentral war. So erklärte er uns z. B., dass die Festungsanlagen in Form von Ringen angelegt waren und dass die Melillenses sich bei Angriffen in den innersten Ring zurückziehen und alle weiter außen liegenden Zugbrücken hochziehen konnten. Die Gänge in der Festungsanlage habe man verschlungen gebaut, um Eindringlingen die Orientierung zu erschweren. Und er erklärte den Tunnelkrieg um Melilla: Von beiden Seiten wurden Tunnel gegraben. Sobald man bemerkte, dass der Tunnel „des Feindes“ nah sei – das war die Terminologie, die er verwendete –, sprengte man und hoffte, diesen damit zu treffen. Er zeigte uns auch die unterirdischen Wasserspeicher, in denen Regenwasser gesammelt wurde, um im Falle einer Belagerung versorgt zu sein. Es zeigte sich eine Faszination für die Wehrhaftigkeit der Festung und ihrer Bewohner*innen in der jahrhundertelangen Stadtgeschichte. Diese Präsentation von Melillas Historie durch Pedro José Ruiz, die die 500-jährige spanische Präsenz in Nordafrika und die damit verbundenen stetigen militärischen Auseinandersetzungen in den Mittelpunkt stellte, ist nicht ungewöhnlich. Mir geht es hier darum herauszuarbeiten, dass die stetige Betonung dieser (Version der) historischen Ereignisse in enger Wechselwirkung mit Konstruktionen von Zugehörigkeit und Wir- und Sie-Bildern im Grenzraum steht.

Während Pedro José Ruiz und Guillermo Rivas sich in ihrem „Othering“ (Spivak 1985) auf historische Prozesse und Ereignisse bezogen, konnte ich in anderen Situationen eine Konstruktion des muslimisch-marokkanischen „Anderen“ beobachten,

¹³⁶ Beispiele dafür sind „no hay moros en la costa“ (dt.: „es sind keine Mauren an der Küste“), was bedeutet: „die Luft ist rein“, oder „bajarse al moro“ (dt.: „zum Mauren runterfahren“), was bedeutet: in Nordafrika Haschisch kaufen.

die in erster Linie auf eine spezifische Deutung aktueller Ereignisse und Prozesse Bezug nahm – Migration, Urbanisierung und grenzüberschreitende Lohnarbeit. Ein Beispiel dafür werde ich im Folgenden darlegen.

6.2.3 Die Konstruktion der „Anderen“

Mit Edgar Gonzalez kam ich bei einem der abendlichen Treffen im Vereinslokal ins Gespräch. Er klagte über die permissive Gesetzgebung Spaniens, die so viel Einwanderung erlaube. Interessanterweise konzentrierte sich seine Argumentation dabei nahezu ausschließlich auf Migration aus Marokko. Immer wieder zeigte sich, dass die Migration, die im Fokus der internationalen Aufmerksamkeit steht und die im Projektzeitraum vor allem aus Westafrika und Syrien stattfand, den Menschen vor Ort deutlich weniger Sorgen bereitete als die dauerhafte und Pendelmigration aus dem Nachbarland.

Edgar Gonzalez empfahl mir, die vielen neuen Bauten in Monte Arruit¹³⁷ anzusehen. Diese seien alle mit Rücküberweisungen von in Europa lebenden Marokkaner*innen gebaut worden. Die aktuellen Wirtschaftsdaten bestätigen diese Aussagen. So sind im Jahr 2018 7,4 Milliarden US-Dollar an Rücküberweisungen nach Marokko geflossen. Das entspricht 6,2 Prozent des Bruttoinlandsproduktes (Kasraoui 2019). Nador und das Rif-Gebirge gehören zu den Regionen, aus denen am meisten Migrant*innen in anderen Teilen Europas leben (McMurray 2001: xiv). Dies hat zu einer enormen Urbanisierung bestimmter Regionen beigetragen (de Haas 2007: 23 f.). Edgar Gonzalez verband diese Daten aber mit einem Diskurs der selbstverschuldeten „Unterentwicklung“. Er sagte, Marokko „exportiere seine Arbeitskraft“ nach Europa und könne sich dabei selbst nicht entwickeln. Seine Argumentation beinhaltete dabei auch empathische Aspekte. Er betonte, wie sehr das Rif-Gebirge strukturell vernachlässigt worden sei und wie groß das dortige Elend sei, sprach über die Revolten wegen der Erhöhung der Brotpreise, die Korruption und bezeichnete die Region als „Pulverfass“.

Diese Perspektive ging aber einher mit abwertenden Kommentaren über den marokkanischen Charakter: „Ein Land, wo du um acht Uhr morgens keine Bewegung siehst, kann sich nicht entwickeln. Die stehen eine Stunde später auf als wir.“ In Melilla wird spanische Zeit verwendet, die eine Stunde vor der marokkanischen liegt. Wenn es also in Melilla acht Uhr morgens ist, ist es in Nador erst sieben Uhr. Disziplin und Leistungsbereitschaft, die er den Marokkaner*innen abspricht, lassen sich hier als relevante Kategorien seiner Konstruktion der „Anderen“ jenseits der Grenze herausarbeiten. Diese abwertenden Aussagen stehen im Kontrast zu dem Umstand, dass täglich ca. 30.000 Arbeiter*innen in die Enklaven pendeln, um dort Häuser zu putzen, Menschen zu pflegen und Kinder zu versorgen. Um zur Ausübung dieser meist unterbezahlten Care-Tätigkeiten an ihre Arbeitsstellen

¹³⁷ Al Aâroui, eine marokkanische Stadt, die 30 Kilometer von Melilla entfernt ist.

zu gelangen, stehen sie häufig über mehrere Stunden am Grenzübergang, teilweise bei enormer Hitze und ohne Schutz vor der Sonne.

Diese Gleichzeitigkeit von Mitleid, mangelnder Anerkennung und Abwertung konnte ich als konstantes Muster des Othering in den Alltagsdiskursen von christlichen Spanier*innen in Ceuta und Melilla rekonstruieren.

6.3 Postkoloniale Erinnerungspraktiken

Im Laufe meiner Forschungsaufenthalte in Melilla gab es insgesamt drei Gelegenheiten, mit Melillenses mit – ganz überwiegend – spanischer Familiengeschichte nach Annoual und an andere historische Orte der spanischen Protektoratszeit zu fahren. Zwei dieser Fälle waren von Melilla Verstehen organisierte Exkursionen, in einem weiteren Fall wurde die Fahrt ohne Bezug zu diesem Verein privat organisiert.

Ich werde im Folgenden ausführlich auf diese drei Fahrten eingehen, weil ich davon ausgehe, dass die Bedeutung der gemeinsamen Kolonialgeschichte Spaniens und Marokkos und die darauf bezogenen Erinnerungspraktiken und -diskurse konstitutiv für den Grenzraum sind. Anhand dieser Beobachtungen werde ich herausarbeiten, welche Bedeutung diese post/kolonialen Orte für einige Angehörige der christlich-spanischen Bevölkerung Melillas haben und welche Konstruktionen von Zugehörigkeit und dem Grenzraum damit einhergehen.

6.3.1 Annoual – historisches Gedächtnis einer Niederlage

McMurray schildert in seiner Ethnographie Nadors, wie er sich auf die Suche nach dem Ort der Schlacht von Annoual (vgl. Kapitel 2) macht und große Schwierigkeiten hat, diesen ausfindig zu machen. Vor allem stellt er seine Überraschung über das Unwissen der lokalen Bevölkerung über den historischen Ort heraus (2001: 138 ff.).¹³⁸ Während er sich dabei auf die marokkanische Bevölkerung der Region bezog, ergab die Analyse meines ethnographischen Materials in Bezug auf die spanische Bevölkerung von Melilla, die einen Familienhintergrund auf der Iberischen Halbinsel hat, einen anderen Befund. Der Ort ist, wie ich im Folgenden darlegen werde, bekannt und von hoher Relevanz für Erinnerungspraktiken und Zugehörigkeitskonstruktionen.

¹³⁸ Er führt diese „obliteration of popular memory“ (2001: 141) – in einem m. A. n. etwas verkürzten Argument – auf eine „westliche Konsumkultur“ zurück, die zur Folge habe, dass alles Lokale entwertet würde.

Die erste Fahrt nach Annoual – „die da oben haben unsere Jungs im Stich gelassen“

Eines Abends wurden wir in der Tapas-Bar, in der wir meistens unsere Abende verbrachten, von betrunkenen Männern am Nebentisch angesprochen. Sie fragten uns, wer wir seien, woher wir kämen und was wir in Melilla tun würden. Wir schoben unsere Tische zusammen und ließen uns auf ein längeres Gespräch ein, das an vielen Stellen von chauvinistischen Kommentaren über marokkanische Frauen geprägt war. Einer der Männer, Diego García, versuchte, ein ernsthaftes Gespräch zu führen und uns über historische Ereignisse aufzuklären, die er für relevant hielt, um Melilla verstehen zu können. Er erzählte, sie führen regelmäßig nach Marokko und seien dort auch schon in der Wüste unterwegs gewesen. Dabei machte er einen gerührten Kommentar über die Armut der dortigen Menschen und vor allem der Kinder. Solche empathischen Äußerungen konnte ich, wie bereits weiter oben eingeführt, immer wieder beobachten. Es ist ein klarer Befund, dass diese keinen Widerspruch zu ansonsten tendenziell abwertenden Kommentaren darstellen, sondern die Verbesonderung und Exotisierung von Menschen, die diskursiv zu „Anderen“ gemacht werden, nur unterstreichen.¹³⁹

Vor allem schien er aber fasziniert von den Orten und Ereignissen spanischer Kolonialgeschichte, auf deren Spuren sie – so erzählte er uns – regelmäßig unterwegs seien. Sie führen regelmäßig an den Ort der Schlacht von Annoual. Daraufhin gab er eine etwas sprunghafte und selektive Einführung in das historische Ereignis. Bei der nun folgenden Darstellung geht es mir dementsprechend nicht darum, das historische Wissen von Diego García wiederzugeben. Vielmehr soll herausgearbeitet werden, dass dieses Thema zum einen so große Relevanz für ihn hat, dass er es bei einem abendlichen Gespräch mit Forscher*innen aus Deutschland zum Thema macht, und dass er ein historisches Deutungsmuster präsentiert, das sich zumindest in seiner Schwerpunktsetzung von dem unterscheidet, das auf den Exkursionen von Melilla Verstehen dominant war.

Diego García hatte sich intensiv mit der Schlacht von Annoual beschäftigt und verknüpfte dieses Ereignis auch mit der weiteren spanischen Geschichte. Seine Interpretation der Ereignisse versteht Annoual als Tragödie, bei der sehr junge Männer „verheizt“ worden seien. Gleichzeitig habe sich der spanische König nicht für die Rif-Kriege interessiert und das in Marokko eingesetzte Militär im Stich gelassen. Er erzählt mehrfach, dass der König Alfons XIII. zur Zeit des „Desasters“ auf Ibiza gewesen sei, und rahmt dies mit der Aussage „Ihm waren die Soldaten egal.“ Es entsteht der Eindruck, dass Diego Garcías intensive Beschäftigung mit dem historischen Ereignis eine Stellvertreterfunktion hat. Er scheint sich an einem

¹³⁹ Eine kritische Analyse von Mitleid, Othering und der Konstruktion von „Unterentwicklung“ im Kontext von Nord-Süd-Verhältnissen wurde u. a. anhand von „Entwicklungshilfe“ (Baaz Eriksson 2005), Spendenplakaten (Kiesel und Bendix 2009) und Freiwilligendiensten (Kontzi 2015) vorgenommen.

aktuellen Ohnmachtsgefühl abzarbeiten, indem er sich mit der Ungerechtigkeit auseinandersetzt, die den jungen Soldaten von Annoual angetan wurde. Das zeigt sich auch in Äußerungen, die sinngemäß „die Minister von heute sind die Adligen von damals“ lauten oder in dem Kommentar, alles sei die Schuld von zwei Geschäftsmännern und deren geschäftlichen Interessen in der Region gewesen. Soldaten seien dorthin verlegt worden, um die Eisenbahnlinie zu schützen, die das Eisenerz abtransportierte. Hier deutet sich eine kritische Auseinandersetzung mit der spanischen Kolonialgeschichte an, die ihren Bezugspunkt allerdings nicht in Empathie mit der marokkanischen Bevölkerung, sondern mit jungen, spanischen Kolonialsoldaten hat, die in einen Krieg geschickt wurden, den sie nur verlieren konnten. Hier lässt sich ein Wir-Bild rekonstruieren, das auf einer starken Identifikation mit diesen Soldaten basiert, die von den Mächtigen an die Front geschickt und dort der kriegerischen Gewalt ausgeliefert wurden. Das thematische Feld war dabei eher *Das Militär wurde hier vom König und den Adligen im Stich gelassen* als die sonst oft geäußerten Stereotype über den *Kampf gegen den muslimischen Feind bzw. die barbarische Rifbevölkerung vor den Toren*, die man auch hätte erwarten können.

Am nächsten Morgen rief ich Diego García an, um zu fragen, ob er sich vorstellen könnte, mit uns nach Annoual zu fahren. Wir verabredeten uns für den folgenden Tag. Diego García und David Flores, zwei der drei Männer, die wir in der Bar kennengelernt hatten, holten meine Kolleg*innen Gabriele Rosenthal, Arne Worm und mich morgens in einem Geländewagen im Hotel ab und wir fuhren zur Grenze. Da das muslimische Opferfest bevorstand und kurz zuvor eine Fähre vom spanischen Festland angekommen war, herrschte dort ein enormer Betrieb. Viele in Europa lebende Marokkaner*innen reisten zu ihren Familien, vollgepackte Autos mit französischen, niederländischen und deutschen Kennzeichen bildeten lange Schlangen. Auch an der Passkontrolle, die nur für Menschen relevant ist, die weder in Melilla noch in Nador gemeldet sind – denn bei diesen ist der Personalausweis ausreichend – und die dementsprechend an anderen Tagen kaum frequentiert wird, gab es enormes Gedränge und lange Wartezeiten. Insgesamt dauerte der Grenzübergang an diesem Tag ungefähr drei Stunden.

Auf der marokkanischen Seite angekommen, machten wir uns auf den Weg nach Annoual, der durch kleine Dörfer und einsame Bergregionen des Rif-Gebirges führte. Unterwegs hielten wir mehrmals an. In einem kleinen Dorf saßen Männer vor einem Laden auf Plastikstühlen. David Flores stieg aus, begrüßte den Verkäufer, kaufte Brot und rauchte. Alles wirkte sehr entspannt und selbstverständlich. Bei einer weiteren Pause hielten wir an einer Stelle, von der man einen guten Blick über die beeindruckende Landschaft des Rif-Gebirges hatte. Einige marokkanische Männer auf Rebhuhnjagd saßen dort neben ihrem Pick-up. Unsere Begleiter grüßten sie höflich und brachten ihnen etwas Käse, bevor wir selbst anfangen, Käse, Schinken und Brot zu essen, die Brotzeit, die Diego García mitgebracht hatte. Kurz darauf brachten die Jäger uns Datteln. Begrüßungsfloskeln auf Spanisch wurden

ausgetauscht, der Umgang miteinander wirkte respektvoll und höflich. Diese Tatsache fiel mir zum einen deswegen besonders auf, weil wir uns auf einer Fahrt nach Annoual befanden – also an einen Ort, der geradezu paradigmatisch die konfliktreiche Beziehung zwischen der Rif-Bevölkerung und der spanischen Kolonialmacht repräsentiert. Zum anderen begegneten mir in meiner Forschung so viele negative Stereotype über „die Marokkaner“, dass es mich positiv überraschte, wenn diese Sie-Bilder nicht in der Form vorhanden waren oder sich zumindest nicht spürbar auf den konkreten Umgang auswirkten. Über die Gründe dafür in diesem konkreten Fall kann ich nur Hypothesen aufstellen: 1. Es kann eine für uns inszenierte Freundlichkeit gewesen sein, 2. es kann im Sinne von höflich-distanziertem Respekt eine eingeübte Haltung derjenigen christlichen Spanier*innen sein, die sich regelmäßig nach Marokko begeben, oder 3. auch – im Vergleich zum Beispiel zu den Vereinsmitgliedern – eine Frage der Schichtzugehörigkeit sein. Diego García und David Flores schrieb ich zu, dass sie weniger etabliert in der Stadtgesellschaft sind als die meisten der Vereinsmitglieder.

Unterwegs kamen wir ins Gespräch. Diego García war selbst Anfang der 1980er Jahre als Wehrdienstleistender bei der Spanischen Legion gewesen und erinnerte sich an den Putsch vom 23. Februar 1981¹⁴⁰ und die Einsatzbereitschaft, zu der sie gerufen worden seien, „falls Marokko es ausnutze“. Es gab wohl konkrete Befürchtungen, Marokko könne einen solchen Moment der Schwäche nutzen, um Ceuta und Melilla zu besetzen.

Sein Vater war noch in Protektoratszeiten beim Militär gewesen und sein Onkel war in Marokko von den Franzosen als vermeintlicher Spion verhaftet und zwangsverpflichtet worden und dann im Indochinakrieg gefallen. Das Interesse an Kolonialgeschichte und die Identifikation mit „dem kleinen Soldaten“ ist in diesem familiengeschichtlichen Kontext zu sehen. Auf die Frage, wie Diego García das erste Mal von Annoual gehört habe, betonte er, dass er in der Schule nichts darüber erfahren habe, und erzählte eine Geschichte: Während seines Militärdienstes bei der Spanischen Legion habe ein Vorgesetzter in einem Buch gelesen und dann empört zwei Seiten herausgerissen und in den Papierkorb geworfen. Das sei „alles Lüge“, habe er gerufen. Diego García sei neugierig geworden und habe die beiden Seiten aus dem Papierkorb geholt und gelesen. Es sei um die Niederlage bei der Schlacht von Annoual gegangen. Er habe mit niemandem darüber gesprochen, aber seine Neugier sei geweckt gewesen. Es folgte eine zweite Geschichte, die noch weiter in Diego Garcías Biographie zurückreichte: Er sei als Kind einmal mit seinem Vater, der noch in der Protektoratszeit als Militär in der Region stationiert gewesen war, mit dem Motorrad nach Al Aâroui (Monte Arruit) gefahren.

¹⁴⁰ Am 23. Februar 1981 stürmte Antonio Tejero, Oberstleutnant der Guardia Civil, mit ca. 200 Polizisten das spanische Parlament. Die anwesenden Parlamentarier*innen wurden als Geiseln genommen. Der König Juan Carlos bekannte sich zur Demokratie und beendete damit den Putschversuch (vgl. Kapitel 7).

In Monte Arruit ist nach der Schlacht von Annoual eine große Zahl spanischer Gefangener massakriert worden (vgl. Kapitel 2). Dort seien Einschusslöcher aus jener Zeit zu sehen gewesen und er habe seinen Vater danach gefragt. Der habe aber nichts erklärt und nur Ausreden gefunden. Erst später habe er verstanden, dass die Spuren im Zusammenhang mit der Schlacht von Annoual standen.

Beide Geschichten, die von seinem Vorgesetzten beim Militär und die von seinem Vater, haben die Botschaft, das Thema sei tabuisiert und geheim gehalten worden. Eine ähnliche Stoßrichtung hatte sein einleitender Kommentar, er habe in der Schule nichts über Annoual gelernt. Er präsentiert sich in dem Kontext als einer, der Geheimnisse aufdeckt und sich durch seine intensive Beschäftigung mit dem Thema auch der Enttabuisierung widmet. Der nächste Halt unserer Fahrt war ein Gedenkstein für Abd el-Krim, der unscheinbar abseits der Straße steht. Laut der Inschrift wurde er im Jahr 1979 von einem „soziokulturellen Verein im Mittelmeerraum“ anlässlich des Gedenkens an die Schlacht von Annoual“ (Übersetzung Ahmed Albaba) aufgestellt. In arabischer Sprache wird dort dem antikolonialen Widerstand Abd el-Krims gedacht:

In dieser Schlacht zwischen einer Gruppe von Mudschaheddin unter der Führung von dem großen Mudschahid Mohammed Abd al-Karim al-Chattabi [Abd el-Krim, E. B.] einerseits und der spanischen Kolonialarmee, die aus Zehntausenden von Soldaten unter Führung vom General Silvestre stand, [... gaben die Mudschaheddin unter Abd el-Krim, E. B.] ein anschauliches Beispiel für den reinen Geist des Widerstandes der Bevölkerung, der die Bewunderung der Welt weckte und viele der großen Führer der Völker inspirierte (wie z. B. Ho Chi Minh in Vietnam). Nach dem Motto: Der Sieg des Kolonialismus, auch wenn er am anderen Ende der Welt sein sollte, ist für uns eine Niederlage. Und der Sieg der Freiheit, egal wo, ist unser Sieg. (Auszug; Übersetzung Ahmed Albaba)

Diego García bemerkte, dass der Platz ungepflegt und vermüllt sei – dies stünde in Kontrast dazu, dass Abd el-Krim ja immerhin „der König vom Rif“ habe werden wollen. Diese ironische Bemerkung kann als Kommentar zur Erinnerungskultur in Marokko gelesen werden: Das Andenken an den Anführer des Rif-Widerstands (vgl. Kapitel 2) werde vernachlässigt. Im Verlauf von drei Exkursionen war dies das einzige Mal, dass wir auch einen Ort der Erinnerung besuchten, der die Perspektive und das Gedenken der Kolonisierten in den Mittelpunkt stellte. Bruce Maddy-Weitzman diskutiert die Bedeutung des Abd el-Krim-Gedenkens für die Konstruktion eines Amazigh-Gemeinschaftsgefühls:



Abb. 6.1: Gedenkstein für Abd el-Krim anlässlich der Schlacht von Annoual in der Nähe des historischen Ortes der Schlacht, errichtet im Jahr 1979 von einem „soziokulturellen Verein im Mittelmeerraum“.

As with all ethnonational projects, the elaboration and dissemination of the modern Amazigh (Berber) identity across North Africa and in the diaspora is being accompanied by the fashioning of a “memory community” in order to help bind the community together more closely [...] Foregrounding and developing the legacy of Abdelkrim has been an important component of the Moroccan Amazigh movement’s efforts in this regard. (2012: 142)

Kurz darauf verließen wir die Hauptstraße. Beiderseits der nun unbefestigten Straße befanden sich trockene Felder und einige Häuser. Zwei Mädchen, die an einem Strommast saßen, schauten uns neugierig hinterher. Wir fuhren eine enge Straße den Hügel hinauf und parkten vor einem Haus. Es wirkte so, als führen wir den Anwohner*innen direkt in den Vorgarten. Diego García und David Flores erklärten, dass sie mit diesen bereits bei ihrem letzten Besuch abgesprochen hätten, dass sie hier parken dürften. Der Ort wirkt einsam und verlassen und nicht wie ein Gedenkort von überregionaler Bedeutung. Einige Frauen kommen aus dem Haus, begrüßen uns auf Spanisch, Arabisch sowie Französisch und geben uns die Hand. Offenbar wissen sie, wo wir hinwollen. Sie bedeuten uns, dass wir durch ihren Innenhof und über ihr Grundstück den Hügel hinaufgehen dürfen. Wir beginnen den Anstieg und uns folgt – mit etwas Abstand – ein Mann mittleren Alters. Weitere Männer kommen dazu. Sie begrüßen uns auf Französisch. Es ist eine karge, bergige Landschaft. Nichts weist auf das historische Geschehen hin, das hier stattgefunden hat. Es gibt weder Hinweistafeln noch – zumindest auf den ersten Blick – Spuren der Kampfhandlungen.

Wie sich noch herausstellen sollte, waren die Männer uns allerdings vor allem gefolgt, um uns Patronenhülsen, Kugeln und andere Überreste der Schlacht zu verkaufen. Es mutet wie eine Ironie der Geschichte an, dass an dem Schauplatz von einer der größten und erfolgreichsten antikolonialen Schlachten heute die Nachkommen der Kolonisierten denen der ehemaligen Kolonisator*innen solche Relikte anbieten müssen. Ich frage mich, ob sie „authentisch“ sind, also am Ort gefunden wurden, oder ob auch verrostete Kugeln anderer Provenienz angeboten werden. Auch andere Fragen stellen sich mir, die ich aufgrund der sprachlichen Barriere leider nicht stellen kann: Wie viele Tourist*innen kommen hier her und wie häufig? Sind es ausschließlich christlich-spanische Menschen, also die Nachfahren derer, die hier eine große Niederlage erlitten, die herkommen, oder gibt es auch eine marokkanische Gedenkkultur, die sich auf diesen Ort bezieht? Befindet sich das Gelände auf Privatgrundstück und wer entscheidet über seine Nutzung?

Als wir den Hügel erklommen haben, beginnt Diego García, uns eine verortende Einführung zu geben. Er zeigt uns, wo sich Gräben, Mauern und die Kommandozentrale befunden hätten. Ich frage mich, woher er das alles so genau weiß. Er scheint sich wirklich intensiv mit dem Ort und seiner Geschichte beschäftigt zu haben. Thematisch dominiert wieder die Sinnlosigkeit dessen, was an diesem Ort



Abb. 6.2: Blick vom Ort der Schlacht von Annual auf die Umgebung.

vorgefallen sei: *Arme, junge Männer haben hier die ökonomischen Interessen von abwesenden Adeligen verteidigt.*

Ein Diskurs in Bezug auf die spanische Kolonialzeit in Marokko stellt die „Minderwertigkeit“ des Rif-Gebirges ins Zentrum. Die Region sei gebirgig, wenig fruchtbar, die Bevölkerung arm und rebellisch gewesen. Damit wird das koloniale Projekt nicht grundsätzlich infrage gestellt, sondern eher seine Durchführung bemängelt bzw. die Benachteiligung gegenüber Frankreich, das den größten und fruchtbarsten Teil des Landes bekommen habe. Auch Diego García und David Flores argumentieren, dass das koloniale Projekt im Rif die hohen sozialen Kosten nicht wert gewesen sei, konzentrieren sich dabei aber mehr auf diese Folgen für die spanische Gesellschaft und weniger auf die Konkurrenz mit Frankreich in der Aufteilung Marokkos.

Als wir wieder bei dem geparkten Auto sind, pflückt Diego García ganz selbstverständlich Mandeln von einem Baum und betrachtet eine Geschosskartusche, die einer der Männer ihm anbietet. Wir fragen, ob wir die Toilette benutzen dürften. Dem wird freundlich zugestimmt und es wird noch kurz etwas aufgeräumt, bevor wir in das Haus geführt werden. Als wir zurückkommen, führen Diego García und

David Flores Gespräche mit einem der jungen Männer, die uns Patronen angeboten haben. Sie sprechen über den Mangel an Arbeitsmöglichkeiten auf dem Land. Die Kommunikation ist begrenzt, weil der Mann wenig Spanisch spricht und Diego García und David Flores kein Tamazight bzw. Arabisch sprechen. Als wir uns verabschieden, drückt Diego García einem der Männer ein paar Euro in die Hand und sie schenken uns eine Tüte mit Mandeln. Auf unserem Rückweg von Annoual nach Melilla fahren wir durch den Ort Al Aâroui. Wir sind also auf unserer Tour der Route gefolgt, die die spanischen Soldaten 1921 auf ihrer Flucht aus Annoual genommen haben (vgl. Kapitel 2).

6.3.2 Zwischen Kaffeefahrt und Gedenkkultur

Im folgenden Jahr konnte ich mich einer vom Verein Melilla Verstehen für eine Reisegruppe aus Segovia organisierten Fahrt nach Annoual anschließen. Organisiert wurde die Reise von der dortigen Casa de Melilla, einer Art Diaspora-Organisation von in Spanien und anderen Teilen der Welt lebenden Melillenses. Dementsprechend bestand die Gruppe teilweise aus ehemaligen Melillenses, aber auch aus Menschen, die über Verwandte oder Bekannte zur Gruppe gestoßen und noch nie in Nordafrika gewesen waren. Guillermo Rivas übernahm die Reiseleitung. Er sammelte bereits am Vorabend der Fahrt die Reisepässe aller Beteiligten ein, um sie nachts zur Grenze nach Beni Enzar zu bringen. So stellte er sicher, dass sie am nächsten Morgen schon gestempelt sein würden und wir möglichst wenig Wartezeit an der Grenze hätten. Er hatte auch für alle Teilnehmer*innen die obligatorischen Einreiseformulare ausgefüllt.

Am nächsten Morgen bin ich um viertel nach sieben am Treffpunkt. Kurz nach mir treffen der Bus und Guillermo Rivas ein. Ich werde auf den Platz mit der besten Aussicht, gleich hinter dem Fahrer, gesetzt und wir warten auf die anderen Teilnehmer*innen. Der Fahrer sagt zu mir, dass mir Annoual sehr gefallen werde und dass es dort „nichts“ gebe. Man müsse die Vorstellungskraft nutzen. Langsam füllt sich der Bus. Wir fahren mit einer halben Stunde Verspätung los. Auf dem Weg zum Grenzübergang von Beni Enzar beginnt Guillermo Rivas, über das Busmikrofon Durchsagen zu machen. Die Mitreisenden stellen Fragen: Ob man in Marokko das Telefon ausmachen müsse und ob sie Fotos machen könnten? Die Fragen deuten darauf hin, dass nicht alle im Bus reiseerfahren sind. Die Antwort ist, dass an der Grenze selbst nicht fotografiert werden dürfe, in Marokko aber schon. Wir kommen an die Grenze und reihen uns in die Schlange für EU-Bürger*innen ein.

Nach ca. 45 Minuten bekommen wir unsere Pässe. Guillermo Rivas und Antonio Álvarez, der zur Casa de Melilla gehört und die Gesamtreiseleitung hat, teilen sie wieder aus. Dabei werden Witze gemacht: Nachdem die dritte Person „Si“ geantwortet hat, als ihr Name aufgerufen wird, meint Antonio Álvarez: „Das heißt:

Hoch lebe Spanien!“ . „Arriba España“ war einer der zentralen Leitsprüche des Franquismo, der auf unzähligen Plakaten, Orden und in schriftlichen Dokumenten verewigt wurde. Als direkt hintereinander zuerst eine Person mit dem Nachnamen Franco und dann eine weitere mit dem Nachnamen Izquierdo (*izquierda* ist das spanische Wort für links) aufgerufen wird, kommentiert er, das würde ja „gar nicht zusammenpassen“. Ich interpretiere diese beiden Witze als Einstimmung, da wir auf dem Weg zu einem Ort (Annoual) sind, der in enger Verbindung mit Francos militärischer Karriere und mit dessen bis heute fortdauernder Verehrung steht.

Als wir durch Nador fahren, erzählt Antonio Álvarez den Mitreisenden, wie er und seine Freunde als Teenager Ende der 1950er/Anfang der 1960er Jahre nach Nador gekommen seien, um Hollywoodzeitschriften zu kaufen und Brigitte Bardot-Filme zu schauen. Einmal seien sie dann bei der Rückkehr von einem Priester an der Grenze erwischt worden. Dieser Kommentar steht dem Marokko-Bild, das den Rest des Tages perpetuiert wird, entgegen: Jugendliche aus dem franquistisch-katholischen Melilla mussten in die marokkanische Nachbarstadt fahren, um populäre Medien zu konsumieren, die ihnen zuhause nicht zugänglich waren.

Beim Weiterfahren zeigt Guillermo Rivas uns die Spanische Schule (Colegio Español) von Nador. Er sagt, dass dort spanische Lehrer*innen unterrichten, die Schüler*innen seien Marokkaner*innen. Die Kinder würden dort Theateraufführungen und andere Aktivitäten machen, „als wäre es eine normale Schule“ – ein Kommentar, an dem sich Normalitätsvorstellungen und die Konstruktion des „Anderen“ herausarbeiten lassen. Normalität gibt es, wenn man den Kommentar wörtlich nimmt, nur auf der spanischen Seite der Grenze. An einer Schule, an der spanische Lehrer*innen marokkanische Kinder unterrichten, kann zumindest so etwas wie Normalität hergestellt werden. Im Bus nehmen einige Mitfahrer*innen die Bemerkung ebenfalls wahr. Sie lachen und wiederholen „als wäre es eine normale Schule“. Ich kann nicht heraushören, ob dieses ironische Wiederholen zustimmend oder infrage stellend gemeint ist.

Wir fahren nach Selouane. Dort zeigt Guillermo Rivas uns die Festung (*alcazaba*). Wir bleiben im Bus sitzen und er erzählt die Geschichte von El Rogui el-Zerhûni (vgl. Kapitel 2), der hier seinen Hauptsitz hatte, und von den verschiedenen kolonialen Kriegen, in denen die Festung eine Rolle gespielt habe. Er fährt fort, 1936 sei hier dann auch ein „Internierungslager“ – er schiebt hinterher, manche nennen es Konzentrationslager, das sei aber falsch – gewesen, in dem Linke eingesperrt gewesen seien.¹⁴¹ Ca. 200 Häftlinge seien hier auch hingerichtet worden. Ich war überrascht, dass er das Konzentrationslager überhaupt erwähnte, da ich aufgrund meiner sonstigen Erfahrungen erwartet hätte, dass die Geschichte des

¹⁴¹ Die Website „Francos Konzentrationslager“ (Los Campos de Concentración de Franco) des Journalisten Carlos Hernández de Miguel benennt Selouane/Zeluán als das erste Konzentrationslager, das die putschenden Militärs um Franco bereits 24 Stunden nach der Erhebung in der Nähe von Melilla errichteten (Hernández de Miguel 2020).

Faschismus ausgeblendet wird. Dem Thema wurde aber, im Vergleich zu den an diesem Tag vor allem präsenten spanischen Opfern spanischer Kolonialkriege, deutlich weniger Bedeutung beigemessen.

Wir fahren weiter nach Al Aâroui (Monte Arruit). Guillermo Rivas zeigt uns den letzten Überrest der Festung von Arruit sowie historische Fotos, auf denen man erkennen kann, wovon wir Überreste sehen. Wer Fotos machen will, darf aussteigen. Ein Mann steigt aus und sagt: „Mal sehen, ob ich meinen Großvater finde. Der ist hier gefallen.“ Es ist davon auszugehen, dass zahlreiche Menschen, die eine in die Protektoratszeit zurückreichende Familiengeschichte in Melilla haben, mit dem Wissen über in Kolonialkriegen gefallene oder vermisste Vorfahren aufgewachsen sind. Diese Fahrten stellen eine Erinnerungspraxis dar, bei der – teilweise erstmals, teilweise wiederholt – die Orte besucht werden, an denen Familienangehörige zu Tode gekommen oder verschwunden sind. Hier zeigt sich ein Aspekt, den ich als eine Ursache für die intensive Beschäftigung mit Annual rekonstruieren konnte: Das Bedürfnis, sich mit der eigenen Familiengeschichte und mit dem gewaltsamen Tod von Vorfahren zu beschäftigen, beinhaltet die Tendenz, den größeren historischen Kontext, in diesem Fall die Kolonisierung Marokkos und die militärische Erschließung des Protektorats, auszublenden. Annual, als enorme Niederlage, bei der sehr viele spanische Soldaten auf teils grausame Weise gestorben sind, bietet sich an, um die eigene Opferrolle in den Vordergrund zu stellen und Anerkennung für das eigene Leid einzufordern. Ausgeblendet werden muss dabei allerdings sowohl die der Schlacht vorgängige und sich dem Widerstand der lokalen Bevölkerung brutal widersetzende militärische Eroberung der Region als auch der aerochemische Krieg, der in der Folge dieser Niederlage begonnen wurde.¹⁴²

Wir fahren weiter zum Friedhof von Monte Arruit, an dem viele der Toten von Annual begraben wurden. 1949 wurden dort sterbliche Überreste exhumiert und im Heldenpantheon auf dem Friedhof von Melilla beigesetzt. Wegen der Anzahl der gefundenen Schädel wird davon ausgegangen, dass dort 2.996 Menschen beigesetzt wurden (Melilla Hoy 2017). Der Ort sei heute, so Guillermo Rivas, ein „Pilgerort“. Auch für ihn hat der Ort eine besondere Bedeutung. Er erzählt von seinem Großvater, der in Annual verschwunden ist und dessen sterbliche Überreste nie gefunden wurden.

Guillermo Rivas machte über das Busmikrofon erklärende Kommentare zu den Gegenden, durch die wir fuhren: er erläuterte, wo sich Stellungen des Militärs befunden hatten und lieferte detaillierte Schilderungen darüber, wer wen von wo aus

¹⁴² Hier zeigt sich eine Parallele zu deutschen Erinnerungsdiskursen, in denen das Leid z. B. der einfachen Wehrmachtssoldaten, der aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten „Vertriebenen“ oder der Zivilbevölkerung von bombardierten Städten in den Vordergrund gestellt wurde, während zum einen der Gesamtkontext eines Eroberungskrieges und zum anderen die Beteiligung der eigenen Vorfahren an Verbrechen („Opa war kein Nazi“ (Welzer, Moller und Tschuggnall 2002)) ausgeblendet bzw. negiert wurde.

beschossen hatte. Auffällig war, dass er nie eine historische Einführung in die Geschichte des spanischen Marokkos gab. Er setzte viel voraus und nahm in Kauf, dass viele im Bus seinen Ausführungen nur begrenzt folgen konnten. Mein Eindruck war, dass die Mehrzahl der Mitfahrenden kein ausgeprägtes Wissen über den spanischen Kolonialismus hatte. Dies deutet auch darauf hin, dass in einem offiziellen kollektiven Gedächtnis Spaniens das Protektorat in Marokko und die Kriege, die zu seiner Durchsetzung geführt wurden, nicht mehr besonders präsent sind.

Guillermo Rivas' Kommentare über das zeitgenössische Marokko bezogen sich – ähnlich wie weiter oben anhand eines Gesprächs mit Edgar Gonzalez dargelegt – auf die Themen Religion, Urbanisierung und Migration. Er kommentierte die Anzahl von Supermärkten und religiösen Bauwerken („Schaut mal, wie viele Moscheen es hier gibt.“) sowie den Einfluss von Rücküberweisungen von Migrant*innen auf die Region („Hier waren früher kaum Häuser, jetzt ist Boom.“ oder „Viele Häuser haben Pagodendächer, weil viele Marokkaner in asiatische Länder zum Arbeiten gehen.“).

Als wir uns Annoual näherten, wurde zunehmend die Landschaft mit ihren Abgründen und Schluchten sowie die schmale Straße voller Schlaglöcher kommentiert. Außerdem rief Guillermo Rivas einen Mann, der ein Buch über Annoual geschrieben hatte, ans Mikrofon und forderte ihn auf, etwas darüber zu erzählen. Dieser erzählte eine Geschichte von spanischen Soldaten, die während der Niederlage von Annoual ihre Stellung gehalten und dabei den Tod in Kauf genommen hatten, um ihrem Befehl zu gehorchen. Er präsentierte diese Männer als Helden und schien ein wohliges Schauern zu verspüren, als er über sie sprach. Er saß dann bei der weiteren Fahrt neben mir und wirkte aufgeregt, als wir auf Annoual zufuhren. „Was für ein Ort. Was für eine Geschichte“, sagte er immer wieder und schlug die Hände über dem Kopf zusammen.

Bei der Ankunft in Annoual bleiben einige Teilnehmer*innen im Bus sitzen, weil sie den Anstieg scheuten und der historische Ort keine große Bedeutung für sie hatte. Die Relevanz, die dem Ort durch Guillermo Rivas und einige Mitfahrende beigemessen wird, wird nicht von allen geteilt. Zum einen scheint es wenig Vorwissen über die Geschichte zu geben und die auf der Fahrt gemachten Erklärungen sind zu fragmentarisch, um dies wettzumachen. Zum anderen scheinen einige Teilnehmer*innen den geführten Marokko-Ausflug zu genießen, sich aber kaum für die historische Rahmung der Exkursion interessieren. So identifizieren sie sich auch nicht mit den kolonialromantischen Tendenzen der Ausführungen von Guillermo Rivas und dem Schriftsteller. Eine Stimme, die diese Verklärung offen infrage gestellt oder die koloniale Gewalt thematisiert hätte, habe ich jedoch nicht beobachten können.

Wir besteigen den Hügel. Auf halbem Weg erklärt Guillermo Rivas uns, wo das Zelt von General Silvestre, dem Befehlshaber von Annoual, gestanden habe. Ähn-

lich wie bei der vorherigen Fahrt mit Diego García bekommen wir eine Verortung, da keine Spuren des historischen Ereignisses erkennbar sind. Uns folgen wieder die jungen Männer, die auch beim letzten Besuch schon versucht hatten, uns Kugeln und Patronenhülsen zu verkaufen. Guillermo Rivas zeigt uns die Schützengräben und erklärt, warum er General Silvestre für verantwortlich für das Desaster hält. Es werden Gruppenfotos gemacht.

Dann Abstieg und Weiterfahrt nach Al Hoceïma. Diese ist nicht mehr so abenteuerlich, weil die Straße bis zur Küste gut ausgebaut ist. Es gibt viele Straßenkontrollen, doch meistens werden wir durchgewinkt, nur einmal muss der Fahrer auf Französisch erklären, dass wir eine spanische Touristengruppe auf dem Weg zu unserem Mittagessen sind. Nach einem Kommentar, den Guillermo Rivas darüber macht, wie gut bewacht Touristengruppen in Marokko seien, fällt mir auf, dass die Polizisten meistens zum Handy greifen, wenn sie uns sehen. Angesichts der Häufigkeit, in der das geschieht, fällt es schwer zu glauben, dass dies Zufall ist. Am Ende des Tages macht der Fahrer einen Kommentar gegenüber Guillermo Rivas, dass uns ein Polizeiwagen schon sehr lange folgen würde – trotz Umwegen und Pausen. Er sagt: „Du verstehst, was ich dir sagen will.“ Ich höre das nur, weil ich direkt hinter den beiden sitze. Es ist aber auch kein großes Geheimnis, dass der marokkanische Geheimdienst sehr präsent und aktiv ist.

Wir fahren zum Mittagessen in den Club Náutico im Hafen von Al Hoceïma. Das Restaurant gehört zu den wenigen in der Stadt, die Alkohol anbieten. Es gibt große Platten mit frittiertem Fisch für alle. Teile der Reisegruppe äußern Beschwerden über die schmutzigen Klos und die „unehrlichen Kellner“, denen sie vorwerfen, keine Euro als Wechselgeld anbieten zu können. Es ist mir unangenehm, dass die Gruppe, mit der ich unterwegs bin und als Teil von der ich wahrgenommen werde, solch abwertende Kommentare macht. Eine Frau fotografiert sich mit einem der Kellner. Danach zeigt sie uns das Foto, meint, was für schöne blaue Augen er habe, und wiederholt mehrfach „un moro guapo“ (dt.: „ein hübscher *moro*“), während er danebensteht. Sie objektivierte ihn, indem sie über ihn sprach als ob er nicht anwesend oder nicht fähig wäre, sie zu verstehen. Dabei verwendete sie den rassistisch-pejorativen Ausdruck *moro*. Zudem implizierte ihr Kommentar, dass ein hübscher Marokkaner etwas Überraschendes sei, wobei sie als Maßstab das westliche Schönheitsideal der blauen Augen einführte.

Dies könnte als ein weit verbreitetes touristisches Verhalten interpretiert werden. Da jedoch diese Art, über marokkanische und muslimische Menschen zu sprechen, auf der Exkursion, aber auch generell im Rahmen meiner Forschungen in Ceuta und Melilla kein Einzelfall war, werde ich an dieser Stelle vertieft darauf eingehen. Gayatri Chakravorty Spivak prägte den Begriff des „Othering“ (1985) für den Prozess, in dem Kolonisator*innen sich selbst aufwerten und ihre Macht sichern, indem sie die Kolonisierten als minderwertige „Anderer“ konstruieren. Stuart Hall weist deswegen die „hinderliche Unterscheidung zwischen Kolonisierung als

einem Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungssystem und Kolonisierung als einem Erkenntnis- und Repräsentationssystem“ (2002: 237) zurück. Die spanischen Tourist*innen sind von zentraler ökonomischer Bedeutung für die Angestellten des Restaurants, das große Einkommensgefälle zwischen den Enklaven und dem marokkanischen Umland hat Verhältnisse zur Folge, die als neokolonial bezeichnet werden können. Die (Re)produktion stereotyper Bilder über „die *moros*“ ist ein Phänomen mit jahrhundertelanger Tradition (vgl. Kapitel 2) und im Kontext sowohl historischer als auch gegenwärtiger ökonomisch und politisch ungleicher Machtbalancen zu sehen.

Nach dem Mittagessen führen wir die Küste entlang der Bucht von Al Hoceïma. Dort fand 1925 die Anlandung von Alhucemas/Al Hoceïma statt, eine große spanisch-französische Militäraktion zur Niederschlagung des Widerstands in der Rif-Region (Alvarez 1999). Guillermo Rivas gibt die historische Einführung zu dem Ereignis und spricht dabei von der spanischen Armee zu Kolonialzeiten in der Wir-Form: „Hier an diesem Strand sind wir gelandet.“ Als wir an einem Kolonialgebäude vorbeifahren, formuliert er: „Das haben wir gebaut und jetzt gehört es ihnen.“ Von der Rif-Bevölkerung wird meist in der dritten Person Plural („ellos“ (dt.: sie)) gesprochen oder die Bewohner*innen der Region werden homogenisierend und abwertend als „*moros*“ bezeichnet.

Koloniale und militärische Denkmuster eines „wir gegen sie“ werden hier fortgeschrieben. Die Erinnerung an die Kolonialzeit ist von Nostalgie geprägt. Diese speist sich aus positiven Bezügen auf Wehrhaftigkeit und Stärke eines „Groß-Spaniens“ aus der Vergangenheit. Sie steht auch in Zusammenhang mit dem heutigen Blick auf Marokko als unterentwickelt und übermäßig religiös sowie der Betonung der positiven Entwicklungen, die die spanische Kolonialmacht im Hinblick auf diese Aspekte gebracht habe. Das Argument der Entwicklung von Bildungs- und Gesundheitssystem sowie Infrastruktur gehört zur Basis jeder kolonialapologetischen Argumentation. Warum bietet sich nun ausgerechnet eine so gewaltvolle Geschichte wie die des spanischen Protektorats im Rif-Gebirge dafür an, sie nostalgisch zu verklären? Bereits weiter oben habe ich herausgearbeitet, dass die Konzentration auf die Niederlage von Annual die eigene Opferposition in den Mittelpunkt stellt und somit eine Verleugnung der kolonialen Gewalt und des größeren historischen Kontextes sowie der enormen Ungleichheit, die die Region bis heute prägt, erfordert.

Als wir schon wieder auf der Landstraße sind, hält der Bus noch mal an und es können durch die Frontscheibe Fotos von der zu Spanien gehörenden Inselgruppe vor der Küste von Al Hoceïma gemacht werden. Die drei Inseln, die seit dem 16. Jahrhundert zur spanischen Krone gehören, sind überwiegend unbewohnt (Guo 2006: 207; Ruiz Lapresta 2015: 127). Nur auf dem Peñón de Alhucemas sind spanische Militärs stationiert. Einige der Mitreisenden drängen sich um den Busfahrer und bemühen sich, mithilfe der Zoom-Funktion ihrer Kameras die meh-

rere Hundert Meter entfernten Inseln aufs Bild zu bekommen. Ich bin im Laufe der Exkursion wiederholt überrascht über die unverhohlene Begeisterung darüber, etwas Spanisches in Marokko zu finden – auch wenn es nur ein etwas größerer Felsblock ist.

Die Rückfahrt ist deutlich ruhiger, einige schlafen ein. An der Grenze ist wieder viel los und wir brauchen anderthalb Stunden, um sie zu überqueren. Als ein Auto mitten in unserer Fahrspur parkt, wird im Bus laut kommentiert, dass dies „ein Katalane“ sei. Die katalanischen Unabhängigkeitsbestrebungen werden bei den zentralspanischen Segovianer*innen sowie den überwiegend Madrid-treuen Spanier*innen Melillas skeptisch beäugt. Als wir die Ausreise aus Marokko absolviert haben, betritt ein spanischer Nationalpolizist den Bus, um die Pässe zu kontrollieren. Er wird mit großem Applaus begrüßt. Alle scheinen froh, wieder in Spanien zu sein.

6.3.3 Militärgeschichtliche Perspektiven und Verklärung der spanischen Kolonialzeit

Die zweite Fahrt unter Guillermo Rivas' Leitung, an der ich teilnehmen durfte, war für Mitglieder und Sympathisant*innen des Vereins Melilla Verstehen organisiert, die meisten von ihnen Bewohner*innen Melillas, überwiegend iberischer Herkunft. Auch diese Fahrt war geprägt von einer militärgeschichtlichen Perspektive auf die Region, einer manichäischen Präsentation von „uns“ und „den Anderen“ und einer Verklärung der spanischen Kolonialzeit im Norden Marokkos.

Die Reisegesellschaft bestand aus zwei Bussen mit insgesamt über 80 Teilnehmer*innen. Ich bekam einen Platz in dem vorderen Bus, in dem Guillermo Rivas am Mikrofon war. Bei der vorherigen Fahrt, bei der viele Mitreisende dabei waren, die nicht in Melilla leben, hatte er bereits in Melilla mit seinen Erläuterungen angefangen. Da der Bus diesmal voller Melillenses war, tat er das nicht. Auch in Marokko erklärte er weniger, in der Annahme, dass den meisten die Umgebung vertraut sei. Auffällig war, dass er bei seinen Erklärungen über Marokko zwar weiterhin stets von „uns“ und „ihnen“ sprach, aber dabei nicht mehr, wie auf der Fahrt zuvor, das Wort „*moros*“ verwendete. Mit hoher Wahrscheinlichkeit war der Grund, dass mindestens ein Muslim aus Melilla in unserem Bus war. Dies zeigte deutlich, dass das Bewusstsein darüber vorhanden ist, dass der Begriff eine Fremdbezeichnung ist und von so bezeichneten Personen potentiell als beleidigend empfunden wird. Als ausschließlich Festland-Spanier*innen und christliche Melillenses im Bus waren, setzten Guillermo Rivas und die anderen, die sich vor der Gesamtgruppe äußerten, also einen Konsens darüber voraus, dass über „die Anderen“ als *moros* gesprochen werden kann. Es wurden auch keine Einwände dagegen geäußert. Die interaktive Herstellung von Zugehörigkeit wird hier deutlich. Rassistische oder andere abwertende Äußerungen wirken anders, wenn die so adressierten Menschen

anwesend sind, und stehen somit immer in Wechselwirkung mit den – tatsächlichen oder unterstellten – Zugehörigkeiten der Zuhörer*innen.

Vieles war ähnlich wie beim ersten Mal. Allerdings ging der Grenzübertritt deutlich schneller – vermutlich wegen des Opferfests und der damit verbundenen Ruhe an der Grenze. Relativ am Anfang der Reise stellte mich Guillermo Rivas der Gruppe mit den Worten vor: „Das ist Eva, die möchte euch gerne über eure Wurzeln in Melilla interviewen.“

Durch diese Einführung komme ich über den Tag hinweg mit vielen Menschen ins Gespräch. Die meisten, mit denen ich spreche, sind in Melilla oder im spanischen Protektorat geboren. Wir verlassen Nador, fahren am Jebel Afra und an Taouima vorbei, zwei Orte, an denen sich, wie Guillermo Rivas uns erklärt, spanische Minen befanden (Moga Romero 2010), und weiter nach Beni Sidel. Er zeigt uns eine ehemalige Kaserne der Spanischen Legion, die heute vom marokkanischen Militär genutzt wird, sowie ein ehemaliges Dorf, in dem spanische Minenarbeiter mit ihren Familien gewohnt haben. Er spricht über die spanischen Kolonialkriege im Rif und erzählt die Geschichte von General Ordoñez, der 1911 in der Nähe von Melilla einem Rif-Heckenschützen zum Opfer gefallen ist.¹⁴³ Dann kommen wir zum Monte Mauro, der am 15. Dezember 1920 von der spanischen Armee besetzt wurde, wenige Wochen vor Annoual, das am 17. Februar 1921 erobert wurde.

Wir erreichen zuerst Afrau und dann Sidi Dris, zwei Küstenorte, über die die Rif-Republik Waffen beziehen konnte. Im März 1921 fand dort eine spanische Militärlandung statt (Desembarco de Sidi Dris), um diesen logistisch wichtigen Punkt von der Rif-Armee zu erobern. Einige Monate später, im Juli desselben Jahres, wurden nach der Niederlage von Annoual über diese beiden Stellungen Evakuierungsversuche gestartet. In Afrau war ein solcher Versuch erfolgreich, in Sidi Dris sind die meisten der spanischen Soldaten ums Leben gekommen (Silva 2002, 2012).

In Sidi Dris hält der Bus an und wir steigen aus. Guillermo Rivas steht leicht erhöht und fährt mit den Erklärungen fort, die er im Bus begonnen hat.

Bei Sidi Dris gibt es Überreste einer römischen Siedlung. Wer sie sehen möchte, steigt den Berg hoch. Manuel Martínez, den ich schon von anderen Begegnungen beim Verein kenne, stellt mir unterwegs Driss Haddad vor, der – wie sich herausstellt – knapp 80 Jahre alt ist und unter den ersten marokkanischen Militärs war, die nach der Unabhängigkeit von den vormaligen Kolonialmächten Spanien und Frankreich ausgebildet wurden. Er war also in den 1950er Jahren in Madrid auf der Militärakademie und dann sein Leben lang beim marokkanischen Militär. Freunde hätten ihn auf die Fahrt eingeladen, erklärt er mir. Ich bleibe mit ihm und dem Lokalhistoriker Pedro José Ruiz (vgl. 6.2) zurück, weil ihnen der Anstieg zu steil oder ihr Interesse an den römischen Ruinen nicht groß genug ist, und lau-

¹⁴³ In Melilla ist heute eine Straße nach ihm benannt.

sche ihren Gesprächen. Driss Haddad erzählt, wie sich die Frauen in Spanien vor Scham das Gesicht bedeckt hätten, wenn sie in den 1950er Jahren als Soldaten in die Dörfer geritten seien. Angesichts eines bei den christlichen Spanier*innen in Melilla verbreiteten Überlegenheitsgefühls gegenüber den Marokkaner*innen, vor allem bezüglich einer unterstellten Unterentwicklung und der Rolle der Frauen, führt diese umgekehrte Perspektive vor Augen, dass Spanien noch nicht lange so „modern“ ist. Ich versuche herauszubekommen, ob Driss Haddad öfter an solchen Exkursionen teilnimmt und wie er zu den dort präsentierten Deutungsmustern der spanisch-marokkanischen Geschichte steht. Er antwortet mit sehr allgemein argumentierenden Aussagen, z. B. dass der Krieg zu nichts gut sei. Von einem Militär überrascht mich diese Aussage. Ich interpretiere sie aber an dieser Stelle auch als einen Versuch der Harmonisierung im Sinne von: *Es wird hier viel über Krieg gesprochen, aber letztlich hat es alles keinen Sinn gehabt, wie wir heute sehen.*

Wir fahren wegen der fortgeschrittenen Zeit nicht mehr zu den Alcalá-Türmen (Torres de Alcalá), einer vermutlich im 13. Jahrhundert errichteten und von verschiedenen historischen Akteuren genutzten Festungsanlage an der Küste des Rif-Gebirges.¹⁴⁴ Ein anderer Ort der marokkanisch-iberischen Geschichte wird der Endpunkt unserer Fahrt: Senada ist ein kleines Dorf, in dem die Ruine einer Festung (*kasbah*) steht, in der – so erzählt es Guillermo Rivas – sich Abd el-Krim am 27. Mai 1926 den Franzosen ergeben habe (vgl. Kapitel 2). Allerdings hat der sich tatsächlich in Tizimuren¹⁴⁵ ergeben, das 35 Kilometer entfernt liegt (Pando Despierto 2014: 403). Senada ist eigentlich dafür bekannt, dass dort der vormalige Sultan (1574–1576) Al-Mutawakkil im Jahr 1577 Zuflucht gesucht und erfolgreich die spanische und portugiesische Krone um Unterstützung gebeten hat, nachdem er von seinem Onkel vom Thron vertrieben worden war.

Bei den Fahrten ist es aber nicht von großer Bedeutung, dass alle historischen Daten und Ereignisse präzise referiert werden. Es handelt sich, so meine Analyse, für die meisten Teilnehmer*innen bei den Fahrten eher um einen unterhaltsamen Sonntagsausflug mit Kaffeefahrt-Charakter, bei dem nebenbei noch anekdotenhaft die spanische Geschichte in Nordafrika mit ihren Orten und Ereignissen referiert wird. Die von mir rekonstruierte Funktion der Beschäftigung mit Regionalgeschichte als Selbstvergewisserung gegenüber den Ängsten vor einer vermeintlichen „Marokkanisierung“ der Städte sowie der Konstruktion von Zugehörigkeiten und der (Re)Produktion von Wir- und Sie-Bildern im postkolonialen Grenzraum ist dabei nur auf einer latenten Ebene präsent. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Präsentation historischer Deutungsmuster hingenommen wird, verweist jedoch darauf,

¹⁴⁴ Der Bau der Festung wurde lange Zeit portugiesischen oder kastilischen Akteuren zugeschrieben, erst in jüngerer Zeit konnte belegt werden, dass der Bau früher datiert werden muss und somit nordafrikanische Akteure für diesen verantwortlich waren. Vgl. hierzu Gozalbes Cravioto (2017).

¹⁴⁵ Dieser Ort liegt bei Targuist, wo sich ab 1925 das Hauptquartier der Rif-Armee befunden hatte, das vier Tage vor Abd el-Krims Kapitulation gefallen war (Sasse 2006: 52 f.).

dass diese dem dominanten Diskurs entsprechen und keine Störung dessen verursachen, was von vielen als „bekannt“ und „normal“ verstanden wird.

Wir laufen zur Festung, es stehen nur noch die Außenmauern. Driss Haddad, der Pensionär des marokkanischen Militärs, sagt zu mir: „60 Kilometer sind wir gefahren, nur um das zu sehen.“¹⁴⁶ Ihn scheint die historische Bedeutung der Festungsrue nicht zu überzeugen. Innerhalb der Festungsmauern stehen zwei Fußballtore – sie sind der einzige Nutzen, den die Ruine für die heutige Bevölkerung noch hat. Der Ort wirkt ansonsten verlassen und nichts weist auf die historische Bedeutung des Gemäuers hin. Es werden Gruppenfotos und Selfies gemacht. Dann gehen wir zurück zum Bus. Wir werden noch darauf hingewiesen, dass sich in der Nähe auch ein jüdischer Friedhof befände und dass viele Juden in der Region gelebt hätten. Ähnlich wie bei der Erwähnung des von den Faschisten 1936 eingerichteten Konzentrationslagers in Selouane auf der vorherigen Exkursion entsteht hier der Eindruck, dass es Aspekte der Regionalgeschichte gibt, denen weniger Bedeutung beigemessen wird. Die jüdische Präsenz in der Region oder die Geschichte der faschistischen Repression werden zwar erwähnt, aber nicht vertieft. Sie sind nicht das eigentliche Thema, das zwar nie explizit formuliert wird, sich aber eindeutig als Geschichte der iberischen Eroberungen und des spanischen Protektorats zusammenfassen lässt.

Von Senada aus fahren wir nach Al Hoceïma zurück, um dort Mittag zu essen. Wie bei der vorherigen Ausflugsfahrt sind im Club Náutico im Hafen Tische reserviert und das Essen ist vorbestellt. Es gibt wieder frittierten Fisch für alle. Die Routine der Ausflugsorganisator*innen vom Verein Melilla Verstehen wird deutlich. Die Teilnehmer*innen und die Route wechseln, aber das Mittagessen in einem Restaurant, das mit Alkohol, Fisch und Meeresfrüchten im Angebot spanische Gewohnheiten möglichst wenig herausfordert, bleibt gleich.

Ich sitze am Tisch mit einem Militär (Ilyas Redouane) und zwei Angestellten im öffentlichen Dienst (Victor Cáceres und Santiago Castillo). Ilyas Redouane ist Muslim, die anderen beiden sind Christen. Mit Ilyas Redouane spreche ich darüber, wie viele Stereotype die Menschen in Spanien heute gegenüber Migrant*innen haben. Er sagt, dass solche Stereotype in ganz ähnlicher Form in der Bundesrepublik der 1960er Jahre gegenüber Gastarbeiter*innen aus Spanien und Italien existierten und dass Ablehnung fast immer mit Angst zu tun habe. Victor Cáceres ergänzt: „Angst, dass du verlierst, was deines ist.“ Santiago Castillo spricht über muslimische Freund*innen von ihm, die in Melilla leben und Verwandte auf der anderen Seite der Grenze hätten. Er stellt heraus, wie verschieden da oft die Lebenswelten seien. Die Muslim*innen in Melilla hätten z. B. höchstens zwei bis drei Kinder, er wisse das aus Erfahrung aus dem Elternbeirat der Schule seiner Kinder.

¹⁴⁶ Tatsächlich sind wir sogar 150 Kilometer gefahren.

Ilyas Redouane spricht darüber, dass er praktizierender Muslim sei und seine Frau nicht-praktizierende Christin und dass sich häufig die Frage stelle, wie man die gemeinsamen Kinder erziehe. Er könne ja nur vermitteln, was er kenne. Victor Cáceres fragt Ilyas Redouane, warum man überhaupt religiös erziehen müsse.

Ich frage sie, was der wichtigste Moment in der Geschichte Melillas sei, um die Stadt zu verstehen, wie sie heute ist. Santiago Castillo nennt 1986, das Jahr der massiven Proteste der marokkanischen Bevölkerung von Melilla und Ceuta, die letztlich dazu führten, dass viele von ihnen eingebürgert wurden (vgl. Kapitel 2). Ilyas Redouane stimmt zu, ergänzt aber „und Annoual und die ganze Geschichte des Protektorats“. Dies führt mich zu der Überlegung, dass Annoual in erster Linie eine spanisch-militärische – und nur nachrangig eine spanisch-christliche – Gedenkkultur ist. Während die Bezugnahmen auf und das Wissen über Annoual bei den meisten meiner muslimischen Interviewpartner*innen in Ceuta und Melilla begrenzt war (vgl. Kapitel 8), stellten Militärangehörige, zu denen auch Ilyas gehört, eine Ausnahme davon dar. Ein bestimmtes historisches Deutungsmuster, das auch dem dominanten spanischen Diskurs entspricht (das „Desaster von Annoual“), scheint zum nationalistisch geprägten Wir-Bild dieser Militäreinheiten zu gehören – egal welcher religiösen Zugehörigkeit.¹⁴⁷

Wir sprechen über die Bedeutung der Mobilisierungen von 1986 für das heutige Melilla. Auch die demokratische spanische Verfassung von 1978 wird als relevanter historischer Moment genannt. Erst diese hätte dazu geführt, dass solche Forderungen wie die von 1986 hätten entstehen können, so erklären sie mir. Victor Cáceres und Santiago Castillo betonen, dass die Zweite Republik (1931–1936) in Melilla wenig erforscht sei und kaum über diese Zeit gesprochen werde, obwohl sie so wichtig für die Modernisierung und Alphabetisierung Spaniens gewesen sei. Dieses Gespräch am Mittagstisch bricht das Bild von den christlichen etablierten Melillenses, die den spanischen Kolonialismus und Faschismus verklären, wieder auf, das bei mir im Laufe der beiden Exkursionen mit dem Verein Melilla Verstehen entstanden war. Es war jedoch auffällig, dass diese Brüche im Rahmen der Exkursionen und der anderen Vereinsaktivitäten, die ich beobachten konnte, nie offen artikuliert wurden.

Auf andere Brüche mit diesem dominanten Deutungsmuster, das Kolonialismus verklärt und Faschismus verschweigt, werde ich am Ende dieses Kapitels eingehen.

Nach dem Essen führen wir noch die Runde entlang der Bucht von Al Hoceïma, die wir auch beim letzten Mal gefahren waren. Auch die Erklärungen ähnelten sich: „Hier sind wir gelandet [die spanischen Soldaten im Jahr 1925 bei der militä-

¹⁴⁷ Die Spanische Legion und die Regulares, in Ceuta und Melilla sehr präsenste Militäreinheiten mit kolonialer Tradition, haben heute einen hohen Anteil muslimischer Soldaten. Historisch sind in den Rif-Kriegen viele Regulares, also marokkanische Kolonialsoldaten, die auf spanischer Seite kämpften, gefallen.

rischen Anlandung in Alhucemas] ... Diese Steine sind auf den alten Fotografien zu erkennen ... Hier mussten wir dann den steilen Berg hoch.“

Im Anschluss besuchen wir den alten christlichen Friedhof der Stadt. Es gibt ein großes Grab der Spanischen Legion und viele Gräber von Spanier*innen, die nach der Unabhängigkeit in Al Hoceïma gestorben sind. Guillermo Rivas beklagt den vernachlässigten Zustand des Friedhofs und erzählt, dass vom jüdischen Friedhof nebenan einige Angehörige Gräber nach Jerusalem hätten umbetten lassen. Viele Gräber sind zerfallen. Guillermo Rivas meint, viele Menschen in Melilla wüssten sicher gar nicht, dass hier noch Angehörige von ihnen liegen. Diese Empörung über den Zustand des spanischen Erbes in Marokko bringt er auf beiden Exkursionen zum Ausdruck. Es gibt am Friedhof einen Ausstellungsraum, in dem Bilder vom alten Alhucemas/Al Hoceïma an der Wand hängen. Dort hängt auch ein illustriertes Vaterunser, über dem steht: „Ich liebe Alhucemas. Mein Dorf [oder Volk, span.: *pueblo*], meine Erde, meine Leute. Kulturverein von ehem. Bewohnern von Villa Sanjurjo.“ Villa Sanjurjo war der spanische Name von Al Hoceïma. Es wurde nach José Sanjurjo (s. w. u.) benannt, der als Generalkommandant von Melilla die Anlandung von Alhucemas/Al Hoceïma im Jahr 1925 vorbereitet hatte.

Die Geschichten dieser Marokko-Spanier*innen, die noch vor oder kurz nach der Unabhängigkeit im heutigen Marokko geboren wurden und deren Familien dann in vielen Fällen nach Ceuta und Melilla umzogen, konnte ich im Rahmen meiner Forschung nur am Rande in den Blick nehmen. Dennoch zeigte mir die Häufigkeit, mit der dieses Thema in Gesprächen auftauchte, dass die – im wörtlichen Sinne – postkolonialen Verwerfungen und Veränderungen sich in viele Lebensgeschichten in der Region eingeschrieben haben. So erzählte mir eine Frau, die während der Exkursion im Bus hinter mir saß, dass sie Ende der 1950er Jahre, also nach der Unabhängigkeit, in Alhucemas/Al Hoceïma zur Welt gekommen und ihre Mutter mit ihr nach Melilla gegangen sei, als sie ein Jahr alt war. Ein Interviewpartner, mit dem ich ein lebensgeschichtliches Interview führen konnte, erzählte mir ausführlich von seiner Kindheit in einem Dorf von Minenarbeitern im Rif-Gebirge und zwei Brüder, beide Vereinsmitglieder von Melilla Verstehen, erzählten mir, dass sie in Larache an der marokkanischen Atlantikküste geboren seien – auch beide schon nach der Unabhängigkeit, ca. 1957 oder 1958. Ihr Vater sei bei der Legion gewesen sei, genauso wie später sie selbst, und sei noch über die Unabhängigkeit hinaus dort stationiert gewesen. Der Rückzug der spanischen Armee hatte Schritt für Schritt stattgefunden. Erst 1961 verließen die letzten spanischen Truppen das unabhängig gewordene Marokko (Pardo Sanz 2006) und erst dann sei, so erklärten mir die beiden, die letzte spanische Fahne am Gourougou-Berg eingerollt worden.

6.3.4 Zwischenfazit – postkoloniale Erinnerungspraktiken

Zu den Fahrten, die – privat oder im Rahmen der Vereinsarbeit – von Melilla aus zu Orten spanischer Kolonialgeschichte in Marokko organisiert werden, lassen sich verschiedene Punkte herausarbeiten, die meine Analyse des gesamten Materials ergeben haben: 1. Die Orte des spanischen Protektorats in Nordmarokko, an die ich von Melilla aus gefahren bin, sind in den wenigsten Fällen als historische Monumente aufbereitet. Es gibt keine Hinweistafeln, die auf das historische Geschehen verweisen würden, und keine erkennbaren Erhaltungsmaßnahmen.¹⁴⁸ Deswegen gehört die Verortung, also die Erklärung, wo man sich gerade befindet und was man hier z. B. vor hundert Jahren hätte sehen können, für die teilweise auch historische Fotografien verwendet werden, zu den Strategien, die ich immer wieder beobachten konnte. 2. Wiederholungen spielen eine wichtige Rolle. Dazu gehört es zum einen, immer wieder an den gleichen Ort (Annoual, Al Hocēima) zu fahren und dort das gleiche zu erzählen, und zum anderen, an verschiedenen Orten anhand verschiedener historischer Ereignisse das gleiche Deutungsmuster (z. B. „das war unser“, „wir gegen sie“) zu präsentieren. 3. Als Identifikationsfiguren werden dabei die opferbereiten und heldenhaften (bzw. die von den Mächtigen verheizten) spanischen Soldaten präsentiert. Die Rif-Soldaten hingegen werden als brutal und gnadenlos präsentiert, die Zivilbevölkerung des Rif-Gebirges gar nicht erwähnt. 4. Wie bereits an früherer Stelle herausgearbeitet, muss für diese Präsentationslogik der größere Kontext von europäischem Imperialismus und gewaltsamer Kolonisierung ausgeblendet oder unhinterfragt hingenommen werden.

In den folgenden zwei Abschnitten werde ich auf eine städtische sowie eine militärische Jubiläumsveranstaltung eingehen, die nicht von lokalthistorischen Initiativen oder Einzelpersonen organisiert werden, sondern von stadtpolitischen bzw. militärischen Institutionen. Ich beziehe sie aber in dieses Kapitel mit ein, weil ich sie als Erinnerungspraktiken analysiere, bei denen bestimmte Versionen von und Perspektiven auf historische Ereignisse und Verläufe konstruiert, reproduziert und normalisiert werden.

¹⁴⁸ Dafür sind verschiedene Gründe denkbar, auf die ich aber im Rahmen dieser Arbeit nicht vertieft eingehen werde: 1. die Zeit des spanischen Protektorats ist ein historisches Kapitel, das aus dem offiziellen kollektiven Gedächtnis Marokkos verdrängt wird, 2. ökonomische Gründe, denn Denkmalschutz ist teuer, 3. die historisch vernachlässigte Rif-Region steht nicht im Fokus touristischer Initiativen.

6.4 Der Jahrestag der Eroberung von Melilla

6.4.1 Doing *españolidad*

Der Día de Melilla ist der Jahrestag der Eroberung Melillas durch die Armee des andalusischen Herzogtums Medina Sidonia am 17. September 1497. Im Jahr 2015 konnten wir die Feierlichkeiten mitverfolgen: Bereits morgens baute die Luftwaffe Pavillons an der Seepromenade auf. Gegen Mittag kamen zunehmend Schaulustige dorthin, vor allem Familien mit Kindern. Viele trugen aufblasbare Stangen in Spanienfarben, die vermutlich sonst als Fußball-Fanartikel Anwendung finden, mit denen sie aufgeregt winkten, wenn etwas passierte. Es lief laute Musik, die zu einem Actionfilm gepasst hätte. Dann begann die Flugshow: vier bis fünf Helikopter führten über dem Meer Manöver vor, die per Lautsprecher kommentiert wurden: im Kreis fliegen, steil nach oben fliegen, aufeinander zu fliegen und in letzter Sekunde abwenden. Der Höhepunkt waren sechs Fallschirmspringer, die in 1.800 Meter Höhe absprangen und auf dem Strand landeten. An den der Seepromenade zugewandten Gebäuden hingen von vielen Balkonen große Spanienfahnen, einige reichten über die halbe Gebäudebreite.

Der Día de Melilla bietet einen Anlass für die Betonung und Manifestierung des spanischen Charakters der Städte, eine Praxis, die in enger Wechselwirkung mit dem Diskurs der *españolidad* steht. Am Abend fanden die offiziellen Feierlichkeiten auf der Plaza de Armas in der Altstadt statt. Ich hatte mit der Anwesenheit von überwiegend Vertreter*innen des christlich-spanischen Stadt-Establishments gerechnet und war überrascht, dass gleichzeitig mit uns ein ganzer Reisebus von Frauen in Djellabas ankam. Vor dem Hintergrund der lokalpolitischen Diskussion um diesen Jahrestag stellte sich die Frage, wer diese Busfahrt organisiert hatte und wer ein Interesse daran hat, die Vielfalt in der Stadt bei solchen Veranstaltungen repräsentiert zu sehen. Auch wenn die Frage nach der Organisation unbeantwortet blieb, so lässt sich sagen, dass in den letzten Jahren ein Konflikt zwischen christlich und muslimisch verorteten Interessenvertreter*innen um diesen Jahrestag zu Tage getreten ist. Vor diesem Hintergrund kann es für die Befürworter*innen wichtig sein, dass die Stadtgesellschaft in ihrer Vielfalt – und vor allem auch der muslimische Bevölkerungsteil – vertreten ist.

Die mehrheitlich von muslimischen Melillenses geprägte Partei Coalición por Melilla (CpM) fordert bereits seit einiger Zeit, dass der Melilla-Tag auf den 25. März verlegt wird, um den Tag zu feiern, an dem Melilla im Jahr 1995 zu einer autonomen Stadt geworden ist. Außerdem kritisierten sowohl CpM als auch PSOE (Sozialistische Partei) die Veranstaltung als Wahlkampfveranstaltung der PP (konservative Volkspartei), die Melilla 19 Jahre lang regiert hatte und erst

2019 abgewählt wurde.¹⁴⁹ Die CpM-Abgeordneten nahmen aus diesem Grund in den letzten Jahren nicht an der Veranstaltung teil (La Luz de Melilla 2015) und 2017 sorgte der CpM-Politiker Mustafa Aberchán für Aufregung, als er Melilla die 520-jährige *españolidad* absprach und den Eroberer Estopiñan als „Piraten“ bezeichnete¹⁵⁰ (El Faro de Melilla 2017). 2019 wurde angekündigt, dass der Tag verschoben werden könnte (Melilla Hoy 2019), im offiziellen Kalender der Stadt Melilla für 2020 ist allerdings wieder der 17. September als Día de Melilla angekündigt (Ciudad Autónoma de Melilla 2019). Die Machtverhältnisse haben sich aber verschoben und die CpM ist nun Teil der Stadtregierung. Es bleibt abzuwarten, wie sich die hier beschriebenen Verhandlungen post/kolonialer Geschichte auf politische Entscheidungen auswirken werden. Die Fragen, die im Mittelpunkt dieser Debatten um einen lokalen Feiertag stehen, sind: Welche Geschichte der Stadt wird erzählt und repräsentiert? Und welche Geschichte hat welche Bedeutung für wen? Im Folgenden werde ich detailliert auf den Ablauf der Veranstaltung eingehen, um diesen Fragen am konkreten Fall nachzugehen.

Der Akt begann mit dem Einmarsch einer Marine- sowie einer weiteren Militärkapelle. Dann fand eine Kranzniederlegung vor dem Denkmal für Pedro Estopiñan, den Eroberer Melillas im Jahr 1497, statt. Allerdings befand sich das Denkmal nicht am Ort der Feierlichkeiten, weswegen bis zur Rückkehr der Delegation kein weiteres Programm stattfand. Danach wurden drei Fahnen gehisst, die der EU sowie die Spaniens und Melillas.

6.4.2 Doing *convivencia*

Es folgte eine schauspielerische Einlage, die die kulturelle Vielfalt der Stadt repräsentieren sollte. Die vier Kulturen wurden jeweils durch eine Person repräsentiert, die von einem/einer Schauspieler*in dargestellt wurde.

„Die Christen“ wurden repräsentiert durch die historische Persönlichkeit Carmen Angoloti y Mesa. Die Adelige, die meist nur mit ihrem Titel Duquesa de la Victoria benannt wird, war nach der Schlacht von Annual nach Melilla gekommen, um dort den Einsatz des Roten Kreuzes bei der Versorgung der Verwundeten anzuleiten. Sie blieb mehrere Jahre und koordinierte die Krankenhäuser in Melilla und im Protektorat während des Rif-Krieges. Im Bürgerkrieg koordinierte sie Feldkrankenhäuser auf der Seite des faschistischen Lagers (Sánchez Suárez 2004). Die Schauseinlage fokussierte auf die Krankenschwester, die die spanischen Soldaten nach der Niederlage von Annual umsorgte, ihr jahrelanges Engagement im spanischen Protektorat sowie die Parteinahme im Bürgerkrieg wurden nicht erwähnt.

¹⁴⁹ Im Juni 2019 wurde der Politiker der liberalen Partei Ciudadanos Eduardo Castro mit den Stimmen von PSOE und CpM zum Stadtpräsidenten gewählt (Sánchez 2019b).

¹⁵⁰ Vgl. auch die Abtrennung und „Entführung“ eines Armes der Estopiñan-Statue durch marokkanische Aktivisten im November 2012 (Costa 2017).

Für die Repräsentation von Vielfalt und friedlichem Zusammenleben wurde eine „Christin“ ausgewählt, die im Zuge eines brutalen Kolonialkrieges nach Melilla gekommen war.

„Die Hindus“ wurden durch Ayul J. Lalchandani repräsentiert. Der im Jahr 2001 verstorbene Sindhi war ein erfolgreicher Geschäftsmann und Kulturmäzen. Er hatte in den 1970er Jahren der Comunidad Hindú de Melilla in jenem Zeitraum vorgesehen, als diese sich offiziell als religiöse Organisation registrierte und ihren Tempel eröffnete (vgl. Kapitel 5). Als erster Vorsitzender dieses Vereins sowie als Geschäftsmann ist er keine überraschende Wahl für ein Schauspiel der vier Kulturen. In Melilla ist auch eine Straße nach ihm benannt.

„Die Muslime“ wurden durch Mimoun Ben Ali repräsentiert, einen Boxer, der zwischen 1963 und 1968 mehrfach Europameister wurde und bis heute einer der erfolgreichsten spanischen Boxer der Geschichte ist. Mit der Wahl eines muslimischen Sportlers wurde sich für eine unpolitische und konsensfähige Persönlichkeit entschieden. Für die Stadtgeschichte und die Geschichte der Muslime in der Stadt waren vermutlich Abd el-Krim (der ja – ähnlich wie Angolotti y Mesa – eine Zeit in der Stadt verbracht hat) oder Aomar M. Duddu El Funti, der die Proteste der marokkanisch-muslimischen Bevölkerung 1986 angeführt hat, weitaus bedeutender. Aber ein positiver Bezug auf deren Beitrag zur Stadtgeschichte hätte vermutlich Konflikte hervorgerufen, die das Bild des harmonischen Zusammenlebens der vier Kulturen stören würden.

„Die Juden“ wurden durch Yamín Benarroch Benzaquén repräsentiert, der Ende des 19. Jahrhunderts in Tetouan geboren wurde, als junger Mann nach Melilla kam und dort als Händler für Militärbedarf zum erfolgreichen Geschäftsmann wurde. Sein philanthropisches Engagement für Jüdinnen und Juden, die in jener Zeit von Marokko in die Stadt übersiedelten, sowie für Bedürftige anderer Religionszugehörigkeiten gilt als herausragend. Er war weiterhin in verschiedenen politischen Gremien aktiv und finanzierte den Bau der Or Zaruah-Synagoge, die von Enrique Nieto im modernistischen Stil errichtet wurde und bis heute als eine der schönsten Synagogen Spaniens gilt. Er bekam auch mehrere Auszeichnungen, u. a. die Friedensmedaille, weil er im Juli 1921, nach der Schlacht von Annual, Decken und Medizin für die Soldaten gespendet hatte. Auf dem Platz der Kulturen in Melilla steht ein Denkmal für Benarroch Benzaquén (Fernández Díaz 2013).

Die „fünfte Kultur“ waren dann die als *gitanos* bezeichneten Roma / Romnija. Hier wurde keine historische Figur dargestellt, stattdessen war der Musiker und Autor José Carmona selbst als Vertreter anwesend. Er hielt eine Rede, in der er an mehrere historische Persönlichkeiten dieses Kollektivs in Melilla erinnerte: Salvador Heredia (1901–1959), der über Jahrzehnte in der städtischen Polizei von Melilla tätig war; Miguel Cortés (1914–1968), der als Hufschmiedemeister bei der Kavallerie tätig war, viele Jahre davon im spanischen Protektorat in Marokko, sowie die Geschäftsfrau Dolores Carmona Ramón (1921–1988) (Heredia Carmona

2016: 163 ff.). Carmona forderte die Stadt auf, eine Straße nach einem Vertreter der Gemeinde zu benennen, und begründete dies damit, dass „wir geholfen haben, Melilla zu einer der schönsten Städte der Welt zu machen“ (Andújar 2015; Übersetzung E. B.).

Es lässt sich zusammenfassen, dass die Repräsentation der „Juden“ und „Hindus“ durch erfolgreiche Geschäftsmänner dem verbreiteten Bild von den kleinen, aber tüchtigen Gruppen entspricht, die durch ihre Philanthropie und ihr Mäzenatentum viel Gutes für die Städte getan haben. Dass die Muslime durch einen Sportler repräsentiert werden, kann als diplomatische Lösung interpretiert werden, indem so weder Kolonialgeschichte noch jüngere Auseinandersetzungen um soziale Rechte und Staatsbürgerschaft thematisiert werden müssen. Eine Christin, die – auch wenn ihre humanitäre Arbeit in den Mittelpunkt gestellt wurde – als wichtige Akteurin des spanischen Kolonialismus sowie des faschistischen Lagers im Spanischen Bürgerkrieg gelten kann, steht für eine in Melilla weit verbreitete Geschichtsschreibung, die diese Vergangenheit als konstitutiven und positiven Bezugspunkt für die Stadtgeschichte ansieht. In Bezug auf die Roma-/Romnija-Gemeinde stellt sich die Frage, ob diese in den Augen der Organisator*innen keine entsprechenden historischen Persönlichkeiten aufzuweisen hatte. Die Rede von José Carmona zielte darauf ab, die Anerkennung als „fünfte Kultur“, die einen wichtigen Beitrag zur Stadtentwicklung geleistet hat, einzufordern und verschiedene Personen vorzustellen, die als stadthistorisch relevant gesehen werden können.

Nach dem Schauspiel der kulturellen Vielfalt hielt der Stadtpräsident Juan José Imbroda (2000–2019) eine lange politische Rede, in der er sowohl auf das letzte Jahr zurückblickte als auch Zukunftsperspektiven und Pläne für die kommenden Jahre präsentierte. An dieser Stelle wurde deutlich, warum der Festakt von der Opposition als Wahlkampfveranstaltung der Regierungspartei kritisiert worden war. Zum Ende der Veranstaltung wurde mit Chor und Militärkapelle die Melilla-Hymne gesungen, deren Text zu Beginn der Veranstaltung an alle Anwesenden ausgeteilt worden war. Zum Abschluss marschierte die Blaskapelle wieder ab. Als die Veranstaltung beendet war, trafen wir am Ausgang auf Guillermo Rivas. Er fragte, wie es uns gefallen habe, und erläuterte uns zugleich, dass Muslime nicht zu diesem Festakt kommen würden, weil viele von ihnen der Ansicht seien, dass der Tag, an dem 1497 Melilla erobert wurde, „ein schlechter Tag“ sei. Der Día de Melilla zeigt in kondensierter Form, dass die Diskurse zu *convivencia*, also dem harmonischen Zusammenleben verschiedener Kulturen, und *españolidad*, also dem christlich-spanischen Charakter der Städte, Bezugspunkte für ein und dieselbe Erinnerungspraxis sein können. Dass kein Widerspruch im zeitgleichen Bedienen beider Diskurse gesehen wird, stützt meinen Befund, dass der *convivencia*-Diskurs latent eine christlich-spanische Vormachtstellung beinhaltet. An der Auswahl und Darstellung der Repräsentant*innen der „fünf Kulturen“ lassen sich die interaktive Herstellung von Zugehörigkeiten sowie ein dominantes historisches Deutungsmus-

ter der Stadtgeschichte und der Rolle der verschiedenen religiösen bzw. kulturellen Gemeinden herausarbeiten.

6.5 Eine Militärkultur mit kolonialen und faschistischen Traditionen

In diesem Unterkapitel gehe ich auf die Beobachtungen in einer Kaserne der Spanischen Legion ein. Es geht hier nicht um eine Beschäftigung mit der Lokal- und Regionalgeschichte, sondern um eine Traditionspflege, deren Kontinuitäten zu sowohl kolonialen als auch faschistischen historischen Kontexten sich rekonstruieren lassen. In Bezug auf meine Fragestellung nach dem Wechselverhältnis von Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken war die Auseinandersetzung mit diesen militärischen Riten aufschlussreich. Es ist an dieser Stelle wichtig hervorzuheben, dass das Militär in Ceuta und Melilla nicht eine Subkultur ist, mit der große Teile der Bevölkerung selten in direkten Kontakt kommen,¹⁵¹ sondern ein großer Arbeitgeber, ein wichtiger stadtgeschichtlicher Akteur, der im Stadtbild und somit im Alltag der meisten Menschen präsent ist. So haben beide Städte große Militärmuseen und die Legion beteiligt sich sowohl an den Prozessionen in der Karwoche als auch an städtischen und nationalen Feiertagen, wie dem Nationalfeiertag am 12. Oktober¹⁵² oder dem Stadtgründungstag.

Ein Interviewpartner, Martín Hernández,¹⁵³ hatte mir angeboten, mich zu den Feierlichkeiten anlässlich des Gründungstages der Spanischen Legion am 20. September mitzunehmen. Die Legion, die 1920 im Kontext der Rif-Kriege gegründet wurde, um den Widerstand der dortigen Bevölkerung niederzuschlagen, und die das Karrieresprungbrett für Francisco Franco und seine Weggefährten war, hat bis heute einen Sonderstatus innerhalb des spanischen Militärs. Die Legionäre gelten als besonders mutig und angstfrei. Sie dürfen Tätowierungen und Bärte haben, tragen ihr Hemd häufig bis weit unter die Brust aufgeknöpft und sie marschieren besonders schnell. Obwohl es seit 1989 Frauen in der Legion gibt,¹⁵⁴ ist diese in ihrer Ästhetik und ihrem Drill von einer spezifischen Konstruktion von Furchtlosigkeit und harter Männlichkeit geprägt. Die Uniform wurde in den hundert Jahren ih-

¹⁵¹ Wie sich dies für die Bundeswehr in der Bundesrepublik Deutschland darstellen ließe.

¹⁵² Der Jahrestag der als „Entdeckung“ bezeichneten Anlandung von Christopher Kolumbus in Amerika am 12. Oktober wurde in Spanien und vielen lateinamerikanischen Ländern lange als „Tag der Rasse“ (Día de la Raza) bezeichnet, dann zuerst in „Tag der Hispanität“ (Día de la Hispanidad) und 1987 offiziell in „Nationalfeiertag“ (Fiesta Nacional de España) umbenannt (Boletín Oficial del Estado 1987). Auf der Ebene von alltagsweltlichem Wissen und Umgangssprache ist aber weiterhin der Begriff „Tag der Hispanität“ verbreitet.

¹⁵³ Aus Anonymisierungsgründen gehe ich an dieser Stelle nicht auf den Feldzug ein.

¹⁵⁴ Die erste Frau war Pilar Hernández Frutos im Jahr 1989 (Orozco 2009).

res Bestehens kaum verändert und wirkt wegen dem roten Bommel an der Mütze und dem stets zu hoch sitzenden Kinnriemen etwas wie eine Verkleidung. Wegen ihres ungestümen Auftretens sind sie die Lieblingseinheit vieler Ceutíes und Melillenses und werden bei jeder Parade freudig erwartet. Auch ein Ereignis wie die Feierlichkeiten zum Gründungstag ziehen viele zivile Besucher*innen an.

6.5.1 Die Faszination für einen Todes- und Männlichkeitskult

Als ich zum Treffpunkt kam, wartete Martín Hernández bereits auf mich. Ein mit ihm befreundetes Ehepaar – Carmen und Javier – schloss sich uns ebenfalls an. Martín Hernández konnte als pensionierter hochrangiger Angehöriger der Legion mit seinem Auto bis direkt in die Kaserne fahren und uns ohne eine ansonsten obligatorische Einladung mitnehmen. Es war den ganzen Tag über auffällig, wie viele der Militärs Martín Hernández kannten und begrüßten, und wie junge Soldaten, die ihn nicht kannten, vor seiner Uniform zusammenzuckten und salutierten. Er schien dies zu genießen und nahm es leger hin, häufig mit dem Telefon am Ohr. Er salutierte nie. All dies verdeutlichte mir, dass er einen sehr hohen Rang innehat. Das Maskottchen der Legion, eine verkleidete Ziege, stand herum und Carmen und ich machten Fotos. Bild- und Tonaufnahmen im Inneren der Kaserne schienen zumindest an diesem Festtag kein Problem zu sein. Martín Hernández stellte sich auf die Tribüne zu den Hochrangigen der Legion und anderer militärischer und polizeilicher Organisationen und sorgte dafür, dass wir – auch ohne Einladung – auf die Plastikstuhltribüne durften, wo die Gäste der Militärs saßen. Die meisten von ihnen waren Familienangehörige der Legionäre, viele Frauen und Kinder. Ein kleiner Junge, der in einem Kinderwagen saß, war als Legionär verkleidet.

Es sind einige ältere Frauen mit Djellabas und Kopftüchern im Publikum. Viele der Soldaten, die bei dem Festakt geehrt werden, haben muslimische Namen. Als ich Martín Hernández später darauf anspreche, erklärt er, dass ca. 25 Prozent in der Legion muslimische Ceutíes oder Melillenses seien, und betont: „Aber keine Marokkaner. Es müssen Spanier sein.“ In Zeiten von Wirtschaftskrise und hoher Arbeitslosigkeit, von der junge muslimische Menschen ganz besonders betroffen sind (vgl. Kapitel 8), bekam das Militär eine wichtige Bedeutung für die Berufswahl. Diese Information, die vor dem Hintergrund der Bevölkerungsstruktur keineswegs überraschend ist, lässt die sehr christlich geprägten Rituale der Legion in einem anderen Licht erscheinen. Auch wenn die *convivencia* an vielen Stellen beschworen und gewissermaßen – wie in diesem Fall beim Militär – auch gelebt wird, ist doch deutlich, welche religiösen und kulturellen Bräuche und Bezüge in einer staatlichen Militärorganisation dominant sind. Die Tageszeitung El País veröffentlichte bereits im Jahr 2001 einen Artikel, in dem angegeben wurde, dass 25 Prozent aller in

Ceuta und Melilla stationierten Soldat*innen muslimisch seien,¹⁵⁵ und die Sorge darüber geäußert wurde, dass ausgerechnet junge Menschen mit starken persönlichen Verbindungen nach Marokko für die militärische Sicherheit der beiden von Marokko geforderten Enklaven verantwortlich seien (González 2001). Historische Prozesse wie das Überlaufen marokkanischer Kolonialsoldaten (Regulares) in den Rif-Kriegen zu den Truppen Abd el-Krims in den 1920er Jahren (vgl. Kapitel 2) sind in solchen Äußerungen ko-präsent. Weiterhin lassen sich die bereits eingeführten Diskurse der „Marokkanisierung“ bzw. der „Verteidigung der *españolidad*“ aus dieser medialen Argumentation rekonstruieren.

Die Atmosphäre auf der Tribüne ist wenig militärisch. Kinder hüpfen auf den Stühlen herum, manche Männer rauchen, andere beschwerten sich über den Rauch. Alle machen Fotos. Auf den riesigen, zuerst bis auf einige Panzer leeren Platz marschieren ca. 1.000 Legionäre in Formation ein und stehen stramm. Es werden Reden gehalten, eine riesige Christusfigur am Kreuz wird hereingetragen und vor einem Monument aufgestellt, auf dem „Legionäre in den Kampf, Legionäre in den Tod“ steht. Auszeichnungen werden verliehen, die Geehrten kommen in einem Hüpfschritt nach vorne, um sie anzunehmen. Oft tragen sie riesige Waffen und ich bin beeindruckt, wie sie trotzdem so hoch springen und schnell laufen können. Während das synchrone Marschieren – die Legion ist bekannt dafür, mit 160 Schritten pro Minute deutlich schneller als andere Militäreinheiten zu marschieren – und Strammstehen sehr geräuschvoll vor sich geht, ist dieser Hüpfschritt beeindruckend leise. Henk Driessen, der sich in seiner Monographie zu Melilla ausführlich mit der Spanischen Legion beschäftigt, kommentiert die stets unter Spannung stehenden Körper der Legionäre: „Legionnaires [...] live by and for their body. Corporal punishment and the energetic, brusque movements which mark the Legion's salutes and drills, have moulded the soldier's body so that there is always nervous tension in their movements.“ (1992: 184) Als die Präsentation auf dem Platz vorbei ist, drängen alle nach draußen, um das Defilieren zu sehen – also den Abmarsch der Legionäre und mehrerer Maskottchen-Ziegen. Wir dürfen auf die Ehrentribüne zu Martín Hernández und haben eine gute Sicht. Danach gehen wir hinunter auf den Platz und es werden Gruppenfotos vor der Christusfigur gemacht. Frauen leihen sich Militärhüte aus und posieren für Fotos. Ein kleiner Junge mit Legionärsuniform und einem Holzgewehr wirft sich vor dem Denkmal in Pose. Ich fotografiere ihn – viele andere auch.

Alle haben großen Spaß und ich frage mich, woher die Begeisterung für diesen Todes- und Männlichkeitskult kommt.

¹⁵⁵ Diese Zahl bezieht sich nicht nur auf die Spanische Legion, sondern auf alle Militäreinheiten. Die gleiche Zeitung veröffentlichte vier Jahre später einen Kommentar, in dem von 30 Prozent muslimischen Militärs in beiden Städten geschrieben wurde (Irujo 2005).



Abb. 6.3: Ein Junge, der als Soldat der Spanischen Legion verkleidet ist, posiert mit einem Spielzeuggewehr vor dem „Christus des guten Todes“ (Cristo de la buena muerte).

The formal ethos of the Foreign Legion is simple and explicit. It celebrates death, toughness, discipline, suffering, and fellowship in arms. Its battle cry, as we have mentioned before, is “Long live Death”. The ram, which symbolises toughness and endurance in many parts of the Mediterranean area, is its mascot. “Christ of the Good Death” is its patron and “The Betrothed of Death” its anthem. (Driessen 1992: 183)

Die Faszination der Legion geht von ihrem Exotenstatus aus. Die Soldaten tragen Uniformen, die aussehen wie vor hundert Jahren, sie präsentieren ihre männliche Körperlichkeit deutlicher als andere Militäreinheiten und sie haben Ziegen dabei, wenn sie rasant marschieren. Zudem geht von dem ihnen zugeschriebenen Heldentum und Mut, die auf eine Wehrhaftigkeit der spanischen Nation verweisen, offensichtlich eine starke Anziehungskraft aus. Diese Attraktivität bringt mit sich, dass die koloniale und faschistische Gewalt, die von dieser Truppe ausgegangen ist, ausgeblendet wird oder ein positiver Bezugspunkt ist. Die vielen Zivilist*innen, die vor dem „Legionäre in den Kampf. Legionäre in den Tod“-Denkmal Gruppenfotos machen und sich über als Legionäre verkleidete Kinder freuen, wollen entweder nichts über die Gewalt wissen, die diese Truppe zuerst gegen die Rif-Bevölkerung, dann im Spanischen Bürgerkrieg gegen das republikanische Lager und auch in jüngerer Zeit gegen die muslimische Bevölkerung von Ceuta und Melilla (vgl. Kapitel 2) angewendet hat, oder sehen diese als legitim an. Der Historiker Francisco Espinosa Maestre schrieb 2016 in einem Zeitungskommentar:

Ist es wirklich notwendig, daran zu erinnern, dass die Legionäre und Regulares einen Stil des Vernichtungskrieges auf die [Iberische] Halbinsel brachten, den sie in Afrika angewendet hatten? Die *Roten* wurden dann ebenso wie die Rif-Bevölkerung behandelt. Die Legion hat ihre Spur des Terrors hinterlassen, wo sie vorbeikam, und es lässt sich feststellen, dass die höchsten Zahlen der Repression im ganzen Land auf der Strecke dieser Einheiten lagen. (2016; Übersetzung E. B.; Hervorhebung im Original)

Es lässt sich zusammenfassen, dass eine Militäreinheit im Norden Marokkos, die koloniale Traditionslinien fortschreibt und sowohl christliche Traditionen als auch einen soldatischen Toteskult zelebriert, inzwischen einen hohen Anteil muslimisch-spanischer Legionär*innen hat und hohes Identifikationspotenzial für christliche und muslimische Bewohner*innen des Grenzraumes bietet. Dafür müssen bestimmte Praktiken, die die Legion historisch geprägt haben, entweder geleugnet, verdrängt oder als legitim anerkannt werden. Die Komplexität von Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken im Grenzraum wird an der Popularität dieser Militäreinheit deutlich.

6.5.2 Sexismus und Männerbünde

Nach dem Festakt gehen wir in den Speisesaal zum *Vino Conmemorativo* (Gedenkwein). Es ist sehr voll, man steht um Tische, auf denen Tapas sowie Krüge mit Bier, Weinflaschen und Wasser stehen. Martín Hernández geht mit mir durch den Saal und stellt mich verschiedenen Personen vor. Es kommen immer nur kurze Gespräche zustande, da es laut und anstrengend ist, sich zu unterhalten. An einigen Tischen stehen junge Legionäre, die große Mengen Alkohol trinken und laut Legionärslieder singen. Martín geht mit mir auf einen solchen Tisch zu. Die Gruppe verstummt, als sie seine Dienstgradabzeichen sieht. Immer wieder zeigt sich, wie weit oben Martín in dieser straffen Hierarchie steht. Ich mache ein Foto von der Gruppe und die Legionär*innen fordern mich auf, mit ihnen zu posieren. Ich bekomme eine Legionärskappe aufgesetzt und Martín fotografiert uns.

Wir gehen zurück zu unserem Tisch und trinken Panthermilch, ein altes Legionärsgetränk, bestehend aus Kondensmilch, Wasser und Gin. Sie wird in Krügen ausgeschenkt und man kann zwischen kleinen und großen Gläsern wählen. Es wird ein Toast gesprochen und alle trinken. Am Nebentisch beschwert sich ein angetrunkener Legionär, dass die „Milch“ überhaupt nicht betrunken machen würde, und bedient sich an unserem Tisch. Intensiver Alkoholkonsum gehört zumindest für die Jüngeren dazu, und die Soldatinnen, die ich beobachten kann, scheinen sich bestmöglich in den lauten und trinkenden Habitus des Männerbundes zu integrieren.

Zwei ältere Herren geben mir den Tipp, unbedingt noch „die Hütte“ (*caseta*) zu besuchen, dort würde man ein Gefühl für das „wirkliche Legionärsambiente“ bekommen. Es handelt sich dabei um die Partylocation der Kaserne, die für diesen Anlass mit Sandsäcken und Tarnnetzen im Stile eines Heerlagers oder Schützengrabens dekoriert ist. Während der offizielle Teil der Veranstaltung dem Ende zugeht, startete in der *caseta* die Party gerade erst. Martín Hernández erklärte mir, dass die jungen Legionäre hier früher immer „*moritas*“ (dt.: „kleine Maurinnen“, steht in diesem Kontext für Sexarbeiterinnen) zur Party bestellt hätten, aber er habe das dann irgendwann unterbunden, weil es „kein gutes Bild“ abgegeben hätte. Die Offenheit, mit der er darüber sprechen kann, verweist meiner Analyse nach darauf, dass er zum einen sich selbst hier die positive Rolle desjenigen zuschreibt, der die Praxis letztlich unterbunden hat, zum anderen aber darauf, dass die rassistisch-sexistischen Logiken des Männerbundes normalisiert sind und nur wegen der christlich-konservativen Selbstpräsentation und der entsprechenden Außenwahrnehmung partiell eingehegt werden.

Ich beobachte zwei tanzende junge Frauen, von denen Martín sagt, man würde ihnen „ansehen, dass sie Südamerikanerinnen“ seien. Er erklärt, von denen gebe es



Abb. 6.4: Wandbilder in der caseta, der Party-Location in der Kaserne der Spanischen Legion.

jetzt viele in der Legion.¹⁵⁶ Da viele Frauen anwesend sind, fallen mir die zahlreichen Wandbilder besonders auf. Viele sind sexualisierte Darstellungen von Frauen in Legionärsuniform mit großen Rohren in den Händen. Die Ästhetik der Bilder deutet darauf hin, dass hier innerhalb der Kaserne der „Ort der jungen Leute“ ist und dass hier regelmäßig gefeiert wird.

Es lief laute Partymusik und die Getränke waren preiswert. Neben jungen Soldat*innen waren zahlreiche ältere Menschen anwesend, die Männer meist in Uniform, die Frauen häufig in Zivil. Die hochrangigen Militärs, die den Festakt am Mittag angeleitet hatten und vor den strammstehenden Legionär*innen auf- und abmarschiert waren, schauen vorbei. „Die Hütte“ ist die Party der jungen Legionär*innen, hier können Trink- und Männlichkeitsrituale zelebriert werden. Gleichzeitig legitimieren die Vorgesetzten das Fest durch ihre Anwesenheit. Martín Hernández stellt mich einer Freundin seiner Ehefrau vor und kommentiert: „Sonst sagt sie meiner Frau, dass ich mit einer jungen Blondin hier war.“ Die Begleitung

¹⁵⁶ Menschen aus den ehemaligen Kolonien Lateinamerikas sowie aus Äquatorialguinea können den spanischen Streitkräften beitreten.



Abb. 6.5: Wandbilder in der caseta, der Party-Location in der Kaserne der Spanischen Legion.

durch mich, eine deutlich jüngere Frau, wird durch ihn und andere Männer mehrfach kommentiert. Als wir schon auf dem Weg zum Ausgang sind, betritt ein neuer Gast in Zivilkleidung den Raum. Auf seinem blauen T-Shirt ist ein Porträt von Francisco Franco abgebildet, auf dem der Text „Franco-Franco-Franco“ steht. Ich versuche zu beobachten, wie die Anwesenden auf ihn reagieren. Ein junger Legionär reicht ihm freundlich einen Becher mit Panthermilch. Niemand scheint durch das Shirt irritiert zu sein, guckt zweimal hin oder spricht ihn an. Im Kontext einer Militäreinheit, die Franco groß gemacht hat und die Kontinuitäten pflegt, ist diese Art der Traditionspflege augenscheinlich legitim. Es scheint kein Distanzierungsbedürfnis zur faschistischen Geschichte der Einheit zu geben.

6.6 (Post)faschistische Erinnerungskultur

Die (post)faschistische Erinnerungskultur im öffentlichen Raum, in Museen und im stadtgeschichtlichen Diskurs ist ein umfangreiches Thema, auf das ich im Rahmen dieser Arbeit nur begrenzt eingehen kann, das ich aber aus folgenden Gründen in meine Analyse einbeziehe:

1. Bereits im Kapitel 2 und weiter oben in diesem Kapitel habe ich aufgezeigt, dass es zwischen Kolonialismus und Faschismus starke personelle und institutionelle Kontinuitäten gegeben hat. Als zentrale Beispiele dafür sind der Kolonialsoldat und spätere faschistische Diktator Francisco Franco sowie seine Militäreinheit, die Spanische Legion, zu nennen.

2. Die faschistische Vergangenheit ist in Melilla und Ceuta sehr präsent. Ein lokaler Vertreter der sozialistischen Partei PSOE bezeichnete Melilla im Jahr 2017 als spanische „Stadt mit der größten Zahl an verfassungsfeindlichen Straßen und Symbolen“ (Carnicero 2017; Übersetzung E. B.). Nur an wenigen Orten Spaniens befinden sich so viele faschistische Symbole im öffentlichen Raum, was Melilla den Ruf eingebracht hat, ein „faschistischer Themenpark“¹⁵⁷ (ebd.; Übersetzung E. B.) zu sein. Vor dem Hintergrund dieser materialen Präsenz der faschistischen Geschichte bzw. der positiven oder zumindest unkritischen Bezugnahmen auf sie finden die Aushandlungen post/kolonialer Geschichte statt.

3. Gleichzeitig wird diese Vergangenheit beschwiegen. In meiner Beschäftigung mit den lokalhistorisch engagierten Personen und Initiativen war auffällig, dass die intensive Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte von Auslassungen bezüglich der Kontinuitäten und Verflechtungen mit der Geschichte des Spanischen Bürgerkriegs und des Faschismus geprägt war. Während ein Aspekt der Lokalgeschichte, der Kolonialismus und seine Vor- und Nachwehen, überbetont wurde, wurde ein anderer, der Faschismus, selten oder nur am Rande erwähnt. Auf Ausnahmen werde ich in diesem Kapitel noch eingehen.

Nach dieser Darlegung der Gründe für dieses Unterkapitel werde ich nun zuerst einen kurzen Einblick in die spanische Vergangenheitspolitik der letzten Jahre und ihre Auswirkungen auf Ceuta und Melilla und dann – aufzählend und beispielhaft – einen Überblick über die Kontinuitäten und Spuren faschistischer Geschichte im Stadtraum von Ceuta und Melilla geben. Abschließend werde ich auf zwei erinnerungspolitische Akteure eingehen, die sich für eine veränderte Erinnerungspraxis in Bezug auf die Geschichte des Faschismus in Melilla einsetzen.

Im Jahr 2007, unter der Regierung des sozialistischen Premiers José Luis Rodríguez Zapatero, wurde das „Gesetz der historischen Erinnerung“¹⁵⁸ (Ley de Memo-

¹⁵⁷ Bezug auf diese Formulierung nahm u. a. der Journalist Ignacio Cembrero in der baskischen Fernsehsendung *El Programa de Claudio* am 21.04.2017 (Landa 2017).

¹⁵⁸ Der komplette Name ist „Gesetz zur Anerkennung und Erweiterung der Rechte jener, die während des Bürgerkriegs und der Diktatur Verfolgung oder Gewalt erlitten haben“.

ria Histórica) vom spanischen Parlament verabschiedet. Dieses legt unter anderem fest, dass franquistische Symbole von öffentlichen Gebäuden und Plätzen entfernt werden müssen (Elsemann 2010: 302 ff.). Im Jahr 2016 wurde die Stadt Melilla nach diesem Gesetz verurteilt, da sie weiterhin über zahlreiche solche Symbole verfügte (Cenizo 2016). Dennoch setzte sich die lokale Regierung der konservativen Volkspartei PP dafür ein, Straßennamen, Denkmäler und Gedenkplaketten beizubehalten. Argumentiert wurde dabei in erster Linie mit der Rolle der Spanischen Legion unter dem Kommando von Francisco Franco, als im Juli 1921 – im Anschluss an die Schlacht von Annual – die Krieger Abd el-Krims vor den Toren lagen und Melilla die Besetzung fürchtete. Damals hätten die spanischen Legionäre den Bürger*innen neues Selbstbewusstsein gegeben und sie davon abgehalten, sich auf Boote Richtung Festland-Spanien zu begeben und Melilla aufzugeben (vgl. Kapitel 2). Im Verlauf meines Forschungsprozesses von 2014 bis 2018 konnte ich beobachten, wie umkämpft die Erinnerungspolitik und die Erinnerungskultur im öffentlichen Raum in Ceuta und Melilla sind. An fast allen Orten, auf die ich im Folgenden eingehen werde, haben in den letzten Jahren mehr oder weniger deutliche Veränderungen stattgefunden.

6.6.1 Umkämpfte Orte

Francos Wohnhaus (Melilla): Bis heute wohnen die Obersten (*coroneles*) der Spanischen Legion in demselben Haus, das von Francisco Franco in seiner Zeit in Melilla als Befehlshaber der Legion bewohnt wurde. Das Haus ist zudem mit einer Gedenkplakette markiert. Als ich diese 2014 zum ersten Mal sah, stand dort: „Der Staatschef D. Francisco Franco Bahamonde lebte 1924 in diesem Haus, als er Oberstleutnant der Legion war“ (Übersetzung E. B.). Die Tafel stammte also noch aus der Zeit der Diktatur.

Im Sommer 2015 wurde die Plakette dann durch eine mit dem folgenden Text ersetzt: „In diesem Haus lebte 1924, als Chef der Legion, der Oberstleutnant D. Francisco Franco Bahamonde. Als Chef des ersten Bataillons, das er gegründet hatte, nahm er an den Rettungsaktionen für Melilla 1921 teil.“ (Übersetzung E. B.) (Cenizo 2016). Die Bezeichnung als Staatschef ist zwar getilgt worden, dafür ist die „Rettung“ vor den Rif-Truppen als Begründung für die Ehrung hinzugekommen.

Franco-Statue (Melilla): In der Nähe der Altstadt, in der Hafeneinfahrt von Melilla, befindet sich eine Franco-Statue.¹⁵⁹ Es ist das letzte Franco-Denkmal, das sich in Spanien noch im öffentlichen Raum befindet. Auch hier wird für den Erhalt der Statue das Argument herangezogen, sie ehre nicht den Diktator, sondern den

¹⁵⁹ 2005 wurde sie an ihrem ursprünglichen Standort an der Hafensperrmauer (Avenida General Macías), wo sie zudem mit einem Springbrunnen im Ensemble ergänzt wurde, abgebaut, dann aber in der Hafeneinfahrt, am heutigen Standort, wieder aufgestellt (El País 2005; Soto 2019).



Abb. 6.6: Tafel, die bis 2015 an dem Haus hing, in dem Franco in seiner Zeit in Melilla gewohnt hatte: „Der Staatschef D. Francisco Franco Bahamonde lebte 1924 in diesem Haus, als er Oberstleutnant der Legion war“.

Militär und seinen Einsatz für Melilla. Zu Francos Todestag im November wird sie, wie mir Interviewpartner*innen berichteten, regelmäßig mit Blumen dekoriert. Auch nach der Exhumierung von Francos sterblichen Überresten im Oktober 2019 wurde die Statue von Unbekannten mit einer roten Schleife sowie roten und weißen Nelken dekoriert (Soto 2019).¹⁶⁰

Franco-Reiterstatue (Melilla): Bis 2010 befand sich eine Reiterstatue Francos in der Millán Astray-Kaserne der Legion. Nachdem sie dort entfernt worden war, wurde sie der Kulturstiftung des lokalen Energieunternehmens Gaselec überlassen. Dort ist die Statue nun – neben einem weiteren franquistischen Denkmal – im Innenhof der Firma ausgestellt und kann zu bestimmten Öffnungszeiten von Interessierten besichtigt werden (Fundación Gaselec 2016). Mehrere Gesprächspartner*innen bezeichneten den lokalen Unternehmer und Kulturmäzen mir gegenüber

¹⁶⁰ Kurz vor Drucklegung dieses Buches wurde die Statue im Februar 2021 endgültig entfernt (Guy 2021).



Abb. 6.7: Das Franco-Denkmal in der Hafeneinfahrt von Melilla.



Abb. 6.8: Reiterstatue Francos, die sich bis 2010 in der Millán Astray-Kaserne der Spanischen Legion in Melilla befand. Heute ist sie im Innenhof des lokalen Energieunternehmens Gaselec ausgestellt.

als „sehr franquistisch“ und die Motivation seines historischen Engagements als „rein ideologisch“. Die unkommentierte Präsentation der faschistischen Denkmäler in einem Unternehmen der Privatwirtschaft bestätigen diesen Eindruck ebenso wie die Broschüre für Besucher*innen, in der Francos Rolle bei der „Rettung“ Melillas 1921 hervorgehoben wird.

Denkmal der Helden Spaniens (Melilla): An der Plaza Héroes de España (Platz der Helden Spaniens) im Zentrum von Melilla steht das Denkmal der Helden Spaniens. Zentrale Merkmale sind ein Soldat des „nationalen“ Lagers mit Gewehr und Flagge sowie ein Löwe, hinter dem sich der franquistische Adler befindet, der das franquistische Wappen hält. Errichtet wurde das Denkmal 1941 an einer Stelle, an der sich zuvor ein Kiosk befunden hatte, der als Treffpunkt der linken Kräfte in Melilla galt. Zu Beginn meiner Forschung 2014 waren noch alle faschistischen Symbole am Denkmal erhalten. Im Jahr 2016 wurden dann im Rahmen einer grundlegenden Umgestaltung des Platzes die explizit faschistischen Symboliken – Joch und Pfeile sowie der Schriftzug „Una, Grande y Libre“ (dt.: „Ein [Spanien],



Abb. 6.9: Das Denkmal Héroes de España im Zentrum von Melilla vor der Entfernung der faschistischen Symbole.

groß und frei“) und die Plakette, die auf den „Aufstand“ vom Juli 1936 Bezug nahm – vom Denkmal entfernt (Cenizo 2016). Und obwohl es auch immer wieder Proteste und parteipolitische Initiativen gegen das Denkmal gab, so steht es zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Arbeit im Januar 2020 weiterhin im Stadtzentrum von Melilla.



Abb. 6.10: Das Denkmal Héroes de España im Zentrum von Melilla vor der Entfernung der faschistischen Symbole.



Abb. 6.11: Das Denkmal *Héroes de España* im Zentrum von Melilla nach der Entfernung der faschistischen Symbole.

Das Llano Amarillo-Denkmal (Ceuta): In Ceuta befindet sich das Llano Amarillo-Denkmal, es liegt außerhalb des Stadtzentrums an der San Amaro-Landstraße, zu Füßen des Monte Hacho-Berges. Es wurde 1939 in Ketama, im damaligen spanischen Protektorat, errichtet, um an den Treueschwur zu erinnern, den die „Aufständischen“ dort geleistet hatten, als sie den Militärputsch vom 17. Juli 1936 vorbereiteten. Nach der Unabhängigkeit Marokkos wurde es 1962 nach Ceuta transferiert (El Pueblo de Ceuta 2016). Bei meinem ersten Besuch 2014 war es eine monumentale Anlage, bestehend aus einem großen Obelisk, der oberhalb der Straße am Fuß des Berges stand. Breite Treppen führten zu ihm hinauf. Bereits 2013 waren auf Antrag der größten Oppositionspartei Caballas,¹⁶¹ das Datum des Putsches, der 17. Juli 1936, sowie das Emblem der Falange mit Beton bedeckt worden (20Minutos 2013). Im Herbst 2014 waren die Bauarbeiten, die das Denkmal auf seine zoomorphe Form des Adlers rückbauen sollten, bereits beschlossen (Europa

¹⁶¹ Caballas setzt sich aus überwiegend muslimischen Politiker*innen zusammen und hat auch überwiegend muslimische Wähler*innen. Die Partei ist als Mitte-Links-Partei, die nur auf lokaler Ebene aktiv ist und eine spezifische Klientel hat, das Äquivalent zu Coalición por Melilla in Melilla.



Abb. 6.12: Das Llano Amarillo-Monument in Ceuta während den baulichen Veränderungen aufgrund des Gesetzes zur historischen Erinnerung.

Press 2014). Ein Bauzaun deutete bereits auf entsprechende geplante Maßnahmen hin.

Im Jahr 2018 waren die Treppen verschwunden. Der Obelisk befand sich an derselben Stelle, aber er war von einem grasbewachsenen Hügel umgeben, den eine Mauer zur Straße hin abgrenzte. Es war deutlich zu erkennen, dass der Teil der Mauer, der sich an der früheren Treppe befand, neu war. Mein Kollege Lucas Cé Sangalli und ich kletterten den Hügel hinauf. Es erforderte einige Anstrengung, da kein Pfad von der Straße zum Obelisken führt. Alle Inschriften und Plaketten waren inzwischen vom Monolithen entfernt worden, nur einige Graffiti-Tags waren zu sehen. Einige Jugendliche saßen herum und rauchten. Sie reagierten überrascht und wie ertappt, als wir erschienen. Das Denkmal scheint nicht häufig besucht zu werden.

Militärmuseen (Ceuta und Melilla): In Ceuta und Melilla befinden sich insgesamt drei Militärmuseen, die ich im Laufe meiner Forschung teilweise mehrfach besuch-



Abb. 6.13: Das Llano Amarillo-Monument in Ceuta nach den baulichen Veränderungen aufgrund des Gesetzes zur historischen Erinnerung.

te:¹⁶² Das Legionsmuseum in Ceuta und die Historischen Militärmuseen in Melilla und Ceuta. Alle drei sind offizielle Militärmuseen, die dem Verteidigungsministerium unterstehen und von diesem finanziert werden (Ejército de Tierra 2012). In allen drei Museen wird die Geschichte des Kolonialismus und des Bürgerkrieges (1936–1939) aus der Sicht der Gewinner erzählt, Perspektiven von Kolonisierten oder von Anhänger*innen der Spanischen Republik sind nicht zu finden. Ausgestellt werden zahlreiche Porträts, Büsten und Gebrauchsobjekte von Francisco Franco und seinen Mitstreitern aus dem spanisch-nationalistischen Lager.

Es gibt keine historische Kontextualisierung, die z. B. das Leiden der marokkanischen Zivilbevölkerung unter Kolonialkriegen und dem Giftgaseinsatz oder die Repression des republikanischen und anarchistischen Gegners im Bürgerkrieg und in der auf ihn folgenden über 35 Jahre dauernden Diktatur thematisieren würde. In Artikel 15 des Gesetzes zur Historischen Erinnerung (Ley de Memoria Histórica) heißt es:

¹⁶² Das Legionsmuseum in Ceuta 2014 und 2015, 2018 war es für Renovierungsarbeiten gesperrt. Das Historische Militärmuseum in Melilla und das Militärmuseum El Narigado in Ceuta 2018.



Abb. 6.14: Gedenktafel für die während des „nationalen Kreuzzuges“ auf Seiten des faschistischen Lagers, Gefallenen, Verletzten und Verstümmelten. Ausgestellt im Militärhistorischen Museum von Ceuta.



Abb. 6.15: Ölgemälde von Franco (von 1937), das bis 2014 im Thronsaal der Generalkommandantur von Ceuta hing. Seitdem wird es im Militärhistorischen Museum von Ceuta ausgestellt.

1. Die öffentlichen Verwaltungen treffen in Ausübung ihrer Befugnisse die geeigneten Maßnahmen für den Abzug von Schildern, Insignien, Tafeln und anderen Gegenständen oder Erwähnungen, die zu einer persönlichen oder kollektiven Erhöhung des militärischen Aufstands, des Bürgerkriegs und der Unterdrückung durch die Diktatur beitragen. Diese Maßnahmen können die Rücknahme von öffentlichen Subventionen oder Beihilfen umfassen. (Boletín Oficial del Estado 2007; Übersetzung E. B.)

Die Militärmuseen von Ceuta und Melilla sind ein Fall, auf den dieser Artikel m. E. angewendet werden könnte. Aber der Widerstand gegen eine umfassende Aufarbeitung der faschistischen Geschichte ist in Ceuta und Melilla groß und gerade in militärischen Institutionen finden sich zahlreiche personelle und institutionelle Kontinuitäten. Im Folgenden werde ich auf zwei Akteure eingehen, die sich trotzdem für eine veränderte erinnerungspolitische Praxis engagieren.

6.6.2 Die „Nestbeschmutzer“ – Akteure der postfaschistischen Erinnerung

Im Februar 2017 fand das „1. Treffen zur Historischen Erinnerung in Melilla“ statt. Es stand unter dem Motto „80 Jahre danach [1936 hatte der Spanische Bürgerkrieg begonnen] ist es notwendiger denn je, in Melilla über historische Erinnerung zu sprechen“ (Übersetzung E. B.). Als Redner waren u. a. Vicente Moga Romero, der Direktor des Zentralarchivs von Melilla, und Enrique Delgado, der Gründer des „Bürgerkollektivs für die Beseitigung der franquistischen Symbole“ COCISSFRA¹⁶³ angekündigt.

Beide Personen sind Kontrastfälle zu der in diesem Kapitel präsentierten These, dass bei vielen der lokalhistorisch engagierten und interessierten Akteur*innen in Melilla der Kolonialismus im Mittelpunkt steht, während die Zeit des Bürgerkriegs und der faschistischen Franco-Diktatur beschwiegen werden. Mit beiden habe ich im Laufe meiner Forschungen Gespräche führen können, die für mein Verständnis der lokalen Geschichtspolitik von großer Bedeutung waren.¹⁶⁴ Zum Abschluss dieses Kapitels werde ich beide kurz vorstellen und ihre Rolle als „Nestbeschmutzer“ – also derjenigen, die in einem Kontext hoher sozialer Kontrolle auf gesellschaftliche Missstände hinweisen – in der Stadtgesellschaft in den Mittelpunkt stellen.

Vicente Moga Romero veröffentlichte das Buch „Die Wunden der Geschichte. Zeugenberichte aus dem Bürgerkrieg in Melilla“ (2004). Im Gespräch schilderte er mir seine Erlebnisse nach der Veröffentlichung und berichtete von Schmähungen, Drohungen und Gerichtsprozessen. Im Annex des Buches sind Namen von Tätern

¹⁶³ Colectivo Ciudadano para la Supresión de los Símbolos Franquistas

¹⁶⁴ Vicente Moga Romero wurde mir von einem Mitglied von Melilla Verstehen vorgestellt, Enrique Delgado kontaktierte ich per Mail, da ich auf seine geschichts- und erinnerungspolitischen Aktivitäten aufmerksam geworden war.

veröffentlicht, weswegen deren Nachfahr*innen teilweise Gerichtsverfahren gegen ihn geführt haben. Das Buch sei bei einem Verlag in Barcelona erschienen und in Melilla in einem Hotel präsentiert worden, weil weder die Universität noch das Archiv es präsentieren wollten. Moga Romero kommentiert, die Nachfahr*innen von Opfern und Tätern würden hier auf viel zu engem Raum zusammenleben. Er berichtet, dass Menschen ihm auf der Straße zugeflüstert hätten „wir sind mit Dir“. Aber, so evaluiert er letztlich, „niemand hätte das öffentlich gesagt“. Moga Romero, der ein über die Grenzen Melillas weit hinaus anerkannter Historiker für die Geschichte Melillas und des spanischen Protektorats ist, kann es sich leisten, das Schweigen zu brechen und einen breiten gesellschaftlichen Konsens herauszufordern.¹⁶⁵ In seinem Bericht wird aber deutlich, wie groß der Widerstand in der Stadtgesellschaft von Melilla gegen eine Thematisierung der Repression im Bürgerkrieg noch im Jahr 2004 war.

Enrique Delgado ist Verwaltungsangestellter und Hobbyhistoriker. Er schreibt den Blog El Almar de Melilla. 1999 gründete er COCISSFRA und begann mit einigen Mitstreiter*innen, franquistische Denkmäler in Melilla lila anzumalen. Diese Farbe symbolisierte für sie die Werte der Zweiten Republik, da sie in jener Zeit der spanischen Nationalflagge als dritte Farbe neben Rot und Gelb hinzugefügt worden war. Ihre aktivste Zeit hatte die Gruppe in den Jahren 2000 und 2001, wie sich aus zahllosen Zeitungsartikeln rekonstruieren lässt.¹⁶⁶ Die Stadtregierung, damals schon unter Präsident Juan José Imbroda (2000–2019) von der konservativen Volkspartei PP, kritisierte die Aktionen als „Attacken auf öffentliche Güter“ und kündigte „absolute Härte“ an gegenüber diesen „Streichen, die das Bild der Stadt schädigen und das kulturelle Erbe entwürdigen“ (Sur Melilla 2001; Übersetzung E. B.). Diesen Ankündigungen kam die Stadtregierung nach, zog vor Gericht und in dem folgenden Prozess drohten den Angeklagten eine Kaution von umgerechnet über 20.000 Euro und bis zu eineinhalb Jahre Gefängnis. In der Tageszeitung El País erschien der Kommentar: „Hier verteidigen die Behörden die abscheuliche Symbolik Francos mit Zähnen und Klauen“ (Sánchez Suárez 2002; Übersetzung E. B.). Die Prozesskosten, die die Aktivist*innen zu tragen hatten, waren hoch und es gab eine Unterstützungskampagne, die Geld dafür sammelte.

2010 löste COCISSFRA sich auf, laut Delgado, weil zu jener Zeit bereits das Gesetz zur historischen Erinnerung erlassen worden war und die Hoffnung bestanden habe, den Forderungen des Bürger*innenkollektivs müsse nun nachgekommen werden. Bei dem Gespräch im Jahr 2018 war er diesbezüglich desillusioniert, aber immer noch aktiv im Kampf gegen das Zelebrieren oder Beschweigen faschisti-

¹⁶⁵ So heißt es im Klappentext: „Dieses Buch strebt an, eine neue Seite der spanischen Geschichte aufzublättern, indem es einigen der hunderten Stimmen Raum gibt, die in den letzten vierzig Jahren hinter einer Mauer des Schweigens zum Verstummen gebracht wurden.“ (Übersetzung E. B.)

¹⁶⁶ An dieser Stelle herzlichen Dank an Enrique Delgado, der mir sein Zeitungsarchiv zur Verfügung gestellt hat.

scher Geschichte. Kurz zuvor hatte er die Beerdigung José Sanjurjos in Melilla aufgedeckt, die Militär und Stadtregierung hatten geheim halten wollen.

Sanjurjo war neben Francisco Franco einer der Offiziere, deren Militärputsch am 17. Juli 1936 zum Spanischen Bürgerkrieg führte. Aus diesem Grund wurden im August 2016 seine sterblichen Überreste aus einem franquistischen Mausoleum in Pamplona exhumiert. Die Stadt Pamplona hatte sich zu dem Schritt entschieden, da das Gesetz zur historischen Erinnerung verbietet, dass faschistische Akteure außerhalb von Friedhöfen bestattet sind. Die sterblichen Überreste wurden nach Melilla transferiert, wo sie am 23. März 2017 mit militärischen Ehren in Anwesenheit des Generalkommandanten von Melilla, Fernando Gutiérrez, und des Stadtpräsidenten Juan José Imbroda im Pantheon der Regulares Nummer 2 bestattet wurden. Die Begründung war, dass Sanjurjo in Melilla Generalkommandant gewesen sei und die Regulares kommandiert habe. Die Umbettung sollte eigentlich geheim bleiben und wurde durch die Berichterstattung einer konservativen katholischen Zeitung aus Navarra bekannt, die sich positiv auf Sanjurjo bezog. Delgado hatte daraufhin, so erzählte er mir, in der Generalkommandantur angerufen und war zum Friedhof gefahren, um dort mit Angestellten zu sprechen und Fragen zu der vermuteten Beerdigung zu stellen. Ihm wurden auch von verschiedenen Seiten geheime Fotos zugespielt. Er kommentierte: „Das passiert häufig in Melilla, dass sie dir sagen, ‚aber sag’s niemandem‘ oder ‚aber gib sie niemandem.““ Damit spielt er – ähnlich wie Moga Romero – auf die hohe soziale Kontrolle und die Unerwünschtheit bestimmter Themen an.

Zu einer Nachricht mit landesweiter Bedeutung und einem politischen Skandal wurde die Beerdigung von Sanjurjo, als der Journalist Ignacio Cembrero einen Artikel zum Thema publizierte (2017). Delgado hatte der Generalkommandantur, wie er es selbst formulierte, „die größte Niederlage in vielen Jahren“ beigefügt. Seine Einschätzung war, dass die öffentliche Meinung in Melilla sich vor allem an dem Versuch der Geheimhaltung gestört habe. Er sagte: „Wenn sie es offen gemacht hätten, hätten von 100 Leuten 99 Zustimmung geäußert. Aber auf diese geheime Weise haben sie sich selbst geschadet.“ Spanische Geschichtspolitik resümierend, in deren Zentrum in diesem Fall Melilla stand, schrieb Enrique Delgado auf seinem Blog:

Das bedeutet, dass mehrere tausend Euro verwendet werden, um in der Stadt Melilla in einer Geheimoperation einen General zu begraben, der zweimal Putschistenführer war,¹⁶⁷ während es immer noch Hunderte von Massengräbern mit Tausenden von Republikanern gibt, die anonym begraben sind und die niemals gefunden oder identifiziert werden. Für all diese Verteidiger

¹⁶⁷ José Sanjurjo hatte bereits 1932 in Sevilla einen gescheiterten Putsch gegen die Zweite Republik angeführt und war dann auch am 17. Juli 1936 an dem Militärputsch beteiligt, der zum Ausbruch des Spanischen Bürgerkrieges führte.

der Republik gibt es keinen einzigen Regierungs-Euro. (2017; Übersetzung E. B.)

Die Parallelen, die sich aus den Berichten von Vicente Moga Romero und Enrique Delgado herausarbeiten lassen, sind: 1. das Sprechen über die faschistische Vergangenheit, das Benennen der Täter und das Vorgehen gegen eine faschistische Erinnerungskultur werden sanktioniert, 2. Zustimmung wird – wenn überhaupt – nur hinter vorgehaltener Hand geäußert, da viele Angst vor diesen Sanktionen haben, 3. dies steht in engem Zusammenhang mit der hohen sozialen Kontrolle in dem engen Sozialraum Melilla, 4. gleichzeitig hat das Gesetz zur Historischen Erinnerung und eine in Spanien in den letzten Jahren in Gang gekommene politische und mediale Debatte auch für ein gesteigertes Interesse und eine andere Form von Öffentlichkeit für die Akteur*innen gesorgt, die sich geschichts- und erinnerungspolitisch positionieren und dem zustimmenden Schweigen zur Vergangenheit des Franco-Faschismus ein Ende setzen wollen.

6.7 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich zum einen verschiedene lokalhistorisch interessierte und engagierte Einzelpersonen und Initiativen vorgestellt und bin zum anderen auf Ereignisse eingegangen, die ich für die Reproduktion und Repräsentation einer bestimmten Version von Stadtgeschichte als besonders relevant ansehe. Zentral ist dabei der Verein Melilla Verstehen gewesen, an dessen Treffen ich während meiner Feldaufenthalte regelmäßig teilgenommen habe und mit dem ich auf mehrere Marokko-Exkursionen gefahren bin. Weiterhin habe ich eine Fahrt zu dem kolonialhistorisch bedeutsamen Ort der Schlacht von Annual mit zwei Privatpersonen sowie die Feierlichkeiten zum Jahrestag der Gründung der Spanischen Legion und der Eroberung Melillas in den Blick genommen.

Im vorherigen Kapitel (5) habe ich diskutiert, dass manche christliche Spanier*innen ihre gesellschaftliche Position in Ceuta und Melilla als zunehmend fragil empfinden, weil sich die Machtbalancen zu ihren Ungunsten verschieben. Eine Strategie im Umgang mit dieser Verunsicherung ist die Historisierung der eigenen, also christlich-spanischen Präsenz im Grenzraum. Wie dieses Doing history stattfindet, habe ich anhand der Marokko-Exkursionen mit dem Verein Melilla Verstehen in den Blick genommen. Dabei wird darauf verwiesen, dass die spanische Geschichte bis ins 15. Jahrhundert zurückreicht und die Städte zu einem Zeitpunkt erobert wurden, an dem Marokko als Territorialstaat noch gar nicht existiert habe. Neben dieser eher abstrakten Bezugnahme auf die lange Zeit seit der Reconquista wird vor allem der kolonialen Geschichte ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine herausgehobene Rolle für die spanische Präsenz in Nordafrika zugeschrieben. Dies

wird teilweise auch familiengeschichtlich hergeleitet. In enger Verbindung mit der Historisierung der spanischen Anwesenheit im Grenzraum steht die Betonung spanischer Traditionen, wobei nationalistische, christlich-katholische und militärische Rituale und Symbole im Mittelpunkt stehen. In den lokalthistorischen Aktivitäten und Diskursen werden Konstruktionen von Zugehörigkeit und Bilder vom „Wir“ und „den Anderen“ über historische Verortungen hergestellt und reproduziert. Dies zeigte sich z. B. in der wiederholten Verwendung von „Wir“ für historische, dem spanischen Kontext zuordenbare Akteure oder in der homogenisierenden Benutzung von „Sie“ und der rassistischen Begrifflichkeit *moro* für Marokkaner*innen und Muslim*innen.

Da bei dieser historischen Erinnerungspraxis der Faschismus wenig thematisiert wird bzw. teilweise einen deutlich positiven Bezugspunkt darstellt, bin ich abschließend auf die postfaschistische Erinnerungskultur in Ceuta und Melilla eingegangen. Dabei habe ich zum einen anhand von verschiedenen Denkmälern aktuelle Debatten und Entwicklungen in den Blick genommen und zum anderen zwei Akteure vorgestellt, die sich erinnerungspolitisch für eine Auseinandersetzung mit der faschistischen Ortsgeschichte einsetzen. Diese Kontrastfälle sowie die Auseinandersetzungen um Monumente im öffentlichen Raum zeigen, dass die christlich-spanische Geschichtskultur heterogen und umkämpft ist, auch wenn sich die zuvor präsentierte in Ceuta und Melilla noch als dominant erweist.

Im folgenden Kapitel setze ich mich mit der paramilitärischen Polizeiorganisation Guardia Civil auseinander, deren Rolle als zentraler historischer Akteur des Franco-Faschismus und auch des spanischen Kolonialismus in dem organisationalen Wir-Bild sowie in den Selbstpräsentationen der Polizist*innen auffällig unkommentiert bleibt.

7 Die Grenze als Arbeitsplatz und als Ort, den es zu verteidigen gilt: Die Guardia Civil

Der Zaun ist eine Tragödie. Niemand mag den Zaun und die Guardia Civil am allerwenigsten.

Ein Guardia Civil, April 2014 (aus Memo Mel_I_GuardiaCivil)

Im Sinne der Erforschung der unterschiedlichen Perspektiven der im Grenzraum verflochtenen Gruppierungen war es uns¹⁶⁸ ein Anliegen, mit Mitgliedern der Guardia Civil in Kontakt zu kommen. Diese paramilitärische Polizeieinheit war von Beginn der Forschung an im wörtlichen Sinne in unserem Blickfeld, da sie an den Grenzübergängen und im städtischen Raum von Ceuta und Melilla sehr präsent ist. Sie tauchte auch häufig in Gesprächen mit der Lokalbevölkerung und illegalisierten Migrierenden sowie in der Medienberichterstattung auf.

¹⁶⁸ Teile dieses Kapitels basieren auf dem gemeinsam mit Arne Worm veröffentlichten Artikel „Biographische und ethnographische Zugänge zu Wir-Bildern, Sie-Bildern und Handlungspraktiken in einer Organisation: Die spanische Polizeieinheit Guardia Civil in Ceuta und Melilla“ (Bahl und Worm 2018). Die hier verwendeten Teile sind von mir verfasst worden.

7.1 Die Guardia Civil – eine paramilitärische Polizeiorganisation mit Tradition und geschlossenem Wir-Bild

Seit dem Übergang zur Demokratie in Spanien gehören u. a. organisiertes Verbrechen, Terrorismus, die Kontrolle „irregulärer“ Migration sowie der Schutz von Grenzen, Küsten und wichtiger Infrastrukturen wie Häfen und Flughäfen zum Arbeitsbereich der Guardia Civil. In allen diesen Gebieten ist die Guardia Civil in den Grenz- und Küstenstädten Ceuta und Melilla aktiv. Vor allem durch die Einsätze am Grenzzaun, aber auch durch ihre spezifische Organisationsstruktur als teils zivile, teils militärische Organisation wird sie auf der Ebene des medialen und Alltagsdiskurses deutlich stärker verhandelt als dies z. B. bei der spanischen Nationalpolizei der Fall ist, die nicht den paramilitärischen Charakter der Guardia Civil hat und ausschließlich dem Innenministerium untersteht. Die Guardia Civil ist sowohl dem Innen- als auch dem Verteidigungsministerium unterstellt und für die Guardias Civiles gilt bei bestimmten Delikten das Militärgesetzbuch (Código Penal Militar). Das unterscheidet die Guardia Civil von anderen Polizeibehörden und wird – von einer ihrer Interessenvertretungen, dem Einheitsverband der Guardias Civiles (AUGC) – kritisiert (Asociación Unificada de Guardias Civiles 2016). Zu der militärischen Organisation, die sich bis heute fortschreibt, gehört auch die häufige Kasernierung,¹⁶⁹ das Verbot, sich in Gewerkschaften zu organisieren (Esteban 2016), und die geringere Bezahlung im Vergleich zu anderen Polizeiorganisationen (20Minutos 2016). Die AUGC macht seit Jahren auf die Selbstmordrate von Guardia Civil-Angehörigen aufmerksam, die um ein Vielfaches höher ist als die des Durchschnitts der spanischen Bevölkerung (Diario de León 2002; Fernández 2014) – sie führt dies u. a. auf die militärischen Disziplinarstrafen zurück.¹⁷⁰

Nach eigenem Selbstverständnis ist die Guardia Civil die „staatliche Institution mit der stärksten Präsenz in der spanischen Geographie“ (Guardia Civil 2012; Übersetzung E. B.). Während die anderen Polizeikörper nur regional¹⁷¹ oder nur in größeren Siedlungen (die Nationalpolizei erst ab einer Größe von 20.000 Einwohner*innen) präsent sind bzw. sich nur etwas größere Gemeinden eine Lokalpolizei leisten können, ist die Guardia Civil überall in den dünn besiedelten ländlichen Gebieten stationiert (Ortega Dolz 2018). Somit hat die Organisation die Aufgabe, die Präsenz des spanischen Staates im gesamten Territorium sicherzustellen. Dies

¹⁶⁹ In einem Artikel der Tageszeitung El País vom November 2018, der die Unterbesetzung und Schließung vieler Kasernen in den ländlichen Gebieten thematisiert (Ortega Dolz 2018), werden folgende Zahlen genannt: 28.400 von 77.000 Guardia Civil-Angehörigen seien in 1.942 Kasernen untergebracht. Das entspräche einem Anteil von ca. 37 Prozent der kasernierten Guardias an der Gesamtmitgliederzahl. In vielen Kasernen auf dem Land sind nur wenige (oder gar einzelne) Guardias mit ihren Familien untergebracht. Andere Quellen nennen höhere Mitgliederzahlen der Organisation, das würde den Anteil der Kasernierten senken.

¹⁷⁰ Vgl. die Kampagne #UnSuicidioCada26dias (dt.: „ein Suizid alle 26 Tage“) der AUGC.

¹⁷¹ Mossos d'Esquadra in Katalonien und Ertzaintza im Baskenland.

kann in den von Marokko beanspruchten Städten Ceuta und Melilla als relevanter Aspekt der Selbst- und Außenwahrnehmung der Organisationsangehörigen gesehen werden.

Als Repräsentanz der zentralstaatlichen Macht ist die Guardia Civil vor allem im Baskenland und in Katalonien, den spanischen Gebieten mit den stärksten Autonomiebestrebungen, unbeliebt. Dies äußert sich z. B. in geringen Bewerber*innenquoten in diesen Regionen (Galán, Alameda und Liñán 2017) und in Forderungen von Berufsverbänden, die Gehälter der dort stationierten Nationalpolizisten und Guardias Civiles zu erhöhen, da diese einem besonderen Druck ausgesetzt seien (López-Fonseca 2017).

Die Guardia Civil hat auf gesamtspanischer Ebene ca. 80.000 Mitglieder (Marcos und López-Fonseca 2018), die in Form von Zonen und Kommandanturen,¹⁷² Kompanien und Posten organisiert sind. In den autonomen Städten Ceuta und Melilla ist die Guardia Civil seit den 1890er Jahren präsent, eigene Kommandanturen wurden 1919 in Ceuta und 1947 in Melilla gegründet (Mohamed 2018a, 2018b; Ceuta Actualidad 2019). Genaue Zahlen über die zum Zeitpunkt der Entstehung der Arbeit in Ceuta und Melilla stationierten Polizist*innen der Organisation sind schwer zu finden.¹⁷³ Dies hängt u. a. damit zusammen, dass neben den fest vor Ort stationierten Beamt*innen stets auch Angehörige von Sondereinheiten für kurzfristige Einsätze in der Terrorismusbekämpfung und für den Einsatz an der Grenze vor Ort sind. Dabei handelt es sich in den meisten Fällen um Angehörige der Reserve- und Sicherheitsgruppen (Grupos de Reserva y Seguridad, GRS), einer Bereitschaftspolizei, die seit ihrer Gründung 1988 auf „Erhalt und [...] Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit“ (Dirección General de la Guardia Civil o. J. a; Übersetzung E. B.) spezialisiert sind, sowie um Kommandantur-Einheiten zur Bürgersicherheit (Unidades de Seguridad Ciudadana de Comandancia, USE-CIC), denen häufig ähnliche Aufgaben übertragen werden wie der Bereitschaftspolizei GRS (Asociación Unificada de Guardias Civiles 2018). Die Einsätze dieser Einheiten dauern einige Wochen, in denen die Polizist*innen vor Ort in Hotels untergebracht werden. Vermutlich hat es auch mit der paramilitärischen Struktur der Organisation zu tun, dass Einsatzorte und Zahl der jeweils eingesetzten Beamt*innen nicht im Detail offengelegt werden.

¹⁷² Zonen entsprechen der Verwaltungseinheit der Autonomen Regionen, Kommandanturen entsprechen Provinzen.

¹⁷³ Auf einer im November 2018 von der Tageszeitung El País veröffentlichten Infografik „Wie viele Guardias Civiles gibt es in meiner Gemeinde?“ (Ortega Dolz und Galán 2018; Übersetzung E. B.), die auf den Daten der Guardia Civil basiert, fehlen Ceuta und Melilla. Es lassen sich aber Zahlen rekonstruieren: Im Juni 2019 waren z. B. in Ceuta laut Berichten der Lokalpresse 1.041 Staatsbedienstete in den Sicherheitskräften (ohne Armee) tätig (Ceuta al Día 2019a), über 600 davon sind, wie anlässlich des 100-jährigen Kommandanturjubiläums im März 2019 berichtet wurde, Angehörige der Guardia Civil (Ceuta Actualidad 2019). In Melilla seien 1.177 Angehörige von Nationalpolizei und Guardia Civil tätig, berichtete die Tageszeitung El País bereits Anfang 2018 (Marcos und López-Fonseca 2018).

Die stetige Präsenz der Einheiten von außerhalb war aber – wie ich bereits im Kapitel *Methodische Reflexionen* diskutiert habe – nicht zu übersehen. Beinahe täglich waren an der Hotelrezeption aus- und eincheckende Angehörige von Guardia Civil und Nationalpolizei zu sehen und die Straße war von Einsatzfahrzeugen zugesperrt. Auch zahlreiche Presseberichte in Ceuta und Melilla thematisieren die Präsenz der Polizeieinheiten aus anderen Teilen Spaniens und ihre Einsätze am Grenzzaun (Echarri 2019) sowie die politischen Verhandlungen darüber, wie viele Einsatzkräfte an der Außengrenze benötigt werden und wie dies finanzierbar sei (Lázaro und Sánchez 2014; El Pueblo de Ceuta 2018). In Melilla und Ceuta wirkt sich der Mangel an Polizeikräften, von dem ganz Spanien seit der Wirtschaftskrise betroffen ist, kaum aus. So kamen laut einem Bericht der galizischen Tageszeitung *La voz de Galicia* Anfang des Jahres 2017 in Melilla 25 und in Ceuta 60 Einwohner*innen auf eine/n Polizist*in, während dieses Verhältnis in anderen Landesteilen teilweise bei über 250 zu 1 lag (Santalla 2017).¹⁷⁴ Vor Ort wird jedoch von den Berufsvereinigungen der Guardia Civil und anderer Polizeikörper gefordert, noch mehr Einsatzkräfte einzusetzen, damit die Arbeit an der Grenze gewährleistet werden kann, und in der Lokalpresse wird die Politik dafür kritisiert, sich nicht an entsprechende Zusagen zu halten (El Faro de Ceuta 2019a).

Die hohe Präsenz von Militär und Polizei in den Städten Ceuta und Melilla hat in erster Linie sicherlich zu tun mit deren geopolitisch wichtigen Stellung durch ihre Lage auf dem afrikanischen Kontinent, dessen einzige Landgrenze mit der Europäischen Union sie darstellen. Aber da Marokko offiziell Anspruch auf die Städte erhebt und deren legalen spanischen Charakter infrage stellt, ist die Anwesenheit einer großen Zahl an staatlichen Sicherheitskräften auch vor diesem Hintergrund zu sehen: Der spanische Staat zeigt sich wehrhaft und präsent.

Nach dieser Einführung in die Relevanz der Organisation Guardia Civil für den Grenzraum werde ich im Folgenden eine Einführung in deren Geschichte und Geschichtsschreibung geben, um dann detaillierter auf meine Forschung einzugehen. Anhand ethnographischer Beobachtungen und biographischer Falldarstellungen von zwei Organisationsangehörigen werde ich die Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken der Organisation und ihrer Mitglieder herausarbeiten.

¹⁷⁴ Aufgrund der Wirtschaftskrise, während der nicht ausreichend neue Stellen besetzt wurden, sind nun viele Regionen mit wenig polizeilicher Präsenz ausgestattet, was regelmäßig zu Protesten der Landbevölkerung führt, die sich nicht ausreichend geschützt und vom Staat vernachlässigt fühlt (Ortega Dolz 2018).

7.1.1 Geschichte der Guardia Civil

Trotz der zentralen Rolle, die die Guardia Civil in der jüngeren Geschichte Spaniens gespielt hat, existiert erstaunlich wenig historische Literatur und Auseinandersetzung mit der Institution. Zudem sind große Teile der existenten Literatur von Angehörigen der Guardia Civil verfasst worden¹⁷⁵ und haben somit eher einen apologetischen als einen reflektiert-kritischen Charakter (vgl. Blaney Jr. 2005: 33). So wird die Rolle der Guardia Civil während der Zweiten Republik und dem Franquismus und in den spanischen Kolonien bisher auffällig wenig bzw. überwiegend unkritisch aufgearbeitet (Blaney Jr. 2005: 31, 2007: 7).

Die Guardia Civil wurde im Jahr 1844 in einer Zeit gegründet, die von dem Ringen zwischen Absolutismus und bürgerlich-konstitutioneller Gesellschaftsordnung und von den Aushandlungen zwischen Liberalen und Konservativen um die Gestaltung der Verfassung geprägt war. Spanien befand sich nach dem Unabhängigkeitskrieg gegen napoleonische Truppen (1808–1814) und der Unabhängigkeit der meisten lateinamerikanischen Kolonien (1810–1833)¹⁷⁶ in einer Phase politischer Instabilität. In diesem Kontext ist die Gründung der ersten Polizeiaufsichtsbehörde (Superintendencia General de Policía) in der Zeit des absolutistischen Regimes von Ferdinand VII. (1823–1833), zu sehen. Zentrale Aufgaben dieser neu geschaffenen Behörde waren Kontrolle und Repression der politischen Dissidenz, aber auch der Kampf gegen Wegelagerer und Räuberbanden (Lorente Sariñena und Martínez Pérez 2009: 198 f.). Es ging von Beginn an darum, territoriale Kontrolle in den ländlichen Gebieten zu erlangen. Zum Verstehen des Wir-Bildes, das in der Guardia Civil bis heute dominant ist, ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass „humanitäre Aufgaben“ und der Dienst an der Allgemeinheit – mit einem Polizeiorganisationen häufig immanenten paternalistischen Verständnis – schon in den Gründungsdokumenten der Guardia Civil festgeschrieben waren (Blaney Jr. 2005: 38). Auch wird „die Fähigkeit, Opfer zu bringen“, bereits im Gründungsdokument zu den zentralen Werten eines Guardia Civil diskursiviert (Marín Lizarraga 2012: 33).¹⁷⁷ Die Guardia Civil wurde ab 1851 auch in spanischen Kolonien eingesetzt, u. a. auf Kuba, auf den Philippinen, in Spanisch-Marokko und Spanisch-Guinea. Dabei gehörten „Strafexpeditionen“ gegen widerständige Kolonisierte zu ihren Aufgaben (McCoy 2009: 30; Godicheau 2014; González Román 2015: 127 ff.).

Der Historiker Gerald Blaney Jr. weist auf den verbreiteten Diskurs hin, die Guardia Civil sei frei von Ideologie und habe nur den jeweils Herrschenden ge-

¹⁷⁵ U. a. Couselo (1994), López Corral (2009b), Marín Lizarraga (2012), González Román (2015).

¹⁷⁶ Der Tod von Ferdinand VII. im Jahr 1833 markiert das Ende der Bemühungen um „Rückeroberungen“ auf dem amerikanischen Kontinent. Kuba und Puerto Rico blieben allerdings noch bis 1898 spanische Kolonien.

¹⁷⁷ Laut des Gründungsdokuments sind die Werte eines Guardia Civil: „starke Disziplin, die Fähigkeit, Opfer zu bringen, ein würdiger/ verdienstvoller Geist und bewährte Loyalität“ (Marín Lizarraga 2012: 33; Übersetzung E. B.).

dient. Etwaige Verfehlungen seien deswegen auch bei diesen zu suchen (2005: 35, 2007: 8). Besonders relevant ist diese Deutung der Institutionengeschichte im Kontext der Rolle der Guardia Civil während des Bürgerkrieges und der Franco-Diktatur. Denn auch wenn es antifaschistisch-republikanische Guardias Civiles gab, die sich der militärischen Erhebung im Jahr 1936 widersetzen (Corbella 2007; Donazar Jaunsaras 2008), und die Guardia Civil deswegen auch erst Francos Vertrauen ernten musste (López Corral 2009a), so wurde sie doch zu einem zentralen Repressionsorgan der 36 Jahre dauernden faschistischen Diktatur (Gómez Roda 2005; Campelo 2010). Der Kampf gegen die antifaschistischen Partisanen Maquis war eine Hauptaufgabe der Guardia Civil und wird auch bis heute in den Selbstdarstellungen der Guardia Civil als eine mit vielen Opfern verbundene Tätigkeit präsentiert. So heißt es auf der offiziellen Website der Guardia Civil: „Für die Guardia Civil belief sich die Zahl der Gefallenen im Kampf gegen den Maquis auf 627 Männer.“ (Dirección General de la Guardia Civil o. J. b; Übersetzung E. B.)

Der General Iniesta Cano, der in der Endphase des Franco-Regimes von 1972 bis 1974 Generaldirektor der Guardia Civil war, gehörte zu der ultra-faschistischen Gruppierung El Búnker, die sich nach dem Hitlerbunker benannt hatte. Er war einer der mächtigsten Gegner der Transition und unterstützte den Militärputsch, der einige Jahre später versuchen sollte, der demokratischen Wende ein Ende zu setzen: Am 23. Februar 1981, sechs Jahre nach dem Tod Francisco Francos, stürmte Antonio Tejero, Oberstleutnant der Guardia Civil, mit ca. 200 Polizisten der Guardia Civil das spanische Parlament. Die anwesenden Parlamentarier*innen wurden als Geiseln genommen. In einer nächtlichen Fernsehansprache bekannte sich der König Juan Carlos zur Demokratie und beendete damit den Putschversuch (Preston 2003). „Die öffentliche Debatte über die Vergangenheit“ jedoch sollte daraufhin wieder „für lange Zeit verstummen und Erinnerung an die Opfer des Franquismus wieder ins Private zurückkehren“ (Elsemann 2010: 159).

Diese Polizeieinheit, die 1844 zum ersten Mal auf Ebene des gesamten Königreiches eingesetzt wurde, existiert mit zahlreichen Kontinuitäten, aber auch diversen Brüchen bis heute fort. Blaney Jr. kritisiert den – im historischen Kontext nachvollziehbaren – Fokus auf die militärische Struktur in der Geschichtsschreibung zur Guardia Civil. Er betont, dass andere Punkte dabei übersehen würden. So hebt er hervor, dass es wichtig sei, „die Heterogenität der Guardia Civil als sozialer Gruppe und die Zentralität ihrer alltagsweltlichen Erfahrungen“ (2005: 42; Übersetzung E. B.) in den Blick zu nehmen und die Frage zu stellen, wie diese zur Genese ihrer Handlungsmuster beitragen, sowohl in politischen Fragen als auch in der Beziehung zur Bevölkerung. Im Anschluss an diese Kritik soll im Folgenden meine Forschung mit ethnographischen und biographischen Methoden zur Guardia Civil eingeführt werden, die sich diesen von Blaney Jr. aufgeworfenen Fragen widmet.

7.1.2 Der Feldzugang

Wie bereits weiter oben eingeführt, war die Guardia Civil von Beginn des Forschungsprozesses an in unserem Blickfeld. Das Hotel, in dem wir bei den ersten Aufenthalten wohnten, dient der Guardia Civil und den anderen Polizeieinheiten, die Verstärkung von Einsatzkräften aus anderen Teilen Spaniens erhalten, als inoffizielle Kaserne. Der größte Teil der dortigen Gäste waren Polizist*innen, denen wir so schon beim Frühstück begegneten. Meine anfänglichen Versuche, mit einigen Männern beim Warten auf den Kaffee ins Gespräch zu kommen, wurden abgewehrt. Auf keinen Fall wollten sie thematisieren, dass sie wegen der Grenze vor Ort seien, ein anstehendes Sportereignis wurde vorgeschoben. Es wurde jedoch über einen längeren Zeitraum hinweg deutlich, dass das nächtliche Getrampel auf den Hotelgängen, begleitet von einem enormen Blaulicht-Aufgebot auf der Straße Anzeichen für einen Einsatz an der Grenze waren.

Angesichts der offensichtlichen Hemmungen der Beamten, mit mir inoffiziell ins Gespräch zu kommen, und des sensiblen Feldes, das zum Zeitpunkt unserer Forschung von internationaler medialer Aufmerksamkeit und Gerichtsprozessen geprägt war, rechnete ich mit einer starken Geschlossenheit. Mehrere Angehörige der Organisation standen wegen der Praktiken am Grenzzaun vor Gericht. Eher überraschend war für uns dann die Präsentation von Offenheit, mit der uns die Vertreter der Organisation begegneten, als wir über die Pressestelle eine Interviewanfrage stellten. Es schien ein starkes Interesse daran zu geben, die eigene Version der Organisationslogik und der Ereignisse an der Grenze zu präsentieren.

Bei mehreren Feldaufenthalten führten Verantwortliche der Guardia Civil in Ceuta mit uns Exkursionen zum Zaun, zum Hafen und zu den Grenzübergängen durch. Es gelang uns zudem, einige biographisch-narrative Interviews mit Angehörigen der Guardia Civil zu führen.¹⁷⁸ Wie wir rekonstruieren konnten, sagt uns bereits die Zuweisung der Gesprächspartner einiges über das Bild der Organisation aus, das uns präsentiert werden sollte: Es handelte sich um längerfristig in die Organisationsstruktur in Ceuta bzw. Melilla eingebundene Angehörige der Guardia Civil, die somit als informiert und verlässlich galten. Zudem sind uns in mehreren Fällen Gesprächspartner vermittelt worden, die – als Pressesprecher, Befehlshaber oder weil die Informationsarbeit an Schulen zu ihrem Arbeitsbereich gehört – ausgesprochen geübt in der Außendarstellung der Organisation sind. Die Tatsache, dass uns auch ein muslimischer Guardia für ein biographisches Interview vermit-

¹⁷⁸ Insgesamt liegen mir einige (die genaue Zahl kann aus Anonymisierungsgründen nicht angegeben werden) biographisch-narrative Interviews mit Angehörigen der Guardia Civil, drei ethnographische Interviews mit den jeweiligen Befehlshabern sowie die jeweiligen Interviewmemos und drei ausführliche Beobachtungsmemos zu den Exkursionen an die Grenze und zum Kontaktverlauf vor. Ich bedanke mich bei den Angehörigen der Guardia Civil in Ceuta und Melilla, die sich für Gespräche, Interviews und Begleitung zur Verfügung gestellt haben. Um unsere Gesprächs- und Interviewpartner zu schützen, habe ich sowohl Namen als auch andere relevante Daten teilweise stark verändert.

telt wurde, lässt weiterhin die Annahme zu, dass das Bild einer von Diversität und Toleranz geprägten Organisation präsentiert werden sollte. Auf diesen Aspekt werde ich weiter unten detaillierter eingehen.

Uns war auf Nachfrage im Vorfeld mehrfach zugesichert worden, alle Interviewpartner*innen würden auf freiwilliger Basis mit uns sprechen. Die Einschränkungen einer solchen Freiwilligkeit in einer stark hierarchisch organisierten Organisation und auch die Auswirkungen, die die Durchführung der Interviews am Arbeitsplatz auf die Offenheit haben würde, waren uns durchaus bewusst und werden auch im Rahmen der jeweiligen Falldarstellungen thematisiert.

Wir konnten auch beobachten, dass Interviews autoritär angeordnet wurden. So heißt es in einem meiner Memos zum Kontaktverlauf mit der Guardia Civil:

José Castillo begleitete uns nach unten, auf dem Weg trafen wir einen anderen Guardia. José fragte ihn sinngemäß, ob er am Samstag Zeit habe. Auf die bejahende Antwort sagte er: „Dann hast du ein Interview mit diesen deutschen Akademikern hier.“ Die Antwort war: „Zu Befehl.“ So viel also zum Thema Freiwilligkeit der Interviews.

Memo Ceu_PO_Guardia, Oktober 2014

Um Diskrepanzen von Wir-Bild und Handlungspraxis erfassen und analysieren zu können, ist – so argumentiere ich in dieser Arbeit – die bestenfalls wiederholte Anwesenheit im Feld, das Einlassen auf die Relevanzen der Akteur*innen und die „dichte Beschreibung“ (Geertz 2015b [1973]) konkreter Handlungssituationen notwendig. Dies führt allerdings auch zu Überraschungen und Enttäuschungen. So kam es nach einigen biographisch-narrativen Interviews zu einem deutlichen Kontaktabbruch von Seiten der Institution Guardia Civil, obwohl uns anfangs mehr Interviews zugesichert worden waren. Wir vermuteten, dass dieser plötzliche Abbruch, der in Kontrast zu der noch wenige Tage vorher verkündeten Offenheit und Transparenz stand, mit der Art der narrativen Interviewführung zu tun hatte, die es den Interviewpartnern erschwerte, ihre institutionell gerahmte Selbstpräsentation aufrechtzuerhalten. Stattdessen wurden im Laufe der Interviews zunehmend auch erlebtes Leid und biographische Erfahrungen thematisiert.

Nach dem Kontaktabbruch rechneten wir damit, dass der Zugang zur Institution Guardia Civil in Melilla und Ceuta uns nun verschlossen bliebe. Ein Jahr später gelang es uns allerdings erneut, Kontakt aufzunehmen. Hochrangige Organisationsvertreter nahmen sich großzügig Zeit für ein Gespräch mit uns und wir wurden wieder auf eine Fahrt zum Zaun mitgenommen. Auch bei diesem erneuten Treffen wurde rasch deutlich, dass wir trotz der präsentierten Offenheit mit einem organisational kontrollierten und geschlossenen Wir-Bild konfrontiert wurden, das wenig Raum für konkrete Erfahrungszusammenhänge oder Brüche ließ. Im folgenden Abschnitt werde ich diskutieren, wie die Angehörigen der Guardia Civil sich

mir und meinen Kolleg*innen gegenüber präsentiert haben und welche Ursachen dafür ich rekonstruieren konnte. Im Anschluss gehe ich dann konkreter auf einige Aspekte des organisational stark kontrollierten und an vielen Stellen reproduzierten Wir-Bildes der Guardia Civil ein.

7.1.3 Wir-Bilder der Guardia Civil

Ein zentrales Ergebnis der Forschung bei der Guardia Civil ist, dass alle Angehörigen der Organisation, mit denen wir Kontakt hatten, sich in einem Organisations-Wir verorteten. Inwiefern diese Präsentation eines starken Zugehörigkeitsgefühls einerseits durch die Organisationsstruktur auferlegt ist und andererseits biographische Bedeutung erlangt, soll im Laufe dieses Kapitels herausgearbeitet werden. Es soll aber auch aufgezeigt werden, wann dieses Wir-Bild brüchig wird. Durch meine ethnographischen Beobachtungen konnte ich Differenzen zwischen dem präsentierten Wir-Bild und der Handlungspraxis herausarbeiten und die Auswertung der biographisch-narrativen Interviews machte deutlich, wie dieses – dem institutionellen Interesse entsprechende – Wir-Bild fragil wurde, wenn eigenerlebte Erfahrungen thematisiert wurden.

Bei den verschiedenen Begegnungen mit Angehörigen der Guardia Civil in Ceuta und Melilla, zu denen wir immer ausführliche Beobachtungs- bzw. Interviewmemos verfassten, war es diesen wichtig, ihre Arbeit nicht in erster Linie über den „Schutz des Zaunes“ resp. die Bekämpfung illegalisierter Migration zu definieren. Stattdessen präsentierten sie uns eine Argumentation, die sich zusammenfassen lässt als: *Wir tun hier, was wir können, um für Ordnung und Sicherheit zu sorgen.* Teil ihrer Botschaft war auch, darauf hinzuweisen, dass allein das „Drama“ der Migration aus anderen Staaten – jenseits Marokkos – den Grenzzaun notwendig gemacht habe. In Bezug auf Marokko wurde hingegen die gute Nachbarschaft sowie die enge Kooperation, aber auch die eigene technische und organisationale Überlegenheit präsentiert.

Diese Präsentation lässt sich darüber erklären, dass die Guardia Civil zum Zeitpunkt der Interviews unter öffentlicher Beobachtung stand und sich daher um eine positive Außendarstellung bemühte. Die Grenzzäune von Ceuta und Melilla und deren Überwindung durch Migrierende – zumeist junge Männer aus Westafrika – erhielten im Jahr 2005 erstmals internationale mediale Aufmerksamkeit. Nach einigen ruhigeren Jahren wurde im Jahr 2014 ein neuer Höhepunkt bei dieser Methode der Grenzüberschreitung erreicht. Laut Angaben des spanischen Innenministeriums gab es im Verlauf des Jahres 19.000 versuchte Zaunüberquerungen, von denen ca. 2.300 erfolgreich verliefen. Dies stellte eine Steigerung um 350 Prozent gegenüber 2013 dar (Gobierno de España – Ministerio del Interior 2015: 10). In diesem Zusammenhang war es zu Anklagen gegen hochrangige Guardias gekommen, denen die Durchführung rechtswidriger *hot returns*, also Sofortabschiebungen

ohne die Möglichkeit, einen Asylantrag zu stellen, vorgeworfen wurde (Sánchez 2014).¹⁷⁹

Außerdem waren am 6. Februar 2014 fünfzehn junge Männer – die meisten von ihnen aus Kamerun – infolge eines Einsatzes der Guardia Civil ums Leben gekommen (Jiménez Gálvez 2015a). An diesem Tag hatten ca. 200 Menschen versucht, die Grenze nach Ceuta schwimmend zu überqueren. Beamte der Guardia Civil setzten Gummigeschosse und Tränengas ein, was dazu führte, dass einige der Männer ertranken. Von der Guardia Civil wurde weder eine Seenotrettung alarmiert noch medizinische Versorgung der gelandeten Migranten eingeleitet. Dies führte zu internationaler Aufmerksamkeit und Protesten sowie zu Gerichtsprozessen, bei denen es allerdings nie zu einer Verurteilung kam (Hierro 2018).

Ein weiterer Aspekt hat Einfluss auf die Selbstdarstellung der Organisation: Die Grenzübergänge von Ceuta und Melilla gehören aufgrund des massiven Handels- und Pendelverkehrs zwischen Marokko und den Enklaven zu den meistfrequentierten EU-Außengrenzen. Täglich überqueren ca. 30.000 Marokkaner*innen die Grenze, um in Ceuta und Melilla im Dienstleistungssektor zu arbeiten, vor allem als Putz- und Pflegekräfte. Weiterhin arbeiten viele Marokkaner*innen direkt an der Grenze als Lastenträger*innen (*porteadores*) und tragen Pakete von bis zu 100 Kilogramm Gewicht als Handgepäck über die Grenze nach Marokko. Dieser tolerierte Schmuggel, der vor Ort meist „atypischer Handel“ genannt wird, ist ein zentraler Wirtschaftsfaktor für die Städte Ceuta und Melilla, wird aber wegen der schlechten Arbeitsbedingungen massiv kritisiert (Moffette 2013; Fuentes Lara 2018).¹⁸⁰ In einem Gespräch an einem der Grenzübergänge sagte einer der uns begleitenden Guardias, es sei „ein Widerspruch, einerseits Grenzsicherheit und Passkontrollen und andererseits den flüssigen Warenverkehr gewährleisten“ zu müssen. In der Selbstpräsentation der Polizisten nimmt die Organisation dieses Warenverkehrs einen bedeutenden Teil ein, wie ich weiter unten noch aufzeigen werde. Da die häufig äußerst gewaltvollen Einsätze am Grenzzaun im Mittelpunkt der medialen und internationalen Aufmerksamkeit stehen, kann es eine Gegenstrategie sein, diese andere alltägliche Form der Arbeit in den Mittelpunkt zu stellen.

Im Folgenden werde ich auf einige Präsentationsmuster eingehen, die ich aus den Interviewtranskripten und Beobachtungsmemos unserer Begegnungen mit Angehörigen der Guardia Civil rekonstruieren konnte.

¹⁷⁹ Im Februar 2020 hat die Große Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall N. D. und N. T., die wegen Sofortabschiebungen aus Melilla gegen den spanischen Staat geklagt hatten, eine Verletzung des Kollektivausweisungsverbots durch Spanien abgelehnt. „Daraus den Schluss zu ziehen, die Praxis der sog. hot returns, also die unmittelbaren Abschiebungen ohne individuelle Prüfung direkt an der Grenze, sei vom EGMR gutgeheißen worden, ist [...] aber falsch. Die Praxis der hot returns war und bleibt rechtswidrig.“ (Hruschka 2020)

¹⁸⁰ Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Arbeit hält Marokko die Grenze von Ceuta bereits seit drei Monaten für diese Form des tolerierten Schmuggels geschlossen. Dies hat massive ökonomische Auswirkungen auf die gesamte Region (Ceuta Actualidad 2020).

Eine Organisation, die von Toleranz und gegenseitigem Respekt geprägt ist

Ganz im Sinne des in Ceuta und Melilla dominanten Diskurses zum harmonischen Zusammenleben der verschiedenen Kulturen war uns von einigen hochrangigen Guardias, die alle Familienhintergrund auf der Iberischen Halbinsel hatten, in einem Gespräch gesagt worden, es würde gar nicht erhoben, wie viele Angehörige der Guardia Civil in Ceuta und Melilla marokkanische bzw. Imazighen-Familiengeschichte hätten. Solch eine Erhebung hätte keine rechtliche Grundlage und würde gegen Antidiskriminierungs-Richtlinien verstoßen. In dieser Aussage schwang aber auch die Aussage mit, dieses Wissen sei nicht relevant, denn „die“ seien so gut integriert, der Unterschied würde gar nicht auffallen.¹⁸¹ In der Überbetonung dieser Gleichheit, die sich – wie ich anhand der Beobachtungen und biographischen Interviews herausarbeiten werde – als brüchig erweisen wird, liegt eine Verbesonderung und Paternalisierung. Es geht um „die Anderen“. Vermutlich wäre diese Aussage nicht so getätigt worden, wenn ein*e muslimische*r Polizist*in anwesend gewesen wäre.

In dem biographischen Interview mit José Castillo (s. w. u.) kam dieser gleich in den ersten Sätzen seiner Eingangspräsentation auf den Anteil muslimischer Guardias in Melilla/Ceuta zu sprechen:

Ein Ding ist, dass ein gewisser Prozentsatz, ich weiß nicht genau, vielleicht zehn Prozent oder acht Prozent dieser Guardias Civiles sind muslimischer Herkunft. Sie sind von hier. Man muss also viel Taktgefühl haben, wenn man mit all diesen Guardias Civiles zusammenarbeitet.

Interview José Castillo, November 2014

Er führte das Thema gleich zu Beginn als relevante Herausforderung für seine Arbeit als Führungskraft bei der Guardia Civil ein. Über die erklärend nachgeschobene Formulierung „sie sind von hier“ stellt er heraus, dass der Anteil muslimischer Guardias in Ceuta und Melilla eine im gesamtspanischen Kontext spezifische und ungewöhnliche Situation ist. Als ich an späterer Stelle nach einer konkreten Situation fragte, in der sich diese Unterschiede manifestierten, gerät er in eine verteidigende Argumentation:

Nichts, es gibt überhaupt kein Problem, wie ich ja schon gesagt habe [...] hier leben alle Religionen, die Juden, die Inder, Muslime, und Christen sind Guardias Civiles und es gibt kein Problem. Das Einzige, dass logischerweise, sie nehmen Rücksicht auf unsere Religion, zum Beispiel Weihnachten, und

¹⁸¹ Im Jahr 2015 berichteten spanische Medien über den abgelehnten Antrag eines muslimischen Guardia aus Melilla auf Reisekostenzuschuss für die Reise nach Mekka – analog zur Finanzierung christlicher Pilgerreisen seiner Kollegen (Sánchez 2015).

wir respektieren das das Opferfest, das in fünf Tagen ist, oder den Ramadan und es gibt überhaupt kein Problem. Normalerweise wenn sie ihre Feiertage haben, nehmen sie sich frei, worauf sie ein Anrecht haben, und wenn Weihnachten ist, nehmen sich die Christen frei, und es gibt kein größeres Problem.

José Castillo ist bemüht, das Bild eines harmonischen Miteinanders zu präsentieren und mir gegenüber zu verteidigen. Relevant ist in diesem Kontext auch, dass in den letzten Jahren immer wieder die „Sicherheitsfrage“ medial verhandelt wird, ob muslimische Sicherheitskräfte mit islamistischen Tendenzen sympathisieren und im Ernstfall eines Konfliktes mit Marokko loyal gegenüber dem spanischen Staat bleiben würden (Antunez Moreno 2007; Irujo 2011). Auf diesen Diskurs wird mir gegenüber von Angehörigen der Organisation nicht explizit Bezug genommen. Er ist aber bei der Präsentation des harmonischen Miteinanders und der „guten Integration“ der muslimischen Kolleg*innen latent präsent.

Die Präsentation zielt auf Pflichterfüllung

Unsere Pflicht ist es zu verhindern, dass sie über einen nicht autorisierten Punkt reinkommen [...], dass sie springen.

Interview Abdullah Ibrahim, Oktober 2014

Der Topos der Pflichterfüllung zieht sich durch die Gespräche und Interviews mit Angehörigen der Guardia Civil. Anhand der obigen Textstelle lässt sich rekonstruieren, dass der Sprecher vermeidet, eine eigene Motivation zu präsentieren. Er nimmt auch keine normative Einordnung des Handelns der Migranten vor, die versuchen, über den Zaun zu gelangen. Durch die Betonung des „autorisierten Punktes“ impliziert er, dass es solche durchaus gebe, aber eben nicht – so schiebt er explizierend hinterher, wenn „sie springen“. Tatsächlich haben Schwarze Menschen – ohne den entsprechenden Pass – aufgrund der rassistischen Strukturiertheit des Grenzregimes keine Alternativen zur unautorisierten Überquerung der Grenze (vgl. Rosenthal, Bahl und Worm 2016). Sowohl in aktuellen Repräsentationen als auch in der Geschichte der Guardia Civil lässt sich herausarbeiten, dass politische „Verfehlungen“ außerhalb der Organisation verortet oder als Ausnahmefälle entschuldigt werden, während die Organisation an sich als unpolitischer Akteur präsentiert wird.

Die Arbeit an der Grenze wird als Management des Grenzalltags präsentiert

Also sage ich, von heute an werden wir das hier organisieren, wir werden die Waren klassifizieren, [...] die Frauen auf die eine Seite, und wir werden hier eine Ordnung schaffen.

Interview Abdullah Ibrahim, Oktober 2014

Die Arbeit an der Grenze wird uns gegenüber in erster Linie als „Management“ des Grenzalltags präsentiert, wobei die Aufgabe, illegalisierte Grenzübertritte zu verhindern, eher in den Hintergrund gestellt wird. Die Guardia Civil kann sich anhand dieses Alltagsgeschehens in einem positiveren Licht präsentieren und muss weniger Widersprüche aushalten. Gleichzeitig ist der Alltag der Grenzbeamten, die längerfristig in Ceuta und Melilla stationiert sind – und nur mit solchen haben wir sprechen können –, von diesen Aufgaben mehr geprägt als von der Verhinderung der Zaunsprünge.

Die Rolle der Guardia Civil wird als assistierend, helfend und erziehend dargestellt

Die Rolle der Guardia Civil wird dabei als assistierend und helfend dargestellt. So berichteten verschiedene Beamte, bei Einsätzen an der Grenze hätten sie Medizin für die Lastenträger*innen, also die im tolerierten Schmuggel an der Grenze arbeitenden Marokkaner*innen, dabei. In dieser Selbstpräsentation findet eine Konstruktion „der Anderen“ statt: arme und hilfsbedürftige Marokkaner*innen, denen man, so gut es eben ginge, „helfe, sich ein bisschen Geld mit nach Hause zu nehmen“. ¹⁸² Diese Selbstinszenierung als Helfer offenbart dabei auch einen paternalistischen, kolonial geprägten Blick auf die Menschen von der anderen Seite der Grenze, der häufig mit einer Logik der Erziehung einhergeht. Beispielhaft soll dies an einer Stelle aus dem Interviewmemo José Castillo verdeutlicht werden:

When I asked him to tell me one specific situation on the [...] border crossing, he virtually re-enacted two men beating each other and one of them losing his new denture (and it fell down behind the fence). He [Castillo] stood up [in his office] and played a small theatre. Of course, there was a happy end with him being a hero. He reconciled them and opened the fence door so that the one with the denture could go get it. He also mentioned that he used to sanction people when they were involved in conflicts by forbidding them to carry more bundles on that day. He described how they then supplicated them to be allowed to carry more bundles to be able to feed their families and how he then allowed them to carry on. He was talking about the Moroccan bundle-carriers like ill-mannered children whom he had to educate – strict and fair.

Memo Ceu_I_GuardiaCivil_JoseCastillo, November 2014

Diese sehr lebhaftes Schilderung zweier sich prügelnder Marokkaner, die er wie ein gutmütiger Vater bestraft, ihnen aber auch hilft, leitete er mit den Worten ein: „Sie

¹⁸² Dieser Diskurs kann auch im Kontext des kollektiven Gedächtnisses zu spanischen Gastarbeiter*innen in Deutschland gesehen werden. In einem der Gespräche, die ich mit Guardia Civil-Angehörigen führte, ließ sich auch familiengeschichtlich eine solche Erfahrung rekonstruieren: Er war in der Bundesrepublik geboren.

haben nicht die europäische Mentalität.“ Die Inszenierung als „Helfer“ und „Erzieher“ verbesondert und entmündigt die Klientel, mit der die Polizist*innen an der Grenze arbeiten. Zudem dethematisiert sie die Gewalt durch die Guardia Civil gegenüber Migrierenden und banalisiert strukturelle Machtungleichheiten zwischen der Guardia Civil und den Menschen, die die Grenze überqueren. Während diverse Autor*innen die „Humanitarisierung der Grenze“ an neueren Entwicklungen des Grenzregimes festmachen¹⁸³ und sich dabei meist auf die enge Verflechtung von Versicherheitlichung und verschärften Grenzkontrollen mit humanitären (zumeist Nichtregierungs-)Organisationen beziehen, lässt sich im Fall der Guardia Civil beobachten, wie ein staatlicher Akteur, der für den repressiven Teil der Arbeit zuständig ist, humanitäre Diskurse übernimmt (vgl. Andersson 2014: 140).

Gewaltvolle Situationen an der Grenze werden geleugnet, als tragisch präsentiert oder externalisiert

Wir kennen das Drama der Migration, das Leid ... wir haben auch Gefühle.
Interview Abdullah Ibrahim, Oktober 2014

Gewaltvolle Situationen an der Grenze, insbesondere am Grenzzaun, werden als tragisch präsentiert. Die Rolle der Guardia Civil sei, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Situation zu entspannen, z. B. indem man verwundeten Migranten helfe. Wenn Gewalt erwähnt wird, werden ausschließlich die angreifenden Migranten am Zaun als Aggressoren benannt. Die Bezeichnung der Gewalt an der Grenze als Tragödie führt dazu, dass keine Akteure und somit auch keine Verantwortlichen benannt werden. Den Guardias passiert diese Gewalt und sie können nichts dagegen tun, stehen ihr hilflos gegenüber. Die Kampfsituationen am Zaun werden so gewissermaßen naturalisiert. Im Gespräch mit uns führten verschiedene Vertreter der Organisation „die Mafia“ als diffusen, nicht konkreter definierten Akteur im Hintergrund ein. Diese, so wurde es dargestellt, strukturiere das Handeln der Migrierenden und homogenisiere sie. Wenn „tatsächlich Schutzbedürftige“ keinen Schutz erhielten, so die Logik der Argumentation, habe dies mit den Aktivitäten der „Mafia“ zu tun. Es liege nicht in der Verantwortung der Guardia Civil, wenn die Migrierenden am Zaun homogenisiert werden.¹⁸⁴

¹⁸³ Vgl. Walters (2011); De Genova, Hess und Kasperek in De Genova, Mezzadra und Pickles (2015: 13f.).

¹⁸⁴ Dass die Bekämpfung von illegalisierter Migration mit der Bekämpfung von Menschenhandel diskursiv legitimiert wird, lässt sich auch in anderen Fällen beobachten (vgl. Bahl, Ginal und Hess 2010).

Wir-Bilder in der „gierigen Institution“

Das uns gegenüber präsentierte Wir-Bild lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Arbeit zielt auf die Erfüllung einer durch Dritte auferlegten Pflicht, auf das Management des Grenzalltags und darauf, Bedürftigen zu assistieren. Zudem wird Gewalt im Polizeialltag an der Grenze den jeweils anderen zugeschrieben, in diesem Fall in erster Linie Migrant*innen, die die Grenze überqueren wollen. Soweit lassen sich zum Selbstbild als „Freund und Helfer“¹⁸⁵ Parallelen zu Polizeiorganisationen in anderen Kontexten finden. Im Folgenden werde ich anhand meines empirischen Materials die Fragen diskutieren, ob dieses organisationale Wir-Bild ausschließlich ein Präsentationsinteresse bedient oder ob es auch kohärent zur Handlungspraxis innerhalb der Organisation ist. Weiterhin soll den Fragen nachgegangen werden, welche biographische Relevanz sowohl dieses Wir-Bild als auch die Erfahrungen in der Organisationspraxis für die Polizist*innen haben, welche Wir- und Sie-Bilder in der polizeilichen Handlungspraxis wirkmächtig werden und wie sich diese herausgebildet haben.

Wenn man hier Bezug auf das Konzept der „Gierigen Institution“ nach Lewis A. Coser (2015 [1974]) nimmt, so geht es der Polizeiorganisation zwar, ähnlich wie Erving Goffmans „Totaler Institution“ (1973 [1961]), durchaus um die absolute Kontrolle aller Lebensbereiche ihrer Mitglieder. Diese wird aber nicht in erster Linie über „Mittel physischer Isolation“ (Coser 2015 [1974]: 15), sondern über die freiwillige Mitgliedschaft und Unterwerfung unter Gruppenregeln und -normen erreicht. Norbert Elias stellt fest, dass „in jeder Gruppe mit einer hochgradigen Kohäsion [...] die interne Gruppenmeinung als ein regulativer Faktor [wirkt], der das Empfinden und Verhalten ihrer Angehörigen zutiefst beeinflusst“ (1993 [1965]: 39). Gierige Institutionen „entwickeln Maßnahmen zur Aktivierung von Engagement und Gehorsam“ (Coser 2015 [1974]: 16), zu denen das stark ausgeprägte Wir-Gefühl der Mitglieder der Guardia Civil meiner Analyse nach zu zählen ist.

Diskrepanzen zwischen Wir-Bild und Handlungspraxis

Als deutlicher Kontrast zur Präsentation der gleichberechtigten Zusammenarbeit verschiedener Kulturen in der Guardia Civil kann eine Anmerkung José Castillos gelesen werden, die dieser machte, nachdem ich mich mit einem muslimischen Kollegen von ihm unterhalten hatte. Er fragte, ob ich gemerkt hätte, dass dieser „anders Spanisch spreche“. Dabei war die latente Botschaft, wer so spreche, der sei kein wirklicher Spanier – auch wenn seine Familie schon mehrere Generationen in der Stadt lebt. Hier zeigt sich die Wirkweise des Harmonie-Diskurses: Kon-

¹⁸⁵ Zum historischen Kontext dieser Formulierung, die in Deutschland in der Zeit des Nationalsozialismus popularisiert wurde und bis heute Bestandteil des Alltagswissens ist, vgl. Schäfer (2021: Kapitel 2.2).

flikte werden negiert und Differenz wird anerkannt (vgl. das Zitat oben: „Jeder hat eben andere Feiertage, die ihm wichtig sind.“), damit aber auch festgeschrieben und hierarchisiert. Somit kann, wenn die Anerkennung der Vielfalt einmal postuliert ist, auch der muslimische, rangniedere Kollege vor Dritten – in diesem Fall uns, nicht-muslimischen, *weißen* Wissenschaftler*innen – abgewertet werden. Es lässt sich – in Analogie zum *convivencia*-Diskurs auf gesamtstädtischer Ebene – rekonstruieren, dass der organisationalen Präsentation von egalitärer Kollegialität eine Praxis der Differenzherzeugung inhärent ist. Eine solche Abwertung von Kolleg*innen hat zudem die Funktion, die eigene Position in der Organisation abzusichern, wie Elias herausarbeitet: „Da eine Art Binnenkampf [...] zu den festen Merkmalen kohärenter Gruppen zählt, schwächt die Herabstufung eines Gruppenmitglieds in der internen Rangordnung seine Fähigkeit, sich in dieser Macht- und Statuskonkurrenz zu behaupten“ (Elias 1993 [1965]: 39).

Auch verschiedene Skandale, die die Guardia Civil in Melilla im Zeitraum unserer Forschung erschütterten, ließen eine Diskrepanz zwischen Wir-Bild der Organisation und Handlungspraxis einzelner Mitglieder zu Tage treten.

Im Juni 2015 sorgte ein Foto für Aufruhr, das eine Gruppe von 23 Mitgliedern der Bereitschaftspolizei GRS zeigte, die in Uniform und mit einer spanischen Fahne vor der Franco-Statue im Hafen Melillas posierten. Einer der Abgebildeten hatte das Foto in den sozialen Medien geteilt und dieses hatte in der Folge spanienweit für Empörung gesorgt. Die Generaldirektion der Guardia Civil leitete eine Untersuchung über etwaige Disziplinarverstöße ein (El Periódico 2015).

Ebenfalls über soziale Medien wurde im März 2018 der Fall eines Guardia Civil in Melilla bekannt, der von einem Wachturm aus einen muslimischen Mann gefilmt und beschimpft hatte. Das Video wurde in sozialen Netzwerken veröffentlicht und sorgte für eine breite öffentliche Debatte über Rassismus in der Polizei sowie für ein Disziplinarverfahren gegen den Polizisten (20Minutos 2018a).

Im Anschluss an diese Diskussion der Diskrepanzen von Wir-Bild und Handlungspraxis in der Organisation werde ich mich im Folgenden der Frage der biographischen Relevanz dieser Wir-Bilder in einer hierarchischen Organisation zuwenden. José Castillo, den ich nun bereits anhand verschiedener Zitate und Beobachtungen eingeführt habe, hatte uns von Seiten der Guardia Civil bei einer der Touren zum Grenzzaun und zu verschiedenen weiteren grenzrelevanten Orten begleitet und stellte sich in der Folge auch für ein Interview zur Verfügung.

7.2 Komplexe Verortungen und die biographische Relevanz von Wir-Bildern in einer „gierigen“ Institution

7.2.1 José Castillo – „Ich wollte schon immer Guardia Civil sein“

Selbstpräsentation

José Castillo präsentiert seine Lebensgeschichte als einen geraden und kohärenten Weg hin zur Guardia Civil-Laufbahn. Alle Entbehrungen und jegliches Leiden bekommen dadurch einen Sinn verliehen – sie haben dazu beigetragen, ihn in die Guardia Civil einzusozialisieren und durch sie hat er das wirkliche harte Leben kennengelernt. Deswegen kann er nun mehr Verständnis für die Klientel der Guardia Civil aufbringen. Vor allem in seinen Argumentationen bzgl. seiner Aufgabe an der Grenze ist das immer wieder präsent:

Deswegen sage ich dir, dass, wenn ich am Zaun bin, bin ich der erste (1) der dem Subsahariano in die Augen schaut, ich habe nichts gegen ihn, weil ich bin in sehr schwierigen Situationen gewesen.

Seine Präsentation ist geprägt von dem Widerspruch zwischen sehr stereotypen Bildern wie „dem Subsahariano am Zaun in die Augen schauen“ oder seinem Stolz auf den Spitznamen „Herr Weißherz“, den ihm – so sagt er uns – die Lastenträger*innen an der Grenze gegeben hätten, auf der einen Seite und der lebhaften und emotionalen Schilderung biographischer und zum Teil existentieller Erfahrungen auf der anderen. Es kann als Schutzmechanismus interpretiert werden, dass José Castillo nach solchen biographischen Momenten immer wieder in das sichere Fahrwasser des Guardia-Civil-Wir-Diskurses zurückrudert. Weiterhin ist dies aber auch im Kontext der Institutionengeschichte zu verstehen, die „Opferbereitschaft“ von Beginn an als zentralen Wert der Organisationsangehörigen eingefordert hat.

Familien- und Lebensgeschichte im historischen Kontext

José Castillo wird Anfang der 1950er Jahre im nordspanischen Asturien geboren. Sein Vater ist Guardia Civil in dem Gebirgszug Picos de Europa, seine Mutter kommt aus einer ländlich-agrarisch geprägten Region Zentralspaniens, ist 23 Jahre alt und vermutlich Hausfrau. Er ist das erste Kind seiner Eltern. Asturien ist zu jener Zeit, in der die spanische Bevölkerung unter den Folgen des Bürgerkriegs, Armut und Hunger leidet, eine relativ reiche Provinz, die von Bergbau und Eisenindustrie geprägt ist. Zahlreiche Migrant*innen aus Andalusien und Extremadura kamen in die Region, um Arbeit zu finden (La Nueva España 2010).

Im Jahr 1934 hatte es einen Bergarbeiterstreik in Asturien gegeben, der u. a. mit der Besetzung von 23 Guardia Civil-Kasernen begann. Er führte zu einer mehrwöchigen Besetzung der Städte Oviedo und Gijón. An seiner Niederschlagung war

die Guardia Civil – gemeinsam mit der Spanischen Legion und den Regulares aus Spanisch-Marokko – maßgeblich beteiligt (Bernecker 2010: 34). Es ist nicht davon auszugehen, dass Josés Vater zu jenem Zeitpunkt schon selbst als Guardia Civil aktiv war, aber vermutlich gehörte dieses Ereignis, bei dem kommunistische, sozialistische und anarchistische Arbeiter*innenorganisationen gewaltsam niedergeschlagen wurde, zum kollektiven Gedächtnis der Guardia Civil in dieser Region (vgl. Blaney Jr. 2005: 40). In den Picos de Europa-Bergen waren zu Beginn der 1950er Jahre noch Maquis, antifranquistische Guerrilla, aktiv (Rodríguez Álvarez 1999) und es ist davon auszugehen, dass Josés Vater als Guardia Civil im Kampf gegen diesen antifaschistischen Widerstand eingesetzt wurde. Die Guardia Civil hatte im Franquismo die zentrale Funktion, der Landbevölkerung Stärke und Präsenz zu demonstrieren und die Repression politischer Gegner zu organisieren. Misshandlungen, Folter und Mord standen dabei auf der Tagesordnung (Gómez Roda 2005; Campelo 2010).

Als José zwei Jahre alt ist, wird seine Schwester geboren. Ein Jahr später stirbt sein Vater an einem Schlaganfall. Für seine Mutter ist die ökonomische Situation als 26-jährige Witwe ohne eigenes Einkommen schwierig und sie zieht mit José und seiner Schwester nach Zentralspanien zu ihren Eltern. Als José Castillo sieben Jahre alt ist, kommt er in ein Internat für „Waisen der Guardia Civil“ in Madrid. Fortan sieht er seine Mutter höchstens zu Ostern, Weihnachten und in den Sommerferien. Es ist unklar, ob er seine Schwester regelmäßig sieht, da sie im Mädcheninternat der Guardia Civil untergebracht ist. José Castillo spricht nicht über die Behandlung im Internat. Wir können annehmen, dass die Erziehungsmethoden in einem Guardia Civil-Internat zur Zeit Francos autoritär waren. In seinen Kindheits- und Jugendjahren wurde José Castillo also in die Organisation einsozialisiert und sowohl aufgrund des frühen Todes des Vaters, der selbst Guardia Civil war, als auch wegen des Aufwachsens in einem Waisenhaus der Organisation ist davon auszugehen, dass er sich bereits als Kind zunehmend mit dieser identifiziert. Goffman diskutiert Waisenhäuser als Sonderfall von totalen Institutionen, da die Insassen hier nicht – wie in anderen Fällen – schon mit einer abgeschlossenen ersten Sozialisation in die Institution kommen:

Waisenhäuser und Findelheime zählen in diesem Sinn nicht zu den totalen Institutionen, außer insoweit, als die Waisen durch einen Prozeß der kulturellen Osmose sozialisiert, also in die Außenwelt integriert werden sollen, während diese Welt ihnen jedoch systematisch vorenthalten wird. (1973 [1961]: 24)

Als José Castillo 18 Jahre alt ist und die Schule abgeschlossen hat, kommt er auf die Guardia Civil-Akademie und tritt gleichzeitig in den Polizeidienst ein. In den folgenden Jahren ist er in Cuenca (Zentralspanien) und Madrid stationiert. 1975

stirbt Francisco Franco und damit beginnt die Rückkehr zur parlamentarischen Demokratie, wobei Historiker*innen davon ausgehen, dass es eine ausgeprägte Kontinuität in den Institutionen gab und wenig Aufarbeitung stattgefunden hat (Baby 2009). In einem offiziellen Video der Guardia Civil zur Geschichte der Institution wird dies dargestellt als die „Fähigkeit, sich der Evolution und den sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen anzupassen“ (Guardia Civil 2011; Übersetzung E. B.).¹⁸⁶

Nach einer Beförderung wird José Castillo in den Jahren der Transition Ende der 1970er Jahre nach Bilbao, ins Baskenland, versetzt, wo er zwanzig Jahre bleiben wird. Als er ca. 30 Jahre alt und bereits seit zehn Jahren bei der Guardia Civil ist, findet am 23. Februar 1981 der Putsch im spanischen Parlament statt, der federführend von Angehörigen der Guardia Civil geplant und ausgeführt wird, aber sein Ziel verfehlt, den Übergang zu einem demokratischen System zu beenden. José Castillo ist im Baskenland in den Folgejahren geheimdienstlich im Kampf gegen die separatistische baskische Organisation ETA¹⁸⁷ tätig, d. h. er arbeitet mit verdeckten Ermittlungsmethoden und ohne Uniform zu tragen. Der Kampf gegen ETA kann als zentral zugehörigkeitsstiftend für die Polizeieinheit betrachtet werden. So waren 230 von insgesamt 829 Todesopfern durch Anschläge der ETA Angehörige der Guardia Civil – diese sind somit das größte Opferkollektiv (Europa Press 2011). Mehrfach gab es größere Anschläge auf Guardia Civil-Kasernen oder Konvois.¹⁸⁸ Andererseits ist es im Kontext der ETA-Bekämpfung durch die Guardia Civil mehrfach zu Vorwürfen und Verurteilungen bezüglich Folter gekommen.¹⁸⁹ Es ist davon auszugehen, dass José Castillo von beiden Aspekten des Kampfes gegen ETA betroffen bzw. daran beteiligt war.

So erlebt er in Bilbao mehrere Attentate mit, die ihm oder Kollegen galten. Er erzählt an einer Stelle lebhaft und mit großer emotionaler Anteilnahme von einem Anschlag und dem Tod eines Kollegen, den er miterlebt hat:

Weil ich (1) bin in sehr schwierigen Situationen gewesen (2), als ich im Norden war=‘Bilbao‘ (2) habe ich oft geweint, weil ich Anschläge auf Freunde

¹⁸⁶ Dazu werden Bilder von Guardia Civil-Polizisten in verschiedenen spanischen Kolonien (Kuba, Philippinen, Marokko, Guinea) und von Polizisten in den 1960er und 1970er Jahren eingebildet.

¹⁸⁷ Die ETA (Euskadi Ta Askatasuna, baskisch für Baskenland und Freiheit) war bis zu ihrer Selbstauflösung im Jahr 2018 eine baskisch-nationalistische Untergrundorganisation, die das Ziel eines von Spanien unabhängigen baskischen Staates verfolgte. Sie war 1959 als Widerstandsbewegung gegen die faschistische Diktatur gegründet worden und hatte 1968 den bewaffneten Kampf aufgenommen. In der Zeit seit dem Ende der Diktatur tötete die ETA 829 Menschen, darunter 300 Zivilist*innen (Kirsche 2018).

¹⁸⁸ Z. B. 1986 in Madrid; 1987 in Zaragoza; 1991 in Vic, Barcelona.

¹⁸⁹ Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte kritisierte u. a. im Jahr 2010, dass Spanien gegen das Verbot von Folter und anderen Misshandlungen verstoßen habe und Foltervorwürfen von ETA-Mitgliedern gegenüber der Guardia Civil nicht nachgegangen sei (Amnesty International 2011).

von mir mit erlebt habe, in der Mitte durchgetrennt, tot. Und mit dem Körper auf dem Boden sagend JOSÉ, NEIN, ES IST EINE FALLE, KOMME NICHT NÄHER, ES IST EINE FALLE (1) damit ich nicht sterbe, heute noch kommen mir die Tränen (6) ((schluckt)).

Direkt im Anschluss evaluiert er diese Erzählung, indem er auf eine Interaktion an der Grenze Bezug nimmt, die wir am Tag zuvor beobachtet hatten:

Das sind schwierige Situationen, aber (2) hast Du das gestern gesehen (2) „Herr Weißherz“ [nennen Sie mich] (3) Ich habe keinen Groll irgendwem gegenüber, ich versuche, allen zu helfen, aber das ist die generelle Haltung der Guardia Civil.

Er hatte uns dort stolz präsentiert, wie dankbar ihm die marokkanischen Arbeiter*innen für seine jahrelange Arbeit mit ihnen seien, sie würden ihm die Hand küssen und ihn „Herr Weißherz“ nennen, so hatte er uns erklärt (für eine detaillierte Schilderung dieser Interaktionsszene am Grenzübergang vgl. Bahl und Worm 2018). So dient ihm auch diese traumatische Erfahrung des Attentats, bei deren Schilderung er in einen Erinnerungs- und Erzählfluss kommt und mehr die Kontrolle verliert, als er das für dieses Interview vorgesehen hatte – er sagte im Anschluss zu mir, wir seien „wie Psychologen“ –, in seiner Präsentation letztlich als Beleg für seinen Reifeprozess und den Verdienst der Guardia Civil.

José Castillo spricht aber auch über die Schwierigkeiten, die das Leben als Guardia Civil in Bilbao zu jener Zeit mit sich brachte: Er habe Kollegen gehabt, die ihre Uniform nicht auf die Wäscheleine hängen konnten, weil dann die Nachbarn gewusst hätten, dass sie Polizisten seien, und auch die Kinder hätten in der Schule aufpassen müssen, um nicht den Beruf ihrer Väter zu verraten. Dass die Angst vor ETA ihn bis zum Zeitpunkt des Interviews noch verfolgte, zeigte sich daran, dass José Castillo nur von hinten fotografiert werden wollte und dies damit begründete, dass er „weiterhin auf der Hut“ sei.¹⁹⁰

Seine Schilderung dieser Schwierigkeiten prägte aber auch ein gewisser Stolz. Während des Interviews zeigte José Castillo mir ein Foto von sich, auf dem er die Auszeichnungen trug, die er für seinen Dienst in Bilbao erhalten hatte.

Als er ca. 45 Jahre alt ist, wird er Ende der 1990er Jahre befördert und von Bilbao nach Granada versetzt, wo er zehn Jahre bleiben wird. Er arbeitet dort weiterhin geheimdienstlich, nun im Kampf gegen Schmuggel. Die spanische Mittelmeerküste ist ein Umschlagplatz für Tabak, Haschisch und Waffen, die zumeist aus Marokko eingeführt werden. José Castillo sagt, in Andalusien sei vor allem „die Russenmafia“ aktiv gewesen. Er betont allerdings, dass auch die ETA zu jener

¹⁹⁰ Das Interview fand vor der Selbstauflösung von ETA im Jahr 2018 statt, allerdings hatte die Organisation bereits 2011 den bewaffneten Kampf aufgegeben (Die Zeit 2011).

Zeit einige Anschläge an der Costa del Sol verübt habe, um damit dem spanischen Tourismus zu schaden (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung 2002), dieser zentrale Gegner bleibt ihm also trotz seiner Versetzung aus dem Baskenland nach Andalusien erhalten. Nach einer weiteren Beförderung kommt er im Jahr 2009 nach Ceuta und wird dort an der Grenze eingesetzt. Seine Aufgaben präsentiert er vor allem über zwei Themenstränge. Einerseits die Angriffe von Migrant*innen auf den Grenzzaun, bei denen er ausschließlich deren Brutalität und Enthemmtheit schildert: Er beschreibt, wie sie mit Exkrementen werfen und mit Stöcken und Steinen auf Guardias losgehen würden, wie sie diese beißen und mit ihren angezündeten T-Shirts bewerfen würden. Bei diesen Schilderungen bleibt allerdings das enorme Ungleichgewicht an Bewaffnung und Ausrüstung zwischen Polizei und Migrant*innen ausgeblendet.

Der zweite Punkt, über den er ausführlich spricht, ist die Situation an einem Grenzübergang, dessen Organisation einen zentralen Aspekt seiner Arbeit ausgemacht habe. Es ist davon auszugehen, dass dieser Aspekt seiner Arbeit in Ceuta sich zur Präsentation anbietet, weil wir am Vortag bei unserer Exkursion mit ihm dort gewesen waren. Auch naheliegender scheint, dass er dieses thematische Feld nutzt, um sich als Helfer und väterlichen Erzieher präsentieren zu können.

Nach fünf Jahren im aktiven Dienst – er sagt, er habe sich erst wieder daran gewöhnen müssen, Uniform zu tragen, da er das als geheimdienstlich arbeitender Beamter nicht getan hatte – geht er altersbedingt in den Innendienst. Er macht nun keinen Dienst an der Waffe mehr. Stattdessen betreut er journalistische und akademische Anfragen und hält Vorträge an Schulen, um dort über die Arbeit der Guardia Civil zu informieren. Zum Zeitpunkt des Interviews (2014) ist er ca. 60 Jahre alt und hat einen Offiziersrang inne. José Castillo hatte seine Polizeikarriere auf einem niedrigen Rang, als Gefreiter, begonnen und sich dann durch Beförderungen und über vierzig Jahre Dienst in der Hierarchie nach oben gearbeitet. Er berichtet mir stolz von seinem Sohn, der ebenfalls eine Karriere bei der Guardia Civil anstrebt. Der habe studiert und werde deswegen sicher mal Oberst, weil er nach seinem Universitätsstudium bereits auf Offizierebene in die Laufbahn einsteige.

Zusammenfassung José Castillo

Der Fall José Castillo repräsentiert einen Typus, bei dem die frühe Sozialisation in die Organisation Guardia Civil und die Bearbeitung biographisch extrem belastender Situationen zu einer erheblichen Identifikation mit dem Wir-Bild der Organisation führt, über die er Anerkennung und biographische Sinnstiftung erfährt. Eine Aufteilung der Welt in „Wir“ und die „Anderen“, die als tendenziell existentiell bedrohlich konstruiert werden, gehört organisational und alltagsweltlich zu den selbstverständlichen Bestandteilen von José Castillos Weltbild. Für diesen Typus ist

das Wir-Bild nicht nur ein Präsentationsinteresse, sondern ein wesentlicher biographischer Anker. José Castillo präsentiert sein Leben, und damit auch die Guardia Civil, weitestgehend ohne auf sozio-politische Kontexte und deren Wandel, z. B. die Zeit der Franco-Diktatur, einzugehen. Die „biographische Gesamtsicht“ (Rosenthal 1995: 13), also das Muster, mit dem er auf sein Leben zurückblickt, sowie gegenwärtige und für die Zukunft erwartete Erfahrungen ordnet, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: *Ich habe mein Leben in den Dienst der Guardia Civil gestellt. Dadurch bin ich als Person gereift und kann heute die Guardia Civil repräsentieren.*

Gerade angesichts von Krisen, also nicht-alltäglichen Handlungssituationen, stabilisiert sich die Biographie von José Castillo über die Einordnung in den Kollektivzusammenhang. Er hat einen Habitus entwickelt, in dem „Individualität“ (und zwar die eigene und die Anderer – vgl. „der Subsahariano“ am Zaun oder „die Marokkanerin am Grenzübergang“) zurückgestellt wird und er so als Organisationsmitglied handlungsfähig wird. Für den Vertreter dieses Typus hat dieses gefestigte Wir-Bild somit eine erhebliche biographische und professionelle Relevanz.

Das organisational kontrollierte Wir-Bild stattet die Guardia Civil mit Gruppenkohäsion und Machtchancen aus. Das gilt für alle Mitglieder, auch wenn die Organisation intern stark hierarchisch und differenziert ist. Um diese internen Differenzen herauszuarbeiten, stelle ich nun zum kontrastiven Vergleich den Fall von Abdullah Ibrahim vor, einem niederrangigen und muslimischen Guardia Civil. Er teilt mit José Castillo die Organisationszugehörigkeit, die eine deutliche Wir-Gruppe ist, ebenso wie das damit einhergehende Wir-Bild. Er partizipiert an den Machtchancen, die sich aus dieser Konstellation ergeben, ist aber gleichzeitig von organisationsinternen Ausschlussmechanismen betroffen. Dies werde ich im Folgenden herausarbeiten.

7.2.2 Abdullah Ibrahim – „Das Feilschen habe ich nicht ausgehalten“

Abdullah Ibrahim war, als wir ihn im Herbst 2014 kennenlernten, bei der Guardia Civil in Melilla tätig. Er hat in der polizeilichen Hierarchie einen niederen Rang inne und wurde uns gegenüber eingeführt als „Fahrer, der an der Grenze arbeitet und aus einer berberischen¹⁹¹ (bzw. Imazighen-Familie) kommt“. Das Interview mit Abdullah Ibrahim führte Gabriele Rosenthal, während ich konsekutiv Deutsch-Spanisch bzw. Spanisch-Deutsch übersetzte.

¹⁹¹ Sowohl seine Kollegen (die selber keine Imazighen waren) als auch Abdullah Ibrahim selbst verwendeten das spanische Wort *beréber* (dt.: Berber).

Selbstpräsentation

Abdullah Ibrahim beginnt das Interview mit den Worten „Ich bin Berber“ und präsentiert sich zudem als Melillense und Guardia Civil. Er harmonisiert bzw. de-thematisiert Konflikte und Diskriminierungserfahrungen und stellt die Karriere bei der Guardia Civil als Erfüllung eines langgehegten Wunsches dar, der ihm seinen „Platz in der Gesellschaft“ beschert habe. Die Präsentation seiner Tätigkeit bei der Guardia Civil fügt sich nahtlos in Wir-Bilder ein, die ich auch aus anderen Interviews – unter anderem mit José Castillo – und Beobachtungsmemos rekonstruieren konnte: Er präsentiert sich als selbstdisziplinierter und aufopferungsvoller „Sozialarbeiter an der Grenze“ und gibt als Motivation und Antrieb für sein Engagement bei der Guardia Civil an, „helfen“ zu können. Dabei steht jedoch seine disziplinierende Funktion als Ordnungshüter und Erzieher meist im Vordergrund. Seine Darstellung der Organisation Guardia Civil und seiner dortigen Tätigkeit ist stark entpolitisiert, er verortet sie kaum im historischen und gesellschaftlichen Kontext und legitimiert seine Tätigkeit über eine nicht genauer definierte Pflicht, die er gegenüber der Organisation bzw. dem spanischen Staat zu erfüllen habe. Insgesamt spricht er sehr kontrolliert, nur an sehr wenigen Stellen weicht er von einem argumentativen Stil ab und lässt sich auf das Erzählen von Eigenerlebtem ein. Dies mag damit zu tun haben, dass wir ihn als Guardia Civil – eine Organisation, die ihren Mitgliedern eine stark kontrollierte Wir- und Selbstpräsentation auferlegt – im Büro seines Vorgesetzten interviewten, der jedoch während des Interviews nicht anwesend war. Sowohl diese räumliche und organisations-hierarchische Konstellation als auch die Sozialisation in der „gierigen Institution“ (Coser 2015 [1974]) Guardia Civil erklären eine starke Kontrolliertheit der Äußerungen.

Familien- und Lebensgeschichte im historischen Kontext

Abdullah Ibrahim wird Anfang der 1970er Jahre als erstes Kind in eine Händlerfamilie geboren, die bereits seit vier Generationen in Melilla lebt und die spanische Staatsbürgerschaft hat. Sein Vater führt ein Geschäft für Haushaltswaren, seine Mutter verkauft Lebensmittel. In den Jahren nach seiner Geburt kommen noch zwei weitere Geschwister auf die Welt.

Bereits sein Großvater und sein Urgroßvater waren Händler in Melilla gewesen. Letzterer war aus der Rif-Region zugewandert und hatte in Melilla seine Frau, Abdullahs Urgroßmutter, kennengelernt, die aus einer maurisch-andalusischen Familie stammte.

Als Abdullah Ibrahim geboren wird, ist die Unabhängigkeit Marokkos (1956) ca. 15 Jahre her. Es ist davon auszugehen, dass die koloniale Vergangenheit noch recht präsent im Familiengedächtnis ist, da Abdullahs Urgroßvater aus dem Rif-Gebirge kam, es Familienbeziehungen in die Region gab und die Großeltern als Kinder die kriegerischen Auseinandersetzungen in der Zeit des spanischen Protek-

torats – zumindest vermittelt – mitbekommen haben. Vermutlich ist allerdings die Positionierung für eine in Melilla relativ etablierte Familie, die intensive Handelsbeziehungen nach Marokko hat, durchaus heikel, da sie im alltäglichen Zusammenleben sowohl mit Befürworter*innen des kolonialen Projektes im Rif-Gebirge als auch mit Anhänger*innen antikolonialer Ideen und Betroffenen der kolonialen Repression konfrontiert (gewesen) ist. Auf diese Situation „zwischen den Stühlen“, in der sich muslimische Spanier*innen in Ceuta und Melilla bis heute immer wieder befinden, werde ich im nächsten Kapitel genauer eingehen.

Vermutlich gehört Abdullah Ibrahims Familie zu den Händler-Familien, denen es bereits ab den 1930er Jahren gelungen war, spanische Staatsbürger*innen zu werden. Aufgrund der Politik der „spanisch-marokkanischen Freundschaft“, die das Franco-Regime verfolgte, konnten diese Familien in Melilla bleiben. Sie waren in dem faschistischen Staat christlicher Prägung nicht gleichberechtigt, waren aber normalerweise auch nicht von Verfolgung betroffen. Als im Jahr 1967 in Spanien ein Gesetz zur Religionsfreiheit beschlossen wurde, das die Gründung muslimischer Organisationen in Ceuta und Melilla ermöglichte, deutete dies auf die langsame Anerkennung von muslimischem Leben in Spanien hin (Tarrés 2014: 156). Der damit verbundene Machtzuwachs könnte eine wichtige Komponente in der Generationsbildung (vgl. Mannheim 1972 [1928]) von Abdullah Ibrahims Eltern sein. Abdullahs Vater und Großvater sind in muslimischen Vereinen aktiv und unterstützen andere Muslim*innen bei Beerdigungen (zum muslimischen Vereinswesen vgl. Tarrés 2014: 141). Da es zum damaligen Zeitpunkt keinen muslimischen Friedhof in Melilla gab, mussten Beerdigungen grenzüberschreitend mit hohem Aufwand organisiert werden.¹⁹² Abdullah Ibrahim wächst zweisprachig auf. Seine Großmutter, eine wichtige Bezugsperson für ihn, ist die einzige Verwandte, die Tamazight mit ihm spricht. Der Rest der Familie spricht überwiegend Spanisch.

Während der Kindheit und Adoleszenz von Abdullah Ibrahim ist die Situation der spanisch-muslimischen und marokkanischen Einwohner*innen von Melilla von Spannungen geprägt. Er ist ein kleines Kind, als Francisco Franco 1975 stirbt und der langsame Übergang zu einem demokratischen System beginnt. In Ceuta und Melilla spitzen sich zu diesem historischen Moment – 19 Jahre nach der Unabhängigkeit Marokkos und somit dem Ende der spanischen Kolonialzeit im Nachbarland – die Aushandlungen um die Machtbalancen zu. Es kommt vermehrt zu Spannungen zwischen christlich-spanischer und marokkanischer bzw. muslimisch-spanischer Bevölkerung, auf die ich bereits in Kapitel 2 detailliert eingegangen bin. Der Politiker Aomar M. Duddu El Funti bezeichnet die Zeit nach dem Tod Fran-

¹⁹² Der muslimische Friedhof von Melilla wurde am 27. April 1993 eingeweiht. Bis zu diesem Zeitpunkt mussten die muslimischen Melillenses ihre Bestattungen auf der marokkanischen Seite der Grenze durchführen. Der neue Friedhof war der erste muslimische Friedhof auf dem Territorium Melillas seit 1497. Der Regierungsvertreter Manuel Céspedes (PSOE) eröffnete den Friedhof gemeinsam mit dem Bürgermeister Ignacio Velázquez (PP) (guiadecementerios.com 2016).

cos als „Dekade der Aberkennung der minimalen Freiheiten, die selbst Francos diktatorisches Regime ihnen [den Muslim*innen in Ceuta und Melilla, E. B.] zugestanden hatte“ (2012; Übersetzung E. B.). Es ist davon auszugehen, dass in einem eng umgrenzten Sozialraum mit einer hohen sozialen Kontrolle, wie die Stadt Melilla ihn darstellt, jede muslimische Familie – wenn auch nur vermittelt – von dieser Atmosphäre in der Stadt betroffen ist. Abdullah Ibrahim thematisiert diese Zeit im Interview nicht.

Als Abdullah Ibrahim ca. 15 Jahre alt ist, führt ein neues Einwanderungsgesetz, das Spanien im Vorfeld des Beitritts zur Europäischen Gemeinschaft erlässt, zu Konflikten und Demonstrationen der muslimischen Gemeinde (vgl. Kapitel 2). Diese ist nun davon bedroht, das Aufenthaltsrecht in den Städten Ceuta und Melilla zu verlieren, wo sie teilweise bereits seit Generationen lebt. Nachdem die Proteste erfolgreich gewesen waren und zu zahlreichen Einbürgerungen geführt hatten, kam es in Melilla und Ceuta zur verstärkten Gründung von muslimischen Vereinen und Organisationen, in denen viele Akteur*innen dieser Proteste aktiv waren, wie z. B. der Muslimische Religiöse Rat von Melilla (Consejo Religioso Musulmán de Melilla) und die Muslimische Gemeinde von Melilla (Comunidad Musulmana de Melilla) (Tarrés 2014: 158). Muslimische Spanier*innen machen fortan einen bedeutenden Anteil der Stadtgesellschaft aus. Dies beginnt sich in politischer Organisation und selbstbewussterem gesellschaftlichem Engagement auszuwirken. So verlassen 1995 einige muslimische Politiker*innen die sozialistische Partei PSOE und gründen eine eigene Partei – Coalición por Melilla (Koalition für Melilla) –, die vornehmlich muslimische Mitglieder und Wähler*innen hat, nach den ersten Wahlen (1995) bereits fünf Abgeordnete und von 1999 bis 2000 mit Mustafa Aberchán auch für ein Jahr den Stadtpräsidenten stellt. In dieser Phase der zunehmenden gesellschaftlichen Integration der Muslim*innen in Melilla arbeitet Abdullah Ibrahim im Haushaltwarengeschäft seines Vaters mit und ist für die Einkäufe zuständig. Es ist unklar, ob er auch weiterhin die Schule besucht. Nach Abdullahs Darstellung waren die Erfahrungen im Laden seines Vaters entscheidend für seine Abkehr von der Handelstradition seiner Familie:

Ich habe mit meinem Vater im Laden gearbeitet und [...] habe gemerkt, dass ich nicht für den Handel geeignet bin [...] Das Feilschen habe ich nicht ausgehalten [...] mir würde es gefallen, eine Sache zu sagen, schwarz oder weiß, zwanzig Euro, dreißig Euro, Punkt und du nimmst es oder du lässt es [...] die Leute hier zum Beispiel, da ist der Handel nicht wie auf der [Iberischen] Halbinsel oder in Europa, wenn du in einen Laden gehst, sind alle Preise ausgezeichnet und du kaufst es hier ist=ist das anders, viele Käufer kommen aus Marokko und wollen feilschen und das habe ich nicht gut ausgehalten ((lachend)).

Er markiert hier deutlich die Unterschiede zwischen „dem Spanisch-Europäischen“ und „dem Marokkanischen“ und verortet sich dabei in ersterem. In seiner Argumentation bleibt ambivalent, ob er den Bruch mit der Handelstradition als Scheitern sieht – er hat es nicht ausgehalten, obwohl es seine Aufgabe gewesen wäre – oder ob er sich seiner Familie auch überlegen fühlt, da er die vermeintlich europäischen Werte vertritt. Er formuliert ein klares Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Klarheit, das er dann in der Folge in polizeilichen und militärischen Organisationen sucht.

Abdullah verlässt Melilla und geht im Alter von 18 Jahren auf die Iberische Halbinsel, um dort seinen zwölfmonatigen Militärdienst zu absolvieren. Im Anschluss beginnt er, sich auf die Aufnahmeprüfung bei der Guardia Civil vorzubereiten. Er wird in die Guardia Civil-Akademie in Úbeda/Jaén (Andalusien) aufgenommen und beschreibt diese Zeit als „die härtesten neun Monate meines Lebens“.

Oft habe ich mein Zuhause vermisst, gutes Essen vermisst, weil das Essen, das du da kriegst, ist wenig, und tatsächlich verlierst du fffh [Luft durch die Zähne] viel Gewicht. [...] Die Veränderung war sehr, sehr plötzlich, bis zum Ende (..) und neun Monate, ohne meine Mutter, ohne irgendwen, ohne das Essen, nur sehr reduziertes Essen, wenig Schlaf, viel Lernen, die-deine Freiheit geht verloren, weil es gibt eine interne Regelung, dass du nicht raus kannst, nur am Sonntag und das neun Monate lang: fffh [Luft durch die Zähne] hart=hart.

Er betont, dass viele nicht durchgehalten hätten und an der „grundlegenden Veränderung“ gescheitert seien, die ihnen abverlangt wurde. Ihm habe aber die vorherige Zeit beim Militär geholfen. Dort habe er schon Disziplin und Ordnung gelernt gehabt. In obigem Zitat stehen seine Mutter und das – so lässt sich schließen – von ihr zubereitete Essen für das Zuhause, das er vermisste. Anfang der 1990er Jahre war die Ernährung bei der Guardia Civil nicht auf die Bedürfnisse eines Muslims ausgerichtet. Ebenso wird deutlich, dass er keine Möglichkeit gehabt hätte, freitags in die Moschee zu gehen, da der einzige freie Tag der Woche der christliche Feiertag Sonntag ist.

Abdullah Ibrahim hebt an verschiedenen Stellen im Interview die Härte der Ausbildung und der Tätigkeit als Guardia Civil hervor. Durch diese Betonung der Disziplin, die der Beruf erfordere, lässt er ein Bild entstehen, dass die Guardia Civil Härte vor allem gegen sich selbst übe – während sie ihrer Klientel gegenüber aufopferungsvoll und hilfsbereit sei.

Berufswahl als Etablierungs- und Emanzipationsprojekt

Die Tatsache, dass Abdullah sich für die Mitgliedschaft in einer staatlichen Organisation entscheidet, spricht dafür, dass er sich mit Spanien identifiziert und dort

eine weitere gesellschaftliche Etablierung anstrebt. Die Entscheidung für die Guardia Civil und die damit verbundene Zeit auf der Iberischen Halbinsel stellt für Abdullah Ibrahim auch ein Emanzipationsprojekt dar. Die starke Einbindung in eine Organisation und die lange Abwesenheit ermöglichen ihm, sich von familialen Delegationen, z. B. als ältester Sohn das Geschäft des Vaters oder Aufgaben im muslimischen Vereinswesen zu übernehmen, zu befreien oder zumindest zu distanzieren. Abdullah negiert, dass es Konflikte in der Familie gegeben habe, weil er sich für diesen Berufsweg entschied, aber er betont die Leere, die er hinterlassen habe, und das Leid, das er seiner Familie durch die Entscheidung zugefügt habe:

Sie haben lange Zeit geweint, aber ich bin gegangen. Ich war in, in Figueres und in Málaga, ich war außerhalb stationiert, insgesamt sieben Jahre. Und mein Vater hat immer geweint, weil: ich hatte ihnen viel geholfen, ich kümmerte mich um die Einkäufe: ich kümmerte mich: um alle-alle-alle Zahlungen, und dann haben sie gemerkt, als ich nicht mehr bei ihnen war, da konnten sie diese Leere bemerken ((lacht)).

Er präsentiert seine zentrale Rolle für die Familie, wurde aber – in seiner Wahrnehmung – erst mit seinen Fähigkeiten und Leistungen anerkannt, als er sie verlassen hatte.

Mit Wehrdienst und Ausbildung ist Abdullah Ibrahim als junger Mann insgesamt ca. sieben Jahre im Einsatz auf der Iberischen Halbinsel. Es ist davon auszugehen, dass seine Zeit dort von verstärkter Differenzerfahrung geprägt war. Während in Melilla der Alltag mit vielen anderen Imazighen und Muslimen geteilt wird und es einen selbstverständlichen Umgang mit der Tamazight-Sprache, Imazighen-Namen, -Speisen und anderen kulturellen Aspekten gibt, ist das im spanischen Militär resp. bei der kasernierten Militärpolizei Guardia Civil Anfang der 1990er Jahre nicht der Fall. In Form einer Anekdote berichtet er von einer Verbesonderungserfahrung, die er macht, als er nach Málaga versetzt wird:

Ich werde etwas Merkwürdiges erzählen, ich wurde nach Málaga versetzt, und: bevo-bevor ich da hinversetzt wurde, schickten sie ein Telegramm [...] Es wird ein Guardia ankommen, der versetzt wurde. Er heißt Abdullah. [...] Der Kommandant des Postens, den ich hatte, der Chef, als der das gesehen hat, hat er gesagt und der, wo kommt der her? ((lachend)). Womöglich kommt der aus-aus her, um die Alhambra zurückzuerobern, das war eine lustige Anekdote. Bis ich da ankam, dachte der, vielleicht komme ich auf einem Kamel ((lacht)).

Das „Zurückerobern der Alhambra“ verweist auf folgenden historischen Kontext: Die Alhambra, eine Stadtburg (*kasbah*) oberhalb von Granada, war 1492 die letzte Bastion der Mauren in Spanien. Als diese an die spanischen König*innen Isabella

von Kastilien und Ferdinand von Aragón fiel, galt die sogenannte Reconquista als abgeschlossen (vgl. Kapitel 2). Insofern kann es als symbolisch hoch aufgeladen verstanden werden, einem muslimischen Mann in Andalusien zu unterstellen, er wolle die Alhambra „zurückerobern“. Abdullah führt diese und ähnliche Othing-Erfahrungen meist als lustige Anekdoten ein und normalisiert sie darüber. Lachen und Lustigsein, eine Eigenschaft, die er im Interview auch explizit betont, scheint bei ihm eine Bearbeitungsstrategie von Leid- und Diskriminierungserfahrungen zu sein. Da das Interview mit Abdullah in einem stark kontrollierten Rahmen und an seinem Arbeitsplatz stattfand, ist es wenig überraschend, dass er keine offene Kritik an der Organisation Guardia Civil übt. Auch wenn die „Anekdote“ über seinen Empfang in Málaga als solche gelesen werden könnte, intendiert Abdullah hier vermutlich keine explizite Kritik an institutionellem Rassismus in der Guardia Civil. Er argumentiert diesbezüglich recht allgemein, wenn es zu solchen Situationen komme, dann fehle eben der Anstand, die Erziehung oder einfach das Wissen über Diversität. Implizit ist diesen Aussagen, dass er hingegen – als Amazigh, der in der multikulturellen Stadt Melilla aufgewachsen ist – über diese Eigenschaften und dieses Wissen verfüge. Gabriele Fischer arbeitet im Kontext vergeschlechtlicher Arbeitsverhältnisse heraus, dass solche „aufwertende[n] Selbstadressierungen“ (2015: 185) eine Strategie sind, um „den niedrigen sozialen Status“ (ebd.: 186), der einem zugewiesen wird, nicht auf sich zu beziehen bzw. zurückzuweisen, ohne damit die soziale Struktur als Ganzes infrage zu stellen.

Als Abdullah Mitte 20 ist, Ende der 1990er Jahre, entscheidet er sich, zurück nach Melilla zu gehen, um bei seiner Familie zu sein. Er selbst gründet keine eigene Familie.

Er kommt dort am Grenzzaun zum Einsatz und erlebt er den Versuch von 300 Migrierenden, diesen zu überwinden. Diese Stelle im Interview ist eine der wenigen, an denen er für kurze Zeit in einen Erzählfluss gerät. Diese Situation besonders lebendig in all ihrer Bedrohlichkeit zu schildern, ist allerdings auch in seinem beruflichen Umfeld der Guardia Civil sozial erwünscht, da sie kompatibel mit dem Diskurs über die „Migranten als Bedrohung“ ist, von denen die Gewalt am Zaun ausgehe.

Eines Tages sind 300 Person-Immigranten gesprungen [...] sie kamen mit einer Leiter, sie gingen mit einem mit einem mit einem Guide und mit einem Horn wie die, wie die Wikinger und ich hörte Hmüüp ((macht Geräusch des Hornes nach)) und (es=es es=es hört auf) und sie kamen angerannt, aber fünfzig, mehr als fünfzig Leitern und böböböböbö ((macht Geräusch der Leitern nach, die an den Zaun gestellt werden)) und ich ging zwischen die zwei Zäune mit dem Motorrad, als ich die Leitern sah: es war wie (1) im Film ein: alter Film, verstehst du, und dann kamen sie dir rein eines Tag- mir kamen an diesem Tag jede Menge rein, ich stieg vom Motorrad, zog mir

den Helm aus und (legte ihn neben=neben mich), nebenher sind sehr viele nach Melilla reingekommen, (2) und=das und=das eine Anekdote, die ich da hatte, der Helm am Boden, weil den hatte ich ausgezogen und ich habe versucht, die aufzuhalten und dann sehe ich, dass einer von ihnen meinen Helm aufgezogen hat, er hat ihn aufgezogen und (ist losgerannt) ((lacht)) [...] sie warf-warf-warfen Steine an dem Tag. Es war ein sehr harter Tag, mir flogen die Steine um die Ohren, aber große Steine, **große Steine** flogen auf mich sie nannten mich „Rassist, Rassist, Rassist“ und um ehrlich zu sein; das ist schwierig, gut, die Leute sehen das nicht, es kommt nicht, nicht in den Medien, aber das macht einem Angst, wir haben das am eigenen Leib erlitten, **Beleidigungen, Drohungen, ich werde mit Steinen beworfen**, aber Steine, nicht solche [kleinen] Steine, große Steine, und die fallen auf mich, und schau zum Glück: hat mich keiner erwischt, aber dich erwischt einer am Kopf und dann bleibst du da.

In dieser Erzählung mit argumentativen Anteilen präsentiert Abdullah Ibrahim eine von ihm als lebensbedrohlich wahrgenommene Situation, in der er sich wehrlos und ausgeliefert gefühlt hat. Er präsentiert sich als auf sich allein gestellt und vulnerabel. Seine Gegner in dieser Konfrontation, die Migrierenden bei ihrem Versuch, den Grenzzaun zu überwinden, stellt er stark entindividualisiert, als unübersichtliche Masse und Bedrohung, dar. Er kritisiert, dass diese existentiellen Erfahrungen und Ängste in seiner Arbeit am Zaun nicht in den Medien repräsentiert würden.

Ab 2008 – er ist inzwischen Mitte 30 – kommt er in der Kontrolle eines Grenzübergangs zum Einsatz, der nahezu ausschließlich von marokkanischen Lastenträger*innen genutzt wird. Dass Abdullah Ibrahim an dieser Grenze zum Einsatz kommt, hat mit der ihm zugeschriebenen Zugehörigkeit und mit seinen Sprachkenntnissen zu tun. Da viele der dort arbeitenden Frauen und Männer kaum Spanisch sprechen, ist seine Zweisprachigkeit ein Kapital. Er präsentiert sich als Kulturvermittler und Erzieher:

Als Guardia, eine der Sachen, die ich tue, eine der, meine Arbeit ist zu helfen, bei den Kontrollen, weil wenn ich eine Unordnung sehe (..) dann ist die=die=die Kommunikation sehr wichtig, die Sprache ist sehr wichtig, also du, diesen Leuten musst du helfen, musst du reden, in den Dialog treten mit ihnen, musst du sie kennen und mit ihnen Zeit verbringen, die Erfahrung teilen, du musst ihnen beibringen, sich zu organisieren. Also ein=einmal habe ich alle versammelt und habe ihnen gesagt – weil den religiösen Aspekt, den haben sie sehr sehr verinnerlicht, nicht wahr – also: habe ich ihnen gesagt „ihr seid seid muslimischen Glaubens“ und alle „ja, wir sind Muslime, Gott sei Dank“ dann sage ich „wie wollt ihr im Himmel leben, wenn ihr nicht wisst, wie man auf der Erde lebt“ ((lacht)).

An dieser Textstelle zeigt sich, dass es einen deutlichen Unterschied in der Wahrnehmung der jeweiligen Klientel an der Grenze gibt. Die Marokkaner*innen, die als Lastenträger*innen arbeiten, sind nicht bedrohlich. Sie sind hilfsbedürftig und verletzlich und – das unterscheidet ihn von vielen anderen Guardias im Einsatz an der Grenze – Abdullah Ibrahim kann mit ihnen sprechen. Die Konstruktion der „Anderen“ an der Grenze durch die Guardia Civil, die ich weiter oben herausgearbeitet habe, wird durch die Möglichkeit der Kommunikation abgeschwächt, allerdings nicht komplett gebrochen.

Abdullah Ibrahims Selbstpräsentation als „Mittler zwischen den Welten“ wird hier sehr deutlich. Einerseits ist der Appell an die Religiosität der Arbeiter*innen nur in dieser Form möglich, weil er deren Sprache beherrscht und selber Muslim ist bzw. ihm das zugeschrieben wird. Andererseits sieht er es als seine Aufgabe, die Arbeiter*innen zu erziehen und ihnen Ordnung beizubringen. Dabei erinnert seine Argumentation an Legitimationsmuster historischer kolonialer Praxis, die Disziplinierung und Gewalt darüber rechtfertigten, nur Ordnung und Fortschritt für die Kolonisierten zu wollen. So fand sich im *africanismo*-Diskurs, der ein zentrales Element der spanischen Kolonisierung des marokkanischen Nordens war, das Motiv des „kleinen Bruders“, der Unterstützung auf seinem Weg zu einer zivilisierten Gesellschaft benötige (vgl. Aixelà-Cabré 2015: 24). In einem Dreischritt verbindet Abdullah Ibrahim hier die Aspekte der Kenntnis von Kultur und Sprache der Arbeiter*innen an der Grenze, der geteilten Erfahrung des Alltags an der Grenze – das sind seine Ressourcen als Amazigh und Guardia Civil – und der Hilfe zur Selbsthilfe, da er den Arbeiter*innen beibringt, sich selbst zu organisieren. Diesen paternalistischen Diskurs des „Erziehens, Ordnung Schaffens und Helfens an der Grenze“ konnte ich – wie bereits weiter oben diskutiert wurde – als beständigen Bestandteil des Wir-Bildes der Guardia Civil rekonstruieren. Bei Abdullah Ibrahim ist dieser jedoch erweitert um die Perspektive des kulturellen „Insiders“.

Komplexe Verortungen

Abdullah hat im Laufe seines Lebens die Erfahrung gemacht, dass sowohl seine Imazighen- als auch seine spanisch-muslimische Zugehörigkeit zunehmend Anerkennung erfahren haben. Während in Melilla zahlreiche Marokkaner*innen eingebürgert wurden, sich – als muslimische Spanier*innen – zunehmend gesellschaftlich organisierten und inzwischen auch demographisch die Mehrheit stellen, fand in Marokko eine schrittweise und zögerliche Anerkennung der Imazighen-Kultur statt (Aslan 2014: 164 ff.). Die Hirak-Proteste, die nach dem durch Sicherheitskräfte verursachten gewaltsamen Tod eines Fischverkäufers in Al Hoceïma im Oktober 2016 die Rif-Region erschütterten (Amarir 2017), zeigen allerdings, dass diese Anerkennung noch prekär ist und häufig eher kulturelle als politisch-ökonomische Folgen zeitigt.

Innerhalb der Organisation Guardia Civil sind Abdullah Ibrahims Kenntnis des Tamazight und seine – ihm zumindest zugeschriebenen – Zugehörigkeiten als Muslim und Amazigh ein Kapital, über das nur wenige Kolleg*innen verfügen. Insofern erfahren diese eine Aufwertung, gleichzeitig wird er aber darauf reduziert. Dass er uns als Interviewpartner vermittelt wurde, diene offenbar auch der erwünschten Außendarstellung der Guardia Civil als von Diversität geprägte Organisation und steht nicht im Widerspruch zu rassistischen Adressierungen und Zuschreibungen, denen er innerhalb der Organisation ausgesetzt ist.

Zusammenfassung Abdullah Ibrahim

Abdullahs Familie hat eine etablierte gesellschaftliche Position und sein Leben scheint an vielen Punkten von dem Balanceakt geprägt zu sein, einerseits diese Etablierung in der christlich-spanischen Mehrheitsgesellschaft fortzusetzen bzw. sogar einen sozialen Aufstieg zu erreichen, der seiner Familie bisher nicht gelungen war – und andererseits seine Zugehörigkeit als Amazigh und Moslem nicht zu negieren. Auf der Präsentationsebene löst er diese komplexen Anforderungen zur Selbstverortung über den Harmonie-Diskurs: „Hier leben alle Kulturen in diverser Harmonie zusammen.“ Dies entspricht auch dem Interesse der Institution, für die er eine wichtige Rolle als Repräsentant dieser harmonischen Diversität erfüllt. Als Amazigh aus einer etablierten Händlerfamilie und Guardia Civil in Melilla ist Abdullah Ibrahim komplexen Verortungsanforderungen ausgesetzt. In der stark hierarchisch und autoritär organisierten Polizeioorganisation Guardia Civil realisiert er sein Etablierungsprojekt, „noch spanischer“ zu werden und gleichzeitig Kulturvermittler und Brückenbauer zu sein. Die Organisation Guardia Civil bietet angesichts dieser komplexen Verortungsleistungen auch einen Raum der Klarheit, Ordnung und Disziplin – Werte, auf die Abdullah sich vielfach positiv bezieht und die er in „Europa“ verortet. Seine Darstellung der Organisation Guardia Civil ist entpolitisiert und zielt auf Vernunft und Pflichterfüllung. Das entspricht dem institutionellen Diskurs, den ich sowohl aus den anderen Interviews und Gesprächen als auch aus Materialien zur Öffentlichkeitsarbeit der Guardia Civil rekonstruieren konnte.

7.3 Zusammenfassung

Die Mitglieder der Guardia Civil verfügen über ein geschlossenes Wir-Bild, das innerhalb der Organisation auf verschiedenen Ebenen reproduziert wird. Konflikte und Ungleichheiten innerhalb der Organisation werden negiert. Dies findet über den Diskurs des friedlichen Zusammenlebens statt, der scherenschnittartig präsentiert wird. Diesbezügliche Brüche zwischen Handlungspraxis und organisationaler

Selbstpräsentation wurden schnell deutlich. Auch in den biographischen Interviews, in denen eigenerlebte Erfahrungen thematisiert werden, wird das eintrainierte Wir-Bild immer wieder brüchig. Die Wir-Bilder haben jedoch eine hohe biographische Relevanz für die Mitglieder der Organisation.

Bei José Castillo führte die frühe Sozialisation in die Guardia Civil und die Bearbeitung biographisch belastender Situationen zu einer starken Identifikation mit der Organisation. Bei Abdullah Ibrahim gibt es Sicherheit angesichts komplexer Verortungsanforderungen und es entspricht auch seinem Etablierungsprojekt, sich als Beamter des spanischen Staates Anerkennung und sozialen Aufstieg zu erarbeiten.

Auch wenn das Wir-Bild (neben weiteren Aspekten wie z. B. Korpsgeist, Repräsentant*innen des Gewaltmonopols etc.) allen Mitgliedern der Guardia Civil eine Selbstaufwertung ermöglicht, die in engem Zusammenhang mit Gruppenkohäsion und gesellschaftlichen Machtchancen steht, so ist die Organisation doch stark hierarchisch und intern differenziert.

An der Kontrastierung der Fälle von José Castillo und Abdullah Ibrahim lässt sich aufzeigen, dass für beide zwar der Beruf als Polizist eine hohe biographische Relevanz hat, es aber einen deutlichen Unterschied darin gibt, mit welchen Adressierungen und Zuschreibungen sie einerseits konfrontiert sind und welche Selbstidentifikationen andererseits für sie relevant sind.

José Castillo ist stolz auf seinen hohen Rang, den er sich ein Leben lang erarbeitet hat. Er steht kurz vor der Pensionierung und erwartet, dass sein Sohn die Tradition fortsetzen wird, indem er eine noch erfolgreichere Karriere bei der Guardia Civil machen wird.

Abdullah Ibrahim hat einen deutlich niedrigeren Rang. Er ist in seiner Familie der Außenseiter, der sich als erster gegen die Handelstradition und für eine Karriere in einer spanischen Polizeiorganisation entschieden hat, und in dieser bleibt er als Muslim und Amazigh Außenseiter, der sich immer wieder beweisen muss und immer wieder mit Rassismus und Othering konfrontiert ist. Hier wiederum kann die Entscheidung, nach Melilla zurückzukehren, auch als eine Entscheidung für die Rückkehr zur Normalität gelesen werden, da er dort nicht nur aufgewachsen ist und Familie hat, sondern auch mit seinen sprachlichen und ethnischen Zugehörigkeiten zur Mehrheit der Bevölkerung gehört. Im Gegensatz zu Castillo, der im Rahmen seiner beruflichen Laufbahn nach Ceuta gekommen ist und die Stadt vermutlich auch wieder verlassen wird, hat Ibrahim eine starke Verbindung zu Melilla und hat seinen Lebensmittelpunkt entgegen Karriere-Erwägungen dorthin zurückverlegt.

Die historische Rolle der Institution Guardia Civil – ob im spanischen Protektorat in Marokko, im Bürgerkrieg oder in der Franco-Diktatur – wurde von keinem der Gesprächspartner thematisiert. Als Erinnerungspraxis kann hier der Diskurs der unpolitischen Organisation, die sich den jeweiligen gesellschaftlichen Macht-

verhältnissen anzupassen wusste, herausgearbeitet werden. Obwohl José Castillo in der Zeit der Franco-Diktatur begonnen hatte, in der Guardia Civil zu arbeiten, und davor auch schon in Erziehungsinstitutionen der Organisation untergebracht war, thematisiert er diesen historischen Kontext nicht. Während es keine erkennbare kritische Auseinandersetzung in der Institution gegeben hat, so ist doch ein Bewusstsein darüber vorhanden, dass es sozial nicht (mehr) erwünscht ist – und erst recht nicht im Gespräch mit internationalen Wissenschaftler*innen –, positiv auf die Franco-Diktatur Bezug zu nehmen. Gelöst wird dies, ähnlich wie ich es im vorherigen Kapitel herausgearbeitet habe, indem nicht darüber gesprochen wird. Strategisches und wissendes Schweigen kann hier als eine mögliche Erinnerungspraxis in Bezug auf die Franco-Diktatur aufgezeigt werden. Diese wird jedoch brüchig, wenn Angehörige der Eliteeinheiten der Organisation vor einer Franco-Statue posieren und dies zu einer öffentlichen Diskussion über die Rolle der Guardia Civil während der Diktatur und die mangelnde Aufarbeitung in der Institution führt.

Ein ähnlich auffälliges Schweigen betrifft das Aufwachsen Abdullah Ibrahims in den 1970er und 1980er Jahren in Melilla, das von massiven Auseinandersetzungen zwischen Christ*innen und Muslim*innen, aber auch von sozialen Kämpfen und Errungenschaften der Muslim*innen und Marokkaner*innen geprägt war. Dieses Schweigen analysiere ich als Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses, der als *silencing* (z. B. Solanke 2009: xxiv) beschrieben wurde: Diejenigen, die für rassistischen Ausschluss – zumindest strukturell – mitverantwortlich sind, erlegen denen, die eine gesellschaftlich machtärmere Position haben und von diesen Ausschlüssen betroffen sind, ein implizites Sprechverbot auf. Mit diesem Schweigen zu brechen, hätte Sanktionierungen zur Folge, die sich ein Staatsbediensteter in einer Organisation mit einem stark kontrollierten Wir-Bild nicht leisten kann.

Anhand der Falldarstellung von Abdullah Ibrahim ist die Situation muslimischer Spanier*innen in Ceuta und Melilla in den Blickpunkt gerückt. Dieser werde ich mich im folgenden Kapitel vertiefend zuwenden.

8 Die Grenze verläuft in der Biographie: Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte

„Wir sind hier in der Zwickmühle. Für die einen sind wir *moros*, für die anderen *guarros!*“¹⁹³

Arib Ouahid, März 2018 (aus Memo Ceu_PO_El Principe)

Für eine Analyse der Machtbalancen im spanisch-marokkanischen Grenzraum und für deren Zusammenhänge mit Erinnerungspraktiken und der Konstruktion von Zugehörigkeiten ist die Auseinandersetzung mit der Gruppierung der Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte unumgänglich. Ich habe im Rahmen meiner Forschung keinen lokalhistorischen Verein ausfindig gemacht, der sich – vergleichbar mit den in Kapitel 6 vorgestellten Lokalhistoriker*innen von Melilla Verstehen – mit einer marokkanisch-muslimischen Perspektive auf die Regionalgeschichte beschäftigt. Aomar M. Duddu El Funti, der eine zentrale Rolle in den Protesten der Muslime von 1985/1986 gespielt hat, kritisiert deren Abwesenheit in der lokalen Geschichtsschreibung und setzt sich in Melilla für

¹⁹³ *Guarro* = abwertende Bezeichnung für Christen; für eine Einordnung des Zitats s. w. u.

ein diesbezügliches historisches Erinnern ein. Er bezeichnet dieses als „Motor und Fundament des Fortschritts und der Entwicklung der muslimischen Gemeinde Melillas“ (2012; Übersetzung E. B.) und stellt so ganz explizit die Zusammenhänge zwischen Macht und Geschichtsschreibung sowie zwischen gesellschaftlicher Position und kollektivem Erinnern her. Duddu El Funti hat in Nador eine Bibliothek eingerichtet, die auf die Geschichte von Al-Andalus sowie die spanisch-marokkanischen Verflechtungen in der Region spezialisiert ist. Wie er mir in einem Gespräch erklärte, ist es die einzige ihrer Art in der Rif-Region.

In dem historischen Überblick, den ich zu Beginn dieser Arbeit gegeben habe (vgl. Kapitel 2), habe ich aufgezeigt, dass die Angehörigen dieser Gruppierung in vielen Fällen erst seit den 1980er Jahren spanische Staatsbürger*innen sind, obwohl sie häufig bereits seit mehreren Generationen in der Stadt leben. Die Protestbewegung, in der muslimische Spanier*innen und Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla in den 1980er Jahren für Einbürgerung und soziale Rechte kämpften, hat die Städte nachhaltig verändert. Sie sind weniger militärisch geworden und haben eine diversere demokratische Kultur bekommen. Es gibt inzwischen in Ceuta und Melilla Parteien, in denen überwiegend Muslim*innen aktiv sind und deren Wähler*innenschaft überwiegend muslimisch ist (Coalición por Melilla bzw. Caballas und MDyC¹⁹⁴ in Ceuta). Die Städte sind aber weiterhin von starker sozialer Ungleichheit geprägt. Bis heute ist die muslimische Bevölkerung von Ceuta und Melilla weit überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit oder Armut betroffen, in beiden Städten gibt es als muslimisch markierte und stigmatisierte Stadtviertel mit sehr prekärer Infrastruktur (Rontomé Romero und Cantón 2015). Auch die Kulturproduktion, die Gedenkkultur im öffentlichen Raum und andere Aspekte des städtischen Zusammenlebens werden von einer christlich-spanischen Perspektive dominiert. Gleichzeitig macht diese Gruppierung aber in beiden Städten bereits ungefähr die Hälfte der Bevölkerung aus und stellt ca. 70 Prozent der Schülerinnen und Schüler. Die Zukunft der Städte ist muslimisch. Das lässt sich aufgrund der demographischen Entwicklungen und der Zu- und Abwanderungsbewegungen eindeutig feststellen.

Die christlich-spanische Perspektive auf diese historischen Entwicklungen (Ängste vor „Marokkanisierung“, Verteidigung der *españolidad*, Abwanderung der jungen Generation) habe ich bereits in den Kapiteln 5 und 6 dargestellt. In diesem Kapitel geht es mir nun darum, die Perspektiven der Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte in den Blick zu nehmen. Die Angehörigen dieser Gruppierung beschreibe ich einerseits als doppelte Außenseiter*innen „zwischen den Stühlen“ – zwischen Marokkaner*innen und Spanier*innen mit einer Familiengeschichte, die auf der Iberischen Halbinsel verortet ist. Andererseits haben sie aber u. a. wegen

¹⁹⁴ Im Jahr 2014 wurde in Ceuta die Partei Bewegung für Würde und Staatsbürgerschaft (Movimiento por la Dignidad y la Ciudadanía (MDyC)) als Abspaltung von Caballas gegründet.

ihrer spanischen Staatsbürgerschaft und den damit verbundenen Rechten und Privilegien eine deutlich machstärkere Position als viele andere Bewohner*innen des Grenzraumes.

Es soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass – anschließend an die in der Einleitung eingeführte Unterscheidung zwischen Gruppe und Gruppierung – die Muslim*innen in Ceuta und Melilla eine heterogene Gruppierung sind. Die Kategorie Muslim*in hat zwar, wie sich während der Proteste der 1980er Jahre gezeigt hat, das Potenzial, in Ceuta und Melilla zur Grundlage einer Gruppe mit einem hohen Integrationsgrad und einem Wir-Bild zu werden. Ich gehe aber nicht davon aus, dass dies aktuell der Fall ist. Dies ist ein Unterschied zu den in den vorherigen Kapiteln vorgestellten Vereinsmitgliedern, Militärs oder Polizisten, die alle deutlichen Wir-Gruppen angehören, auch wenn diese ebenfalls intern heterogen sind, z. B. bezüglich des sozio-ökonomischen Status. Dies habe ich im vorherigen Kapitel mit der Kontrastierung der Fälle von José Castillo und Abdullah Ibrahim aufgezeigt.

Die von mir interviewten Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte in Ceuta und Melilla unterschieden sich u. a. bezüglich der Sprachen, die sie im Alltag überwiegend sprechen (Spanisch, Darija oder Tamazight) oder des Zeitpunkts, zu dem sie oder ihre Vorfahren die spanische Staatsbürgerschaft erhalten haben (ab 1986 oder bereits davor). Auch die Situation der jeweiligen Bevölkerung in den beiden Städten unterscheidet sich: Während in Melilla die große Mehrheit der Muslim*innen sich als Imazighen definieren und Tamazight sprechen, ist diese Zugehörigkeit in Ceuta weniger weit verbreitet und es wird ganz überwiegend Darija gesprochen.

In diesem Kapitel werde ich die Positioniertheit der Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte innerhalb der Figurationen in Ceuta und Melilla herausarbeiten. Weiterhin werden anhand biographischer Fallstudien und ethnographischer Beobachtungen die Wir- und Sie-Bilder, ihre Genese und alltagspraktische Relevanz dargestellt und die Frage von historischen Bezügen und Erinnerungspraktiken wird diskutiert.

Im Zentrum dieses Kapitels steht Hawa Jabir mit ihrer Familie, da das biographische Interview mit ihr sowie die weiteren Begegnungen, Gespräche und Ausflüge mit ihr und ihren Verwandten sehr wichtig für mein Verstehen der Situation der spanisch-muslimischen Bevölkerung von Ceuta waren. Im Anschluss gehe ich auf Farid Khatib ein, der in verschiedener Hinsicht einen Kontrastfall darstellt. Aber nun erst mal zu Hawa Jabir:

8.1 Hawa Jabir – „Ich bin einfach durch und durch Spanierin“

Hawa Jabir hatte ich im Herbst 2014 kennengelernt. Sie war offen, gesprächig und neugierig gewesen und hatte mir ihre Telefonnummer gegeben. Als ich ein Jahr später im Herbst 2015 erneut in Ceuta war, nahm ich Kontakt zu ihr auf. Auf meine Erklärung, was mich interessiere, antwortete sie mir, es sei genau richtig, mit Leuten wie ihr zu reden – mit „denen, die wir hier leben“. Sie lud mich zu sich nach Hause ein und war bereit zu einem Interview. Als ich ihr erklärte, dass ich mich für Lebensgeschichten interessierte, sagte sie, ihre sei „sehr traurig“. Sie präsentierte sich aber auch kämpferisch und fügte kurz darauf hinzu: „Ich werde nicht mehr weinen. Damit ist jetzt Schluss.“

Hawa Jabir ist Mitte der 1950er Jahre in Ceuta geboren.¹⁹⁵ Ihre Eltern waren als junge Menschen aus Marokko gekommen und hatten die spanische Staatsbürgerschaft. Vor der Unabhängigkeit Marokkos war dies bei vielen der in Ceuta lebenden Muslim*innen der Fall. Vor die Wahl gestellt, entschied sich ab 1956 die Mehrheit allerdings dafür, marokkanische Staatsbürger*innen zu werden (Marín Parra 2006: 67). Hawa Jabirs Eltern bekamen in Ceuta zehn Kinder, von denen zwei früh verstarben. Der Vater arbeitete bei einem kommunalen Versorgungsunternehmen, die Mutter zog acht eigene Kinder und zwei Nichten auf. Die Familie lebte in Príncipe Alfonso (El Príncipe), einem Arbeiter*innenviertel, das zu jener Zeit noch von Christ*innen und Muslim*innen bewohnt war, heute aber als ausschließlich muslimisches Viertel gilt. Hawa Jabirs Lebensgeschichte ist von Gewalterfahrung geprägt. Sie erlebte Gewalt sowohl in ihrem Elternhaus – vor allem durch die Mutter – als auch in ihrer Ehe. Hawa Jabir hat drei eigene Kinder, außerdem ist die Tochter einer psychisch kranken Schwester bei ihr aufgewachsen, die sie ebenfalls als Tochter bezeichnet. Zum Zeitpunkt des Interviews sind ihre leiblichen Kinder Mitte 30 und ihre Ziehtochter Ghaada ist 18 Jahre alt. Sie lebt mit dieser sowie ihrem Ehemann und ihren zwei arbeitslosen Söhnen in einem Haus. Ihre Tochter lebt in der Provinz Valencia, seit sie 18 Jahre alt ist, und hat drei Kinder.¹⁹⁶ Hawa Jabir hat mehrere chronische Krankheiten.

Hawa Jabirs Ehemann hat große Teile seines Berufslebens in Frankreich verbracht und ist inzwischen pensioniert. Hawa Jabir spricht im Interview überraschend offen über die Gewalt, die sie in dieser Beziehung erfahren hat, sie befindet sich aber in einem ökonomischen Abhängigkeitsverhältnis zu ihm. Sie macht immer wieder Andeutungen, dass er viel getrunken und sie in Frankreich konsequent betrogen habe, anstatt sie und die Kinder nachzuholen. Darüber äußert sie vor allem angesichts der in Spanien und insbesondere Ceuta herrschenden ökonomi-

¹⁹⁵ 1950 waren in Ceuta ca. 5.000 Muslim*innen registriert, sie machten 9,54 Prozent der Bevölkerung von Ceuta aus. Bis 1960 war die muslimische Bevölkerung um 2.000 Personen angewachsen (Marín Parra 2006: 64 f.).

¹⁹⁶ Als wir sie zweieinhalb Jahre später wieder treffen, lebt auch einer der Söhne in Valencia.

schen Krise ihr Bedauern. Sie sieht dies als eine verlorene Chance für ihre Kinder, die in einem anderen europäischen Land mehr Ausbildungs- und berufliche Möglichkeiten gehabt hätten. Über ihre Beziehung zum Zeitpunkt des Interviews sagt sie: „Wir leben unter einem Dach.“

Hawa Jabir präsentiert ihr Leben als geprägt von Gewalt und Krankheit. Diese Themen und ihren Umgang damit bringt sie aber stets in Zusammenhang mit ihrer gesellschaftlichen Position, die ihr Neffe Arib Ouahid mir gegenüber als „in der Zwickmühle“ bzw. wörtlich „zwischen dem Schwert und der Wand“ (*entre la espada y la pared*) bezeichnete: zwischen dem Rassismus der christlich-spanischen Bevölkerung auf der einen und dem Neid der Marokkaner*innen auf ihren spanischen Pass auf der anderen Seite. Die Abgrenzung von anderen ist ein wichtiger Teil von Hawa Jabirs Selbstpräsentation. Sie spricht an verschiedenen Stellen abwertend über Marokkaner*innen und distanziert sich von religiösen Praktiken anderer Muslim*innen in Ceuta.

8.1.1 Vielschichtige Zugehörigkeiten

Transnational handeln, ohne den Ort zu verlassen

Hawa Jabir hat ihr ganzes Leben in Ceuta verbracht, ihr Mann war viele Jahre für ein französisches Unternehmen tätig und erhält eine französische Rente. Früher sei sie zum Einkaufen nach Fnideq auf die marokkanische Seite der Grenze gelaufen. Damals sei die Grenze noch anders gewesen, man habe sie einfach überqueren können. Mit den Eltern hätten sie auch Ausflüge gemacht zu deren Haus in Marokko, das ihr heute zusammen mit ihren Geschwistern gehört, sie sei aber schon lange nicht mehr dort gewesen. Zwei ihrer Kinder leben in der Provinz Valencia, an der spanischen Südküste. Wenn sie nicht ihre Ziehtochter Ghaada hätte, würde sie dort auch hinziehen, um näher bei ihren Enkelkindern sein zu können. Sie spricht Spanisch und Darija, das marokkanische Arabisch. Sie wechselt mit großer Leichtigkeit zwischen den Sprachen und wenn sie mit anderen spricht, die ebenfalls beide Sprachen beherrschen, ändert sie die Sprache häufig mitten im Satz.¹⁹⁷ Hawa Jabir agiert und imaginiert sich transnational, ohne einen Ort zu verlassen: „Imagination enters into play when the stay-at-homes view themselves in relation to their migrant kinfolk; it is in this context that they organize and define how they think, feel and act in terms of transnational relationships and contacts“ (Kempf, Meijl und Hermann 2014: 4).

Hawa Jabir ist also eingewoben in familiäre Netzwerke, die sich von Marokko bis Frankreich aufspannen, sie spricht und benutzt mehrere Sprachen gleichwertig und verfügt über Besitz in mehreren Nationalstaaten. Dies ist alles Normalität in Ceuta und Melilla, diesen Knotenpunkten transnationaler sozialer Räume. Es ver-

¹⁹⁷ Zum Code-Switching vgl. z. B. Auer (1984) und Cindark (2013).

weist jedoch auch auf Machtverhältnisse und Privilegien. Ich stelle in diesem Kapitel als ein Ergebnis meiner Studie dar, dass die komplexen Verortungsprozesse, die sich bei Hawa Jabir und ihren Verwandten herausarbeiten lassen –, „die Marokkaner*innen“ nicht zu mögen, dem Rassismus der christlichen Spanier*innen ausgesetzt zu sein, „die Muslim*innen“ in Ceuta bigott und heuchlerisch zu finden – auch mit ihrer weniger etablierten gesellschaftlichen Position zu tun haben. Die in Kapitel 6 präsentierten Lokalhistoriker sind zwar auch mit einer stetigen Selbstvergewisserung – in dem Fall der Legitimität der spanischen Präsenz in Nordafrika – beschäftigt. Es erwartet aber niemand von ihnen, sich zu erklären. Zugespitzt formuliert, erwartet von Vertretern christlicher, spanischer, *weißer* Männlichkeit niemand eine Erklärung. Je privilegierter und etablierter die Position im städtischen Machtgefüge, desto weniger wird Reflexion und Explizierung der eigenen Position eingefordert.

Ein weiteres Ergebnis, das ich in diesem Kapitel einführen werde, ist eine Erinnerungspraxis, die ich – im Kontrast zu den zuvor (Kapitel 6) präsentierten historischen Praktiken des *Doing history* – als biographische Arbeit, als *Doing biography* (Denzin 1989), analysiere. Dies werde ich anhand eines gemeinsamen Ausflugs mit Hawa Jabir in das Stadtviertel, in dem sie aufgewachsen ist, herausarbeiten.

*Religiöse Praxis und die (anderen) Muslim*innen*

Hawa Jabirs Argumentationen in Bezug auf Religion und Religiosität sind sehr davon geprägt, diese als Privatsache („das ist etwas zwischen mir und Gott, dafür brauche ich keine Moschee“) und funktional („man muss in die Moschee gehen und pilgern, wenn man etwas Falsches getan hat“) zu erklären. Sie bezieht sich ironisch-augenzwinkernd auf ihren Mann als Hadschi, der die Pilgerfahrt nach Mekka absolviert hat, und meint, es gäbe ja auch einiges, wofür er sich bei Gott entschuldigen müsse. Sie habe ein reines Gewissen und deswegen auch keine Pilgerfahrt nötig. Sie präsentiert sich als aufgeklärt, kritisiert ein fundamentalistisches Religionsverständnis und die damit verbundene religiöse Praxis, befürwortet die Trennung von Religion und Staat und – wie im folgenden Zitat deutlich wird – auch die Einschränkung religiöser Freiheiten, wenn sie dem Gemeinwohl schaden könnten.

Aber, dass sie sich so anziehen, niemals, das hat jetzt erst angefangen, ich weiß nicht, warum sie das jetzt hervorgeholt haben, sie müssten es verbieten, [...] wissen, wer unter dem Schleier ist=ob es eine Frau, ob es ein Mann ist, man weiß es nicht.

[...] ich glaube da nicht dran, ich glaube nicht an sie, da können sie sich noch so sehr verschleiern, ich glaube da nicht dran.

Hawa Jabir grenzt sich hier von streng religiösen Muslim*innen in Ceuta ab und beschreibt die Vollverschleierung, die auf den Straßen zunehmend zu sehen sei, als eine neuere Entwicklung. Seit den 1980er Jahren sind in Ceuta muslimische Organisationen aktiv, die eine strikte religiöse Praxis einfordern, die sich von der in der Region zuvor verbreiteten deutlich unterscheidet (Rontomé Romero 2015). Hawa Jabir drückt Angst davor aus, nicht zu wissen, wer unter dem Schleier stecke. Dies interpretiere ich als Verweis auf Radikalisierungstendenzen und terroristische Zellen, die in Ceuta und Melilla in den letzten Jahren immer wieder für Schlagzeilen sorgten (El Faro de Melilla 2019; Ceuta al Día 2019b; El Pueblo de Ceuta 2019). Sie betont, dass sie ein anderes Religionsverständnis hat, nicht an diese religiöse Praxis glaubt, sie sogar für bedrohlich hält und ihre Einhegung („sie müssten es verbieten“) durch den spanischen Staat fordert. In Hawa Jabirs Selbstpräsentation ist die Abgrenzung von anderen Muslim*innen in Ceuta sehr präsent, die sie häufig homogenisiert und pauschalisierend abwertet:

Die Musliminnen, die können noch so viel nach Mekka fahren, viel davon sind Lügen, so viel sie auch beten, so viel sie auch, ich bete, klar, bete ich, ich bete zu Gott, aber ich bin nicht falsch, sie fahren nach Mekka und kommen schlimmer zurück. [...] Lüge, Lüge, die lachen über das Unglück der anderen, wenn du krank bist, glauben alle, dass Gott dich bestraft hat.

Hawa Jabir spricht hier über „die Musliminnen“, als ob sie sich selbst nicht dazugehörig fühlt. Sie stellt sich und ihre religiöse Praxis als integer dar, während sie „den [anderen] Musliminnen“ pauschalisierend unterstellt, falsch und heuchlerisch zu sein. Sie präsentiert sich als aufgeklärt, denn sie weiß, dass Krankheiten keine Strafe Gottes sind. Die Abwertung ist allerdings von Ambivalenz geprägt. Während Hawa Jabir sich als aufrichtig präsentiert und sich so über andere Muslim*innen stellt, fühlt sie sich auch alleingelassen mit ihrer Krankheit und hintergangen – in einer Situation, in der sie Unterstützung nötig hätte.

Die thematischen Felder *die Gewalt, die ich erfahren habe und die Krankheiten, unter denen ich leide*, stellen immer wieder den Rahmen dar, in dem sie die muslimischen Ceutíes kritisiert. So drückt sie an verschiedenen Stellen im Interview und in Gesprächen aus, dass sie die Sozialstruktur der muslimischen Gemeinde für Gewalt, die sie und zahlreiche andere Frauen ihrer Familie erfahren haben, mitverantwortlich macht. Sie kommt zu dem Schluss: „Die meisten Männer hier sind *maltratadores* (dt.: Misshandler)“, nimmt aber die Unterscheidung vor, dass es heute rechtliche Sanktionsmöglichkeiten gibt und der gesellschaftliche Kontext sich verändert habe:

Nicht wie heute, heute Gott sei Dank, hört man allem zu, alles wird angezeigt, alles, aber früher konntest du=konntest du nicht sprechen, du konntest

nicht, sie würden dich verprügeln und du musstest Stillschweigen bewahren und das war's.

Und sie misshandeln dich und du musst Stillschweigen bewahren, weil Du nicht reden konntest, du konntest gar nix (2) nichts tun (2) und du bist ein Mädchen.

Im Interview beschreibt sie auch den Zwang zu heiraten, dem sie sich als junge Frau in ihrer Familie und ihrem sozialen Umfeld ausgesetzt sah:

Die Leute waren altmodisch, sie hatten ein anderes Denken. Verstehst du? Die haben nicht nachgedacht, sie wollten dich einfach verheiratet sehen. Auch wenn du nicht wolltest, du musstest heiraten (2) mit wem auch immer. Du musstest verheiratet sein, und ich wollte gar nicht heiraten. „Wirst du nicht heiraten? Wirst du noch nicht heiraten? Wirst du noch nicht heiraten?“ Und dann heiratest du halt gezwungenermaßen, auch wenn du keine Lust hast. Du musst halt heiraten. Und ich – meine Tochter soll nicht heiraten¹⁹⁸ – verstehst du mich?

Muslimische Frauen in Ceuta hätten „weder Stimme noch Stimmrecht“, bringt sie ihre Perspektive auf den Punkt. Diese Einschätzung ist ein wichtiger Aspekt ihrer Abgrenzung zu anderen Muslim*innen in Ceuta und deren religiösen und sozialen Praktiken. Sie beklagt weiterhin die mangelnde Freiheit, die ihr als Frau in Marokko zugestanden würde, und die Veränderung des sozialen Gefüges in El Príncipe, dem Viertel, in dem sie aufgewachsen ist, durch den Zuzug von Marokkaner*innen:

Die Leute, die ich kannte ... nicht mehr. Heute sind fast alle Immigranten, die im Príncipe sind ... sehr wenige sind in Ceuta geboren. [...] Wenn ich im Bus hochgefahren bin [in das Viertel], um meine Eltern zu besuchen ... im Bus lauter unbekannte Leute [...] Ich kenne sie nicht, ich kenne sehr wenige Leute heute. Sind fast alles Migranten, die aus Marokko gekommen sind ... die Jungs von hier haben Mädels aus Marokko geheiratet oder die Mädels von hier haben Jungs aus Marokko geheiratet ... und ich kenne die nicht, will sie auch gar nicht kennen.

Hier wird deutlich, dass ihr Unbehagen über die Veränderungen in El Príncipe nicht nur mit dem Wegzug der christlichen Bevölkerung und der damit verbundenen „Ghettoisierung“ des Viertels zusammenhängt, sondern auch mit dem Zuzug von Menschen aus Marokko. Im Folgenden werde ich auf eine Beobachtung eingehen, die Hawa Jabirs Perspektive auf „die Marokkaner*innen“ veranschaulicht.

¹⁹⁸ Zum Zeitpunkt des Interviews war ihre jüngere Tochter Ghaada noch nicht verheiratet.

Vor Beginn des Interviews trinken wir Tee und Hawa Jabir telefoniert mit einer ihrer Schwestern. Das Gespräch findet in einer Mischung aus Spanisch und Darija statt. Thema ist, wie ich erläutere bekomme, das Nicht-Erscheinen einer marokkanischen Putzkraft, auf die die Schwester gewartet hatte. Hawa Jabir übernimmt es, die Frau anzurufen. Sie gewinnt den Eindruck, die Frau mit ihrem Anruf um die Mittagszeit erst geweckt zu haben, und verabredet mit ihr, dass sie am nächsten Tag zum Arbeiten kommen solle. Dieses kurze Telefonat ist Anlass für eine Reihe von abwertenden Argumentationen. Sie sagt zu mir: „Schau, um diese Uhrzeit steht sie erst auf. Marokkaner*innen halten ihr Wort nicht, sie lügen viel.“ Sie argumentiert auch, dass viele lieber betteln würden, als arbeiten zu gehen, weil sie damit mehr verdienen würden, und „Betteln und ... du weißt schon“. Ich nehme an, dass sie mit diesem Hinweis auf Sexarbeit anspielte. Diese Homogenisierung und Abwertung „der Marokkaner*innen“, deren Sprache sie spricht, und Marokkos, dem Herkunftsland der Eltern, lässt sich über die Figurationen im Grenzraum, die spezifischen lokalen Machtverhältnisse, erklären. Während Hawa Jabir sich klar als Spanierin fühlt, muss sie sich permanent mit Fremdzuschreibungen auseinandersetzen, die sie – als Darija sprechende und Hijab tragende Spanierin – homogenisierend mit Marokko identifizieren. Sie wehrt sich dagegen, denn zum einen möchte sie als Spanierin anerkannt werden, zum anderen ist Marokko ihr fremd geworden. Sie fühlt sich dort unsicher und in ihrer Freiheit eingeschränkt:

In ein Land, das nicht frei ist, fahre ich nicht, ein Land wo du deine Rechte nicht bekommst, da fahr ich nicht hin. [...] Marokko ist sehr schön, es ist wunderschön, aber ich mag es nicht, weil da so viele Leute sind, so viel Ungerechtigkeit, so viele Arme, alle sind am Betteln ... und so viele hässliche Dinge.

Und auch marokkanische Alltagskultur, der Umgang mit Zeit sowie mit Terminabsprachen sind ihr unzugänglich. Sie fühlt sich „sehr als Spanierin“, wie sie explizit formuliert.

Rassismuserfahrungen

Gleichzeitig thematisiert sie den Rassismus, den sie in Spanien erfährt. Sie berichtet, dass sie, wenn sie ihre Tochter in Valencia besuche, den Hijab ablege und keine Djellaba trage, weil sie die damit verbundenen Blicke und die Geringschätzung nicht ertrage. Sie amüsiert sich über die Verwirrung, die sie stiften könne, wenn sie perfektes Spanisch spreche. Manchmal sei zu ihr gesagt worden: „Geh zurück in dein Land“, berichtet sie, und fährt fort, dass Spanien doch ihr Land sei. Sie erzählt auch von ihren in Valencia lebenden Enkeln, die weinend aus der Schule nach Hause kämen, weil sie dort von den anderen Kindern als *moros* bezeichnet würden. Sie äußert die Hoffnung, dass die Heirat ihrer Tochter mit einem Christen

ermöglichen könnte, den Nachnamen zu ändern. Hier wird Anpassung als eine Strategie im Umgang mit rassistischen Erfahrungen deutlich.

Da sich ihre Schilderungen auf Valencia beziehen, erkundige ich mich nach der Situation in Ceuta. Sie antwortet, dass es in Ceuta schon auch Rassismus geben würde, der sei aber verdeckter, „weil wir die Mehrheit sind“. Diese Aussage ist enorm relevant für die Analyse der Figurationen im Grenzraum. Sie deutet darauf hin, dass Hawa Jabir sich der veränderten Machtverhältnisse und der demographischen Entwicklungen bewusst ist und sie – darauf deutet die Nonchalance der Aussage hin – bereits für selbstverständlich nimmt. Auch wenn sie an anderen Stellen sehr wohl in Ceuta erfahrenen Alltagsrassismus beschreibt, nimmt sie hier eine Unterscheidung vor: Während sie in Valencia, wo ihre Tochter lebt, eindeutig einer Minderheit angehört und somit auch weniger wehrhaft gegen rassistische Zuschreibungen und Anfeindungen ist, gehört sie in Ceuta zur Mehrheit. Die Aussage impliziert auch, dass der Rassismus von Seiten der christlichen Bevölkerung zwar existiere, es aber angesichts der Machtverhältnisse schwieriger sei, ihn zu äußern. Der Rassismus der Christ*innen in Ceuta und Melilla ist inzwischen eine Minderheitenposition – wenn auch der einer sehr mächtigen gesellschaftlichen Minderheit – und damit nicht in gleicher Weise artikulierbar, wie das an Orten der Fall ist, wo sich diejenigen in der Mehrheit wissen, die solch diskriminierende Äußerungen tätigen.

8.1.2 Doing memory und Doing biography: Ein Ausflug nach El Príncipe

Bei meinem nächsten Aufenthalt in Ceuta im Jahr 2018, über zwei Jahre später, kontaktierte ich Hawa Jabir erneut und es kam zu mehreren Treffen. Gleich beim ersten Treffen schlug sie mir vor, in das Viertel zu fahren, in dem sie aufgewachsen ist: El Príncipe. Den Ausflug, auf den ich im Folgenden detailliert eingehen werde, interpretiere ich als eine biographische Erinnerungspraxis. Sie entscheidet, mit uns gemeinsam an einen Ort zu fahren, der für ihre Lebens- und Familiengeschichte eine wichtige Rolle spielt. Es ist aber gleichzeitig ein Ort, an dem die Realität getrennter Lebenswelten in Ceuta deutlich wird, und sich somit viele aktuelle und historische soziale Fragen kristallisieren, die sie uns präsentieren möchte. Der „interaktive Charakter biographischer Arbeit“ (Dausien 2000: 104) wird hier ebenso deutlich wie Erinnern als „performativer Prozeß, der seinen Gegenstand konstituiert, inszeniert, re-inszeniert und dabei ständig modifiziert“ (Fischer-Lichte und Lehnert 2000: 14). Durch die Entscheidung, mit uns an den Ort zu fahren, an dem sie aufgewachsen ist, stellt sie interaktiv und performativ biographisches und gesellschaftliches Erinnern her.

Der marginalisierte Stadtteil El Príncipe, der als „Brutstätte des Radikalismus“ (Kenney 2011; Übersetzung E. B.) und als Drogenumschlagplatz gilt, wurde von der Zeitung El País im Jahr 2003 als „gefährlichstes Stadtviertel Spaniens“ (Bárbulo

2003; Übersetzung E. B.) bezeichnet. Bereits bei unserem ersten längeren Aufenthalt in Ceuta im Herbst 2014 waren meine Kolleg*innen Efrat Ben-Ze'ev, Arne Worm und ich mit Hatem Karchaoui (vgl. Kapitel 9) in das Viertel gefahren und vor allem dessen Nervosität beim Betreten des Viertels hatten bei diesem ersten Ausflug das Bild von einem gefährlichen Ort bestätigt. Vor diesem Hintergrund sahen mein Kollege Lucas Cé Sangalli und ich dem Ausflug mit Erwartung und Anspannung entgegen. Wir trafen uns mit Hawa Jabir im Stadtzentrum und fuhrten mit dem Bus in das von dort weit entfernte, in Grenznähe gelegene Viertel El Príncipe. Sie erklärt uns, dass es dort ein Haus ihrer Familie gebe, in dem derzeit nur ihr arbeitsloser Neffe lebe. Sie sei schon lange nicht mehr dort gewesen. Im Bus spricht Hawa Jabir darüber, dass El Príncipe als gefährlich gelte, dass dies aber eigentlich nur für diejenigen der Fall sei, die mit Drogen zu tun hätten: „Wer seine Nase nicht in die Dinge steckt, die ihn nichts angehen, hat nichts zu befürchten.“ Weiterhin beruhigt sie uns, dass es mit ihr sicher sei, in dem Stadtteil unterwegs zu sein. Es ist auffällig, wie sie sich mit dem Diskurs über das Viertel auseinandersetzt. Auch wenn sie es offensichtlich für kein Problem hält, mit zwei Ausländer*innen mit dem öffentlichen Bus in das Viertel zu fahren und dort herumzulaufen, sieht sie sich doch herausgefordert, zu dem innerstädtischen bzw. inzwischen sogar überregionalen¹⁹⁹ Diskurs Stellung zu beziehen.

Wir steigen aus und schon nach wenigen Metern begegnet Hawa Jabir Bekannten. Die zwei Frauen sind ungefähr in Hawa Jabirs Alter, tragen Hijab und weite, schwarze Kleidung. Sie wechseln einige Sätze auf Arabisch. Im Anschluss beginnt Hawa Jabir mit ihrer Stadtführung. Sie zeigt uns die Schule, auf die sie gegangen ist. Sie unterscheidet sich – dem äußeren Anschein nach – nicht von den Schulen in anderen Stadtvierteln Ceutas. Mein brasilianischer Kollege Lucas Cé Sangalli schildert im Nachhinein seine Vorstellung, in ein Viertel zu kommen, das dem Klischee einer brasilianischen *comunidade*²⁰⁰ entsprechen würde – mit Wellblechhütten und offenen Abwasserkanälen. Solchen Erwartungen, die in Anbetracht der Berichterstattung nicht überraschend sind, entspricht das Viertel nicht. Es gibt eine eindeutige Präsenz des Staates bzw. der Kommune. Die Häuser sind klein und eng, aber sie bestehen aus festen Baumaterialien, die Straßen und Bürgersteige sind gepflegt, Abwasser und Müllabfuhr scheinen zu funktionieren. Hawa Jabir trifft ei-

¹⁹⁹ Dazu haben vor allem die überregionale Berichterstattung u. a. in der Tageszeitung *El País* und die beliebte Fernsehserie, die nach dem Stadtviertel benannt ist, und auf dem Sender Telecinco ausgestrahlt wird, beigetragen. Für eine kritische Analyse der (Re)Produktion orientalistischer Stereotype in der fiktiven Fernsehserie *El Príncipe* vgl. Aidi (2015).

²⁰⁰ Als *comunidade* oder (abwertend) Favela werden in Brasilien die informellen und marginalisierten Siedlungen bezeichnet, die sich meist in der städtischen Peripherie befinden und deren Bevölkerung über geringe ökonomische Mittel verfügt. Der Vergleich von El Príncipe mit einer Favela wird u. a. von Aidi (2015) vorgenommen. Es ist allerdings herauszustellen, dass auch diese Siedlungen in brasilianischen Städten meist durchaus über Straßen, Häuser mit fester Bausubstanz und sonstige – wenn auch prekäre – Infrastruktur verfügen.

nen Mann, der vor seinem Laden Ware stapelt, und unterhält sich mit ihm. Die Situation hat etwas sehr Alltägliches und meine anfängliche Unsicherheit und Anspannung weichen dem Gefühl, dass es keine Gefahr darstellt, mit Hawa hier unterwegs zu sein.

Wir kommen zu einer schmalen, steilen Straße, die Hawa Jabir als *souk* (dt.: Marktplatz) bezeichnet. In den frühen Morgenstunden kommen dort Händler*innen aus Marokko und verkaufen frisches Obst und Gemüse. Die Straße hat allerdings am späteren Nachmittag nichts von einem Marktplatz, sie wirkt wie ausgestorben. Wir folgen der Straße bergab und Hawa Jabir erläutert uns in verschwörerischem Ton, dass wir uns jetzt in „die Höhle des Löwen“²⁰¹ begeben würden. An einer Straßenecke hängen ungefähr zwanzig junge Männer herum und machen den Eindruck, nichts zu tun zu haben. Sie sind zwischen 16 und 25 Jahre alt, tragen Jeans, Turnschuhe und Gürteltaschen um den Oberkörper – der Look junger Männer, den wir auch in vielen marokkanischen Städten beobachten konnten. Wir gehen durch sie hindurch und scheinen keine sonderliche Aufmerksamkeit zu erregen. Wir werden sicherlich als Fremde wahrgenommen, ich fühle mich aber nicht unsicher. Hawa Jabirs selbstverständliches und vertrautes Auftreten scheint sich auf mich zu übertragen. Sie deutet an, dass sich hier das Zentrum des Drogenhandels befindet und dass wir, falls wir alleine gekommen wären, jetzt sicher etwas angeboten bekommen hätten. Ich schliesse daraus, dass es durchaus üblich ist, bzw. zumindest der Zuschreibung von Hawa Jabir entspricht, dass Menschen von außerhalb in das Viertel kommen und dort Drogen kaufen. Bereits zuvor hatte sie uns erzählt, dass im Príncipe „viel Blut vergossen worden“ sei. Viele Haushalte würden Trauer tragen „wegen des Drogenhandels und wegen Syrien“. Damit bezieht sie sich auf radikalisierte Jugendliche, die nach Syrien gegangen sind, um mit dem sogenannten Islamischen Staat, zu kämpfen.²⁰² Dies seien aber neuere Entwicklungen. Als sie im Viertel aufgewachsen sei, habe es das noch nicht gegeben.

Dieses Alltagswissen und diese Selbstverständlichkeit im Umgang mit dem im öffentlichen Raum präsenten Drogenhandel scheinen – zumindest auf den ersten Blick – in Widerspruch zu dem zu stehen, was Hawa Jabir uns auf der Hinfahrt präsentiert hatte. Allerdings negiert sie Phänomene wie Drogenhandel und islamistische Radikalisierung nicht. Ihre Verteidigungsstrategie für das Viertel, in dem sie aufgewachsen ist, lautet in etwa: Das Viertel ist nicht so schlecht wie sein Ruf. So lange man keine Probleme mache, habe man dort seine Ruhe. Und es sei vor allem nicht schlimmer als andere marginalisierte Stadtviertel in Ceuta oder in andalusischen Städten wie Sevilla und Málaga. Mehrere Verwandte von ihr wohnen

²⁰¹ *La boca del lobo*; wörtliche Übersetzung ins Deutsche: der Wolfsrachen.

²⁰² Vgl. u. a. die Presseberichterstattung zu einer djihadistischen Zelle in Ceuta, die sich darauf spezialisiert hatte, Minderjährige für den Kampf in Syrien zu rekrutieren, und deren Mitglieder im November 2016 verhaftet wurden (20Minutos 2018b).

noch dort und ihre Ziehtochter Ghaada plant, mit ihrem Ehemann ebenfalls dort hinzuziehen. Sie hatte ihn kurz zuvor geheiratet, er ist Soldat bei den Regulares, einer Militäreinheit mit kolonialer Tradition (vgl. Kapitel 2). Diese Entscheidung wird mir gegenüber zwar als Übergangslösung – bis mehr Geld zur Verfügung sei – eingeführt, ist aber dennoch eine Option, die weder für Hawa noch für Ghaada problematisch zu sein scheint.

Wir kommen an einer Kirche vorbei und Hawa Jabir erklärt uns, sie habe dort als Jugendliche Nähunterricht gehabt. Wir reagieren überrascht, dass sie kirchliche Angebote in Anspruch nahm. Mir wird bewusst, dass das Viertel zu jener Zeit von Christ*innen und Muslim*innen bewohnt war. Sie erwähnt dann, dass sie in der Franco-Zeit gezwungen wurden, in der Kirche zu beten und zu singen. Es habe damals auch noch nicht viele Moscheen gegeben.²⁰³ Als wir über die Karwoche *Semana Santa* sprechen, die in Ceuta mit zahlreichen Prozessionen begangen wird, sagt Hawa Jabir, früher habe ihr das gefallen. Sie seien dann von El Príncipe runter in das Stadtzentrum gekommen, sie habe ein Kreuz getragen und die Prozession angesehen. Ihre Eltern seien immer sehr offen und allen gegenüber respektvoll gewesen. Diesen Verweis auf ihre tolerante Erziehung macht sie öfters – auch in Bezug auf ihre Töchter: die eine habe einen Christen, die andere einen Muslim geheiratet. Für sie sei das alles gleich. Hawa distanziert sich vom Diskurs des harmonischen Zusammenlebens der vier Kulturen und bezeichnet ihn als „scheiße“. Gleichzeitig trifft sie immer wieder Aussagen, die mit diesem kompatibel sind. Relevant scheint hier die Deutungsmacht zu sein. Wenn sie sich an ihre glückliche Kindheit erinnert oder ihre Familie in bestem Licht präsentieren will, weiterhin sich selbst eher aufgeklärt-säkular verortet, dann wird folgerichtig diese Gleichheitsrhetorik bedient. Wenn es aber um Erfahrungen von Alltagsrassismus und um die historische und aktuelle Marginalisierung des Stadtviertels geht, in dem sie aufgewachsen ist, dann wehrt sie diesen Diskurs ab, weil er sie entmächtigt und Ungleichheiten verschleiert. Zusammengefasst ist ihre Perspektive: *Für mich sind alle gleich, aber nicht alle sehen mich als gleichwertig an.*

Unvermittelt führt Hawa Jabir uns in eine kleine enge Sackgasse, in der Müll und große Mengen altes Brot herumliegen. Wir stehen vor dem Haus ihrer Familie und sie bittet rufend um Einlass. Ihr Neffe Arib und ihre Schwester Nouria Ouahid werden von unserem Besuch überrascht. Wir werden hereingebeten und stellen uns vor. Auf meine Einführung, dass wir an der Universität arbeiten würden und uns für die Grenze interessierten, sagt Arib Ouahid: „Alles was ihr hört, ist eine Lüge.“ Es scheint Redebedarf zu geben und so entwickelt sich schnell ein reger Austausch über das Leben im Viertel, das Leben mit der Grenze und über die spezifische Situation der spanischen Muslim*innen, die nirgends so richtig dazu gehören. Das Wir-Bild, das in dem Gespräch präsentiert wird, nimmt sehr viele

²⁰³ Zum ambivalenten Verhältnis Francos zu Marokko und dem Islam vgl. Calderwood (2018).

Bezüge auf das marginalisierte Stadtviertel, in dem die Beteiligten aufgewachsen sind und teilweise immer noch leben. Ein starker Zusammenhalt innerhalb des Viertels wird beschrieben, der sich durch die Stigmatisierung auf gesamtstädtischer Ebene noch verstärkt.

Die offizielle Geschichte des Stadtviertels, wie sie sich u. a. in Regierungsdokumenten des Bauministeriums finden lässt, erzählt Folgendes: Am äußersten Stadtrand von Ceuta, d. h. in direkter Nachbarschaft zum Grenzübergang, befand sich eine Wohnsiedlung von Angehörigen der Spanischen Legion. Ab den 1940er Jahren begann überwiegend muslimische Bevölkerung, sich in dessen Nachbarschaft anzusiedeln.²⁰⁴ Die Häuser, die in Eigeninitiative und ohne stadtplanerische Intervention entstanden, haben meist ein bis drei Stockwerke. Die Bebauung ist sehr dicht und die Straßen sind häufig labyrinthisch oder enden im Nichts. Dies hat – so heißt es in einer „Analyse der vulnerablen Stadtviertel“ vom spanischen Bauministerium im Jahr 2011 – „eine Morphologie zur Folge, die der bestimmter Stadtviertel im Norden Afrikas ähnelt“ (Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio 2011; Übersetzung E. B.).

Das Viertel wächst bis heute, das Durchschnittsalter ist niedrig und die Bevölkerungsdichte ist hoch. Es wird davon ausgegangen, dass neben den 12.000 gemeldeten Bewohner*innen des Viertels sich noch ca. 3.000 Marokkaner*innen ohne Papiere dort aufhalten (de Vega 2015). Ca. 63 Prozent der Bewohner*innen haben keinen formalen Schulabschluss, die Arbeitslosigkeit liegt bei 55 Prozent und die vernachlässigte Infrastruktur hat zur Folge, dass knapp acht Prozent der Wohnungen im Viertel keine Toiletten haben (Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio 2011). Während Hawa und Nouria Ouahid betonen, dass früher auch Christ*innen im Viertel gelebt hätten²⁰⁵ – es sei eben ein Arbeiter*innenviertel gewesen – und dass die Lebensbedingungen im Viertel früher deutlich besser gewesen seien, erzählen die offiziellen Daten meist nur die Geschichte eines von Beginn an marginalisierten Viertels.

In den folgenden Jahrzehnten [ab den 1940er Jahren] und bis in die Gegenwart ist das Viertel unkontrolliert gewachsen. Das Stadtviertel beherbergt die muslimische Bevölkerung unter schlimmsten Bedingungen der sozialen Exklusion. Das Stadtviertel ist das verkommenste Stadtviertel von Ceuta und eines der unkontrolliertesten von ganz Spanien. (Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio 2011; Übersetzung E. B.)²⁰⁶

²⁰⁴ Auf Konflikte, die sich in den 1980er Jahren aus dieser Konstellation ergaben (El País 1987), bin ich bereits in Kapitel 2 eingegangen.

²⁰⁵ Laut der konservativen Tageszeitung ABC bis in die 80er Jahre (de Vega 2015).

²⁰⁶ Eine diskursanalytische Auseinandersetzung mit spanischen Regierungsdokumenten in Bezug auf El Príncipe wäre gewinnbringend, da das Othring und die Kulturalisierung sozialer Missstände auch bei oberflächlicher Beschäftigung ins Auge springen, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

Das Viertel gilt u. a. deswegen als „unkontrolliert“, weil es regelmäßig zu Übergriffen auf Polizist*innen kommt (El Faro de Ceuta 2019b), das Viertel keine eigene Polizeiwache hat, es praktisch keine Polizeistreifen gibt und Einsätze meist von Spezialeinsatzkommandos durchgeführt werden (Rodríguez 2014). Nouria Ouahid und Hawa Jabir schildern, wie die spanische Regierung das Viertel zum „Ghetto“ gemacht habe. Sie seien in einem gemischten Viertel aufgewachsen, in dem das Zusammenleben gut gewesen sei. Die Regierung habe dann Sozialwohnungen in anderen Stadtvierteln gebaut und diese der christlichen Bevölkerung aus El Príncipe angeboten. Als Beispiel nennen sie das Viertel Juan Carlos I, das wegen seiner ursprünglich rosa Fassaden im Volksmund *La Pantera Rosa* (dt.: der rosarote Panther) genannt wird. Dieses Viertel ist von 1973 bis 1978 von der Obra Sindical del Hogar, einer franquistischen Organisation für den sozialen Wohnungsbau, errichtet worden (Empresa Municipal de la Vivienda de Ceuta 2007). So seien die Christ*innen nach und nach in andere Viertel gezogen, während es in El Príncipe viel Zuzug aus Marokko gegeben habe. Heute gibt es dort praktisch keine Christ*innen mehr, es entwickelte sich eine zunehmende Trennung der Lebenswelten.

Hier zeigt sich erneut, dass der positive Bezug auf die *convivencia*, in diesem Fall vor allem bezogen auf das Zusammenleben von christlichen und muslimischen Ceutíes, für Hawa Jabir und ihre Schwester Nouria Ouahid durchaus eine Rolle spielt. Er wird aber in einer nostalgisch erinnerten früheren und besseren Zeit verortet, in der das Zusammenleben funktioniert habe und der gegenseitige Respekt groß gewesen sei. Dieser Diskurs taucht in vielen Gesprächen und auch in Medienberichten über das Stadtviertel auf.²⁰⁷

Auffällig ist dabei, dass der Franco-Faschismus, der endete, als Hawa Jabir zwanzig Jahre alt war, keine Erwähnung findet. Hawa Jabir berichtet aus ihrer Kindheit, dass sie mit der Schule in die Kirche ging, um zu beten, und nachmittags von Nonnen betreut wurde. Das sei damals eben „normal“ gewesen. Die enge Verbindung des Faschismus mit dem Katholizismus und der damit verbundene Zwang zu christlichen Praktiken wird nicht problematisiert. Die Situation der Muslim*innen in Ceuta scheint, vermutlich auch aufgrund des von Franco gepflegten *africanismo*, nicht als bedrohlich empfunden worden zu sein – so zumindest die rückblickende Darstellung über 40 Jahre später. *Convivencia*, im Sinne einer tatsächlichen Gleichberechtigung, gab es auch nicht, als Hawa Jabir und Nouria Ouahid Kinder waren. Sie stellen diese Zeit jedoch retrospektiv als erstrebenswerten Zustand dar, während sie den stadtpolitisch gegenwärtig sehr präsenten Diskurs angesichts der sozialen Realitäten als heuchlerisch empfinden.

²⁰⁷ So sprechen Anwohner*innen des Viertels in einem 2017 ausgestrahlten Bericht des Lokalsenders FaroTV darüber, dass früher alle Arbeit gehabt hätten, alle Haustüren immer offen gestanden hätten und es mehr Leben auf der Straße gegeben habe (FaroTV Ceuta 2017).

So dreht sich das Gespräch mit Hawa Jabir, Nouria und Arib Ouahid um die Exklusion und Marginalisierung, der sie als geborene Spanier*innen und (ehemalige) Bewohner*innen des Stadtviertels ausgesetzt sind und die – in ihrer Wahrnehmung – zugenommen haben. Im Folgenden werde ich – basierend auf dem detaillierten Beobachtungsmemo, das ich im Anschluss an dieses Gespräch geschrieben habe – genauer auf die Lebenssituation von Hawas Verwandten Arib und Nouria Ouahid eingehen.

Arib Ouahid, der Neffe von Hawa Jabir

Arib Ouahid ist Mitte 30. Nach einigen Jahren, in denen er in Andalusien im Bausektor arbeitete, lebt er seit Beginn der Wirtschaftskrise 2008 wieder in Ceuta im Haus seiner Familie.

Arib und sein Bruder wurden von ihrer Tante Nouria aufgezogen, da ihre leibliche Mutter – eine Schwester von Hawa und Nouria – wegen einer psychischen Krankheit nicht dazu in der Lage war. Seine Schwester Ghaada wurde von Hawa aufgezogen.

Das Leben in unmittelbarer Nähe des Grenzzaunes wird schnell zum Thema. Arib Ouahid beschreibt einen Helikopter, der fast jede Nacht über dem Viertel kreise. Er kommentiert, dass man für den Preis, den dies koste, vermutlich vielen Migrant*innen in Europa ein würdiges Leben ermöglichen könne. Er erzählt, dass er 2014 Augenzeuge des Todes von 15 Männern war, die bei El Tarajal schwimmend die Grenze überqueren wollten (Hierro 2018; vgl. auch Einleitung und Kapitel 7). Er habe gerade am Grenzübergang warten müssen, als er die Schüsse gehört und die Leichen im Wasser gesehen habe. Während er erzählt, bekommt er Gänsehaut und zeigt uns seinen Arm. Er wirkt betroffen und die Erinnerung sehr lebendig. Ein anderes Mal habe er beim Spaziergang mit seinen Hunden in Grenznähe ein verunfalltes Auto gefunden, in dem sich zwei verletzte Migrantinnen befunden hätten. Sie seien für den Grenzübertritt unter Sitzen versteckt gewesen und hätten das Auto – auf diese Weise eingeklemmt – dann auch nicht verlassen können, als die Fahrer*innen geflüchtet waren und sie im Stich gelassen hatten.²⁰⁸ Er habe ihnen aber nicht helfen können, so sagt er, denn was würde man wohl denken über ihn – einen Muslim aus El Príncipe, der zwei Migrantinnen birgt, die einen Unfall hatten?

Die Schilderung dieser kurzen Episode durch Arib Ouahid deutet auf die Alltäglichkeit von illegalisierter Migration und die Gewalt hin, die mit ihrer Bekämpfung – aber auch mit ihrer skrupellosen Ausbeutung – verbunden ist. Das Leben an und mit der Grenze wird in den peripheren Vierteln, zu denen El Príncipe gehört, deutlich unmittelbarer erlebt und hat direktere Folgen für die dortige Bevölkerung als für die im Stadtzentrum, die die Zäune und die Gewalt an der Grenze ausblen-

²⁰⁸ Zu dieser Methode der Grenzüberschreitung vgl. Asociación Elín (2010: 10).

den kann. Arib Ouahids Schilderung ist aber auch im Hinblick auf die erlebte Stigmatisierung und das internalisierte Wir-Bild sehr vielsagend: Als „Muslim aus dem Príncipe“ würde ihm – so nimmt er es zumindest wahr – im Krankenhaus niemand glauben, dass er zwei verletzten Frauen selbstlos helfen wolle. Er würde Gefahr laufen, als Schlepper verdächtigt zu werden. Neben den psychologischen Folgen, die solch ein Fremd- und Selbstbild hat, sind auch die sozialen Auswirkungen in den Blick zu nehmen: Es ist besser, sich rauszuhalten; auf keinen Fall sollte man sich verdächtig machen, illegalisierten Migrierenden beim Grenzübertritt zu helfen oder anderen illegalen Tätigkeiten nachzugehen. Es erinnert mich an die Argumentation, die Hawa schon auf dem Hinweg bedient hatte: Man hat hier seine Ruhe, solange man mögliche Konflikte vermeidet.

Wir sprechen auch über die soziale Situation der Anwesenden: Arib Ouahid ist Mitte 30 und seit ca. zehn Jahren arbeitslos. Bis zur Wirtschaftskrise sei es einfach gewesen, in Andalusien ohne Ausbildung viel Geld zu verdienen. In jener Zeit des Booms seien ganze Regionen Spaniens zugebaut worden und es habe sehr viel Bedarf an Arbeitskräften gegeben. Als die Immobilienblase platzte, verlor er seine Anstellung – so wie viele andere in der Baubranche: „There was a strong reduction in employment associated with the construction sector. Most of the job losses in the economy during 2008–2010 were in construction, before the wider negative effects were transmitted to the rest of the economy.“ (Taltavull de la Paz 2012: 178) Er kehrte nach Ceuta zurück und lebt seitdem im Haus seiner Familie. Hawa erklärt mir, ihr Neffe verlasse das Haus nur selten, habe psychische Probleme und pflege einen ausgeprägten Cannabis-Konsum. Bei den Gesprächen mit Arib Ouahid und Hawas Sohn Mahad Jabir wurden mir eigene Privilegien deutlich bewusst: Die beiden jungen Männer Mitte, Ende 30 sind arbeitslos und haben nicht studiert, leben bei ihren Familien und haben keine*n Partner*in. Wenn ich ihnen erklärte, dass wir an der Universität angestellt seien, bezahlt diese Forschungsreise machten und an unseren Promotionen arbeiteten, äußerten sie, wie gerne sie auch solche Möglichkeiten hätten. Für mich wurden in diesen Momenten die ökonomische und die damit häufig eng zusammenhängende psycho-soziale Depression sehr spürbar, in der sich viele junge muslimische Männer in diesen Städten befinden.

Nouria Ouahid, die Schwester von Hawa Jabir

Auch Nouria Ouahids Beschäftigungssituation ist paradigmatisch: Sie arbeitet seit einigen Jahren im Rahmen des Beschäftigungsplans (Plan de Empleo), einer Regierungsinitiative für die Integration in den Arbeitsmarkt. Sie verdient 600 Euro monatlich und hatte schon die verschiedensten Aufgaben, die sie uns aufzählt: Straßenreinigung bei den Geschäften an der Grenze, wo die Menschen, die im kleinen Grenzverkehr Waren schmuggeln, diese auspacken und deswegen große Mengen Verpackungsmaterialien herumliegen. Dann habe sie in einer Kinderkrippe gearbei-

tet, aber um Versetzung gebeten, weil sie die Kinder nicht ausgehalten habe. Nun arbeite sie in einem Warenlager, wo ihre Aufgabe darin besteht, Arbeitsmaterialien an Wartungsarbeiter*innen auszugeben. Das sei ihr am liebsten, da könne sie viel sitzen. Sie bekomme immer gute Jobs, weil sie den für die Vergabe Zuständigen kenne. Sie arbeite den halben Tag,²⁰⁹ dann gehe sie nach Hause, weil es nicht viel zu tun gebe, so erklärt sie uns.

Arib Ouahid kommentiert, es habe eine Zeit gegeben, in der „alle Muslime Ceutas im Plan de Empleo gearbeitet“ hätten. Das mag eine Übertreibung darstellen, aber da diese Gruppierung überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit und prekären Arbeitsverhältnissen betroffen ist, ist sie auch überdurchschnittlich auf dieses Programm angewiesen. Eine Erfassung nach religiöser Zugehörigkeit wird nicht vorgenommen, aber ein Blick in die Liste derer, die für 2018/2019 in dieses Beschäftigungsprogramm aufgenommen wurden, zeigt eine starke Präsenz muslimischer Namen (Ciudad Autónoma de Ceuta 2018). In der konservativen lokalen Presse finden sich auch Berichte, die skandalisierend darüber berichten, dass die in Ceuta gemeldeten Marokkaner*innen einen relevanten Anteil an den hohen Arbeitslosigkeitszahlen haben: 13,5 Prozent zu Beginn des Jahres 2019 (Ceuta Ahora 2019). Zum selben Zeitpunkt verkündete die Regierungsvertretung eine Erhöhung der notwendigen Mindestdauer des gemeldeten Wohnsitzes von zwei auf fünf Jahre und eine elementare Schulbildung als Voraussetzung, um Zugang zu dieser Beschäftigungsmaßnahme erhalten zu können (Martínez 2019). Beides sind Maßnahmen, die darauf zielen, den Zugang für marokkanische Staatsangehörige zu erschweren.

Als paradigmatisch bezeichne ich Nouria Ouahids Beschäftigungssituation aber nicht nur, weil sie als Muslimin aus El Príncipe (auch wenn sie dort schon seit einigen Jahren nicht mehr wohnt) in einer staatlichen Arbeitsbeschaffungsmaßnahme untergebracht ist. Ebenso wichtig erscheint mir die Tatsache, dass sie dabei sehr wenig Geld verdient und dass sie verschiedenste Tätigkeiten ausübt, die in ihren Ansprüchen sehr unterschiedlich sind, für die sie aber keine formale Ausbildung hat. Ihre Bitte, versetzt zu werden, als sie in der Kinderkrippe arbeitet, kann als Rückweisung der vergeschlechtlichten Zuschreibung gelesen werden, dass sie als Frau und Mutter schon irgendwie kleine Kinder versorgen könne. Es ist schwer denkbar, dass ein Mann ohne entsprechende Ausbildung als Kinderbetreuer eingesetzt wird. Arbeit ist für Nouria Ouahid eine lästige Notwendigkeit, was angesichts der Qualität der Arbeit, die sie die meiste Zeit verrichten muss, nicht verwundert. Nicht zuletzt scheint für diesen Bereich zu gelten: Verbindungen sind alles. In ihrer relativ prekären und marginalisierten gesellschaftlichen Position hat Nouria Ouahid doch vielen anderen etwas voraus, die auf diese staatliche Unterstützung hoffen: Sie ist vernetzt und hat Kontakte und sie ist – um die Verbindung zu der Studie von Elias und Scotson über die Etablierten-Außenseiter-Beziehungen in Winston

²⁰⁹ Die Regierungsvertretung verkündete Anfang 2019 eine Erhöhung des Arbeitstages im Rahmen des Plan de Empleo auf acht Stunden (Martínez 2019).

Parva (1993 [1965]) herzustellen – schon länger vor Ort. Von den zugezogenen Marokkaner*innen unterscheidet sie sich nicht nur durch den spanischen Pass, die tendenziell bessere Schulbildung und ihre Sprachkenntnisse – auch ihre sozialen Kontakte helfen ihr, in den Plan de Empleo überhaupt aufgenommen zu werden und dass eigene Wünsche bei der Stellenwahl berücksichtigt werden.

Nouria Ouahid sieht sich heute mehr Rassismus ausgesetzt. Sie schildert sehr anschaulich, wie die Nicht-Muslime ihren Blicken ausweichen und die Augen senken, wenn sie den Hijab trägt. Ich frage mich, wie die zunehmende Machtposition der Muslime (vgl. die Aussage von Hawa, „in Ceuta sind wir in der Mehrheit“), zunehmende Anti-Diskriminierungspolitik und die zunehmende Anerkennung von Religionsfreiheit und kultureller Vielfalt dazu führen können, dass diese beiden Frauen – und meine Ergebnisse sprechen dafür, dass die beiden hier eine typische gesellschaftliche Entwicklung beschreiben – sich in den alltäglichen Begegnungen im öffentlichen Raum heute zunehmend rassistisch diskriminiert fühlen.

Erklären lässt sich dies u. a. damit, dass die spanischen Muslim*innen als weniger bedrohlich wahrgenommen und entsprechend besser behandelt wurden, als sie noch geringere Machtchancen und in vielen Fällen noch gar keine spanische Staatsangehörigkeit hatten.²¹⁰ Die Verringerung des Machtdifferentials zugunsten der muslimischen Bevölkerung, die inzwischen die Bevölkerungsmehrheit stellt, womit potentiell kulturelle und politische Veränderungen einhergehen, führt also nicht dazu, dass die christliche Bevölkerung sie zunehmend als ebenbürtig wahrnimmt und behandelt – im Gegenteil. Diesen scheinbaren Widerspruch, dass die Konflikte größer werden, „wenn sich das Machtgefälle zwischen zwei voneinander abhängigen Gruppen erheblich verringert“ (Elias 1987a: 15), diskutierte Norbert Elias im Kontext von Geschlechterverhältnissen. Er argumentiert figurationssoziologisch, dass sich „die herkömmlichen Muster der Ungleichheit [...] tief in die Persönlichkeitsstruktur [...] eingesenkt“ (ebd.) haben und es einige Generationen dauert, bis diese sich grundlegend verändern. In diesem Zeitraum kommt es dann zu einer „Ungleichzeitigkeit zwischen den Wandlungen der Machtverhältnisse und den Wandlungen der mit ihnen verknüpften Persönlichkeitsstrukturen“ (ebd.).

Das heißt, das Überlegenheitsgefühl der in diesem Fall christlich-spanischen Bevölkerung bleibt bestehen, obwohl sie im Rahmen der sich verschiebenden Machtbalancen gar nicht mehr so deutlich überlegen ist. Gleichzeitig erfordert dieses Aufrechterhalten der Dominanz eine verstärkte Abwertung derer, die nun an Macht zulegen und somit die Übermachtstellung bedrohen. Dies ist auch eine Erklärung dafür, dass Ceuta der Ort in Spanien war, in dem die rechtsextreme Partei Vox bei den Parlamentswahlen im November 2019 die mit Abstand besten Ergebnisse

²¹⁰ Vgl. hierzu auch die Analyse von Aladin El-Mafaalani, der herausarbeitet, dass „gelungene Integration zu mehr Konflikten führt“ (2018), wenn die Angehörigen der zweiten und dritten Generation selbstbewusst gesellschaftliche Teilhabe einfordern, die die erste migrantische Generation noch nicht für sich beansprucht hatte.

holte. Die Wahlbeteiligung in den muslimischen Vierteln blieb hingegen gering. Die muslimische Partei Caballas war nicht angetreten, die Abspaltung MDyC holte 800 Stimmen (González 2019). Während es also Vox gelungen war, mit ihrer Reconquista-Rhetorik die Stimmen jener Ceutíes zu gewinnen, die sich vor der schleichenden „Marokkanisierung“ der Städte fürchten, nutzten muslimische Wähler*innen ihre zahlenmäßige Mehrheit nicht, um politische Macht zu übernehmen.²¹¹

Arib Ouahid mischt sich nun wieder in das Gespräch ein und er sagt einen Satz, der vieles auf den Punkt bringt: „Wir sind hier in der Zwickmühle. Für die einen sind wir *moros*, für die anderen sind wir *guarros*.“ Ich kenne das Wort *guarros* nicht und frage nach. Mir wird erklärt, das seien Christen. Einige Tage später erklärt mir Hawas Sohn Mahad Jabir, es sei ein abwertender Begriff, der vor allem von Muslim*innen verwendet wird. Entweder kommt er von dem arabischen Wort für Ungläubige *giauri* (Meyer 2005: 243) oder von einem der vielen spanischen Wörter für Schwein: *guarro*. Das Wörterbuch der Königlichen Spanischen Akademie (Real Academia Española 2020) nennt mehrere Bedeutungen dieses Wortes, die als „schmutzige, unhöfliche und verachtenswerte Person“ zusammengefasst werden können. Ich gehe davon aus, dass die Bezeichnung als Schwein auch mit dem christlichen Verzehr von Schweinefleisch in Verbindung gebracht werden kann, der im Spanien nach der Reconquista als eine kulinarische Praxis galt, mit der „alte Christ*innen“ (*cristianos viejos*) von den konvertierten Juden und Jüdinnen sowie Muslim*innen unterschieden werden konnten (La Parra López 2017).²¹² Wenn der Begriff mit dieser Geschichte in Verbindung stünde, würde er also eventuell für zum Christentum konvertierte Muslime stehen. Dies wäre eine erklärbare Zuschreibung an die Muslime mit spanischer Staatsbürgerschaft und damit verbundenen Privilegien, die – je nach Generationszugehörigkeit – gezwungenermaßen noch mit christlichen Gebeten aufgewachsen sind. Hawa, die sich im Gespräch eher zurückhält, mischt sich hier wieder ein: „Welche Schuld haben wir, dass wir auf dieser Seite der Grenze geboren sind? Das ist keine Frage der Entscheidung, es ist eben so, wie es ist.“

Der Besuch, der sehr kondensiert Einblick in das Leben in unmittelbarer Nähe der Grenze, die soziale Marginalisierung und Stigmatisierung der armen muslimischen Bevölkerung sowie die Rolle der spanischen Muslim*innen „zwischen den Stühlen“ – zwischen Marokko und Spanien, zwischen spanischen Christ*innen und muslimischen Marokkaner*innen – gegeben hat, geht seinem Ende zu. Hawa drängt zum Aufbruch. Sie legt ihr Kopftuch wieder an, das sie im Haus abgelegt

²¹¹ Dass dies aber prinzipiell möglich ist, zeigte sich in Melilla, wo die Partei Coalición por Melilla mit ihrem Kandidaten Mustafa Aberchán beinahe den Sitz Melillas im Kongress (Ceuta und Melilla werden durch je einen Abgeordneten im Kongress vertreten) gewonnen hätte (González 2019).

²¹² Auch der Begriff „marrano“, der für (zwangs)konvertierte Jüdinnen und Juden verwendet wurde, kommt etymologisch vermutlich von einem weiteren spanischen Wort für Schwein (Cohen 2007).

hatte, und wir verabschieden uns. Arib Ouahid sagt uns, wenn wir in El Príncipe unterwegs seien und Hilfe bräuchten, sollten wir einfach sagen, dass wir ihn kennen. Dass ein solches Angebot formuliert wird, deutet darauf hin, dass die kaum präsente Staatsgewalt durch andere Formen der weniger formellen Autorität und Hierarchie geregelt wird. Die altansässigen Bewohner*innen des Viertels haben Respekt verdient. Norbert Elias schreibt über den Kreis der alteingesessenen Familien in dem Arbeiter*innenviertel Winston Parva:

Sie hatten miteinander einen Gruppenprozess durchlaufen – von der Vergangenheit über die Gegenwart auf die Zukunft hin –, der ihnen einen Schatz an gemeinsamen Erinnerungen, Sympathien und Antipathien lieferte. [...] Weil sie so lange zusammengelebt hatten, besaßen die alten Familien *en bloc* einen Zusammenhalt, der den Neankömmlingen fehlte. (1993 [1965]: 37; Hervorhebung im Original)

Während die Bewohner*innen des Stadtviertels El Príncipe in Ceuta eine klare Außenseiterposition innehaben, wird innerhalb des Viertels eine Hierarchie zwischen jenen deutlich, die dort schon seit Generationen leben, und jenen, die erst kürzlich zugezogen sind. Das lässt sich auch an der Selbstverständlichkeit und Furchtlosigkeit ablesen, mit der Hawa Jabir sich im Viertel bewegt. Mein Kollege Lucas Cé Sangalli schrieb in seinem Memo über diesen Tag, dass er sich nach dem Besuch im Haus von Hawa Jabirs Familie auch auf den Straßen des Stadtviertels deutlich sicherer fühlte. Als wir wieder an der „Höhle des Löwen“ vorbeikommen, also an der Straßenecke, an der junge Männer – laut Hawa Jabir – Drogen verkaufen, kann er die Situation geradezu genießen, so schreibt er. Das Gefühl, Teil von etwas zu sein, das Hawa Jabir uns schon zu Beginn hatte vermitteln können, war nun stärker geworden. Wir fühlten uns geschützt durch informelle und nicht sichtbare Strukturen, derer wir uns im Laufe des Tages zunehmend bewusst geworden waren.

8.1.3 Historische Verortungen

Die historischen Bezüge, die Hawa herstellt, beziehen sich – anders als z. B. bei den Lokalhistorikern aus Kapitel 6 – auf ihre eigene Lebens- und Familiengeschichte, auf den Zeitraum, der nach der in Kapitel 3 vorgestellten Unterscheidung dem „kommunikativen Gedächtnis“ (Assmann 1988: 11) zuzurechnen ist. Sie nimmt uns mit an Orte ihres Lebens und erzählt die Stadtgeschichte anhand ihrer eigenen Erfahrungen. Dabei ist die „gute alte Zeit“ sehr präsent: So erinnert sie die Grenze als kaum vorhandene Barriere, die ganz alltäglich z. B. zum Einkaufen überquert wurde, das Príncipe-Viertel als einen Ort friedlichen Zusammenlebens und ihr Wohnviertel, in dem sie bis heute lebt, das sie aber als stark verändert präsentiert, als geprägt von nachbarschaftlichem Zusammenhalt. Das Aufwachsen in der

Franco-Zeit kommt am Rande vor, wenn sie aus ihrer Schulzeit erzählt, in der die franquistische Nationalhymne²¹³ gesungen und sie von Nonnen betreut wurde sowie gezwungenermaßen in die Kirche zum Beten ging. Sie stellt diese Zeit aber nicht als problematisch dar. Nur in Bezug auf die Gewalt, die sie in ihrer Familie und Beziehung erfahren hat, nimmt sie eine Unterscheidung vor: Heute gebe es Strukturen, in denen Betroffenen zugehört und Unterstützung angeboten wird, das habe es früher nicht gegeben.

Die sogenannte Reconquista, die fünfhundert Jahre spanischer Präsenz in Nordafrika sowie die spanische Kolonialzeit, die für die in Kapitel 6 vorgestellten christlichen Melillenses von so großer Relevanz sind, stellen für sie keine bedeutsamen historischen Bezugspunkte dar. Dabei wäre es denkbar, dass sie sich ebenfalls auf diese historischen Prozesse bezieht – wenn auch möglicherweise aus einer anderen Perspektive, die z. B. die Verflechtungen und gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen Spanier*innen und Marokkaner*innen oder den antikolonialen Widerstand in den Mittelpunkt stellt. Das ist aber nicht der Fall. Einen solchen historischen Bezug stellt allerdings ihr Sohn Mahad Jabir her. In einem gemeinsamen Gespräch mit seiner Mutter amüsiert er sich über deren Marokko-Abneigung und erklärt uns, seine Mutter sei „eben eine Berberin“. In Ceuta ist das eine weniger naheliegende Feststellung als in Melilla, da dort weniger Imazighen-Bevölkerung lebt bzw. wenige Menschen sich so definieren und Tamazight sprechen. Mahad Jabir argumentiert, die Sprache sei bei ihnen eben verloren gegangen. Dies entspricht dem Stand der Forschung. So schreibt die Politikwissenschaftlerin Aili Mari Tripp:

Many, if not most, Imazighen are of mixed heritage and many no longer speak Tamazight. In fact, beyond those who speak Tamazight, it is virtually impossible to distinguish between Arabs and Imazighen except by how people self-identify. But even that is challenging. (2019: 76)

Mahad Jabir ist sich sicher, dass seine Familie einen Imazighen-Hintergrund hat. Im Gespräch wird deutlich, dass seine Bezugnahme auf diese Geschichte erst mit den Hirak-Protesten begann, die ab 2016 im Rif-Gebirge aufflammten. Die Organisierung von Imazighen ab den 1980er Jahren und die folgende schrittweise Anerkennung der Imazighen-Kultur in Marokko haben dazu geführt, dass die Selbstidentifikation als Amazigh dort weitere Verbreitung gefunden hat:

Sociolinguistic research and anecdotal evidence suggests (sic!) that a growing number of Moroccans now understand and acknowledge their Berber origins. Observers note the increasing pride and corresponding decline in the

²¹³ Im Februar 1937 wurde die Marcha Granadera als offizielle franquistische Hymne eingeführt (Box 2014).

embarrassment and even shame of being Berber, and the teaching of Tamazight in schools continues to grow, despite the myriad difficulties involved. (Maddy-Weitzman 2015: 2504)

Aber besonders die Hirak-Protteste seit 2016 und die folgende Repression durch den marokkanischen Staat haben ein verstärktes Wir-Gefühl, eine erneuerte Ablehnung des marokkanischen Königshauses und Staates und eine Ermächtigung der Imazighen-Bevölkerung mit sich gebracht. Dies konnte ich sowohl in zahlreichen Gesprächen mit im Rif-Gebirge lebenden Menschen²¹⁴ als auch bei meinen Aufenthalten in Nador beobachten, wo ab 2016 deutlich mehr Imazighen-Fahnen zu sehen waren.

Im Fall von Hawas Sohn lässt sich eine Konstruktion von Zugehörigkeit beobachten, die vielleicht als (Neu-)Erfindung einer Tradition gedeutet werden kann: Ob es nun familiengeschichtlich plausibel ist oder nicht, die Identifikation mit der rebellischen Geschichte der Rif-Bevölkerung scheint eine attraktive Lösung zu bieten für die komplexen Verortungsanforderungen, der die arabischsprachigen, muslimischen Spanier*innen in Ceuta ausgesetzt sind. Häufiger und expliziter sind die Bezugnahmen auf das Geschehen im Rif-Gebirge in Melilla, wo die Imazighen einen Großteil der muslimischen Bevölkerung stellen. So fanden dort Demonstrationen in Unterstützung der politischen Gefangenen im Rif statt und die Stadt wurde zum Zufluchtsort für Aktivist*innen aus der Region, die in Marokko Angst vor politischer Verfolgung hatten (Quirante 2017; Gárate 2018). Im Folgenden werde ich Farid Khatib vorstellen. Er ist gebürtiger Melillense und Amazigh und die Proteste im Rif-Gebirge waren wiederholt Thema unserer Gespräche.

²¹⁴ Beispielhaft war ein Gespräch, das ich mit drei Männern aus Al Aâroui am Grenzübergang von Melilla führte. Sie warteten darauf, mit ihren Autos über die Grenze fahren zu können. Ich fragte sie nach ihrem Verhältnis zum marokkanischen König. Die Antwort war: „Wir haben keinen König, unser Präsident war Abd el-Krim. Den haben dann Frankreich und Spanien nach Ägypten geschickt [Abd el-Krim wurde 1926 auf die Insel Réunion in die Verbannung geschickt, 1947 ging er nach Kairo, E. B.]. Da ist er gestorben. Jetzt haben wir einen neuen Präsidenten, aber den hat Marokko ins Gefängnis gesteckt – in Casablanca: Nasser Zefzafi [der Anführer der Rif-Protteste wurde 2017 verhaftet und 2018 zu 20 Jahren Haft verurteilt, E. B.].“

8.2 Farid Khatib – „Dann wäre ich heute vielleicht gar kein Muslim mehr“

Farid Khatibs Verbindungen zu Marokko sind – im Gegensatz zu denen Hawas – sehr eng: Farid Khatib wurde 1970 als eines von neun Geschwistern geboren und erst im Alter von 14 Jahren in Spanien eingebürgert. Er wurde von seinem Vater nach Farhana, auf die marokkanische Seite der Grenze, in die Schule geschickt, um Arabisch zu lernen und den Koran zu studieren. Neben seiner Muttersprache Tamazight spricht er Spanisch und Darija. Sein Vater habe nicht gewollt, dass er seine Wurzeln vergesse und die Traditionen verlere. Wenn er in Melilla auf die Schule gegangen wäre, so formuliert er es, wäre er „heute vielleicht gar kein Muslim mehr“. Er überquerte also jeden Tag die Grenze, um in die Schule zu gehen. Das sei aber damals kein Problem gewesen, denn – dies bringen fast alle Interviewpartner*innen an irgendeinem Punkt an – damals sei die Grenze noch nicht wie heute gewesen. Man habe sie einfach überqueren können, ohne warten zu müssen.

Sein Vater hatte die marokkanische Staatsbürgerschaft.²¹⁵ Der Vater von neun Kindern habe außer Arbeit nichts anderes im Kopf gehabt und sich nie mit der Frage von Einbürgerung beschäftigt, so stellt es Farid Khatib dar. Er und seine Geschwister hätten ihn dann irgendwann gefragt, wo er eigentlich geboren sei und die Antwort sei gewesen „in Melilla“. Sie hätten im Standesamt nach seinen Daten gesucht und als sie belegen konnten, dass bereits der Vater in Melilla geboren wurde, bekamen sie spanische Dokumente. Der Vater habe später auch die Einbürgerung beantragt. Zwei Jahre später, 1986, als die großen Proteste für Einbürgerung in Melilla und Ceuta stattfanden, habe Farid Khatib zuerst gar nicht hingehen wollen, weil er damals den spanischen Pass ja schon hatte. Sein Vater habe ihn aber zu den Demonstrationen geschickt, so erinnert er sich. Auch die Reden des Politikers Duddu el Funti, der die Proteste anführte sind ihm in lebendiger Erinnerung geblieben. Er geht auch auf die Gegenproteste ein, in denen überwiegend christlich-spanische Melillenses für die neue Gesetzgebung und somit gegen eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Muslim*innen demonstrierten (vgl. Kapitel 2). Er sagt: „Ein paar Wochen später haben dann die anderen gegen uns demonstriert. Raus aus Melilla! Aber sie konnten nichts ausrichten.“ An dieser Äußerung zeigt sich ein Selbstbewusstsein, das auch an anderen Stellen deutlich wird. Es lässt sich zugespitzt so auf den Punkt bringen: *Wir sind viele und wir gehören hierher – ob es ihnen gefällt oder nicht.*

Im Alter von ungefähr 18 Jahren absolvierte Farid Khatib seinen obligatorischen Militärdienst bei den Regulares. Im Anschluss begann er zu arbeiten und entschied

²¹⁵ Über die Mutter spricht er in diesem Kontext nicht, es ist davon auszugehen, dass sie ebenfalls die marokkanische Staatsbürgerschaft hatte.

sich – entgegen den Wünschen seines Vaters – gegen ein Studium. Rückblickend sagt er, dass er seinen Vater heute verstehen könne und sich nun für seine Kinder ebenfalls wünsche, dass sie studieren. Ein familialer Bildungsauftrag wird deutlich, den er selbst nicht erfüllt hat, nun aber an seine eigenen Kinder delegiert. Heute betreibt Farid Khatib ein Import-Export-Geschäft, überquert die Grenze also fast täglich, und ist mit einer marokkanischen Frau aus der Rif-Region verheiratet. Sie leben in Melilla, seine drei Kinder wachsen zweisprachig auf, in der Familie wird vorwiegend Tamazight gesprochen.

Farid Khatib berichtet von den Demonstrationen, die es in Melilla zur Unterstützung der sozialen Kämpfe im Rif gegeben habe. Er hat nicht demonstriert, drückt aber Sympathien für die Hirak-Proteste aus. Von Nasser Zafzafi, einem der Köpfe der Bewegung, distanziert er sich jedoch. Dabei bezieht er sich auf den Vorfall im Mai 2017, der letztlich als Vorwand für Zafzafis Verhaftung diente. Er hatte in Al Hoceïma, der Stadt im Rif, die zur Hauptstadt der Hirak-Proteste geworden war, einen Imam während des Freitagssermons unterbrochen. Damit habe er es zu weit getrieben, meint Farid Khatib. Dennoch zeigt er sich betroffen über die jetzige Situation von Zafzafi und anderen Rif-Aktivisten: Heute wisse man nicht mal genau, wo er sei – vermutlich alleine in einer winzigen Zelle, da würden sie ihn jetzt vergammeln lassen. Und er resümiert: „So macht Marokko das.“ Das Marokko, das Farid Khatib hier meint, ist der *Makhzen*, das marokkanische Königshaus und das dieses umgebende Netzwerk der marokkanischen Elite, basierend auf gegenseitigen Privilegierungen. Diese Machtstruktur hat die Region des Rif und die Imazighen-Kultur und -Sprache konsequent infrastrukturell vernachlässigt und benachteiligt und ist mit brutaler Repression gegen Proteste in der Region vorgegangen.

Im Gegensatz zu Hawa nimmt Farid Khatib Bezug auf die Geschichte des spanischen Protektorats und des Rif-Widerstandes. Dafür sind verschiedene Gründe in Betracht zu ziehen: 1. Er ist in Marokko zur Schule gegangen und hat eine andere Geschichtsschreibung und andere historische Akteure und Ereignisse kennengelernt als Hawa, die zur Franco-Zeit auf eine spanische Schule ging. 2. Das Rif und die Geschichte des dortigen antikolonialen Kampfes ist einem Amazigh in Melilla kulturell und historisch näher als einer arabischsprachigen Ceutí. 3. Farid hat insgesamt eine größere Nähe zu Marokko, verbringt dort große Teile seines Alltags, besucht Verwandte, seine Frau ist dort aufgewachsen.

Farid erklärt mir, er habe ein Buch über den Rif-Krieg (1921–1926) und über Abd el-Krim und Annoual gelesen. Auf meine Nachfrage, ob die Erinnerung an die Schlacht von Annoual (1921) für die Menschen im Rif eine Rolle spiele, antwortet er: „Nicht viel. Die Leute vergessen das, erinnern sich nicht, es ist lange her.“²¹⁶ Wir sprechen auch über den Giftgaseinsatz im Rif-Krieg. Er argumentiert,

²¹⁶ Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt der Anthropologe David McMurray (2001: 138 ff.). In Kapitel 6 stelle ich die christlich-spanische Erinnerungspraxis zu diesem Ort vor. Als offene Frage bleibt, inwiefern die Hirak-Proteste und die Rückbesinnung auf Imazighen-Zugehörigkeit und -Geschichte

die Spanier hätten nichts beigetragen zur Entwicklung der Region, das französische Protektorat sei besser gewesen – in der Region würden heute noch Straßen genutzt, die damals gebaut wurden. Er reproduziert hier einen kolonialen Diskurs, der Kolonialismus über Entwicklung und Fortschritt legitimiert, die dieser mit sich bringe. Gleichzeitig macht er aber deutlich, dass die spanische Kolonialzeit der Rif-Region aus seiner Perspektive keinen dieser Vorteile beschert habe.

Die Bezugnahme auf die historische Phase der Kolonisierung, die als prägend für die Stadt und die Region gesehen werden kann, bleibt jedoch abstrakt und wird als wenig relevant für das alltägliche Leben wahrgenommen. Vor allem in Bezug auf die spanisch-marokkanische Kolonial- und Gewaltgeschichte zeigt sich ein scharfer Kontrast zu der Erinnerungsarbeit, die von spanischer Seite auf so vielschichtige Art und Weise betrieben wird und der, wie ich in Kapitel 6 herausgearbeitet habe, auch eine wichtige Bedeutung für das alltägliche Zusammenleben, den Blick auf die eigenen Lebens- und Familiengeschichten sowie die Konstruktion von Wir- und Sie-Bildern im Grenzraum zukommt.

Bei den Imazighen in Marokko lassen sich Erinnerungspraktiken beobachten, die auf ein Wir-Bild und ein kollektives Gedächtnis schließen lassen. In den Städten der Rif-Region sind in den letzten Jahren, verstärkt seit Beginn der Hirak-Proteste, an jedem Souvenirsstand die Imazighen-Fahne und Bildnisse von Abdel-Krim zu sehen, immer wieder sind Geschäfte nach Annoual benannt. Dies gilt auch für das überwiegend von Marokkaner*innen frequentierte Stadtviertel in der Nähe des Grenzüberganges Beni Enzar.

Eine solche stolze Bezugnahme auf die Eigenheiten der Imazighen-Kultur und die Geschichte des antikolonialen Widerstands, und ein damit verbundenes Wir-Bild, lässt sich bei den Spanier*innen mit Imazighen-Familiengeschichte in Melilla nicht beobachten. Dafür sind verschiedene Gründe denkbar, die ich im Folgenden kurz darstelle: 1. Eine solche Orientierung an Geschehnissen in Marokko birgt die Gefahr, vorgeworfen zu bekommen, man befürworte die Angliederung der Städte an das diese zurückfordernde Nachbarland. 2. Für die Muslim*innen in Melilla sind die Ereignisse in jüngerer Zeit, v. a. die Proteste in den 1980er Jahren, die für viele von ihnen zu Einbürgerung und deutlich erhöhten Partizipationschancen in den Städten führten, von größerer Bedeutung. 3. Die Verortung ist komplex – zwischen der christlich-spanischen Dominanz in den Städten, der eigenen spanischen Staatsbürgerschaft und den Familien- und Geschäftsbeziehungen in das von Imazighen-Kultur und -Sprache geprägte Rif. 4. Während die Forderungen der Hirak-Bewegung sich in erster Linie an den marokkanischen Staat richten, überwiegt bei einem/einer Amazigh mit spanischer Staatsbürgerschaft das Interesse, im spanischen Kontext und besonders auf Ebene der Stadtpolitik rechtliche und soziale Anerkennung zu erhalten.

im Rif auch die Auseinandersetzung mit und das Wissen über Annoual beleben werden (vgl. Maddy-Weitzman 2015: 2504).



Abb. 8.1: Metzgerei und Hamburgerlokal „Rif“ in Melilla, in unmittelbarer Nähe des Grenzübergangs Beni Enzar.

In all diesen Punkten zeigt sich der Zusammenhang von Machtverhältnissen mit Wir-Bildern und Erinnerungspraktiken. Ein Wir zu postulieren und damit verbunden eine Zugehörigkeit zu definieren hat immer politische Implikationen. Die Fragen, woran man sich orientiert, mit wem man sich identifiziert und wen man mit Forderungen adressiert, stehen in enger Wechselwirkung mit den Machtbalancen, die sich in Ceuta und Melilla im Wandel befinden.

Farid Khatib thematisiert – ebenso wie Hawa – Rassismuserfahrungen. Er sagt, früher habe es viele Faschisten gegeben, und verweist auf die Franco-Statue, die bis heute im Hafen von Melilla stehe. Beispielhaft erzählt er die Geschichte eines muslimischen Freundes von ihm, der bei einem christlichen Bekannten zuhause gewesen sei. Als dessen Vater nach Hause gekommen sei, habe er zu ihm gesagt: „Mein Vater will nicht, dass ich mit *moros* befreundet bin.“ Sein Freund sei dann aus dem Fenster geklettert, um dem Vater nicht zu begegnen. Er zeigt uns das Haus, in dem diese Geschichte sich ereignet haben soll, und scheint ihr so eine größere Authentizität verleihen zu wollen. Gleichzeitig berichtet er, auch das ist als typisch für einen so begrenzten Sozialraum wie Melilla zu sehen, dass er sowohl



Abb. 8.2: Verkaufstand in Nador, an dem u. a. die Fahne der Imazighen angeboten wird.

dem rassistischen Vater als auch dessen Sohn noch oft über den Weg gelaufen sei. Er beendet diese Anekdote mit der Einschätzung, heute sei es besser. Die neue Generation sei nicht mehr so verbohrt und würde keine großen Unterschiede zwischen Christ*innen und Muslim*innen machen. Es sei nicht mehr wie früher, er würde das bei seinen Kindern sehen.

Das bereits weiter oben eingeführte Selbstbewusstsein von Farid Khatib in Bezug auf die Mehrheitsverhältnisse und die sich verschiebenden Machtbalancen wird noch an einer anderen Stelle deutlich: Er kritisiert die Muslim*innen Melillas dafür, dass sie zwar für ihre Rechte und gegen die Situation an der Grenze protestieren, dann aber doch wieder „den Imbroda“ (Juan José Imbroda, Stadtpräsident von Melilla der konservativen Volkspartei PP 2000–2019) wählen würden. Als ich nachfrage, ob viele Muslim*innen Imbroda wählen, sagt er: „Ja. Wenn die Muslime das nicht wollen, ist Imbroda nicht auf seinem Posten.“ Dieser Kommentar sagt sehr viel aus über das Selbstverständnis der Muslim*innen in Melilla: *Wir sind die Mehrheit und wir haben auch politische Macht*. Seine Erklärung für dieses Wahlverhalten war der Kauf von muslimischen Wähler*innenstimmen durch das Beschäftigungs-



Abb. 8.3: Wahlplakat der Partei Coalición por Melilla bei dem muslimischen Peripherieviertel La Cañada de Hidúm, das den Kauf muslimischer Wähler*innenstimmen thematisiert: „Damit wir alle gewinnen. Ich verkaufe meine Stimme nicht“.

programm Plan de Empleo, über das auch Nouria Ouahid in Ceuta seit vielen Jahren angestellt ist.

Die Einschätzung von Farid Khatib bezüglich der politischen Macht der Muslim*innen bestätigte sich im Jahr 2019 bei den Wahlen in Melilla: Im Juni wurde der Politiker der liberalen Partei Ciudadanos, Eduardo Castro, mit den Stimmen von PSOE und Coalición por Melilla zum Stadtpräsidenten gewählt (Sánchez 2019b). Bei den Parlamentswahlen im November hätte die Partei CpM mit ihrem Kandidaten Mustafa Aberchán beinahe den Sitz Melillas im Kongress – Ceuta und Melilla werden durch je einen Abgeordneten im Kongress vertreten – gewonnen (González 2019).

8.3 Zusammenfassung

Neben den offenkundigen Unterschieden zwischen Hawa und Farid Khatib, was z. B. Alter, Wohnort und Geschlecht angeht, lassen sich die beiden Fälle in verschiedenen Punkten kontrastieren, die ich als ausgesprochen relevant für die Situation der Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte im Grenzraum rekonstruieren konnte: Zeitpunkt der Einbürgerung, Beziehungen nach Marokko, Sprachpraxis, Bezugnahmen auf historische Ereignisse und Erinnerungspraktiken.

Während Hawa Jabir seit ihrer Geburt in den 1950er Jahren den spanischen Pass hatte, wurde Farid Khatib erst 1984 im Alter von 14 Jahren eingebürgert. Khatib pflegt vielfältige Beziehungen nach Marokko. Er war in Marokko auf der Schule, ist mit einer marokkanischen Frau verheiratet, seine Schwiegereltern leben in einer Kleinstadt in der Nähe von Nador und er fährt beruflich nahezu täglich über die Grenze. Hawa Jabir hingegen hat das Haus ihrer verstorbenen Eltern in Marokko, das ihr gemeinsam mit ihren Geschwistern gehört, schon lange nicht mehr besucht und sie drückt aus, dass sie sich in Marokko nicht wohl oder gar zuhause fühlt. Farid Khatib spricht Tamazight, Hawa spricht Darija. Beide sprechen ebenso Spanisch und wechseln im Alltag selbstverständlich und teilweise mitten im Satz zwischen den Sprachen hin und her. In beiden Familien werden beide Sprachen gesprochen, wobei in Farid Khatibs Familie Tamazight, die alleinige Muttersprache seiner Frau, überwiegt. In Hawas Familie, ihr Mann ist ebenso wie sie zweisprachig, sind auch die Kinder entsprechend aufgewachsen. Nur die jüngste Tochter Ghaada fühlt sich im Spanischen wohler, spricht Darija nur, wenn es sich nicht vermeiden lässt. Beide erzählen Stadtgeschichte in erster Linie anhand ihrer eigenen Biographie und der von Familienmitgliedern. Dies zeigte sich besonders bei den Ausflügen in die muslimischen Stadtviertel El Príncipe und Benzú, die Hawa mit uns machte, aber auch Farid nahm uns in seinem Auto mit auf eine Stadttour durch Melilla und verlieh Geschichten Authentizität, indem er uns die Orte zeigte, an denen sich die entsprechenden Situationen ereignet hatten.

Farid Khatib stellt auch einige kolonialhistorische Bezüge her, die aber keine große alltagsweltliche Relevanz für ihn haben. „Das ist lange her“, formuliert er selber. Beide berichten von Rassismus, den sie und ihnen nahestehende Menschen erfahren. Dabei lässt sich allerdings ein deutlicher Unterschied in den Perspektiven auf Veränderungen im Zusammenleben in der Stadt herausarbeiten. Bei Hawa Jabir und auch ihrer Schwester Nouria Ouahid wird deutlich, dass sie das harmonische Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen in der Stadt in der Vergangenheit verorten. Sie schwelgen in Nostalgie, wenn sie von hilfsbereiten Nachbar*innen und von der christlich-muslimischen Alltagsrealität in ihrem Stadtviertel berichten. Farid Khatib hingegen sagt, die Situation diesbezüglich habe sich verbessert, er sehe an seinen Kindern, dass die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppierungen heute weniger Relevanz hätten als früher. Bei beiden

wird ein Bewusstsein über die sich – zugunsten der muslimischen Bevölkerung – verschiebenden Machtbalancen deutlich, wenn Hawa sagt „hier erlebe ich weniger Rassismus, denn hier sind wir in der Mehrheit“ oder Farid Khatib formuliert „wenn wir den Stadtpräsidenten nicht wollen, wird er nicht gewählt“.

Die Positioniertheit „zwischen den Stühlen“, also zwischen Spanier*innen mit Familienhintergrund auf der Iberischen Halbinsel und Marokkaner*innen, macht eine permanente Verortung erforderlich. Dies ist auch Ausdruck einer weniger etablierten gesellschaftlichen Stellung. Wer in der Stadtgesellschaft etabliert ist und der christlich-spanischen Norm entspricht, hat das Privileg, sich weniger selbstverortend präsentieren zu müssen. Themen, die in den Selbstpräsentationen diesbezüglich immer wieder auftauchen sind z. B.: die Sprachen, die in der Familie und im Alltag verwendet werden, die Verwendung muslimisch markierter Kleidung sowie die eigene Staatsangehörigkeit und die der Familienangehörigen und wie lange diese jeweils schon besteht.

Diese Verortungsanforderungen werden bei Hawa deutlich, die den antimuslimischen Rassismus der christlichen Spanier*innen ebenso kritisiert wie fundamentalistische religiöse Praktiken und patriarchale Strukturen bei muslimischen Ceuties und Marokkaner*innen. Es lassen sich verschiedene Strategien herausarbeiten, auf die Hawa und Farid angesichts dieser Komplexität zurückgreifen: 1. Anpassung, um sich rassistischen Adressierungen zu entziehen, 2. Ein Wir-Bild und ein Zusammengehörigkeitsgefühl werden stolz präsentiert („Wir im Príncipe“, „Wir sind hier die Mehrheit“), 3. Das Stigma wird weitergegeben, indem andere machtärmere Gruppen abgewertet werden („die Marokkaner*innen sind faul“), 4. Der Diskurs über das harmonische Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen wird zurückgewiesen, jedoch als prinzipiell erstrebenswert präsentiert – für Hawa existierte sie nur in der Vergangenheit, für Farid liegt sie in der Zukunft. Hawa Jabir, Nouria Ouahid und andere Interviewpartner*innen berichteten – anders als Farid Khatib –, dass sie in jüngerer Zeit mehr Rassismus erfahren. Dies analysiere ich im Kontext sich wandelnder Machtbalancen als Ausdruck des Bewusstseins der christlichen Bevölkerung für ihren (potentiellen) Machtverlust.

Im folgenden Kapitel werde ich auf junge Marokkaner*innen im Grenzraum eingehen, deren Stellung in den Figurationen deutlich prekärer ist als die der muslimischen Spanier*innen und deren Alltag sich meist beiderseits der Grenze verorten lässt.

9 Grenze als Alltag: Junge Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla

„Es ist schmerzhaft [...], wenn man aus der Schule kommt und niemand wartet auf einen. Alle anderen Kinder haben Eltern, die auf einen warten, einen umarmen.“

Hatem Karchaoui, Oktober 2014 (aus Memo Ceu_I_Hatem)

Zu den Migrations- und Mobilitätsbewegungen, die den lebensweltlichen Alltag prägen, gehört die Migration von Kindern und Jugendlichen²¹⁷ aus Marokko, die ohne Begleitung ihrer Eltern die Grenze überqueren. Im Laufe meiner Feldforschung begegneten sie mir zum einen häufig: Jungen im Alter von meist acht bis vierzehn Jahren, die abends in den Restaurants um ein Stück Brot oder Geld betteln oder am Strand schlafen. Zum anderen hörte ich die Warnungen von mir

²¹⁷ Jeannett Martin (2012) weist im Anschluss an Georg Elwert (1994) darauf hin, dass „wie jedes Lebensalter [...] Kindheit als eine historisch wie kulturelle kontextuelle Lebensphase verstanden werden“ muss. Im Folgenden orientiere ich mich nun zum einen an der Selbstdefinition in den „adult accounts“ (Phoenix 2009), die rückblickend über sich selbst als „Kinder“ sprechen, und zum anderen an der rechtlichen Definition in Spanien, die Migrant*innen unter 18 Jahren als „Menor Extranjero No Acompañado“ (dt.: unbegleitete*r ausländische*r Minderjährige*r) behandelt.

unbekannten Menschen, die mich auf der Straße ansprachen, wenn ich alleine an den Strand ging. Sie mahnten mich, vorsichtig zu sein, besser nicht alleine zu gehen, mich vor den „menores“ (spanisch für „Minderjährige“) in Acht zu nehmen. Ich hörte von Handydiebstählen und beobachtete, wie am hellichten Tag in der beschaulichen Altstadt von Melilla Türen abgesperrt wurden – immer mit dem Verweis auf die *menores* oder „MENAS“,²¹⁸ wie sie abwertend bezeichnet werden. Und in Gesprächen mit altansässigen Stadtbewohner*innen wurden, wenn es um die „Problematik“ der Grenze ging, eher die *menores* genannt als zum Beispiel die Migration von syrischen und westafrikanischen Migrant*innen. Das seien „gute Menschen“ und die würden auch nicht lange bleiben, seien nur auf der Durchreise, so beispielsweise die Präsentation von Guillermo Rivas. Implizit vermittelten solche Aussagen aber auch, andere Migrant*innen seien eben keine „guten Menschen“ und blieben auch längere Zeit, seien somit deutlich prägender für das Leben in Melilla.

In den Interviews, die ich in den Jahren 2014 und 2015 mit jungen Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla führte, wiederholte sich dann ein bestimmtes Muster: Viele von ihnen waren als Kinder vor Armut und (in vielen Fällen häuslicher) Gewalt geflohen und waren – mehr oder weniger direkt, mehr oder weniger freiwillig – ohne ihre Eltern in eine der spanischen Enklaven gekommen. Sie lebten bis zum Zeitpunkt des Interviews in diesem Grenzraum, meist mit Bezugspunkten beiderseits der Grenze, und waren von aufenthalts- und arbeitsrechtlichen Einschränkungen und diversen Ausschlüssen betroffen. Was mich zu irritieren und zu interessieren begann, waren die erheblichen Gegensätze zwischen Selbstpräsentationen, die von Gewalt und Leid, aber auch von Selbstbehauptung und Überlebenswillen geprägt waren – das, was ich weiter unten als prekäre transnationale Biographien konzeptualisiere –, und den Fremdbildern, die diesen jungen Menschen vor allem negative Eigenschaften zuschrieben und die Komplexität der Konstellationen negierten, die sie zum Verlassen des Herkunftskontextes geführt hatten.

In diesem Kapitel werde ich auf der Grundlage meines ethnographischen Materials sowie von zwei biographischen Fallstudien die jeweiligen Fremdbilder und Selbstpräsentationen kontrastieren. Aus einer biographietheoretischen und figurationssoziologischen Perspektive sollen dabei zum einen die Erfahrungen, Perspektiven und Handlungsmuster von zwei jungen, erwachsenen Marokkaner*innen herausgearbeitet werden, die als Kinder ohne ihre Eltern in die spanische Enklave Ceuta gekommen sind. Zum anderen sollen die Verflechtungen bzw. Figurationen, in denen diese „einzelnen Menschen [...] mit anderen Menschen, Gruppierungen, Gruppen oder so genannten Institutionen“ (Bogner und Rosenthal 2017a: 43) stehen, herausgearbeitet werden. Dabei zeigt sich, dass die sogenannten *menores* in diesem soziokulturell sehr diversen Grenzraum eine komplexe Außenseiterposition

²¹⁸ Kürzel für „Menor Extranjero No Acompañado“.

innehaben. Zur Kontextualisierung werde ich im Folgenden eine kurze Einführung zur Migration marokkanischer Kinder und Jugendlicher geben, die ohne ihre Familien nach Ceuta und Melilla kommen oder gekommen sind.

9.1 Migration marokkanischer Kinder und Jugendlicher nach Spanien

Der Beginn der Migration marokkanischer Kinder nach Spanien wird meist auf die 1990er Jahre datiert (Jiménez Álvarez 2003: 14). Mit seinem Beitritt zur Europäischen Gemeinschaft im Jahr 1986 und zum Schengen-Raum 1991 wurde Spanien, das zuvor in erster Linie ein Auswanderungsland gewesen war, zunehmend zum Transit- und vor allem auch Zielland für Migrationen, u. a. vom afrikanischen Kontinent (Cornelius 2004). Die ersten Migrationsbewegungen aus Marokko nach Spanien kamen vor allem aus der ehemaligen spanischen Kolonie im Norden Marokkos, die Herkunftskontexte diversifizierten sich dann mit der Zeit. Im Jahr des Beitritts Spaniens zum Schengen-Raum 1991 wurde die Visumspflicht für Marokkaner*innen eingeführt, wobei die an Ceuta und Melilla angrenzenden Provinzen Nador und Tetouan von dieser Pflicht ausgenommen wurden, sofern die Einreise nur die beiden spanischen Städte in Nordafrika betraf (Ferrer-Gallardo 2008: 136). Allerdings waren bereits seit 1988 Menschen aus Marokko bei missglückten Überquerungen der Meerenge von Gibraltar gestorben,²¹⁹ denn auch vor der Einführung der Visumspflicht hatte die marokkanische Regierung häufig keine Pässe ausgestellt und die spanische Polizei hatte am Hafen von Algeciras willkürlich über eine jeweilige Einreiseerlaubnis entschieden (Bejarano 2008). Bis 2008 waren Marokkaner*innen die größte Gruppierung von Migrant*innen in Spanien – bis sie von Rumänien als Herkunftsland übertroffen wurden. Die Existenz von familialen und anderen Netzwerken, die einem gerade in der Anfangszeit unter die Arme greifen können, spielte neben der geographischen Nähe sicherlich eine große Rolle für die Entscheidung (nicht nur) jugendlicher Marokkaner*innen, sich auf den Weg nach Spanien zu machen.

Aber im Grenzraum von Ceuta und Melilla gehörten Mobilität und Migration schon lange vor dem EG-Beitritt zum lebensweltlichen Alltag und erfuhren durch ihn nur eine andere Sichtbarkeit und Erfassungspraxis. So schreiben Berriane, Aderghal und Amzil bezüglich marokkanischer Migration nach Spanien: „migration, regular in the past and irregular now“ (2012: 38). Djamila Bilal, auf die ich im Folgenden detaillierter eingehen werde, ist schon in den 1980er Jahren nach

²¹⁹ Bejarano (2008) schreibt, am 1. November 1988 habe es die ersten Opfer in der Meerenge von Gibraltar gegeben. Von 23 Marokkaner*innen hätten nur fünf den Schiffbruch überlebt; Ferrer-Gallardo (2008: 136) schreibt, dass im Jahr des Beitritts zum Schengen-Raum, am 19. Mai 1991, die ersten marokkanischen Migrant*innen in der Meerenge von Gibraltar ertrunken seien.

Ceuta gekommen. Die Grenzkontrollen waren in jener Zeit noch deutlich weniger restriktiv und somit wurde auch weniger geprüft und dokumentiert, wer über die Grenze kam und ob die vermeintlichen Verwandten auch solche waren. So wurde mir in diversen Interviews berichtet, wie leicht es damals noch gewesen sei, die Grenze ohne die entsprechenden Reisedokumente zu überqueren. Meist hatten sich begleitende Erwachsene als Verwandte ausgegeben oder waren tatsächlich entfernt verwandt; weiterhin waren auf Vertrauen und Bekanntschaft basierende Praktiken weit verbreitet (vgl. Campbell 2012). So berichtete mir Charo Sam, eine junge Marokkanerin aus der Marrakesch-Region, davon, wie sie als Minderjährige mit dem Ehemann ihrer Schwester, einem christlichen Spanier, an der Grenze von Melilla aufgehalten wurde, weil sie keine Papiere hatte. Nach einigen Gesprächen und Kontaktpflege mit einem Bekannten, der als Polizist an der Grenze arbeitete, habe ihr Schwager dann aber mit ihr die Grenze passieren können. Diese informellen und teilweise illegalisierten Praktiken sind im Kontext der von Arbeitspendler*innen und Lastenträger*innen sehr stark frequentierten und damit auch immer ein wenig unübersichtlichen Grenze zu sehen (vgl. Rosenthal, Bahl und Worm 2016).

Ein Anstieg von Grenzüberquerungen wird nicht nur durch deren zunehmende Registrierung sichtbar, auch die tatsächliche Zahl minderjähriger Marokkaner*innen in Ceuta und Melilla ist in den letzten Jahren deutlich angestiegen. Während ein Bericht von Human Rights Watch im Jahr 2002 die Zahl von regelmäßig 150 Kindern nannte, die sich jeweils in Ceuta und Melilla befänden (2002a: 6), gab Daniel Ventura, der damalige Sozialreferent von Melilla, im April 2016 an, es befänden sich 345 minderjährige Migrant*innen in der örtlichen Betreuungseinrichtung für minderjährige Migrant*innen und weitere 60 lebten auf der Straße (Nuñez 2016). Diese Situation der völligen Schutzlosigkeit des Lebens auf der Straße entsteht, wenn die Kinder bei oder nach der Ankunft gar nicht erst registriert werden oder wenn sie dem Kinderheim entfliehen. Viele versuchen, als blinde Passagiere auf einer Fähre oder einem Frachtschiff auf die Iberische Halbinsel zu gelangen. Um diesen Plan zu verfolgen, versuchen sie sich der Registrierung bzw. dem Heim zu entziehen.

Es gibt aber noch andere Gründe für die Flucht aus dem Heim: Kinderrechtsorganisationen wie Prodein und Colectivo Harraga (Antúnez Álvarez u. a. 2016) in Melilla oder Save the Children España (Sastre u. a. 2016) weisen auf die strukturelle Schutzlosigkeit hin, der die Kinder ausgesetzt sind. Dazu gehören u. a. psychische und physische Misshandlungen in den „Schutzrichtungen“, problematische Verfahren der Altersbestimmung (Fundación Raíces 2014), unzureichende Gesundheitsversorgung, kein gesicherter Zugang zu Bildung und der völlig ungesicherte Status nach der Volljährigkeit, der für die Jugendlichen in Ceuta und Melilla auch den Druck erhöht, auf die Iberische Halbinsel zu gelangen, weil dort die Gefahr geringer ist, abgeschoben zu werden, wenn man volljährig wird. So hat die Guardia Civil 2015 im ersten Jahresdrittel 643 minderjährige Marokkaner und Al-

gerier in den Hafeneinrichtungen von Melilla bei dem Versuch aufgegriffen, auf Schiffe zu gelangen (Jiménez Gálvez 2015b). Regelmäßig erleiden die Kinder und Jugendlichen bei diesen Versuchen Verletzungen und es ist wiederholt zu Todesfällen gekommen (Vega 2016). Angesichts dieser sehr unsicheren Lebenssituation, in der sich viele marokkanische unbegleitete Minderjährige in Ceuta und Melilla befinden, wurde für mich zunehmend die Frage wichtig, welche Fremdbilder sich über sie in dem marokkanisch-spanischen Grenzraum beobachten lassen.

9.2 Fremdbilder: als Kriminelle stigmatisiert

Norbert Elias beschreibt in seiner bereits zuvor eingeführten Theorie der Etablierten-Außenseiter-Beziehungen, dass in der von ihm gemeinsam mit John L. Scotson untersuchten Gemeinde Winston Parva „eine Etabliertengruppe dazu [neigt], der Außenseitergruppe insgesamt die ‚schlechten‘ Eigenschaften der ‚schlechtesten‘ ihrer Teilgruppen, ihrer anomischen Minorität zuzuschreiben“ (1993 [1965]: 13). Er nennt diesen Effekt „pars-pro-toto-Verzerrung“ (ebd.). Meine empirisch fundierte Annahme, die ich im Folgenden diskutieren werde, ist, dass die Situation der minderjährigen Marokkaner*innen in den Figurationen im Grenzraum eine bedeutsame Funktion für die Aushandlung des Verhältnisses zwischen christlichen und muslimischen Spanier*innen respektive Marokkaner*innen hat. Dies ist im Kontext sich verändernder Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen den Menschen auf beiden Seiten der Grenze und sich verschiebender Machtbalancen zwischen ihnen sowie der Entwicklung der christlich-spanischen Bevölkerung hin zu einer zahlenmäßigen Minderheit zu sehen.

Während unserer Feldaufenthalte in Ceuta und Melilla waren die *menores no acompañados* auffallend häufiges Thema von Unterhaltungen mit Anwohner*innen. Sie sollten dabei meist als Beleg dienen, dass die Grenze problematisch sei, dass Migration Gefahren für die Alteingesessenen mit sich bringe und die Lebenssituation für die Bevölkerung verschlechtere. Auf die schwierigen Lebensgeschichten und Lebensbedingungen der marokkanischen Kinder und Jugendlichen wurde jedoch kaum verwiesen. Das Sie-Bild, also die Fremdwahrnehmung durch die Einwohner*innen der Enklaven ist in den meisten Fällen keines, das diesen leidvollen Hintergrund einbezieht. Vielmehr wird die Rollenübernahme und Empathie gegenüber der Herkunftsgeschichte der Kinder vermieden. In einem Bericht von Human Rights Watch wird beschrieben, wie Eltern in Ceuta sich bereits Anfang der 2000er Jahre organisierten, um zu verhindern, dass 30 marokkanische Kinder, die als unbegleitete Migrant*innen in die Stadt gekommen waren, gemeinsam mit ihren eigenen Kindern auf die Schule kamen. Es habe außerdem Proteste von Nachbar*innen gegeben, wenn marokkanische Kinder in ihrer Nachbarschaft untergebracht werden sollten (2002a: 6). Um zu veranschaulichen, wie diese Kinder

und Jugendlichen mit Kriminalität assoziiert und wie sie als Bedrohung wahrgenommen werden, möchte ich zwei Beobachtungssituationen darstellen, zu denen ich ausführliche Memos geschrieben habe.

Bei einem abendlichen Spaziergang durch die alte Festung von Melilla trafen wir auf Pedro José Ruiz, einen Lokalhistoriker, der im Verein Melilla Verstehen aktiv ist. Er unterbrach spontan seinen Weg, um meinen Kolleg*innen und mir eine kleine Führung zu geben (vgl. Kapitel 6). Auf dem Weg durch die Festung kamen wir auch zu den alten Wasserspeichern, die historisch dazu dienten, im Falle einer Belagerung die Wasserversorgung der Bevölkerung zu gewährleisten. Pedro hatte ein kurzes Gespräch mit der zuständigen Museumswärterin, die erklärte, dass die Speicher jetzt immer abgesperrt seien, weil sonst die *menores* sich einschlichen. Sie äußerte dann noch sinngemäß: „Hier wird alles immer schlimmer.“ Hier wurde mit einer Selbstverständlichkeit und offenbar fraglosen Einvernehmlichkeit über die *menores* – also Kinder im Alter von ca. zehn bis 15 Jahren – als Sicherheitsrisiko gesprochen, die mich verwunderte.

Bei unseren – bereits in Kapitel 7 eingeführten – Exkursionen mit der Guardia Civil formulierten meine Kolleg*innen und ich jedes Mal relativ offen, dass wir uns für den Grenzraum interessierten, und bekamen daraufhin immer ähnliche Routen präsentiert. Ein fester Bestandteil dieser Touren war der Hafen, an dem Fracht- und Passagierfähren Richtung Iberische Halbinsel ablegen. Uns wurde erklärt, es gebe zwar eigentlich ein Abkommen mit Marokko bzgl. der „obdachlosen Kinder“, doch das sei von Marokko noch nie eingehalten worden. Marokko interessiere sich nicht für diese Kinder und wolle sie nicht zurücknehmen. Stereotype Erklärungen, die wir immer wieder zu hören bekamen: Die *menores* könnten ja ins lokale Aufnahmezentrum, dort bekämen sie alles, was sie bräuchten – Essen, Kleidung, ein Bett – aber sie seien undankbar, würden fortlaufen und versuchen, als blinde Passagiere auf die Fähre zu kommen. Das sei allerdings nur bei den marokkanischen und algerischen *menores* der Fall, die (wenigen) aus den südlicheren Ländern Afrikas würden nicht diesen Weg wählen.

Wir bekamen Zäune gezeigt, die die marokkanischen Kinder bei ihren Versuchen, auf Fähren zu gelangen, zerschnitten hatten; und Steinhöhlen, in denen diese in der Hafenanlage schliefen, um jederzeit bereit zu sein, sich auf ein kurzzeitig unbewachtes Schiff zu begeben. Dabei war die Sprache geprägt von einer Mischung aus Faszination und Ekel. U. a. erklärte uns ein Polizist, die Kinder seien „wie Katzen“ – er stellte damit Bezüge her zur Beweglichkeit und der Robustheit („sieben Leben“) einer Katze. Auf diese Weise entmenschlichte und verbesonderte er diese schutzbedürftigen Minderjährigen im selben Atemzug.

Die Kinderrechtsorganisation Colectivo Harraga weist in einem 2016 erschienenen Bericht auch deutlich auf die Gewalt hin, der die Kinder u. a. durch die Polizei ausgesetzt seien (Antúnez Álvarez u. a. 2016: 58 ff.). Die Entrechtung und Stigmatisierung, von der die unbegleiteten marokkanischen Minderjährigen in Melilla

betroffen sind, zeigt sich zudem in der medialen Berichterstattung, die diese verletzlichen Kinder und Jugendlichen als kriminell oder gefährlich präsentiert. Ruth Lister beschreibt dieses Othering im Kontext von Armut als eine diskursive Praxis, die Differenz aufbauscht und verzerrt und so prägt, wie die „Nicht-Armen“ über „die Armen“ denken und sprechen und wie sie sich ihnen gegenüber verhalten, sowohl auf der persönlichen, zwischenmenschlichen als auch auf der institutionellen Ebene (2004: 101 ff.). Auch in Melilla sind die marokkanischen Kinder und Jugendlichen nicht nur von institutioneller Gewalt, sondern auch von Gewalt durch die Stadtbevölkerung betroffen. So tauchten z. B. im Januar 2017 bei Facebook zahlreiche Kommentare auf, die zu einer Bürgerwehr aufriefen, um die minderjährigen Migrant*innen gewaltsam zu vertreiben. Darin wurden diese u. a. als ein „Krebs“ bezeichnet, der die Stadt befallen habe.²²⁰

Im Sinne einer intersektionalen Analyse (Williams Crenshaw 1989) verschränken sich im Umgang mit und im Sprechen über die marokkanischen Kinder und Jugendlichen rassistische Zuschreibungen mit einer „Verachtung der Armen“. Dass auch ein geschlechtsspezifischer Blick und seine Leerstellen bei der Konstruktion des „Anderen“ und des „Fremden“ in Melilla und Ceuta eine Rolle spielen, wird bei der Ausblendung der Mädchen in diesem Fremdbild deutlich. Das negative und sich stets selbst reproduzierende und bestätigende „Sprechen über die Anderen“, das Norbert Elias als „Schimpfklatsch“ (1993 [1965]: 49) bezeichnet hat, bezieht sich in Ceuta und Melilla stets auf männliche Kinder und Jugendliche. Das verdeutlicht, wie wenig sichtbar die Mädchen sind, die meist zur Hausarbeit in Familien in die Enklaven kommen und deswegen weder im Stadtraum wahrgenommen noch im örtlichen Kinderheim registriert werden.

In der Literatur zu minderjährigen Migrant*innen im marokkanisch-spanischen Grenzraum lässt sich feststellen, dass Frauen und Mädchen in aller Regel nicht oder zumindest nur am Rande vorkommen. Dabei wird meist auf die Unsichtbarkeit und auf die Verschiedenheit der Strukturen verwiesen, in denen diese Migration historisch organisiert war und bis heute ist. Genannt werden dabei Netzwerke, die die Mädchen und jungen Frauen in die informellen und wenig sichtbaren Sektoren Sexarbeit, Hausarbeit und Care-Arbeit vermitteln (Jiménez Álvarez 2003: 26; Andersson 2014: 13). Und während das Phänomen der minderjährigen Hausmädchen in Marokko inzwischen durchaus ein viel diskutiertes und recherchiertes Thema ist,²²¹ bleibt die Thematik in Ceuta und Melilla extrem unterbelichtet. Sie

²²⁰ Die rechtsextreme Partei Vox versucht, diese Stimmung politisch zu nutzen. Im November 2019 lud Rocío Monasterio, die Präsidentin der Partei in Madrid, zu einem Pressetermin vor einem Heim für minderjährige Migrant*innen in Sevilla. Sie bezeichnete die dort wohnenden Kinder und Jugendlichen als „Horde von MENAS“ und machte sie für die vermeintlich gestiegene Unsicherheit im Stadtviertel verantwortlich. Die Staatsanwaltschaft leitete in der Folge ein Ermittlungsverfahren wegen Anstiftung zur Gewalt und Volksverhetzung gegen Monasterio ein (Saiz 2019).

²²¹ Z. B. Bil'arabi (1991), Sommerfelt (2001) und Krestin (2014).

taucht in den meisten Studien nur am Rande auf – mit dem Verweis darauf, wie besonders unsichtbar und verwundbar diese Gruppierung sei und dass es ein weiteres zu untersuchendes Thema wäre.²²²

Bogner und Rosenthal betonen in Bezug auf solche vom Diskurs ausgeschlossenen Forschungsfelder: „... our study of those voices [...] which are in the shadow of the public discourses [...] can contribute to a reconstruction of the interrelationships between we-images and the figurations of established and outsiders (in the sense proposed by Elias)“ (2014). In diesem Sinne wende ich mich nun also den wenig erzählten Lebensgeschichten in diesem Grenzraum zu. In den fünf biographisch-narrativen Interviews, die ich mit Frauen aus Marokko geführt habe, die als Hausangestellte und Pflegekräfte in Ceuta und Melilla tätig sind, spielte mindestens in vier Fällen die Erfahrung eine Rolle, bereits als Kind zum Arbeiten in fremde Haushalte geschickt worden zu sein. Darauf möchte ich mit dem Fall von Djamila Bilal detaillierter eingehen. Ihre Geschichte ist eine, die in ihrer Art in dem Sie-Bild der Lokalbevölkerung über die marokkanischen Kinder und Jugendlichen nicht vorkommt, wobei ich davon ausgehe, dass sie als Typus betrachtet (in den hier relevanten Grundzügen) keineswegs selten ist. An Djamila Bilals Geschichte lässt sich aufzeigen, inwiefern das Verlassen der Herkunftsfamilie und andere längerfristige Ortswechsel²²³ biographische Strategien sein können, die eine Ermächtigung im Sinne eines (Rück-)Gewinns von Handlungsmacht bedeuten können.

²²² So wies Human Rights Watch in einer Fußnote eines Berichts über staatliche Gewalt gegen minderjährige Migrant*innen durch spanische und marokkanische Sicherheitskräfte darauf hin, dass sie „did not investigate reports that Moroccan girls are sometimes trafficked to Melilla to work as domestic servants“ (2002b: 4), und die Sozialanthropologin Mercedes Jiménez Álvarez stellt in ihrer Studie über minderjährige Migranten in Andalusien recht pauschal fest: „Dieses Kollektiv [minderjährige Mädchen, die illegalisiert die Grenze überqueren] wird unsichtbar gemacht. Die meisten Mädchen kommen über organisierte Netzwerke sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen nach Spanien. Eine andere Gruppe arbeitet in der Hausarbeit ohne jeglichen rechtlichen Schutz und in einer Situation der ‚Sklaverei‘. Das kommt in Ceuta und Melilla häufig vor ...“ (2003: 26; Übersetzung E. B.). Jiménez Álvarez und Human Rights Watch verweisen jeweils auf einen Artikel des Journalisten Jesús Prieto (2001) zur Thematik der „Sklavenmädchen in Ceuta und Melilla“.

²²³ Die NGO Save the Children schlägt das Konzept „children on the move“ vor, um diese Heterogenität greifen zu können und die dichotomisierende Unterscheidung zwischen der Flucht vor Gewalt begünstigenden und generierenden (sozialen oder politischen) Verhältnissen und ökonomischer Migration nicht zu reproduzieren: „The focus on children on the move recognises the common issues that influence and have an impact on all children who leave their place of origin.“ (Reale 2008: 4)

9.3 Selbstpräsentationen

9.3.1 Djamila Bilal – „Ich habe viel gelitten“

Djamila Bilal lebt mit ihrem Mann und ihren sechs Kindern in Nador, einer marokkanischen Großstadt, die 14 Kilometer von Melilla entfernt liegt. Sie überquert nahezu täglich den Grenzübergang, um in Melilla als Haushaltshilfe und Putzkraft zu arbeiten. Ich interviewte sie zum ersten Mal im Herbst 2015 in Melilla, nachdem einer ihrer Arbeitgeber sie mir vorgestellt hatte. Ein zweites Interview folgte im Frühjahr 2018.

Djamila Bilal wird 1978 in Tanger, einer Hafenstadt im Norden Marokkos, in ein benachteiligtes lebensweltliches Milieu hineingeboren. Tanger erlebt nach der Blütezeit der Internationalen Zone (1923–1956)²²⁴ in den 1960er und 1970er Jahren einen politischen und ökonomischen Niedergang. Unter der Regentschaft des Königs Hassan II. (1961–1999) wird die Stadt – wie der gesamte Norden Marokkos – systematisch infrastrukturell und ökonomisch vernachlässigt. Es ist unklar, ob Djamila Bilals muslimische Familie zuvor bessere Lebensbedingungen hatte, zum Zeitpunkt von Djamila Bilals Kindheit ist die ökonomische Situation der Familie jedenfalls prekär und so muss sie früh arbeiten gehen:

Also, ich fange an zu arbeiten, bin sechs Jahre alt, und bin nie zur Schule gegangen. Als ich acht Jahre alt war, ging ich nach Ceuta. [...] Ich habe gute und schlechte Leute getroffen. Ein bisschen von allem. [...] Mir ist alles Mögliche passiert, alles, Leid, und ich habe viel gelitten, weil: Niemand fragt nach mir; nur meine Großmutter kommt, nimmt das Geld und bringt das Geld zu meiner Mutter. Und meine Mutter fragt nicht nach mir.

Djamila Bilal muss, sobald sie körperlich dazu in der Lage ist, Verantwortung für die Familie übernehmen.²²⁵ Die ersten zwei Jahre, bis sie acht Jahre alt ist, arbeitet sie in Haushalten in Tanger, wohnt aber noch bei ihrer Familie. Im Alter von acht Jahren beginnt sie dann, in einem Haushalt in Ceuta zu leben und zu arbeiten.

²²⁴ Tanger war von 1923–1956 eine Internationale Zone, die von acht Mächten verwaltet wurde (Frankreich, Spanien, Großbritannien, Niederlande, Belgien, Portugal, Sowjetunion und ab 1928 Italien). In dieser Zeit war diese bekannte Hafenstadt ein Anziehungspunkt für zahlreiche Schriftsteller*innen und Aussteiger*innen aus Europa und den USA. Über diesen „Mythos für die Fremden“ schreibt Dieter Haller, er nähere „sich aus der Vergangenheit der Stadt [...] sowie aus verschiedenen, damit literarisch verknüpften Topoi: Orientalismus, Sex und Sinnlichkeit, Drogen und Selbstverwirklichung, Schmuggel, Kriminalität und Spionage“ (2016: 10).

²²⁵ Wir können davon ausgehen, dass Djamila Bilals Situation im Marokko der 1980er Jahre keine Seltenheit ist. In einem Report des „Understanding Children’s Work“-Programms von ILO, UNICEF und Weltbank hieß es im Jahr 2004: „Children’s work is a common phenomenon in Morocco. Some 600,000 children aged 7–14 years – 11 percent of this age group – are engaged in work.“ (2004: 17) Vermutlich lagen die Zahlen in den 1980er Jahren höher.

Die Arbeitgeberin ist eine Cousine ihrer Mutter. Djamila Bilal ist nun dauerhaft von ihrer Kernfamilie getrennt, wohnt auch an ihrem Arbeitsplatz, und ist dadurch ihren Arbeitgebern sowohl psychisch als auch körperlich ausgeliefert. Sie hat lange Arbeitszeiten, erlebt verschiedene Formen von Gewalt und wird mindestens einmal von Gästen ihrer Arbeitgeber*innen vergewaltigt.²²⁶

Ich als Kind, ich wusste ja nicht und also, also, sie haben mir eine Pille gegeben, eine Pille mit irgendwas und ich habe sie genommen, weil ich keine Ahnung habe, gar keine. Als ich aufstehe, habe ich keine Kleidung, wirklich, das ist die Wahrheit, ich habe keine Kleidung, weiß nicht, was mir passiert ist [...]. Das Leben ist hart, hart.

Oder an anderer Stelle:

Samstag=Samstag uff, volles Haus mit Freunden, mit Freundinnen, mit allen, sie trinken. Es sind außerdem Muslime, keine Spanier, Muslime, die aus Castillejos, aus Tetouan²²⁷ kommen [...] und verbringen einen guten Abend und wenn ihm eine gefällt, dann verkauft er sie. So, wie es mir passiert ist, ich wurde verkauft und wusste es nicht, wie eine Dumme. Aber Geduld, meine Tochter, so ist das Leben.

Djamila Bilal betont retrospektiv, sie sei ein unwissendes und hilfloses Kind gewesen und so seien nie Polizei oder Justiz involviert worden. Das sie bestimmende Gefühl des Ausgeliefertseins verstärkt sich noch dadurch, dass ihre Mutter „nie nach ihr gefragt“ habe, sich nicht dafür interessiert habe, wie es ihr an ihrem Arbeitsplatz ginge, und nur an ihrem Lohn interessiert gewesen sei, wie sie mehrmals im Interview betont. In jener Zeit hatte Djamila Bilal fast keinen Kontakt mehr zu ihrer Herkunftsfamilie. Nur ihre Großmutter kam einmal im Monat, um ihren Lohn abzuholen. Bei diesen Begegnungen bestrafte die Großmutter sie mindestens einmal brutal dafür, dass sie sich ihr widersetze:

Einmal habe ich mit meiner Großmutter gesprochen. Ich habe ihr gesagt, hör zu, Großmutter, du kommst nur wegen dem Geld und: Warum nimmst du mich nicht mit und ich=ich werde dir jetzt nicht das Geld geben. Und sie packt mich an den Haaren, meine Großmutter packt mich an den Haaren [...] und sie hat mich geschlagen [...], sie hat mich fast umgebracht, weil ich so gesprochen habe.

²²⁶ Jo Becker betont in einer Studie für Human Rights Watch: „The isolation of child domestic workers in private homes puts them at particular risk of sexual violence from male members of the household in which they work.“ (2012: 24 f.)

²²⁷ Castillejos ist der spanische Name von Fnideq, der direkt an Ceuta angrenzenden Kleinstadt; Tetouan ist die 40 Kilometer von Ceuta entfernte Provinzhauptstadt.

Im Alter von zehn Jahren, also nach ca. zwei Jahren als Hausangestellte in Ceuta, trifft Djamila Bilal die Entscheidung, sich der Situation des Ausgeliefertseins in dieser Position zu entziehen. Sie geht zurück nach Tanger und beginnt zuerst, in einer Textil- und dann in einer Fischfabrik zu arbeiten. Die Fabrikarbeit eröffnet ihr neue Möglichkeiten. Sie arbeitet nun mit Gleichaltrigen zusammen, die vermutlich teilweise ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Bei der Fabrikarbeit ist sie im Gegensatz zur Arbeit in fremden Haushalten den Arbeitgeber*innen weniger ausgeliefert. Mit dreizehn Jahren – sie sagt, sie konnte den Fischgeruch und die schlechte Bezahlung nicht mehr aushalten²²⁸ – geht sie wieder in Haushalte zum Arbeiten und ist erneut sexualisierter Gewalt ausgesetzt. Im Alter von 15 Jahren lernt sie Ahmed, den Bruder einer Arbeitskollegin aus ihrer Zeit in der Fabrik, kennen und heiratet ihn gegen den Willen ihrer Eltern.

Djamila Bilal präsentiert ihre Hochzeit als einen sie ermächtigenden biographischen Wendepunkt: Sie entschied Ahmed zu heiraten, obwohl er keine Mitgift an ihre Eltern zahlen konnte, und widersetzte sich damit auch ihrer ökonomischen In-Wert-Setzung, die die Eltern einforderten. Fortan habe sie zudem ihren Lohn nicht mehr an ihre Eltern abgegeben, sondern für die eigene Familie gearbeitet. Der Umzug in das 400 Kilometer östlich von Tanger gelegene Nador, den Heimatort Ahmeds, ermöglicht Djamila Bilal außerdem eine räumliche und emotionale Distanzierung von der Herkunftsfamilie. Allerdings ist sie nun der Familie und dem sozialen Umfeld ihres Ehemannes ausgesetzt, das sie als Außenseiterin und aufgrund ihrer ethnischen und sprachlichen Zugehörigkeit als Fremde behandelt. In Nador machen Imazighen einen Großteil der Bevölkerung aus. Djamila Bilal ist keine Rif-Amazigh, sie spricht Darija, das marokkanische Arabisch, und nicht die lokal übliche Sprache Tamazight. Da ihr Ehemann von seiner Mutter bereits einer Frau in Nador zur Ehe versprochen worden war, wird Djamila Bilal zudem als unerwünschte Schwiegertochter bzw. Konkurrentin wahrgenommen. Sie wird von ihrer Schwiegermutter u. a. als „Hure“ und „unverheiratete Frau“ stigmatisiert und ist auch körperlichen Übergriffen ausgesetzt. Schläge der Schwiegermutter führten in ihrer Wahrnehmung auch dazu, dass sie ihr erstes Kind in den ersten Monaten der Schwangerschaft verliert:

Mein Mann ist arbeiten gegangen, was macht sie, sie verprügelt mich ((klatschendes Geräusch)) bis das Kind rausgekommen ist [...] so war's, mir haben die Schmerzen angefangen, es ist nicht gleich rausgekom-

²²⁸ Tahar Ben Jelloun schreibt in seinem Roman „Verlassen“ (2006: 98) über die „Krabbenmädchen“ von Tanger: „... wie Hunderte von Mädchen aus dem Viertel in der holländischen Fabrik in der Freihandelszone des Hafens Krabben pulen. Jeden Tag brachten Gefrierlasten Tonnen gekochter in Thailand gefischter Krabben [...] Hier in Marokko pulen kleine Hände mit zarten Fingern sie Tag und Nacht. Dann wurden sie zu einer weiteren Station gebracht und in Konserven gefüllt, bevor sie schließlich auf den europäischen Markt geworfen wurden. In Tanger verdienten die Mädchen einen Hungerlohn.“

men, nein=nein=nein=nein, es hat ein Schmerz=ein Schmerz angefangen, stark=stark, und ich habe geblutet=geblutet, und=und sterbe fast daran, dieser Schmerz, mehr als=als als wenn man gebärt [...], aber wenn du ein Kind verlierst, der Schmerz, ich kann's nicht erzählen, ich kann gar nicht wissen, wie man das erzählt.

Während sich Djamila Bilal von der Herkunftsfamilie lösen konnte, ist sie nun der Familie ihres Ehemannes und vor allem ihrer gewalttätigen Schwiegermutter ausgeliefert. Im Unterschied zu früher ging sie nun auf die Polizeiwache und erstattete vermutlich Anzeige gegen ihre Schwiegermutter. Auch wenn es in diesem Fall zu keiner Anklage oder gar Verurteilung kam, war es dennoch ein Schritt, der für Djamila Bilals zunehmendes Selbstbewusstsein und ihre Wehrhaftigkeit spricht.

Nach ihrem Umzug nach Nador greift sie auf ihre – als Kind in Ceuta erworbenen – Sprachkenntnisse und ihre Arbeitserfahrung zurück, um ihre Lebenssituation im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten zu verbessern. Ihr neuer Wohnort grenzt an die spanische Enklave Melilla. Handel, Schmuggel und Migration haben ab den 1970er Jahren die Entwicklung Nadors, das in einer der strukturell und ökonomisch schwächsten Regionen Marokkos liegt, zu einer „frontier boomtown“ (McMurray 2001) befördert. Auch Djamila Bilal macht sich die Nähe zu der spanischen Enklave zunutze. Sie beginnt nach der Geburt ihres ersten Sohnes 1996, also im Alter von 18 Jahren, in Melilla als Putzkraft zu arbeiten, wodurch sie die ökonomische Situation ihrer neu gegründeten Kernfamilie erheblich verbessert. Aber nicht nur der Verdienst, sondern auch die Unterstützung, die sie in Form von Kinderbetreuung und gespendeter Kinderkleidung durch ihre Arbeitgeber*innen erfährt, der Freiraum, den ihr das Arbeiten jenseits der Grenze eröffnet, und die Anerkennung, die sie für ihre erfolgreich geleistete Arbeit erfährt, können als ermächtigende Momente interpretiert werden. Nach der Geburt des zweiten Kindes beginnt schließlich ihr Mann auf die Kinder aufzupassen, während sie arbeitet. Sie argumentiert, das sei notwendig geworden, weil er nicht regelmäßig Arbeit fände und nur weniger Geld als sie in Melilla verdienen könne, wenn er als Bauarbeiter in Marokko arbeite.

Zum Zeitpunkt des Interviews hat Djamila Bilal sechs Kinder. Aufgrund ihrer Arbeit in Melilla ist sie Hauptversorgerin ihrer Familie. Ihre Mutter und andere Verwandte aus Tanger hat sie seit fast 20 Jahren nicht gesehen. Sie präsentiert sich als relativ selbstbestimmte Frau. So spricht sie zum Beispiel im Interview sehr offen und mit einem gewissen Stolz darüber, dass sie nach der Geburt des sechsten Kindes die Entscheidung getroffen habe, keine weiteren Kinder mehr bekommen zu wollen. Ihre Entscheidung, sich sterilisieren zu lassen, setzt ein bestimmtes Wissen über medizinische Möglichkeiten und ein Selbstverständnis voraus, in dem ökonomische und individuelle Gründe Priorität vor religiösen und gesellschaftlichen

Normen erlangt haben.²²⁹ Sie hatte zudem die Unterstützung ihrer Arbeitgeberin in Melilla, die sie bei der Finanzierung des Eingriffs unterstützte und sie auch am Tag der Operation ins Krankenhaus begleitete.

Insgesamt ist ihre Selbstpräsentation eine recht individualisierte. Ein Wir-Bild, z. B. als muslimische Frau oder marokkanische Arbeiterin in Melilla, spielt dabei zumindest auf der manifesten Ebene keine wichtige Rolle. In ihrer Erzählung taucht nur im Kontext ihrer Zeit als Fabrikarbeiterin in Tanger ein solches Wir-Bild auf – eine Zeit, die sicherlich für ihre Emanzipation von der Herkunftsfamilie eine wichtige Rolle gespielt hat.

Wie bei ihrer Rückkehr nach Tanger im Alter von zehn Jahren nutzte sie immer wieder Handlungsspielräume, die mit einem Ortswechsel in Verbindung standen: Sowohl als sie im Alter von zehn Jahren nach Tanger zurückkehrte, als auch später im Alter von ca. 16 Jahren, als sie mit ihrem Mann nach Nador umzog. Im Alter von 18 Jahren verbessert sie dann ihre ökonomische Situation durch die Arbeitssuche und den Beginn des täglichen Pendelns über die Grenze nach Melilla. Sie selbst sieht ihre Hochzeit und die Gründung einer eigenen Familie als Wendepunkt. Ab jenem Zeitpunkt hätte sie „zumindest für ihre Kinder gelitten und ein Leben gehabt – auch wenn es immer noch ein leidendes Leben gewesen“ sei. Ihre Ehe schildert sie als eine stabile und schützende Beziehung, in der allerdings ihre Gewalterfahrungen in der Kindheit und Adoleszenz nicht thematisiert werden können. Der Preis, den Djamil Bilal für ihr relativ stabiles Leben zahlt, ist, dass sie ihre Geschichte voller Gewalt- und Unrechtserfahrungen für sich behält und mit niemandem darüber spricht.

Als ich meinen Mann getroffen habe, er ist ein wirklich guter Junge, ein guter Mann, gut, also am ersten Tag sagte er mir, schau: Ich liebe dich [...] ich stelle keine Fragen, ich will nichts wissen, nichts, von dem, was dir passiert oder nicht passiert ist. Was ich wissen will, ist, ab jetzt=ab jetzt [...] ich habe ihm gesagt, dass ich gelitten habe. Er sagt: Ich versteh dich, aber ich will davon nichts wissen. Das ist alles, aber wirklich, ich habe viel, sehr viel ((sehr lang gezogen)) gelitten. Ein Wort, sehr kurz, um es zu erzählen, aber sehr lang, um es zu erleben.

Djamil Bilals Lebensgeschichte ist durchzogen vom Erleben von Gewalt, Fremdbestimmung und zahlreichen Formen der Ausschließung. Aber sie präsentiert sich selbstbestimmt und ihre aktuelle Situation als eine Erfolgsgeschichte: Ihre Kinder

²²⁹ Während die Gesetzeslage bezüglich Sterilisierung in Marokko unklar ist (EngenderHealth 2002), wird diese Form der Empfängnisverhütung verhältnismäßig selten genutzt. Die meisten Frauen benutzen die Verhütungspille (Scommegna 2012). Saïd Zounaïbiri und Issam Chiadmi (2010: 51) weisen auf die stark sinkende, aber immer noch vorhandene Diskrepanz zwischen städtischem und ländlichem Milieu und dem Einfluss von Bildung auf die Verwendung von Verhütungsmitteln bei Frauen in Marokko hin.

können zur Schule gehen und müssen nicht arbeiten. Sie hat ein Haus für ihre Familie gebaut und lebt weiterhin im Grenzraum. Sie profitiert von ihren Spanischkenntnissen und der Möglichkeit, nach Melilla zu pendeln und dort zu arbeiten. Sie ist in ihrer Familie die einzige Grenzgängerin, was ihr eine gewisse Unabhängigkeit ermöglicht. An diesem Verlauf wird deutlich, dass es Djamila Bilal trotz der Erfahrungen von Gewalt und Entbehrungen gelungen ist, sich immer wieder Situationen extremer Ohnmacht zu entziehen und sich selbst zu ermächtigen: zum Beispiel im Alter von ca. neun Jahren bei der Konfrontation mit der Großmutter, der sie sich widersetzt; bei der Entscheidung im Alter von zehn Jahren, nach Tanger zurückzukehren, und bei der Hochzeit gegen den Willen der Eltern und Schwiegereltern, als sie 15 Jahre alt war. Es ist ihr gelungen, massive Krisen zu bewältigen und ein relativ stabiles und gesundes Erwachsenenleben zu führen. Dennoch ist sie weiterhin von diversen Formen der Exklusion – bezüglich ihres Aufenthaltsstatus und ihrer Arbeitsverhältnisse in Melilla und ihrer ökonomischen Gesamtsituation – betroffen. Deswegen beschreibe ich ihren Fall auch als prekäre transnationale Biographie.

Nachdem ich die Biographie einer der Hausangestellten vorgestellt habe, die nach meinen Beobachtungen in den gängigen Diskursen und dem „Schimpfklatz“ über marokkanische Minderjährige in Melilla und Ceuta ausgeblendet werden, sei diese kontrastiert mit der Lebensgeschichte von Hatem Karchaoui, einem jungen Mann. Seine Geschichte ähnelt der von vielen Jungen und jungen Männern, die sich über Ceuta oder Melilla auf den Weg nach Europa machen. Sie werden nicht übersehen und ignoriert, wie das bei den Hausmädchen der Fall ist. Aber dennoch blendet das Sprechen über diese Gruppierung die schwierigen Lebensbedingungen aus, die zum Verlassen ihrer Familien und ihres Herkunftskontextes geführt haben.

9.3.2 Hatem Karchaoui – „Ich war ein Kind aus dem Slum“

Hatem Karchaoui ist über zehn Jahre jünger als Djamila Bilal und er kam nicht zum Arbeiten, sondern als „Straßenkind“ nach Ceuta. Beide waren ca. acht Jahre alt, als sie ankamen; sie kamen ohne Verwandte oder andere schützende Bezugspersonen und sie lebten zum Zeitpunkt der Interviews beide im marokkanisch-spanischen Grenzraum, wenn auch teilweise auf verschiedenen Seiten der Grenze.

Hatem Karchaoui begegnete uns – meinem Kollegen Arne Worm und mir – erstmals, als wir im Herbst 2014 in Ceuta forschten und Kontakt zu den Geflüchteten aus Syrien suchten, die dort vor der Regierungsvertretung ein Protestcamp aufgeschlagen hatten. Er wurde von den Protestierenden als Übersetzer hinzugeholt und ermöglichte uns ein Gespräch mit ihnen. Hatem Karchaoui wurde fortan ein häufiger Gesprächspartner, Übersetzer und Begleiter und ermöglichte uns, Ceuta mit anderen Augen kennenzulernen. Er wurde ein Gatekeeper, der uns viele Zugän-

ge eröffnete und Wissen vermittelte (vgl. Kapitel 4). Auch seine eigene Geschichte ließ er immer wieder einfließen und erzählte sie uns dankenswerterweise auch in einem ausführlichen biographisch-narrativen Interview. Weitere Treffen fanden 2015 in Ceuta und 2016 bei Hatem Karchaouis erstem Deutschland-Aufenthalt in einer hessischen Großstadt statt.

Hatem Karchaoui präsentierte uns – ähnlich wie Djamila Bilal – eine gewisse Erfolgsgeschichte: Er ist nach seiner Ankunft im Alter von acht Jahren in Ceuta geblieben und hat es mit viel Durchhaltevermögen und Leiderfahrungen geschafft zu überleben, über seinen 18. Geburtstag hinaus dort zu bleiben und sich im Berufsleben als Kellner und in anderen Arbeitsbereichen zu etablieren. Er ist sehr stolz, dass er inzwischen wieder Kontakt zu seiner Familie in Marokko hat und sie finanziell unterstützen kann. Als Beleg für die Härte seiner Erfahrungen dient in seiner Erzählung, dass von den vier Jungen, die damals mit ihm aufgebrochen waren, bereits drei nicht mehr am Leben sind.

Wir waren fünf, die wir immer zusammen waren. Die vier, die mit mir waren, schnüffelten [Kleber, E. B.], die machten so Dinge: Sie tranken, schnüffelten, rauchten, der Einzige, der nicht rauchte, war ich. Weil: fff, weiß nicht, die waren irgendwie aufgeweckter als ich. [...] Die Leben von denen waren viel schlimmer als meines [...] Ich will dir ihre Geschichte gar nicht erzählen, denn sie sind Geschichte [...] von den fünf, die wir waren, sind drei schon tot. Nur einer ist noch übrig.

Ein wichtiger Teil seiner Selbstpräsentation ist das Leiden unter Gewalt und Armut in der Herkunftsfamilie und die Stigmatisierungserfahrungen, die er als „Kind aus dem Slum“ erleben musste. Er beschreibt, wie er von der Lehrerin und Mitschüler*innen verspottet wurde, weil er sich nicht regelmäßig waschen²³⁰ und keine neuen Schulbücher kaufen konnte. Mit dieser Erfahrung begründet er auch seinen Entschluss, nicht mehr in die Schule zu gehen und wenige Monate später seinen Heimatort zu verlassen.

Im Folgenden werde ich den lebensgeschichtlichen Verlauf Hatem Karchaouis genauer in den Blick nehmen. Er wurde 1991 in Khouribga, einer marokkanischen Großstadt mit ca. 200.000 Einwohner*innen geboren, die in der Kolonialzeit durch Phosphatabbau an Bedeutung und Größe gewonnen hatte und 500 Kilometer von Ceuta entfernt liegt. Die Stadt ist vom Bergarbeiterproletariat der Phosphatminen geprägt, es gab historisch viele Streiks und Arbeitskämpfe.

Hatem Karchaoui hat zwei Schwestern, eine ältere (drei Jahre älter) und eine jüngere (sechs Jahre jünger). Hatem Karchaouis Familie lebte – wie ungefähr ein

²³⁰ Vgl. auch Elias zur Stigmatisierung der unteren gesellschaftlichen Schichten als „The Great Unwashed“ (1993 [1965]: 23).

Viertel der gesamten Stadtbevölkerung – in Baracken, die aus billigen Baumaterialien bestanden. Der Vater arbeitete als Tagelöhner und hatte dementsprechend auch nicht immer Arbeit. Hatem Karchaoui arbeitete, indem er Zigaretten verkaufte und Leuten half, ihre Waren vom Markt nach Hause zu tragen. Ab 1997 ging er acht Monate lang in die erste Klasse, bevor er beschloss, nicht mehr zur Schule zu gehen.

Angesichts der Ausgrenzung und Diskriminierung, die er in der Schule erfahren hatte, der Notwendigkeit zu arbeiten, um seine Eltern zu unterstützen und eines gewalttätigen und trinkenden Vaters ließ sich Hatem Karchaoui kurz darauf von vier gleichaltrigen Freunden überreden, von zu Hause wegzulaufen. 1998 verließ er seine Geburtsstadt im Alter von sieben Jahren. Erst unterwegs erfuhren er und seine Reisekameraden von der spanischen Stadt Ceuta im Norden Marokkos, die sie sich dann nach mehreren Monaten, die sie in verschiedenen marokkanischen Großstädten verbrachten, zum Ziel nahmen. Ohne größere Schwierigkeiten konnten sie die Grenze überqueren.

Auch Hatem Karchaoui sagt – wie zahlreiche andere Interviewpartner*innen: „Die Grenze war nicht wie heute.“ Einige marokkanische Frauen, die diese zum Arbeiten täglich überquerten, hätten sich als ihre Mütter ausgegeben und so hätten sie die Grenze passieren können. Als sie in Ceuta angekommen waren, trennten sich die fünf Weggefährten nach einem Jahr gemeinsamer Reise. Hatem Karchaoui sah Ceuta für sich als Durchgangsstation. Aber die Weiterreise gelang ihm nicht und so folgten ca. vier Jahre, die er in Ceuta auf der Straße lebte, immer wieder von der Polizei ins San Antonio-Zentrum für minderjährige Migranten gebracht wurde, wo er neue Kleidung bekam und meist nach wenigen Tagen wieder entflo. Das Centro de Menores San Antonio wurde 1999 eröffnet – also in dem Jahr, in dem Hatem Karchaoui in Ceuta ankam. Es bestand am Anfang nur aus einigen Baracken, die zuvor vom Militär genutzt worden waren, und es gab nur ein einziges Badezimmer. Das Essen kam aus dem benachbarten Militärbereich, häufig enthielt es Schweinefleisch, das von den marokkanischen Kindern nicht gegessen wurde. Verschiedene Strafen standen auf der Tagesordnung, u. a. gehörten dazu Arrestzellen, Prügel, Kollektivstrafen und die Androhung, nach Marokko bzw. an die Grenze gebracht zu werden (Human Rights Watch 2002a). Zu jener Zeit sei der Direktor des Zentrums, so Hatem Karchaoui, „ein rassistischer Mistkerl“ gewesen. In dem Zeitraum, in dem Hatem Karchaoui in Ceuta lebte und immer wieder dem Zentrum entflo, veröffentlichte Amnesty International einen Bericht über „rassistische Folter und Misshandlungen durch staatliche Bedienstete“ in Spanien, in dem das Zentrum San Antonio scharf kritisiert wird (2002: 76 ff.). U. a. ist von Läusen und Ratten, ansteckenden Krankheiten und Mangel an Betten, Decken und Bettwäsche die Rede. Weiterhin erwähnt der Bericht zwölf Anzeigen von sexuellem Missbrauch an Minderjährigen und Foltermethoden in Arrestzellen, zu denen Nahrungsentzug, Schläge und der Zwang, sich komplett zu entkleiden, gehörten.

Es habe außerdem Beschwerden über das durch muslimische Erzieher*innen erzwungene Beten gegeben.

Hatem Karchaoui entfloh dem San Antonio-Zentrum regelmäßig. Zum einen aufgrund der schlechten Behandlung, der er dort ausgesetzt war, und zum anderen, weil er die Hoffnung nicht aufgegeben hatte, es auf die Iberische Halbinsel zu schaffen. Er lebte dann auf dem Las Piedras (dt.: die Steine) genannten Hafengelände, wo damals viele Marokkaner darauf warteten, als „blinder Passagier“ auf eine Fähre Richtung Europa zu gelangen. Hatem Karchaoui berichtet, dass es ihm mehrere Male gelungen sei, mit dem Schiff, das den Müll aus Ceuta abholte, nach Algeciras zu fahren. Dort sei er aber jedes Mal aufgegriffen und zurück nach Ceuta geschickt worden, da er im dortigen Kinderheim registriert war. Auf dem Hafengelände lebten nach Hatem Karchaouis Angaben zu jener Zeit mehrere hundert Personen und er sei der jüngste von allen gewesen. Wenn er aufgegriffen wurde, brachte die Polizei ihn ins San Antonio-Heim zurück. Den erwachsenen Marokkaner*innen, die von Las Piedras aus die Überfahrt versuchten, drohte bei jedem Aufgriff die Abschiebung. Hatem Karchaoui beschreibt die Praxis, dass viele ihre Pässe in Marokko hinterlegten, um im Falle einer Abschiebung erneut nach Ceuta einreisen zu können.

Ein weiterer Ort, an dem sich Hatem Karchaouis Leben – neben dem Hafengelände und dem Kinderheim – in diesen Jahren abspielte, war das Viertel El Príncipe, das bereits in Kapitel 8 über den dortigen Besuch mit Hawa Jabir bei ihrer Familie eingeführt wurde. Dieses Stadtviertel von Ceuta, das nahezu ausschließlich von muslimisch-spanischen und marokkanischen Menschen bewohnt wird, gilt als geprägt von Arbeitslosigkeit, Drogenhandel und djihadistischer Radikalisierung. Auch wenn diese stigmatisierenden Zuschreibungen nur teilweise der Realität entsprechen (Kenney 2011), so beschreibt Hatem Karchaoui doch ein Klima der Gewalt, das in den 1990er Jahren in diesem Viertel vorherrschte – und auch, wie er selbst ein Teil der Gewaltökonomie wurde: „Ich wurde bezahlt, um im Príncipe Polizisten mit Steinen zu bewerfen und zu verjagen.“

Als Hatem Karchaoui zwölf Jahre alt ist, verbessert sich seine Lebenssituation in Ceuta. Das San Antonio-Zentrum bekam einen neuen Direktor, was zu positiven Veränderungen führte,²³¹ und Hatem Karchaoui fing an, in die Schule zu gehen. Hatem Karchaoui wurde unterstützt und gefördert, weil die Erzieher*innen ihn „auf einem guten Weg“ sahen. Er sagt: „Es ging mir gut zu dieser Zeit.“

Es folgen einige Jahre, in denen Hatem Karchaoui zwar unter internen Konflikten im Zentrum zu leiden hat, u. a. wird einmal von Mitbewohnern verraten, dass er Haschisch bei sich lagere, aber seine Situation stabilisiert sich. Er lebt dauerhaft im Zentrum, geht zur Schule und wird von Erzieher*innen und NGO-Mitarbeiter*innen unterstützt. Allerdings hängt über ihm – wie über allen marok-

²³¹ Die Aussage Hatem Karchaouis, das Zentrum sei dann verbessert worden, deckt sich mit anderen Berichten (Bárbulo 2002; Amnesty International 2002: 76).

kanischen minderjährigen Migrant*innen in Ceuta und Melilla – das Damoklesschwert der Volljährigkeit. Der Schutzstatus, der minderjährigen Migrant*innen – bei allen Einschränkungen – rechtlich zusteht, endet abrupt mit dem 18. Geburtstag. Als Hatem Karchaoui im Jahr 2009 18 Jahre alt wurde, wurde er von einem Tag auf den anderen des Zentrums verwiesen und sein Aufenthaltsstatus in Ceuta wurde sofort sehr prekär. Nur bei Nachweis eines Arbeitsvertrags hätte er einen befristeten Aufenthaltstitel beantragen können.²³² Nach einigen Monaten großer Unsicherheit bezüglich seines Aufenthaltsstatus und faktischer Obdachlosigkeit gelang es ihm, einen Arbeitsvertrag als Kellner in einem Café und somit einen temporären Aufenthaltsstatus zu bekommen. Durch die zufällige Begegnung mit einem Cousin in Ceuta konnte er auch wieder Kontakt zu seiner in Marokko lebenden Familie herstellen, die er über zehn Jahre nicht gesehen hatte und die ihn nicht mehr am Leben glaubte. Sein Vater war inzwischen verstorben und er hatte eine weitere Schwester bekommen, die er nie kennengelernt hatte, da sie kurz nach seiner Abreise zur Welt gekommen war. In den folgenden Jahren fährt Hatem Karchaoui regelmäßig zu seiner Familie und unterstützt sie auch finanziell.

Hatem Karchaoui arbeitete in Ceuta abwechselnd als Kellner und in einem Internetcafé. Als er 25 Jahre alt war, gelang es ihm, einen spanischen Aufenthaltstitel zu bekommen, der ihm eine mehrjährige Perspektive und die EU-Freizügigkeit ermöglichte. Er reiste daraufhin im Jahr 2016 zum ersten Mal nach Deutschland, wo er mit Hilfe diverser Kontakte aus Ceuta und Marokko versuchte, sich niederzulassen. Sein Ziel war, Deutsch und Englisch zu lernen und einen Schulabschluss zu machen. Er befand sich für einige Monate in dem Teufelskreis zwischen Wohnungs- und Arbeitssuche, die dadurch erschwert wurde, dass meist das eine das andere voraussetzt. Als es ihm endlich gelingt, sowohl einen Mietvertrag als auch einen Arbeitsvertrag vorzulegen, verweigert ihm die Ausländerbehörde dennoch den Aufenthaltstitel. Sein Einkommen sei zu gering, um sich selbst zu versorgen, so das Argument. Er wird zur Ausreise aufgefordert, der er nachkommt. Nach zwei weiteren Anläufen, zwischendurch kehrt er immer wieder nach Marokko zurück und verbringt Zeit bei seiner Familie sowie in Ceuta, gelingt es ihm, über eine spanische Arbeitsvermittlungagentur einen Arbeitsvertrag im deutschen Gastronomiesektor zu bekommen. Er zieht in eine süddeutsche Kleinstadt, in der er zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Arbeit weiterhin lebt.

Bis hin zu diesem letzten Schritt, der Migration nach Deutschland, lassen sich in Hatem Karchaouis Lebensgeschichte immer wieder Momente von Handlungsmacht und Widerstandsfähigkeit rekonstruieren. Er ist in seinem Leben – und da zeigen sich deutliche Parallelen zu der Geschichte von Djamila Bilal – immer wieder Gewalt und Fremdbestimmung ausgesetzt gewesen und er hat sehr früh seinen familialen Kontext verlassen müssen. Zum Zeitpunkt des Interviews kann er sich

²³² Auf Basis des Konstrukts des *arraigo social* – der sozialen Verwurzelung.

aus der sicheren Position des „adult accounts“ (Phoenix 2009) präsentieren, der auf eine Kindheit und Jugend voller Ausschlusserfahrungen zurückblickt, diesen aber auch nachträglich einen Sinn gibt. „Ich habe so vieles durchgemacht, mich kann jetzt nichts mehr erschrecken“ oder „Ich kann nun jede Art von Arbeit machen, sei sie auch noch so hart“ sind Beispiele für solche Interpretationen. Auch wenn er keinen Schulabschluss hat und auf ungelernete Arbeiten angewiesen ist, weiß er, dass es – gerade angesichts seiner Leiderfahrungen – eine Erfolgsgeschichte ist, die er präsentieren kann.

Mit denen, die weniger erfolgreich sind, die auf diesem Weg sterben, drogenabhängig oder psychisch krank werden, habe ich aus naheliegenden Gründen nicht gesprochen. Aber Hatem Karchaoui vermittelt mir durch die Berichte über seine verstorbenen Freunde oder über die Begegnung mit einer Freundin von ihm (wir begegneten ihr im Viertel El Príncipe; sie sei jetzt „Junkie“, erklärt er uns) eine Vorstellung davon, dass Überleben und ein gutes Leben führen keineswegs der „Normalfall“ sind bei einem solchen Lebensweg. Hatem Karchaoui bezieht sich immer wieder auf Erzieher*innen und Unterstützer*innen aus NGO-Strukturen, die ihm auf seinem Weg unter die Arme gegriffen oder „an ihn geglaubt“ hätten. Weiterhin ist sicherlich das inzwischen wiedergewonnene positive Verhältnis zu seiner Mutter und seinen Schwestern als Teil der Konstellation zu sehen, die ihm Halt und Kraft geben, ihn in seinem Streben nach beruflichem Aufstieg und in seinem Versuch unterstützen, ein stabiles Leben zu führen.

9.4 Zusammenfassung

Im Fremdbild der etablierten Bevölkerung (sowohl der christlichen als auch der muslimischen) in den Enklaven Ceuta und Melilla werden die männlichen Kinder und Jugendlichen, die ohne Eltern aus Marokko eingewandert sind, stigmatisiert: Über sie heißt es, sie schnüffelten Kleber, sie würden klauen, sie seien schmutzig. Darüber hinaus werden sie kriminalisiert und diskursiv delegitimiert: Sie seien nicht wirklich minderjährig und hätten eigentlich Familien in Marokko, die sich um sie kümmern könnten. Dabei wird ihnen ihr Recht auf Schutz aberkannt und es wird ihnen eine Handlungsmacht zugesprochen, die angesichts ihrer zahllosen Abhängigkeiten von Polizisten, pädagogischem Personal im Kinderheim und von Menschen, die ihnen Geld oder etwas zu essen geben, sehr unrealistisch ist. Im Prinzip wird über sie gesprochen wie über autonom handelnde erwachsene Menschen. Mädchen und junge Frauen, die als Arbeitskräfte in die Enklaven kommen, werden hingegen praktisch nicht thematisiert. Die Frage, ob in der Gegenwart immer noch minderjährige Hausmädchen in Ceuta und Melilla arbeiten, kann ich nicht abschließend beantworten. Auffallend ist, dass ich bisher keine Quelle über in diesem Zusammenhang stehende Polizeieinsätze, Aufklärungskampagnen oder

Gesetzesinitiativen finden konnte. Allerdings deuten die von mir geführten Interviews darauf hin, dass es zumindest bis vor kurzer Zeit noch minderjährige Hausangestellte gab. Jesús Prieto (2001) deutet an, der „Pakt des Schweigens“ liege in den Machtverhältnissen begründet: Es seien relativ hohe staatliche Funktionäre und Militärs als Arbeitgeber*innen involviert, die kein Interesse an einer Aufklärung hätten, und das militärische Denken habe das Rechtssystem in Melilla stark durchdrungen und dominiere es. Deshalb werde dem Phänomen der „Sklavenmädchen“ nicht nachgegangen.

Der Schutz des kollektiven Ansehens, das beschmutzt werden könnte, und die Konstellationen der Ausbeutung, in denen die Mädchen ihren Arbeitgeber*innen relativ schutzlos ausgeliefert sind, sind vermutlich weitere wesentliche Gründe für das Schweigen über sie und damit deren Abwesenheit im „Schimpfklatz“ der etablierten Bevölkerung. Diese Dethematisierung wird interessanterweise jedoch auch in wissenschaftlichen und Menschenrechtsdiskursen reproduziert. M. E. ist dies u. a. möglich, weil die Mädchen und jungen Frauen oft keinen Kontakt zu Institutionen wie Polizei, Schule oder Kinderheim haben und sie sich auch weniger leicht in Gruppen zusammenschließen können als die männlichen Jugendlichen, also weniger im Stadtbild sichtbar sind. Während junge Männer – ob es nun ihr Leben in der Hafenanlage oder im Kinderheim ist – von Gleichaltrigen mit ähnlichem Erfahrungshintergrund umgeben sind, sind die Mädchen und Frauen – wenn sie zum Arbeiten kommen – weitgehend auf den Raum der Haushalte beschränkt, in denen sie arbeiten.

Ein weiterer Grund für die Abwesenheit der Mädchen/Frauen in den Diskursen liegt in einer Vergeschlechtlichung der Diskurse: Während Mädchen – wenn sie überhaupt thematisiert werden – als willenslose Opfer von Netzwerken organisierter Gewalt auftauchen, ist die Konstruktion von „orientalischer“ Männlichkeit als deviant, als Belastung und Bedrohung ein stabiler Bestandteil eines orientalistischen Diskurses (Treacher Kabesh 2013). Dabei wird Gewalt häufig kulturalisiert und in „fremden“ kulturellen Kontexten verortet, während die eigene Beteiligung an Ausbeutungsstrukturen und an den begünstigenden Rahmenbedingungen für physische Gewalt und Straftaten heruntergespielt oder verschwiegen wird.

Die biographischen Selbstpräsentationen zeigen transnationale und prekäre lebensgeschichtliche Verläufe. Djamil Bilal und Hatem Karchaoui sind als Minderjährige in den spanischen Grenzraum in Nordafrika gelangt und repräsentieren in der Gegenwart eine Gruppierung in diesem Grenzraum, die im Unterschied zu vielen anderen eine Art prekäre Erfolgsgeschichten erzählen können. Beide führen trotz enormer Gewalt- und Ausgrenzungserfahrungen heute ein Leben, in dem sie nicht hungern müssen und keiner direkten Gewaltanwendung mehr ausgesetzt sind. Ihre transnationalen Biographien bleiben aber prekär, da sie keine bzw. keine abgeschlossene Schulbildung besitzen. Ihre Arbeits- und Einkommenssituation war lange Zeit ungesichert, zumindest Hatem hat nun mit einem deutschen Arbeitsver-

trag eine etwas längerfristige Perspektive. Prekarität bezieht sich hier nicht nur auf die Ausbildungs- und Berufsbiographie, sondern auch auf die aufenthaltsrechtliche Situation. Diese Verflechtung von Ausschlussmechanismen ist verbunden mit einem unsicheren Zukunftshorizont, mit einem beschränkten Zugang zum Gesundheitssystem, zu sozialen und politischen Rechten und gesellschaftlicher Teilhabe allgemein (Tsianos 2007; Pieper 2014). Die Erfolgsgeschichten, die Djamila Bilal und Hatem Karchaoui präsentieren können, haben zu großen Teilen mit deren Transnationalität (Glick Schiller, Basch und Blanc-Szanton 1992) zu tun. Djamilia profitierte erheblich von ihrer täglichen Pendelmigration zur Arbeit, bei Hatem verlagerte sich der Lebensmittelpunkt mehrmals zwischen Spanien und Marokko hin und her, bevor er sich zur Weitermigration nach Deutschland entschloss, bei der ihn wiederum marokkanische Kontaktpersonen und Netzwerke unterstützten.

Der Diskurs über minderjährige Migrant*innen aus Marokko verkennt die Komplexität dieser prekären transnationalen Lebensgeschichten und der biographischen und sozialen Kontexte, aus denen heraus Migrationsentscheidungen getroffen werden bzw. Migrationsverläufe ihren nicht immer intendierten Anfang nehmen. Weder Djamila Bilal noch Hatem Karchaoui hatten zunächst die Entscheidung getroffen, sich auf den Weg nach Spanien zu begeben. Die Grenzen zwischen der Flucht vor kollektiver und familialer Gewalt oder vor extremer Armut einerseits und der selbstbestimmten Suche nach einem besseren Leben mit der Chance auf Bildung und Arbeitsplätze andererseits verschwimmen hier – wie auch bei vielen anderen Migrationsverläufen.

Wie ich versucht habe aufzuzeigen, konzentrieren sich öffentliche (und weniger öffentliche) Diskurse vielmehr auf ein ausgesprochen negatives Fremdbild. In Anlehnung an Elias können wir davon ausgehen, dass die unbegleiteten marokkanischen Kinder und Jugendlichen in diesem Grenzraum in der Aushandlung des Verhältnisses zwischen christlichen und muslimischen Spanier*innen bzw. Marokkaner*innen als „schlechteste“ [...] Teilgruppe“ der Außenseitergruppierung eine Rolle spielen. Mit der im Diskurs der Etablierten dominanten Vorstellung, die jungen Menschen würden von ihren Herkunftsfamilien und vom marokkanischen Staat vernachlässigt und gewissermaßen „exportiert“, findet eine Abwertung des Nachbarlandes Marokko und seiner Bevölkerung statt. Das Fremdbild über die minderjährigen unbegleiteten Marokkaner als Unruhestifter und über deren marokkanische Herkunftsgesellschaft als verantwortungslos dient in gewisser Weise der Selbstvergewisserung der etablierten Ceutíes und Melillenses. Als europäisch-fortschrittliche Gesellschaft biete man – so der Diskurs – den Kindern und Jugendlichen Schutz und Unterstützung, die diese aber oft nicht annähmen. Manche meiner Gesprächspartner folgern daraus, es sei besser, man kümmere sich um die „eigenen einheimischen“ Kinder.

Im Kontext sich verschiebender Machtbalancen und einer christlich-spanischen Bevölkerung, die ihre – für lange Zeit als selbstverständlich erachtete – Mehrheits-

und Dominanzposition zu verlieren beginnt, hat diese Abwertung – so meine Annahme – für die christlich-spanische Bevölkerung implizit die Funktion, den spanisch-muslimischen und marokkanischen Teil der Bevölkerung Ceutas und Melillas zu diskreditieren. Allerdings zeigen meine Interviews auch, dass manche Marokkaner*innen und muslimische Spanier*innen, die sich in relativ etablierten sozialen Positionen befinden, diese Abwertung der (minderjährigen unbegleiteten) marokkanischen Migrant*innen teilen. Diese Abwertung ist bei ihnen allerdings stärker von armutsfeindlichen als von orientalistischen oder rassistischen Bildern geprägt, die bei den christlichen Spanier*innen eine stärkere Rolle spielen.

10 Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick

In der vorliegenden Arbeit habe ich Biographien, Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken von Angehörigen verschiedener Gruppierungen in den nordafrikanischen Städten Ceuta und Melilla empirisch untersucht und dabei deren Zusammenhang mit den sich verändernden Machtbalancen in den Blick genommen. Durch die jeweils innerhalb der Kapitel vorgenommene fallinterne Kontrastierung konnte zudem deren jeweilige Komplexität und Differenziertheit herausgearbeitet werden. Abschließend werde ich nun die zentralen Ergebnisse zusammenfassen.

10.1 Die verschiedenen Gruppen bzw. Gruppierungen und ihre Konzeptualisierung der Grenze

10.1.1 Grenze als Frontier

Anhand des lokalhistorischen Vereins Melilla Verstehen sowie verschiedener Veranstaltungen mit historischen Bezügen habe ich die Erinnerungspraxis einiger etablierter Melillenses als Doing history analysiert, d. h. als praktische Herstellung

von Geschichtlichkeit, die sich in diesem Fall zumeist auf weit zurückliegende Ereignisse bezieht. Dabei habe ich herausgearbeitet, dass diese Praktiken häufig mit Familiengeschichten zusammenhängen und darüber ermöglichen, die eigene, d. h. spanische Opferrolle in den Mittelpunkt zu stellen und sich somit der Auseinandersetzung mit der vom spanischen Militär ausgehenden kolonialen Gewalt zu entziehen. Historische Verantwortung wird dabei als Auslegungssache verstanden und koloniale und militärische Denkmuster werden fortgeschrieben. Während die faschistische Geschichte, die deutlich von Akteuren und Organisationen aus dem spanischen Protektorat geprägt war, im Rahmen der meisten lokalhistorischen Aktivitäten auffällig wenig thematisiert wurde, habe ich als Kontrastfall zwei Akteure postfaschistischer Erinnerungskultur vorgestellt. Meiner Analyse nach sind die Beschäftigung mit der Regionalgeschichte und die Historisierung der spanischen Präsenz Strategien der Selbstvergewisserung angesichts sich verändernder Machtbalancen und sie stehen in Wechselwirkung mit Zugehörigkeitskonstruktionen.

Ich habe aufgezeigt wie die Konstruktion der „Anderen“ im Grenzraum sowohl über Bezugnahme auf historische Ereignisse und Prozesse (*der muslimische Feind vor den Toren*) als auch auf gegenwärtige Entwicklungen (*selbstverschuldete Unterentwicklung*) stattfindet. Dabei stellen Mitleid und Exotisierung häufig zwei Seiten derselben Münze dar. Wir- und Sie-Bilder werden dabei ahistorisch und essentialisierend präsentiert, Zugehörigkeit wird interaktiv hergestellt und Adressierungen verändern sich je nach Zuhörer*innenschaft.

In den Figurationen im Grenzraum stellen die Melillenses mit christlich-spanischer Familiengeschichte die Gruppierung mit den größten Machtchancen dar. Sie dominieren das politische und kulturelle Leben sowie die Erinnerungskultur. Gleichzeitig sind sie sich dessen bewusst, dass sich ihre Situation aufgrund der demographischen Entwicklungen verändert. Sie stellen nicht mehr die Mehrheit der Stadtbevölkerung und sind verunsichert über einen potentiellen Machtverlust.

Aufgrund der – häufig von den militärischen Biographien der Mitglieder geprägten – Freund-Feind-Logik, der nostalgisch-verklärenden Perspektive auf die Kolonialzeit, der Konstruktion der „Anderen“ jenseits der Grenze und einem Diskurs, der stets die eigene Fortschrittlichkeit mit der „Unterentwicklung“ Marokkos kontrastiert, habe ich die Alltagskonzeption der Grenze durch die Vereinsmitglieder typisierend als „Grenze als Frontier“ beschrieben.

10.1.2 Grenze als Arbeitsplatz und Ort, den es zu verteidigen gilt

Mit der paramilitärischen Polizeiorganisation Guardia Civil habe ich einen lokal sehr präsenten und wirkmächtigen Akteur in den Blick genommen. Die Erinnerungspraxis der Organisation beruht in erster Linie darauf, historische Verantwortung für die Rolle der Organisation im Franco-Faschismus abzuwehren und die Beteiligung an einem Unrechtsregime mit dem unpolitischen Charakter der Or-

ganisation, die den jeweils Herrschenden dient, zu erklären. Auch die einzelnen Polizisten präsentieren ein solches entpolitisiertes und ahistorisches Wir-Bild. Diese Präsentation steht allerdings im Widerspruch zu einer Handlungspraxis einzelner Organisationsmitglieder, wie z. B. deutlich wurde, als in Melilla stationierte Guardias mit einer spanischen Fahne vor dem Franco-Denkmal in Melilla posierten und Fotos davon im Internet veröffentlichten.

Die Organisationsangehörigen präsentieren ein stets ähnliches und gefestigtes, vermutlich organisational stark kontrolliertes Wir-Bild. Für dieses sind stereotyp präsentierte, entweder bedrohliche oder hilfsbedürftige „Anderer“ das relevante Gegenüber. Dass neben der Zugehörigkeit zur Guardia Civil auch noch andere Zugehörigkeiten erhebliche biographische Relevanz entwickeln, habe ich anhand der Kontrastierung zweier Fälle analysiert, die sich in ihrer Stellung in der Organisationshierarchie und in der spanischen Gesellschaft deutlich unterscheiden. Dementsprechend divergiert auch die Positioniertheit innerhalb der Figuren im Grenzraum. Als Repräsentanz zentralstaatlicher Macht, der in den von Marokko eingeforderten Städten Ceuta und Melilla erhöhte Bedeutung zugemessen wird, sowie als paramilitärische Organisation mit einer starken Gruppenkohärenz und einem starken Wir-Bild hat die Organisation aber Machtchancen, an denen alle Mitglieder partizipieren.

Die Angehörigen der Guardia Civil verstehen die Grenze einerseits als alltäglichen Ort, an dem sie Dienst tun, und andererseits als Ort des Ausnahmezustands, wenn z. B. Migrant*innen versuchen, den Grenzzaun zu überwinden. Diese Präsentationslogik entspricht auch dem Interesse der Institution. Dementsprechend habe ich das Grenzverständnis der Organisationsmitglieder typisierend als „Grenze als Arbeitsplatz und Ort, den es zu verteidigen gilt“ beschrieben.

10.1.3 Grenze verläuft in der Biographie

Für die Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte konnte ich darlegen, wie sich die Erinnerungspraxis überwiegend auf historische Verläufe bezieht, die im Rahmen der eigenen Lebensspanne oder der der Eltern erzählt werden können. Diese Praxis, die ich als *Doing biography*, d. h. als interaktive biographische Arbeit analysiere, verbindet das Präsentationsinteresse in Bezug auf historische und gesamtgesellschaftliche Prozesse mit dem Besuch von Orten und Akteur*innen der eigenen Lebens- und Familiengeschichte. Das Wissen über und Interesse für historisch weiter zurückreichende Ereignisse war dabei – in starkem Kontrast z. B. zu den Mitgliedern von Melilla Verstehen – eher gering. Falls es vorhanden war, stand es in Wechselwirkung entweder mit gegenwärtigen Entwicklungen (z. B. den Hirak-Protessen im Rif-Gebirge) oder mit der teilweisen Sozialisation in anderen gesellschaftlichen Konstellationen (z. B. Schulbesuch in Marokko). Auch hier stand die historische Praxis in Zusammenhang mit Zugehörigkeitskonstruktionen.

Diese sind bei den Spanier*innen mit marokkanischer Familiengeschichte geprägt von einer gesellschaftlichen Rolle „zwischen den Stühlen“, die komplexe Verortungsanforderungen mit sich bringt. Rassismuserfahrungen und der andauernde Kampf um soziale Rechte und Anerkennung machen den Angehörigen dieser Gruppierung immer wieder bewusst, dass sie der Bevölkerung mit iberisch-spanischer Familiengeschichte nicht gleichgestellt sind. Gleichzeitig sind sie gegenüber den Marokkaner*innen im Grenzraum, mit denen sie in vielen Fällen die Sprache, eine kulturelle Nähe oder auch Verwandtschaft verbindet, deutlich privilegiert. Bei dieser Gruppierung wird die Interdependenz von Wir- und Sie-Bildern sehr deutlich. Ihre Position in den Figurationen in den Städten hat zur Folge, dass sie sich ständig selbst verorten müssen, sich bestimmter Zuschreibungen erwehren (z. B. „Ich bin nicht wie die anderen Muslim*innen“) und andere Zugehörigkeiten für sich einfordern müssen (z. B. „Ich bin Spanierin“). Die Grenze, so habe ich es typisierend beschrieben, verläuft für die Angehörigen dieser Gruppierung, die oder deren Eltern im Laufe ihres Lebens eingebürgert wurden, durch die Biographie.

10.1.4 Grenze als Alltag

Bei den jungen Marokkaner*innen, die aus anderen Teilen Marokkos kommen und zum Forschungszeitpunkt beiderseits der Grenze lebten und arbeiteten, habe ich herausgearbeitet, dass ihre Selbstpräsentationen vereinzelt und auf ihre eigenen Lebensgeschichten fokussiert sind. Sie nehmen selten Bezug auf eine Wir-Gruppe, sei es die Familie oder ein größeres Kollektiv. Dementsprechend nehmen sie auch keine historische Verortung eines solchen größeren gesellschaftlichen Zusammenhangs vor. Ihre Erinnerungspraktiken beziehen sich ausschließlich auf Orte ihres eigenen Lebens: Hatem nimmt mich mit nach El Príncipe, wo er eine Zeit seines Lebens verbracht hat und Freunde von ihm leben, Djamila zeigt mir das Haus, in dem sie ihre erste Arbeitsstelle in Melilla hatte. Diese individualisierten Praktiken im Handeln und Erzählen erklären sich aus der Sozialisation, die über weite Strecken ohne Einbindung in eine Familie oder andere größere Wir-Gruppen stattgefunden hat. Vielmehr zeigt sich in den Fällen eine kontinuierliche Erfahrung des Nicht-Dazugehörens: als Kind aus dem Armenviertel, als Darija sprechende Marokkanerin im Rif, als Arobia²³³ (Marokkaner aus dem Süden) in Nordmarokko, als Marokkaner*innen in Spanien, als Marokkaner in Deutschland.

Die minderjährigen unbegleiteten Migrant*innen aus Marokko, zu denen die im Kapitel diskutierten Fälle vormals gehörten, werden in Ceuta und Melilla stigmatisiert und sind von verschiedenen Exklusionsmechanismen betroffen. Im Gefüge der sich verschiebenden Machtbalancen wird ihnen die Rolle zugeschrieben, Migration aus Marokko und damit verbundene Probleme und Gefahren zu verkörpern. Sie profitieren nicht von den sich verändernden Machtbalancen, weil auch die mus-

²³³ Zu diesem Begriff und den damit verbundenen Zuschreibungen vgl. auch Haller (2016: 23).

limischen Spanier*innen nicht grundsätzlich an einer Verbesserung ihrer Situation interessiert sind. Die unbegleiteten Minderjährigen sind vielmehr der Sündenbock, dem von den anderen Gruppierungen die Schuld für viele Probleme gegeben wird.

In den Figurationen im Grenzraum haben die in diesem Kapitel vorgestellten Fälle die schwächste Position inne. Mit prekären, transnationalen Biographien leben sie beiderseits der Grenze bzw. teilweise inzwischen auch an anderen Orten und haben eine aufenthaltsrechtlich und ökonomisch wenig stabile Situation. Die Angehörigen dieser – von mir konstruierten und mit geringer Kohäsion ausgestatteten – Gruppierung sind die einzigen, die einen Alltag beiderseits der Grenze leben und diese teilweise täglich überschreiten. Deswegen habe ich ihre Situation typisierend als „Grenze als Alltag“ beschrieben.

Nach dieser zusammenfassenden Präsentation der Ergebnisse in Bezug auf die verschiedenen Gruppen und Gruppierungen, werde ich im Folgenden kapitelübergreifende Befunde einführen.

10.2 Weitere Ergebnisse

10.2.1 Sozialräumliche Segregation vs. Diskurs der Harmonie

Ceuta und Melilla sind von einer starken sozialräumlichen Segregation geprägt. Beide Städte haben ein überwiegend spanisch-christliches Zentrum und eine marokkanisch-muslimische Peripherie. In dieser wiederum befinden sich jeweils Stadtviertel, in denen nahezu ausschließlich muslimische Menschen leben und die überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit, vernachlässigter Infrastruktur und Exklusion im Bildungssystem betroffen sind. In scharfem Kontrast zu diesen sozialen Tatbeständen betont der sowohl auf stadtpolitischer als auch auf Alltagsebene sehr präzente Diskurs über die vier Kulturen das harmonische Zusammenleben. Er hat zur Folge, dass Kulturen homogenisiert, essentialisiert und auf religiöse Zugehörigkeit reduziert werden und er erschwert die Thematisierung gegenwärtiger Ungleichheiten und historischen Unrechts, indem er diese harmonisierend verdeckt. Weiterhin ist dem Harmoniediskurs eine Hierarchisierung inhärent. In der Bezugnahme auf ihn geht es nicht darum, die tatsächliche Gleichstellung der „vier Kulturen“ anzuerkennen oder zu fordern. Vielmehr domestiziert er die Differenz aus christlich-katholisch hegemonialer Perspektive und macht sie kontrollierbar.

Der Diskurs ist vor allem bei in Melilla und Ceuta sozialisierten Menschen in einer etablierten gesellschaftlichen Position zu beobachten, überwiegend christliche Spanier*innen, die damit auch die Diskurshegemonie über die Kulturen und ihr Zusammenleben beanspruchen. Auch etablierte Muslim*innen nehmen allerdings Bezug

auf den Diskurs, zumeist wenn sie die Thematisierung von Ungleichheiten und Diskriminierungserfahrungen vermeiden wollen.

Scheinbar im Widerspruch zum Diskurs der vier Kulturen stehen die Diskurse über die *españolidad*, also den spanischen Charakter der Städte, und die „Marokkanisierung“, also das Szenario, das diesen vermeintlich bedroht. Da aber sowohl diese beiden Diskurse als auch der Diskurs über die vier Kulturen letztlich die Funktion haben, Definitionsmacht über das Zusammenleben sowie eine christlich-spanische Vormachtstellung zu stabilisieren, ergänzen sie sich und werden folgerichtig auch auf stadtpolitischer Ebene parallel verwendet.

Von jenen, deren gesellschaftliche Position machtärmer ist, wird der Diskurs häufig vehement zurückgewiesen, da er die Artikulation des von ihnen oder ihren Vorfahren erlebten Unrechts erschwert und sich somit entmächtigend auswirkt.

10.2.2 Der Zusammenhang von Erinnerungspraktiken und Machtverhältnissen

Angehörige aller Gruppierungen und Gruppen, die ich im empirischen Teil dieser Arbeit vorgestellt habe, sind mit mir an Orte gefahren, mit denen sie mir etwas zeigen wollten: der Verein Melilla Verstehen an Orte der spanischen Kolonialgeschichte in Marokko, die Guardia Civil an den Zaun und die Grenzübergänge. Hawa Jabir, Farid Khatib und Hatem Karchaoui sind ebenso mit mir zu bestimmten Orten gefahren. Der Bezug war dabei aber nicht eine über Generationen zurückreichende Geschichte (Spanisch-Marokko) oder eine aktuelle geopolitische Konstellation (Grenze), sondern ihre eigene Biographie. Es waren Orte, an denen sie gelebt, Zeit verbracht oder etwas Besonderes erlebt haben und mit denen sie etwas mitteilen wollten. Die Auswahl der Orte beinhaltete eine sozio-politische Botschaft, aber diese wurde mit der eigenen Familien- oder Lebensgeschichte verbunden. Während die Touren von Melilla Verstehen nach Marokko die Historisierung und somit Legitimierung christlich-spanischer Dominanz in der Region vermittelten, dienten die Ausflüge in ein marginalisiertes Stadtviertel von Ceuta der Kritik an Rassismus und an der historischen und aktuellen Exklusion der muslimischen Stadtbevölkerung.

All die in dieser Arbeit beschriebenen und analysierten Erinnerungspraktiken können sowohl als praktische Herstellung von Geschichtlichkeit als auch als biographische Arbeit interpretiert werden. Es wurde jedoch deutlich, dass die jeweilige Ausprägung der Erinnerungspraxis in Zusammenhang mit den Machtverhältnissen steht: Die etablierten Gruppierungen befassten sich überwiegend mit weit zurückliegenden kollektivgeschichtlichen Ereignissen. Dabei konstruierten sie eine spezifische Version von Geschichte, aus der sie Zugehörigkeitskonstruktionen für das Hier und Jetzt ableiteten. Dabei wurden ihre eigenen Lebens- und Familiengeschichten wenig thematisiert, deswegen kann ihre Praxis in erster Linie als *Doing history* beschrieben werden. Die weniger etablierten und von verschiedenen

gesellschaftlichen Ausschlüssen betroffenen Gruppierungen bezogen sich in ihren Erinnerungspraktiken auf lebens- und familiengeschichtliche Orte und Ereignisse, weswegen ich sie als Doing biography beschrieben habe.

Ein kollektives Gedächtnis zu pflegen und zu artikulieren, steht in engem Zusammenhang mit den Machtchancen, über die die jeweilige Gruppierung verfügt. Das historische Erinnern und die Pflege eines kulturellen Gedächtnisses sind Projekte, die eine Gruppe mit einem Wir-Bild und einem Zusammengehörigkeitsgefühl voraussetzen. Figurationssoziologisch bedeutet das: Wenn ein kollektives Gedächtnis in Wechselwirkung mit einem Wir-Gruppen-Gefühl steht, stellen Menschen ohne eine solche Wir-Gruppe auch weniger kollektivhistorische Bezüge her und partizipieren nicht an dem kollektiven Gedächtnis bzw. der kollektiven Erinnerungspraxis einer solchen Wir-Gruppe.

10.2.3 Konstruktionen von Zugehörigkeit – historische Verortungen und ethno-religiös-nationale Kategorien

Konstruktionen von Zugehörigkeit finden im Grenzraum von Ceuta und Melilla häufig über historische Verortungen statt. So steht die Konstitution des eigenen bzw. die Abgrenzung von „den Anderen“ in engem Zusammenhang mit der Historisierung der Präsenz des Kollektivs, zu dem die jeweiligen Akteur*innen sich zugehörig fühlen. Historische Bezüge werden häufig hergestellt, um zu argumentieren, wer schon länger vor Ort ist, wer folglich mehr Anspruch hat, da zu sein, und wer als „fremd“ konstruiert wird. Auch die Bilder vom „Wir“ und „den Anderen“ stehen in Wechselwirkung mit historischen Diskursen, die von der Reconquista über die Kolonialzeit bis in die jüngste Vergangenheit eine christlich-muslimische bzw. euro-afrikanische Konfliktlinie konstruieren.

Eng verknüpft mit den historischen Verortungen ist die Bezugnahme auf ethnische, religiöse und nationale Kategorien. Besonders anhand der biographischen Analysen können die jeweils relevanten Verortungen und vor allem auch deren Genese rekonstruiert werden. Dabei zeigte sich immer wieder, dass Zugehörigkeiten zwar nicht beliebig auswechselbar, aber dennoch dynamisch sind und viel mit der jeweiligen Lebenssituation sowie Fremdbildern zu tun haben, zu denen sich die Akteur*innen verhalten müssen. Die Explizierung der eigenen Verortung wird dabei zumeist von denen gefordert, die eine weniger etablierte gesellschaftliche Position innehaben. Während es schwer vorstellbar gewesen wäre, dass in meinem Forschungskontext ein Interview mit den Worten beginnt „Ich komme aus einer christlichen Familie und habe von Geburt an einen spanischen Pass gehabt“, war das entsprechende Pendant „Ich komme aus einer muslimischen/Imazighen Familie und bin seit dem Jahr eingebürgert“ sehr wohl in verschiedenen Abwandlungen präsent. Die jeweilige Rolle im gesellschaftlichen Machtgefüge steht also, um den Bezug zum vorherigen Punkt herzustellen, nicht nur in engem Zusammen-

hang mit den Bezügen auf Kollektivgeschichte, sondern auch mit dem Druck, die eigenen Zugehörigkeiten zu erklären und zu legitimieren. Sich nicht anhand seiner ethnischen, nationalen oder religiösen Zugehörigkeiten verorten zu müssen, ist ein Hinweis auf eine privilegierte gesellschaftliche Position.

10.2.4 Bereitschaft, biographisch zu erzählen, korreliert mit der sozialen Stellung

In ebenfalls engem Zusammenhang mit dieser gesellschaftlichen Privilegiertheit steht die Bereitschaft, die eigene Lebensgeschichte zum Thema zu machen. Je etablierter die gesellschaftliche Position, desto weniger nahmen die Beforschten sich selbst als Forschungssubjekte wahr, sondern verstanden sich als Expert*innen, die mir Kontakte und Wissen vermittelten. Damit einher ging der Anspruch, Deutungshoheit über die Geschichte und die aktuelle Situation im Grenzraum zu haben. Dies wurde deutlich, da mir – von zumeist christlichen Spanier*innen – in erster Linie Zugänge zu und Wissen über „die Anderen“ – zumeist muslimische Spanier*innen und Marokkaner*innen – vermittelt wurden.

Gedankenexperimentell wäre es durchaus möglich gewesen, dass mir eine muslimische Ceutí den Kontakt zu ihrer christlichen Nachbarin vermittelt und mich darauf hinweist, es könne spannend sein, diese z. B. zu ihrer Familiengeschichte als Tochter eines im spanischen Protektorat in Nordmarokko stationierten Militärs zu befragen. Ein solches Expert*inneninteresse an „den Anderen“, mit dem auch eine Verbesonderung einhergeht, erlebte ich bei meinen muslimischen und marokkanischen Gesprächspartner*innen nicht. Christliche Gesprächspartner*innen hingegen verwiesen mich häufig an ihre muslimischen und marokkanischen Bekannten, Freund*innen und Hausangestellten und waren selbst sehr zurückhaltend, ihre Familien- und Lebensgeschichte und somit ihr Privatleben zum Thema zu machen. Die muslimischen und marokkanischen Interviewpartner*innen, die – in vielen Fällen – eine weniger etablierte gesellschaftliche Stellung hatten, schienen indes deutlich weniger Interesse zu haben, mir Wissen über „die Anderen“ zu vermitteln. Sie traten vorwiegend als Expert*innen für ihre eigene Geschichte auf. Dass ich mich für ihre Geschichte als relevant für den Grenzraum interessierte, benötigte dementsprechend zumeist keine ausführlichen Erklärungen. Die Bemühungen, den eigenen Expertenstatus zu verfestigen und im „Sprechen über die Anderen“ eine Deutungshoheit zu etablieren, steht, wie ich rekonstruieren konnte, in Zusammenhang mit den sich verschiebenden Machtbalancen im spanischen Nordafrika.

10.2.5 Sich verschiebende Machtbalancen

In Ceuta und Melilla lässt sich derzeit beobachten, dass die gesellschaftliche Gruppierung, die über Jahrhunderte die politische Macht und die kulturelle Hegemonie über Alltagsleben und Erinnerungspraktiken innehatte, demographisch zur Min-

derheit wird. Dies wirkt sich auf verschiedenen Ebenen auf Alltagsinteraktionen, dominante Diskurse und Wir- und Sie-Bilder aus.

Mehr Macht – mehr Rassismuserfahrung

Bei muslimischen Ceuties und Melillenses gibt es ein ausgeprägtes Bewusstsein darüber, dass sie inzwischen in der Stadtgesellschaft die Mehrheit stellen und dementsprechend über politische und symbolische Macht verfügen. Gleichzeitig thematisieren sie, dass sie zunehmend Rassismus- und Diskriminierungserfahrung machen. Dies lässt sich u. a. damit erklären, dass die spanischen Muslim*innen weniger als Bedrohung wahrgenommen und entsprechend besser behandelt wurden, als sie noch geringere Machtchancen und oft noch gar keine spanische Staatsangehörigkeit hatten. Figurationssoziologisch argumentiert, bleibt das Überlegenheitsgefühl der christlich-spanischen Bevölkerung bestehen, obwohl sie im Rahmen der sich verschiebenden Machtbalancen gar nicht mehr so deutlich überlegen ist. Gleichzeitig erfordert dieses Aufrechterhalten der Dominanz eine verstärkte Abwertung derer, die nun an Macht zulegen und somit die Übermachtstellung bedrohen. Für den Umgang mit diesen Rassismuserfahrungen konnten folgende Strategien herausgearbeitet werden:

- Anpassung, um sich rassistischen Adressierungen zu entziehen (z. B. je nach Kontext keinen Hijab zu tragen)
- Ein Wir-Bild und ein Zusammengehörigkeitsgefühl der von Rassismus und Exklusion Betroffenen werden stolz präsentiert („Wir im Príncipe-Stadtviertel“, „Wir sind hier in der Stadt die Mehrheit“).
- Der Diskurs über das harmonische Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen wird als realitätsfern und entmächtigend zurückgewiesen.

Das Stigma weitergeben

Diejenigen Stadtbewohner*innen, die eine schwächere Position in den Machtbalancen innehaben, präsentieren sich häufig in Abgrenzung zu noch machtärmeren Gruppierungen. So sprachen spanische Gesprächspartner*innen mit marokkanischer Familiengeschichte an verschiedenen Stellen über „die Marokkaner“, die nicht sehr gebildet seien, ein niedriges kulturelles Niveau hätten, falsch und heuchlerisch oder übermäßig religiös seien. Die eigene Diskriminierungserfahrung wird also weitergegeben, indem Stereotype, die einem selbst zugeschrieben werden, auf andere übertragen werden. Muslimische Spanier*innen weisen so Zuschreibungen zurück, die sie homogenisierend mit Marokko identifizieren, und fordern gleichzeitig ein, als Spanier*innen anerkannt zu werden.

Nostalgisches Erinnern einer verklärten Vergangenheit

Ein verklärender Blick auf eine bessere Vergangenheit in den Städten war bei den verschiedenen Gruppierungen anzutreffen, er unterschied sich aber im Charakter. Während die Spanier*innen mit iberischer Familiengeschichte der ökonomischen Blüte, der Lebhaftigkeit und dem kulturellen Leben hinterhertrauerten, bezogen sich die mit marokkanischer Familiengeschichte mehr auf ein ehemals besseres Zusammenleben der verschiedenen Gruppierungen und erinnerten weniger Rassistuserfahrungen. Bei ersteren war zudem der Verlust der christlichen Dominanzposition ein verunsichernder Faktor. Über alle Gruppierungen hinweg wurde der ehemals offenen Grenze mit Wehmut gedacht.

Strategien des Machterhalts angesichts einer fragiler werdenden gesellschaftlichen Position

Bereits weiter oben habe ich verschiedene Strategien der etablierten Bevölkerung im Umgang mit ihrer schwächer werdenden Machtposition in Ceuta und Melilla herausgearbeitet:

- Das Aufrechterhalten einer Diskurshoheit in Bezug auf Geschichte und Figurationen im Grenzraum
- Das Historisieren der Präsenz des Kollektivs, dem sie sich zugehörig fühlen
- Die Harmonisierung von Konflikten über den Diskurs des harmonischen Zusammenlebens der vier Kulturen

10.2.6 Knotenpunkte transnationaler sozialer Räume

Ceuta und Melilla können als Knotenpunkte transnationaler sozialer Räume konzeptualisiert werden, weil sie von Transitmigration und vom massiven täglichen Grenzverkehr geprägt sind, zahlreiche Familien beiderseits der Grenze angesiedelt sind und viele Menschen aus der Region des Rif-Gebirges in Mittel- und Westeuropa leben. Dies führt zu einer großen Vielfalt an Sprachen, Staatsangehörigkeiten und Zugehörigkeiten in diesen Kleinstädten. Es ist allerdings ein deutlicher Befund, dass vor allem diejenigen im Grenzraum transnational agieren, die sich gesellschaftlich in weniger etablierten bzw. Außenseiterpositionen befinden: Sei dies durch familiäre Netzwerke, durch – teilweise zirkuläre – Migration in andere Teile Europas oder durch die alltägliche Überquerung der EU-Außengrenze zwischen Spanien und Marokko. Während in christlich-spanischen Familien häufig ausschließlich eine Sprache gesprochen wird, alle seit Geburt die spanische Staatsangehörigkeit haben und auch alle Berufsbiographien sich in Spanien verorten lassen, ist

eine solche Konstellation für muslimisch-spanische und marokkanische Familien im Grenzraum deutlich unwahrscheinlicher.

10.3 Abschließende Überlegungen und Ausblick

Sind die hier präsentierten Ergebnisse nun typisch für einen Grenzraum, für eine postkoloniale Situation oder für eine Gesellschaft, die von großer Diversität und ungleichen Machtbalancen geprägt ist? Ohne es mir allzu einfach machen zu wollen: Ich bin der Ansicht, dass sie über alle diese gesellschaftlichen Konstellationen etwas aussagen. Und gleichzeitig sind sie damit auch – zumindest teilweise – auf andere Kontexte übertragbar. Die hier herausgearbeiteten Zusammenhänge von Zugehörigkeiten, Erinnerungspraktiken und Machtchancen erhalten in einer globalisierten und postkolonialen Welt an verschiedensten Orten Relevanz und sie befinden sich in stetigen Wandlungsprozessen.

In den Monaten, in denen ich diese Arbeit fertiggestellt habe, war ich mit der Herausforderung konfrontiert, dass ich Nachrichten aus Spanien las, die meine Aufmerksamkeit auf sich zogen und meine Ergebnisse auf den Prüfstand stellten. Die Partei Vox verlieh seit ihren ersten politischen Erfolgen im Jahr 2018 einigen der in dieser Arbeit präsentierten spanisch-nationalistischen Logiken eine politische Heimat und feierte mit ihrer anti-marokkanischen Reconquista-Rhetorik in Ceuta ihre größten Erfolge. Als der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte im Februar 2020 beschloss, einer Klage gegen Spanien wegen der Zurückweisung von zwei Migranten am Grenzzaun von Melilla nicht stattzugeben, nutzte die Guardia Civil dies, um sich als politischer Akteur zu positionieren und weitgehende Rechte in der Migrationsbekämpfung einzufordern. Dies verdeutlichte erneut die Diskrepanz zwischen der Selbstpräsentation als unpolitisch und der Handlungspraxis der Organisation. Gegen den Rassismus von Vox wiederum positionierten sich im selben Monat eine Demonstration überwiegend muslimischer Menschen in Ceuta – die größte seit den 1980er Jahren, so hieß es – sowie die Karnevalstruppe ¡Oh Capitán, my capitán!, die den Wettbewerb im andalusischen Cádiz u. a. mit einem Lied gewann, in dem sie die Stigmatisierung und Entrechtung von unbegleiteten minderjährigen Migrant*innen kritisierte. Teilweise konnte ich diese Aspekte noch als Randbemerkungen einarbeiten, vieles blieb unerwähnt. Letztlich bestätigten mich die aktuellen Entwicklungen aber zumeist in meinen Analysen, die insofern auch über die aktuellen Geschehnisse hinaus ihre Relevanz behalten.

Zusätzlich zu der Schwierigkeit, die Analyse eines sozialen Phänomens wie des sich in ständigen Wandlungsprozessen befindlichen Grenzraums von Ceuta und Melilla abzuschließen, fehlen in dieser Arbeit auch einige Perspektiven. Meine Sprachkenntnisse ermöglichten mir nicht, Darija- oder tamazightsprachige Literatur einzubeziehen oder Interviews und Gespräche in diesen Sprachen zu

führen. Beim Einbezug der marokkanischen Perspektive war ich also immer auf spanischsprachige Interviewpartner*innen angewiesen. Auch die Beobachtungen fokussierten die spanische Seite der Grenze. Dies hatte sowohl mit der Ausrichtung des Forschungsprojektes als auch mit der fehlenden Forschungsgenehmigung für Marokko zu tun. Ob ich also auf der anderen Seite der Grenze einen vergleichbaren historischen Verein, der z. B. Nador Verstehen heißt, hätte finden können, muss offenbleiben und wäre Stoff für weitere Untersuchungen. Ebenso können die hier vorgestellten Analysen zu Zugehörigkeitskonstruktionen, Erinnerungspraktiken und Machtbalancen nun in anderen Grenzräumen und postkolonialen Gesellschaften überprüft, infrage gestellt oder erweitert werden.

Mein Beitrag zur wissenschaftlichen Debatte liegt darin, einen postkolonialen Grenzraum an der europäischen Peripherie mit sozialkonstruktivistischen, figurationssoziologischen, biographischen und ethnographischen Perspektiven in den Blick genommen zu haben. Dabei sehe ich den besonderen Beitrag zu Grenzforschung darin, dass ich historische und alltagsweltliche Deutungsmuster der Bewohner*innen sowie kleinteilige und alltägliche Mobilitätspraktiken wie Pendelmigration analysiert habe. Für die sozialkonstruktivistische Biographieforschung ist vor allem die Kombination mit ethnographischen Methoden sowie die historische Perspektive interessant und für die postkolonialen Studien kann die empirische Untersuchung der historischen Sichtweisen sowie der gegenwärtigen Wir- und Sie-Bilder von postkolonialen Subjekten als Erweiterung der Debatte gesehen werden. Während die Literatur zu Ceuta und Melilla die Konstruktion multipler Zugehörigkeiten bereits vielfach in den Blick genommen hat, sind diese bisher nicht systematisch mit Erinnerungspraktiken und Machtbalancen in Verbindung gebracht worden. Somit habe ich auch zu den regionalspezifischen Forschungen, die inzwischen häufig unter dem Schirm der Mittelmeerstudien zusammengefasst werden (Gillespie und Martín 2009; Dabag u. a. 2016), einen Beitrag geleistet. Für diese ist die folgende Grundannahme zentral:

... that the influences and contributions passing between Mediterranean cultures follow a multidirectional logic, that the Mare Nostrum is ours equally to the North, the South and the East, and that it is essential to take on this heritage on an equal footing. The need for awareness of a common Mediterranean thinking can only bring our attitudes and viewpoints closer and enable us to move forward substantially in the understanding of our space. (Florensa 2009: 17 f.)

Multidirektionales Denken ist für die Erforschung des Mittelmeerraumes als „contact zone“ (Pratt 1991) mit seiner jahrtausendealten Verflechtungsgeschichte ebenso bedeutsam wie für die Auseinandersetzung mit historischem Erinnern. Michael Rothberg diskutiert in seinem Buch „Multidirectional Memory“ (2009) die Verflechtungen von Holocausterinnerung und postkolonialem Gedächtnis. Er arbeitet

diese einerseits anhand von historischen Gemälden, Filmen und Romanen heraus und fordert andererseits auch ein, diese als politisches Projekt zu betrachten und die Zusammenhänge von Gedächtnissen und Identitäten dialogischer und weniger als Nullsummenspiel zu denken. Er weist die Annahme zurück, dass ein Mehr an Erinnerung an den einen historischen Prozess notwendigerweise ein Weniger an Erinnerung an einen anderen mit sich bringt.

[I reject the assumption] that a straight line runs from memory to identity and that the only kinds of memories and identities that are therefore possible are ones that exclude elements of alterity and forms of commonality with others. Our relationship to the past does partially determine who we are in the present, but never straightforwardly and directly, and never without unexpected or even unwanted consequences that bind us to those whom we consider other. (Rothberg 2009: 4 f.)

Dieses historische, theoretische, aber auch politische Projekt hat ein großes Potenzial für die Stadtgesellschaften von Ceuta und Melilla. Es gilt, einen gemeinsamen Weg des Erinnerns zu finden, der nicht nur die verschiedenen Gruppierungen und ihre Geschichten im Grenzraum, sondern auch verschiedene historische Phasen wie den Kolonialismus und den Faschismus als verflochten anerkennt. Vielleicht könnte ein solches multidirektionales Erinnern einen Möglichkeitsraum bieten, um neue Formen der *convivencia* zu gestalten?

11 Karten



Abb. 11.1: Karte der gesamten Rif-Region



Abb. 11.2: Karte der Region Melilla – Al Hoceïma

12 Transkriptionszeichen

,	=	kurzes Absetzen
(4)	=	Dauer der Pause in Sekunden
Ja:	=	Dehnung
((lachend))	=	Kommentar der Transkribierenden
/	=	Einsetzen des kommentierten Phänomens
nein	=	betont
NEIN	=	laut
viel-	=	Abbruch
'nein'	=	leise
()	=	Inhalt der Äußerung ist unverständlich Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der Äußerung
(sagte er)	=	unsichere Transkription
Ja=ja	=	schneller Anschluss
ja so war nein ich	=	gleichzeitiges Sprechen ab „so“

13 Literaturverzeichnis

- 20Minutos (2013) El hormigón tapa el último monumento franquista de Ceuta. <https://www.20minutos.es/noticia/1975392/0/hormigon/monumento-franquista/ceuta/> [19.01.2020]
- 20Minutos (2016) Plataforma #NsMenos para equiparación salarial de Benemérita busca apoyos en Cantabria y se reúne el viernes con Revilla. <https://www.20minutos.es/noticia/2744941/0/plataforma-nsmenos-para-equiparacion-salarial-benemerita-busca-apoyos-cantabria-se-reune-viernes-con-revilla/> [27.06.2019]
- 20Minutos (2018a) Identifican al guardia civil que insultó a un musulmán desde una garita en Melilla. <https://www.20minutos.es/noticia/3298582/0/investigacion-video-musulman-guardia-civil-melilla/> [25.06.2019]
- 20Minutos (2018b) Juzgan a una célula yihadista de Ceuta que se dedicaba a reclutar menores. <https://www.20minutos.es/noticia/3377287/0/juzgan-celula-yihadista-ceuta-captar-menores/> [30.01.2020]
- Abad, Rocío (2015) El juez archiva la causa de la muerte de 15 inmigrantes en El Tarajal. https://elpais.com/politica/2015/10/15/actualidad/1444910694_874660.html [08.07.2019]

- ABC (1975) Melilla: Dos marroquíes muertos cuando intentaban colocar una bomba. *ABC*, 28. Juni: 25.
- Abels, Heinz (1998) Interaktion, Identität, Präsentation: kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Acosta Sánchez, Miguel Ángel (2014) Las fronteras terrestres de España en Melilla: Delimitación, vallas fronterizas y "tierra de nadie". *Revista Electrónica de Estudios Internacionales* (28): 1–34.
- Acosta Sánchez, Miguel Ángel (2016) Las fronteras internacionales de España en África: Melilla. Madrid: Reus.
- Aidi, Yasmina (2015) La serie "El Príncipe": Los juegos de la convivencia. https://www.eldiario.es/zonacritica/serie-Principe-juegos-convivencia_6_439266081.html [07.03.2019]
- Aixelà-Cabré, Yolanda (2015) Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo. In: Yolanda Aixelà-Cabré (Hrsg.), *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*. S. 21–59. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aixelà-Cabré, Yolanda (2017) Exploring Euro-African Pasts through an Analysis of Spanish Colonial Practices in Africa (Morocco and Spanish Guinea). *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 51(1): 23–42.
- Alber-Armenat, Ina, Birgit Griese und Martina Schiebel (2018a) Biografieforschung als Praxis der Triangulation: Zur Einführung. In: Ina Alber-Armenat, Birgit Griese und Martina Schiebel (Hrsg.), *Biografieforschung als Praxis der Triangulation*. S. 1–20. Wiesbaden: Springer VS.
- Alber-Armenat, Ina, Birgit Griese und Martina Schiebel (Hrsg.) (2018b) *Biografieforschung als Praxis der Triangulation*. Wiesbaden: Springer VS.
- Alber, Ina (2016) Warum reproduzierst gerade Du diesen Diskurs? Zur Interdependenz von biographisch etablierten Handlungsmustern und Diskursen. In: Saša Bosančić und Reiner Keller (Hrsg.), *Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung*. S. 261–278. Wiesbaden: Springer VS.
- Almuíña Fernández, Celso (1988) El desastre de Annual 1921 y su proyección sobre la opinión pública. *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea* (8): 181–246.
- Alvarez, José E. (1999) Between Gallipoli and D-Day: Alhucemas, 1925. *The Journal of Military History* 63(1): 75–98.
- Alvarez, José E. (2001) *The Betrothed of Death: The Spanish Foreign Legion during the Rif Rebellion, 1920–1927*. Westport: Greenwood Press.
- Amarir, Sahar (2017) The Rise of the Hirak Protest Movement in Morocco. <https://globalvoices.org/2017/06/26/the-rise-of-the-hirak-protest-movement-in-morocco/> [10.07.2017]

- Amnesty International (2002) España. Crisis de identidad. Tortura y malos tratos de índole racista a manos de agentes del Estado. <https://www.amnesty.org/es/documents/EUR41/001/2002/es/> [16.03.2020]
- Amnesty International (2011) Amnesty Report Spanien 2011. <https://www.amnesty.de/jahresbericht/2011/spanien> [02.06.2017]
- Andersson, Ruben (2014) *Illegality, inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Andújar, Jesús (2015) El Día de Melilla reconoce a las comunidades de la ciudad, entre ellas la gitana. <https://unionromani.org/notis/2015/noti2015-09-18.htm> [05.01.2020]
- Antúnez Álvarez, María u. a. (2016) De niños en peligro a niños peligrosos. Una visión sobre la situación actual de los menores extranjeros no acompañados en Melilla 2016. <https://harragamelilla.wordpress.com/2016/10/03/informe-sobre-la-situacion-de-los-menores-extranjeros-no-acompanados-en-melilla/> [16.03.2020]
- Antunez Moreno, Juan Carlos (2007) Los soldados musulmanes en el ejército español: marco jurídico, situación actual y futuro próximo. http://www.webislam.com/articulos/31366-los_soldados_musulmanes_en_el_ejercito_espanol_marco_juridico_situacion_actual_y.html [04.07.2017]
- Argenti, Nicolas und Katharina Schramm (2012) Introduction. In: Nicolas Argenti und Katharina Schramm (Hrsg.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. S. 1–40. New York: Berghahn Books.
- Arndt, Susan (2009) Stamm. In: Susan Arndt und Antje Hornscheidt (Hrsg.), *Afrika und die deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*. 2. Auflage; S. 213–218. Münster: Unrast.
- Arteaga, Félix (2014) *España mirando al Sur: del Mediterráneo al Sahel*. Madrid: Instituto Real Elcano.
- Aslan, Senem (2014) *Nation-Building in Turkey and Morocco: Governing Kurdish and Berber Dissent*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asociación Elin (2010) Ceuta: El drama silenciado de una frontera. <https://www.asociacionelin.com/wp-content/uploads/2017/08/informe-elin-ceuta.pdf> [14.03.2019]
- Asociación Unificada de Guardias Civiles (2016) Expertos coinciden en señalar que la jurisdicción penal militar no tiene sentido en tiempos de paz. <https://www.augc.org/news/2016/6/21/expertos-coinciden-en-sealar-que-la-jurisdiccin-penal-militar-no-tiene-sentido-en-tiempos-de-paz> [27.06.2019]
- Asociación Unificada de Guardias Civiles (2018) AUGC denuncia el habitual empleo irregular de unidades de USECIC en funciones de GRS sin medios ni compensación retributiva. <https://www.augc.org/news/2018/11/13/augc-denuncia-el-habitual-empleo-irregular-de-unidades-de-usecic-en-funciones-de-grs-sin-medios-ni-compensacion-retributiva> [25.06.2019]

- Assmann, Jan (1988) Kollektives Gedächtnis und Kulturelle Identität. In: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*. S. 9–19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1995) Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis: Erinnerungen und kollektive Identitäten*. S. 51–75. Opladen: Leske + Budrich.
- Auer, Peter (1984) *Bilingual Conversation*. Amsterdam: John Benjamins.
- Aulenbacher, Brigitte und Birgit Riegraf (2012) Intersektionalität und soziale Ungleichheit. <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/schluesstexte/aulenbacheriegraf/> [01.08.2014]
- Baaz Eriksson, Maria (2005) *The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. London: Zed Books.
- Baby, Sophie (2009) Estado y violencia en la transición española: las violencias policiales. In: Sophie Baby, Olivier Compagnon und Eduardo González Calleja (Hrsg.), *Violencia y transiciones políticas a finales del siglo XX: Europa del Sur – América Latina*. S. 179–198. Madrid: Casa de Velázquez.
- Bahl, Eva (2015) „We can earn lots of money in our country. It was never our plan to go to Europe.“ Geschichten von einer komplexen Grenze. *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1(1). <http://movements-journal.org/issues/01.grenzregime/17.bahl--melilla-grenze.html> [02.02.2017]
- Bahl, Eva, Marina Ginal und Sabine Hess (2010) Unheimliche Arbeitsbündnisse. Zum Funktionieren des Anti-Trafficking-Diskurses auf lokaler und europäischer Ebene. In: Sabine Hess und Bernd Kasperek (Hrsg.), *Grenzregime: Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. S. 161–178. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Bahl, Eva und Tanja Seider (2016) Audio-visuelle Repräsentationen postkolonial: Historisch-politisches Lernen mit dem Medium Dokumentar- und Essayfilm. *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 15(1): 67–83.
- Bahl, Eva und Arne Worm (2018) Biographische und ethnographische Zugänge zu Wir-Bildern, Sie-Bildern und Handlungspraktiken in einer Organisation: Die spanische Polizeieinheit Guardia Civil in Ceuta und Melilla. *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 19(1–2): 233–251.
- Balandier, Georges (1963) Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains. *Cahiers internationaux de sociologie* (34): 3–11.
- Ballauf, Helga (2008) Den Schleier lüften: Spanien und sein maurisches Erbe. Ein politisch-historisches Feature. Norderstedt: Books on Demand.
- Bárbulo, Tomás (2002) Esperanza para los menores de Ceuta. http://elpais.com/diario/2002/04/29/ultima/1020031201_850215.html [31.03.2016]

- Bárbulo, Tomás (2003) El barrio más peligroso de España. http://elpais.com/diario/2003/04/28/ultima/1051480801_850215.html [16.09.2016]
- Bárbulo, Tomás (2009) Resistir en el monte del Renegado. https://elpais.com/diario/2009/03/22/espana/1237676409_850215.html [07.06.2019]
- Bauman, Zygmunt (2013) Glocalization and Hybridity. *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*. <http://www.glocalismjournal.net/> [09.01.2019]
- Becker, Jo und Human Rights Watch (2012) Lonely Servitude: Child Domestic Labor in Morocco. <https://www.hrw.org/report/2012/11/15/lonely-servitude/child-domestic-labor-morocco> [16.03.2020]
- Becker, Johannes (2017) Verortungen in der Jerusalemer Altstadt: Lebensgeschichten und Alltag in einem engen urbanen Raum. Bielefeld: Transcript.
- Bejarano, José (2008) Pateras, veinte años de muerte. La inmigración en las costas del sur suma la cifra de 18.000 víctimas. *La Vanguardia*, 1. November.
- Ben Jelloun, Tahar (2006) Verlassen. 2. Auflage. Berlin: Berlin Verlag.
- Bennett, Julia Margaret (2012) Doing Belonging: A Sociological Study of Belonging in Place as the Outcome of Social Practices. Manchester: University of Manchester. https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/54528723/FULL_TEXT.PDF [12.08.2019]
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (2016 [1966]) Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie. 26. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bergmann, Jörg R. (1985) Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. In: Wolfgang Bonß und Heinz Hartmann (Hrsg.), Entzauberte Wissenschaft: Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung. S. 299–320. Göttingen: Schwarz.
- Bernat Agut, Jesús (2014) El Gurugú. Toponimia transportada. <https://www.diarilaveu.com/apunt/26683/el-gurugu-toponimia-transportada> [11.01.2019]
- Bernecker, Walther L. (2010) Spaniens Geschichte seit dem Bürgerkrieg. München: C.H.Beck.
- Berriane, Mohamed, Mohamed Aderghal und Lahoucine Amzil (2012) Migratory Flows and Migrants' Profiles: Moroccan Emigration towards Spain. In: Mohamed Berriane und Hein de Haas (Hrsg.), African Migrations Research: Innovative Methods and Methodologies. S. 37–67. Trenton: Africa World Press.
- Bil'arabī, Ā. (1991) La situation de la petite fille au Maroc. Association marocaine de soutien à l'UNICEF.
- Blanco, Patricia R. (2019) Ni España existía ni la Reconquista es tal y como la cuenta Vox. https://elpais.com/elpais/2019/04/11/hechos/1554980000_022524.html [25.07.2019]
- Blaney Jr., Gerald (2005) La historiografía sobre la Guardia Civil. Crítica y propuestas de investigación. *Política y sociedad* 42(3): 31–44.

- Blaney Jr., Gerald (2007) *The Civil Guard and the Spanish Second Republic, 1931–1936*. London: London School of Economics and Political Science. <http://etheses.lse.ac.uk/2022/1/U502030.pdf> [30.08.2016]
- Blumer, Herbert (1954) What Is Wrong with Social Theory? *American Sociological Review* 19(1): 3–10.
- Blumer, Herbert (2004 [1969]) Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Jörg Strübing und Bernt Schnettler (Hrsg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung*. Klassische Grundlagentexte. S. 319–385. Konstanz: UVK.
- Boatcă, Manuela, Sina Farzin und Julian Go (2018) E-Mail-Debate: Postcolonialism and Sociology. *Soziologie* 47(4): 423–438.
- Bogner, Artur und Gabriele Rosenthal (2014) The “Untold” Stories of Outsiders and Their Significance for the Analysis of (Post-)Conflict Figurations. Interviews with Victims of Collective Violence in Northern Uganda (West Nile). *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 15(3). <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-15.3.2138> [17.03.2020]
- Bogner, Artur und Gabriele Rosenthal (2017a) Biographien – Diskurse – Figurationen. Methodologische Überlegungen aus einer sozialkonstruktivistischen und figurationssoziologischen Perspektive. In: Tina Spies und Elisabeth Tuijer (Hrsg.), *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen*. S. 43–67. Wiesbaden: Springer VS.
- Bogner, Artur und Gabriele Rosenthal (Hrsg.) (2017b) *Biographies in the Global South. Life Stories Embedded in Figurations and Discourses*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Bogner, Artur, Gabriele Rosenthal und Katharina Teutenberg (2018) Prozesse der Annäherung und Distanzierung: ZivilistInnen und Ex-RebellInnen der Lord’s Resistance Army. In: Artur Bogner und Gabriele Rosenthal, *Kindersoldat(inn)en im Kontext. Biographien, familien- und kollektivgeschichtliche Verläufe in Norduganda*. S. 17–74. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Boletín Oficial del Estado (1945) Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945.
- Boletín Oficial del Estado (1978a) Constitución Española.
- Boletín Oficial del Estado (1978b) Real Decreto 689/1978, de 10 de febrero.
- Boletín Oficial del Estado (1985) Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España.
- Boletín Oficial del Estado (1987) Ley 18/1987, de 7 de octubre, que establece el día de la Fiesta Nacional de España en el 12 de octubre.
- Boletín Oficial del Estado (1991) Ley 8/1991, de 25 de marzo, por la que se aprueba el arbitrio sobre la producción y la importación en las ciudades de Ceuta y Melilla.
- Boletín Oficial del Estado (1995a) Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Ceuta.

- Boletín Oficial del Estado (1995b) Ley Orgánica 2/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Melilla.
- Boletín Oficial del Estado (2007) Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la dictadura.
- Box, Zira (2014) Símbolos eternos de España: El proceso de institucionalización de la bandera y el himno en el franquismo. In: Stéphane Michonneau und Xosé M. Núñez-Seixas (Hrsg.), *Imaginario y representaciones de España durante el franquismo*. S. 7–23. Madrid: Casa de Velázquez.
- Braudel, Fernand (2013) Die Geschichte. In: Fernand Braudel u. a. (Hrsg.), *Die Welt des Mittelmeeres: zur Geschichte und Geographie kultureller Lebensformen*. 2. Auflage; S. 93–117. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bravo Nieto, Antonio (1990) La ocupación de Melilla en 1497 y las relaciones entre los Reyes Católicos y el duque de Medina Sidonia. *Aldaba* (15): 15–37.
- Bravo Nieto, Antonio (2010) La delimitación del territorio de Melilla desde el fuerte de Victoria Grande. *El Faro de Melilla*, 29. Januar: 10–11.
- Bravo Nieto, Antonio und Pilar Fernández Uriel (2005) *Historia de Melilla*. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones.
- Bravo Nieto, Antonio und Vicente Moga Romero (1995) Metodología e historia en las Efemérides de Gabriel de Morales. In: Antonio Bravo Nieto und Moga Romero (Hrsg.), *Efemérides de la Historia de Melilla (1497–1913)*. S. 11–27. Melilla: UNED Melilla.
- Breckner, Roswitha (2012) Bildwahrnehmung – Bildinterpretation: Segmentanalyse als methodischer Zugang zur Erschließung bildlichen Sinns. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 37(2): 143–164.
- Briones Gómez, Rafael (2013) La comunidad judía de Melilla. In: Rafael Briones, Sol Tarrés und Óscar Salguero (Hrsg.), *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. S. 269–298. Barcelona: Icaria.
- Briones Gómez, Rafael, Sol Tarrés und Óscar Salguero (Hrsg.) (2013) *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona: Icaria.
- Brubaker, Rogers (2002) Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology* 43(2): 163–189.
- Brubaker, Rogers und Frederick Cooper (2000) Beyond “Identity”. *Theory and Society* 29(1): 1–47.
- Bürki, Yvette (2016) Haketia in Morocco. Or, the Story of the Decline of an Idiom. *International Journal of the Sociology of Language* (239): 121–156.

- Burgos Goye, María del Carmen (2011) La situación laboral del trabajador transfronterizo en la ciudad autónoma de Melilla. In: Francisco Javier García Castaño und Nina Kressova (Hrsg.), *Actas del I. Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*. S. 327–335. Granada: Universidad de Granada, Instituto de Migraciones.
- Burzan, Nicole (2016) *Methodenplurale Forschung: Chancen und Probleme von Mixed Methods*. Weinheim/München: Beltz Juventa.
- Büschges, Christian und Joanna Pfaff-Czarnecka (2007) Einleitung: Ethnizität als politische Ressource. In: Christian Büschges und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hrsg.), *Die Ethnisierung des Politischen: Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. S. 7–18. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Butler, Judith (2010) *Raster des Krieges: warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Cabrera, Elena (2017) Claustrofobia en la ciudad-jaula: encerrados entre un mar y la valla. http://www.playgroundmag.net/noticias/actualidad/melilla-porcausa_0_2004999501.html [12.07.2017]
- Calderwood, Eric (2018) *Colonial al-Andalus: Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Campbell, Brian (2012) Enacting Trust: Contract, Law and Informal Economic Relationships in a Spanish Border Enclave in Morocco. *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 3(2): 17–25.
- Campelo, Patricia (2010) Muertos por condecoraciones. <http://www.publico.es/espana/muertos-condecoraciones.html> [24.08.2016]
- Carabaza, Enrique und Máximo de Santos (1992) *Melilla y Ceuta: las últimas colonias*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Carnicero, Salvador (2017) Melilla, un parque temático franquista. https://www.infolibre.es/noticias/politica/2017/11/22/la_estatua_melilla_uno_los_ultimos_vestigios_franc_o_estas_son_las_huellas_borradas_las_que_quedan_por_borrar_72225_1012.html [03.04.2019]
- Carrión, Ignacio (1975) Melilla: sin oro y con moro. *Blanco y Negro*, 15. Februar: 22–27.
- Casasola, Darío Bernal (2009) Ceuta en la Antigüedad Clásica. In: Fernando Villada Paredes (Hrsg.), *Historia de Ceuta. De los orígenes a nuestros días*. S. 128–199. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Castan Pinos, Jaume (2009a) Identity Challenges Affecting the Spanish Enclaves of Ceuta and Melilla. *Nordlit* 13(1): 65–80.
- Castan Pinos, Jaume (2009b) *Building Fortress Europe? Schengen and the Cases of Ceuta and Melilla*. Belfast: Centre for International Border Research (CIBR). <http://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Fileupload,174398,en.pdf> [04.08.2014]

- Castillo, Gorka (2017) “Los rifeños han sido tratados como ciudadanos de segunda” – María Rosa de Madariaga/Historiadora especialista en el Rif. <http://ctxt.es/es/20170705/Politica/13708/CTXT-revueltas-Rif-Marruecos-Maria-Rosa-de-Madariaga-entrevista.htm> [31.07.2019]
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan (2010) Mission impossible: Postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum? In: Julia Reuter und Paula-Irene Villa (Hrsg.), Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. S. 303–329. Bielefeld: Transcript.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan (2015) Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung. 2., komplett überarbeitete Auflage. Bielefeld: Transcript.
- Cembrero, Ignacio (2017) El Ejército entierra en secreto al golpista Sanjurjo en un panteón de Melilla. https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-04-21/general-sanjurjo-golpista-1936-panteon-melilla-honores-militares_1370523/ [19.01.2020]
- Cenizo, Néstor (2016) La justicia obliga a Melilla a mover ficha contra sus numerosos símbolos franquistas. http://www.eldiario.es/politica/Melilla-resiste-eliminar-simbolos-franquistas_0_575343084.html [10.01.2018]
- Cordeiro Bravo de Mansilla, Guillermo (2017) Ceuta y Melilla: adquisición de inmuebles y autorización gubernativa. Posible derogación tácita. <https://www.notariosyregistradores.com/web/secciones/doctrina/articulos-doctrina/ceuta-y-melilla-adquisicion-de-inmuebles-y-autorizacion-gubernativa-posible-derogacion-tacita/> [02.08.2019]
- Ceuta Actualidad (2019) 100 años de la Guardia Civil en Ceuta con entidad de Comandancia. <https://www.ceutaactualidad.com/articulo/sociedad/100-anos-guardia-civil-ceuta-entidad-comandancia/20190324194012081210.html> [25.06.2019]
- Ceuta Actualidad (2020) A los tres meses de la suspensión del “comercio atípico”, Marruecos estudia qué hacer con los porteadores. <https://www.ceutaactualidad.com/articulo/frontera/meses-suspension-comercio-atipico-marruecos-estudia-hacer-porteadores/20200108102824096502.html> [28.01.2020]
- Ceuta Ahora (2019) Casi 1.500 de los demandantes de empleo en Ceuta son marroquíes, el 13,5% de los parados. <https://ceutaahora.com/art/715/casi-1500-de-los-demandantes-de-empleo-en-ceuta-son-marroquies-el-135-de-los-parados> [14.03.2019]
- Ceuta al Día (2019a) Ceuta cuenta con más de 9.600 funcionarios, casi 1.500 de la Ciudad. <http://www.ceutaldia.com/articulo/administracion/ceuta-cuenta-mas-9600-funcionarios-casi-1500-ciudad/20190625125325203459.html> [25.06.2019]
- Ceuta al Día (2019b) Yihadismo en Ceuta y Melilla ¿Amenaza inflada o fama merecida? <http://www.ceutaldia.com/articulo/en-comunidad/yihadismo-ceuta-melilla-amenaza-inflada-fama-merecida/20191120205855210543.html> [30.01.2020]
- Chahbar, Abdelaziz (2004) Tétouan, petite Jérusalem. In: M’Hammad Benaboud (Hrsg.), Tétouan, capitale Méditerranéenne. S. 114–119. Tétouan: Association Tétouan Asmir.
- Chakrabarty, Dipesh (2000) Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press.

- Cindark, Ibrahim (2013) Deutsch-türkisches Code-Switching und Code-Mixing in einer Gruppe von akademischen Migranten der zweiten Generation. In: Arnulf Deppermann (Hrsg.), *Das Deutsch der Migranten*. S. 113–141. Berlin: De Gruyter.
- Ciudad Autónoma de Ceuta (2018) Boletín Oficial Ciudad de Ceuta Extraordinario N° 25. <https://www.ceuta.es/ceuta/component/jdownloads/finish/1569-julio/9251-bocce-extra25-11-07-2018?Itemid=534> [16.03.2020]
- Ciudad Autónoma de Melilla – Viceconsejería de Turismo (2014) Ruta de los Templos/Route of the Temples. http://www.melillaturismo.com/pdf/ruta_templos.pdf [27.09.2014]
- Ciudad Autónoma de Melilla (2011) Museos de las Peñuelas: Cartas de Servicios. http://www.museomelilla.es/ficheros/0_7666_1.pdf [27.02.2019]
- Ciudad Autónoma de Melilla (2019) Calendario Laboral 2020. https://www.melilla.es/melillaPortal/contenedor.jsp?seccion=s_fact_d4_v1.jsp&contenido=29323&nivel=1400&tipo=2&codResi=1&language=es&codMenu=614&codMenuPN=600&evento=1 [18.01.2020]
- Ciudad Autónoma de Melilla (o. J.) Melilla Islámica. http://www.museomelilla.es/islamica_A4_1.php [02.05.2019]
- Cleveland, Timothy (2005) Usage of “tribe,” “clan,” and “nation”. <https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=H-Africa&month=0508&week=a&msg=wdNzAfiZ7xESQnGKI8riw&user=&pw=> [16.03.2020]
- Clifford, James (1993) Über ethnographische Autorität. In: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation*. S. 109–157. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Clifford, James und George E. Marcus (Hrsg.) (2008 [1986]) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clodfelter, Micheal (2017) *Warfare and Armed Conflicts: A Statistical Encyclopedia of Casualty and Other Figures, 1492–2015*. 4. Auflage. Jefferson: McFarland.
- Cohen, Martin A. (2007) Marrano. In: Michael Berenbaum und Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*. 2. Auflage; S. 559, vol. 13. Detroit: Macmillan.
- Corbella, Manel Risques (2007) Memoria democrática en la Guardia Civil: Pedro Garrido Martínez. *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea* (7). <http://hispanianova.ediris.es/7/dossier/07d010.pdf> [19.03.2020]
- Cornelius, Wayne A. (2004) Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer. In: Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin, und James Hollifield (Hrsg.), *Controlling Immigration: A Global Perspective*. S. 387–429. Stanford: Stanford University Press.
- Coser, Lewis A. (2015 [1974]) *Gierige Institutionen: soziologische Studien über totales Engagement*. Berlin: Suhrkamp.

- Costa, Tania (2012) Unos 300 melillenses hacen las maletas y se marchan de España. <https://elfarodemelilla.es/unos-300-melillenses-hacen-las-maletas-y-se-marchan-de-espana/> [04.02.2020]
- Costa, Tania (2017) Piden un año de cárcel para Chramti por ‘celebrar’ el robo del brazo de Estopiñán. <https://elfarodemelilla.es/piden-ano-carcel-chramti-celebrar-robo-del-brazo-estopinan/> [21.12.2020]
- Couselo, Gonzalo Jar (1994) La función social de la Guardia Civil. *Cuadernos de trabajo social* (7): 179–192.
- Cygielman, Victor (1989) 25.000 judíos salieron de Marruecos entre 1957 y 1961 con ayuda de España. http://elpais.com/diario/1989/01/02/espana/599698802_850215.html [03.01.2017]
- Dabag, Mihran u. a. (Hrsg.) (2016) *New Horizons: Mediterranean Research in the 21st Century*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Dausien, Bettina (2000) „Biographie“ als rekonstruktiver Zugang zu „Geschlecht“ – Perspektiven der Biographieforschung. In: Doris Lemmermöhle u. a. (Hrsg.), *Lesarten des Geschlechts: zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung*, S. 96–115. Opladen: Leske + Budrich.
- Dausien, Bettina und Helga Kelle (2009) Biographie und kulturelle Praxis. Methodologische Überlegungen zur Verknüpfung von Ethnographie und Biographieforschung. In: Bettina Völter u. a. (Hrsg.), *Biographieforschung im Diskurs*, 2. Auflage; S. 189–212. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- De Genova, Nicholas, Sandro Mezzadra und John Pickles (Hrsg.) (2015) *New Keywords: Migration and Borders*. *Cultural Studies* 29(1): 55–87.
- De Haas, Hein (2007) The Impact of International Migration on Social and Economic Development in Moroccan Sending Regions: A Review of the Empirical Literature. *University of Oxford, International Migration Institute, Working Papers* (3): 2–45.
- De Morales, Gabriel (1995 [1921]) *Efemérides de la Historia de Melilla (1497–1913)*. Antonio Bravo Nieto und Vicente Moga Romero (Hrsg.). Melilla: UNED Melilla.
- De Vega, Luis (2015) La convivencia agoniza en el barrio ceutí del Príncipe. <https://www.abc.es/espana/20150120/abci-ceuta-principe-convivencia-201501182054.html> [14.03.2019]
- Del Campo, Paula (2018) El pueblo judío en Melilla se redujo a 1.200 habitantes a partir de mitad del siglo XX. <https://elfarodemelilla.es/pueblo-judio-melilla-habitantes-mitad-siglo/> [23.01.2019]
- Delgado, Enrique (2010) Dos días que transformaron Melilla. 1985. <https://elfarodemelilla.es/dos-dias-que-transformaron-melilla-1985/> [05.08.2019]
- Delgado, Enrique (2011) Ni Franco, ni Astray, salvaron a Melilla. <https://elalminardemelilla.com/2011/09/21/ni-franco-ni-astray-salvaron-a-melilla/> [12.04.2019]

- Delgado, Enrique (2017) Sanjurjo reposa ya en Melilla. <https://elalminardemelilla.com/2017/04/19/sanjurjo-reposa-ya-en-melilla/> [19.01.2020]
- Denzin, Norman K. (1970) *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Denzin, Norman K. (1989) *Interpretive Biography*. Thousand Oaks: Sage.
- Denzin, Norman K. (2012) Triangulation 2.0. *Journal of Mixed Methods Research* 6(2): 80–88.
- Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio (2011) Análisis Urbanístico de Barrios Vulnerables: Príncipe. http://habitat.aq.upm.es/bbv/fichas/2001/fu-barrios/fu01_51001004.pdf [14.03.2019]
- Deutsche Gesellschaft für Soziologie und Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen (2014) Ethik-Kodex der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) und des Berufsverbandes Deutscher Soziologinnen und Soziologen (BDS). https://bds-soz.de/BDS/fachgruppen/ethik/Ethik-Kodex_Satzung_141003.pdf [20.02.2020]
- Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste (2006) Die Entwicklung des Westsahara-Konfliktes. <https://www.bundestag.de/resource/blob/414992/950e1c21450915f1de9065e22a963791/WD-2-209-06-pdf-data.pdf> [30.07.2019]
- DeWalt, Kathleen M. und Billie R. DeWalt (2002) *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Diario de León (2002) La tasa de suicidios en la Guardia Civil es tres veces superior a la del resto de la población. http://www.diariodeleon.es/noticias/espana/tasa-suicidios-guardia-civil-es-tres-veces-superior-resto-poblacion_48904.html [07.09.2016]
- Die Zeit (2011) Terrorismus: Eta erklärt bewaffneten Kampf für beendet. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2011-10/eta-kampf-spanien> [02.03.2020]
- Díez Sánchez, Juan (1990) Melilla 1909. *Álbum gráfico*. *Aldaba* (15): 115–169.
- Díez Sánchez, Juan (2009) Personajes e instituciones en la historia del puerto de Melilla. In: Antonio Bravo Nieto und Juan Antonio Bellver Garido (Hrsg.), *El puerto de Melilla. Una obra centenaria con un pasado milenario*. S. 277–321. Melilla: Autoridad Portuaria de Melilla.
- Díez, Anabel und Carlos E. Cué (2014) Fernández desmiente a la Guardia Civil y admite que disparó pelotas al agua. https://elpais.com/politica/2014/02/13/actualidad/1392277647_525282.html [08.07.2019]
- Dirección General de la Guardia Civil (o. J. a) Orden Público. <http://www.guardiacivil.es/es/institucional/Conocenos/especialidades/OrdenPublico/> [25.06.2019]
- Dirección General de la Guardia Civil (o. J. b) El Franquismo. http://www.guardiacivil.es/es/institucional/Conocenos/historiaguacivil/El_Franquismo.html [28.02.2020]
- Donazar Jaunsaras, Mikel (2008) El jefe de la Guardia Civil en Navarra fue asesinado por “oponerse a nuestro glorioso alzamiento”. *Hermes* (26): 68–75.

- Doppelbauer, Max (2008) Las lenguas en las sociedades de Ceuta y Melilla. In: Max Doppelbauer und Peter Cichon (Hrsg.), *La España multilingüe: lenguas y políticas lingüísticas de España*. S. 303–323. Wien: Präsens.
- Driessen, Henk (1984) Preludio a un estudio de Melilla: la perspectiva de un “Outsider”. *Aldaba* (3): 73–78.
- Driessen, Henk (1992) *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. New York: Berg.
- Duddu (El Funti), Aomar M. (1985) Legalizar Melilla. https://elpais.com/diario/1985/05/11/espana/484610406_850215.html [13.12.2017]
- Duddu El Funti, Aomar M. (2012) La comunidad musulmana melillense: breve historia y su evolución de 1975 a 2012. https://www.webislam.com/articulos/80230-la_comunidad_musulmana_melillense_breve_historia_y_su_evolucion_de_1975_a_2012.html [30.10.2017]
- Echarri, Carmen (2019) Guardia Civil en Ceuta: GRS/USECIC, la vida en alerta. <https://elfarodeceuta.es/guardia-civil-ceuta-grs-uscic-alerta/> [25.06.2019]
- Eckert, Andreas (2018) Soziologie und Kolonialismus: Jenseits von Europa. <https://www.faz.net/1.5946872> [10.01.2019]
- Ederly Benchluch, José (2016) Los judíos de Melilla: Origen y evolución de su población. <http://www.vocesdehakeria.com/biblioteca/LosJudiosDeMelilla.pdf> [10.09.2019]
- Éditions Larousse (o. J.) Traduction: moro. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/espanol-allemand/moro/26883> [13.02.2020]
- Ejército de Tierra (2012) Museos Militares. <http://www.ejercito.mde.es/unidades/Madrid/ihycm/Museos/lista-museos.html> [20.01.2020]
- El Faro de Ceuta (2018) Calendario escolar Ceuta 2018–2019: fechas de festivos en el curso. <https://elfarodeceuta.es/calendario-escolar-ceuta-2018-fechas-festivos-curso/> [21.02.2019]
- El Faro de Ceuta (2019a) Interior descarta incrementar los agentes de Policía Nacional y Guardia Civil “porque las plantillas están al 100%”. <https://elfarodeceuta.es/interior-descarta-incrementar-los-agentes-de-policia-nacional-y-guardia-civil-porque-las-plantillas-estan-al-100/> [25.06.2019]
- El Faro de Ceuta (2019b) Altercados en el Príncipe con disparos contra la Policía Nacional de Ceuta. <https://elfarodeceuta.es/altercados-principe-disparos-policia-nacional-ceuta/> [14.03.2019]
- El Faro de Melilla (2013) Melilla y el síndrome de la jaula. <https://elfarodemelilla.es/melilla-y-el-sindrome-de-la-jaula/> [18.02.2020]
- El Faro de Melilla (2017) Imbroda subraya que Melilla tiene 520 años de españolidad y que “hablará más” de ello. <https://elfarodemelilla.es/2017/09/17/imbroda-subraya-melilla-520-anos-espanolidad-hablara-mas-ello/> [15.12.2017]

- El Faro de Melilla (2019) Melilla, cuarta región con más detenciones de terrorismo yihadista. <https://elfarodemelilla.es/melilla-cuarta-region-con-mas-detenciones-de-terrorismo-y-ihadista/> [30.01.2020]
- El-Mafaalani, Aladin (2018) *Das Integrationsparadox: warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- El País (1979a) Incidente en Melilla entre musulmanes y un grupo de legionarios. http://elpais.com/diario/1979/06/17/portada/298418401_850215.html [16.06.2017]
- El País (1979b) Ocho heridos por la explosión de una bomba en Melilla. https://elpais.com/diario/1979/02/13/espana/287708430_850215.html [11.04.2019]
- El País (1987) Musulmanes de Ceuta piden que la Legión abandone el barrio de Príncipe Alfonso. https://elpais.com/diario/1987/08/17/espana/556149613_850215.html [22.05.2019]
- El País (1992) La policía impidió que 120 legionarios, con porras y piedras, asaltaran un barrio musulmán de Ceuta. https://elpais.com/diario/1992/06/30/espana/709855205_850215.html [30.01.2020]
- El País (2005) Franco vuelve a las calles de Melilla. https://elpais.com/diario/2005/11/16/portada/1132095606_850215.html [19.01.2020]
- El País (2007) Mohamed VI “condena” y “denuncia” la visita “lamentable” de los Reyes de España a Ceuta y Melilla. https://elpais.com/elpais/2007/11/06/actualidad/1194340617_850215.html [03.04.2019]
- El País (2018) La juez archiva la causa por la muerte de 15 inmigrantes que se ahogaron en el Tarajal. https://elpais.com/politica/2018/01/26/actualidad/1516980558_444991.html [08.07.2019]
- El Periódico (2015) Antidisturbios de la Guardia Civil se fotografían con una estatua de Franco en Melilla. <https://www.elperiodico.com/es/politica/20150612/antidisturbios-guardia-civil-fotografia-franco-melilla-4268373> [02.03.2020]
- El Pueblo de Ceuta (2016) El cumplimiento de la Ley de Memoria Histórica, pendiente. <https://elpueblodeceuta.es/art/10295/el-cumplimiento-de-la-ley-de-memoria-historica-pendiente> [19.01.2020]
- El Pueblo de Ceuta (2018) Destinarán a guardias de los GRS para varios servicios en Ceuta. <https://elpueblodeceuta.es/art/33876/destinaran-a-guardias-de-los-grs-para-varios-servicios-en-ceuta> [25.06.2019]
- El Pueblo de Ceuta (2019) Ceuta, la tercera ciudad española con más detenidos por yihadismo. <https://elpueblodeceuta.es/art/43337/ceuta-la-tercera-ciudad-espanola-con-mas-detenidos-por-yihadismo> [30.01.2020]
- Elias, Norbert (1983) Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35(1): 29–40.

- Elias, Norbert (1987a) Vorwort. In: Bram van Stolk und Cas Wouters (Hrsg.), *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat. Eine Modellstudie.* S. 9–16. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1987b [1939]) *Die Gesellschaft der Individuen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1993 [1965]) *Zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen.* In: Norbert Elias und John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter.* S. 7–56. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1997 [1939]) *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (2010 [1986]) *Figuration.* In: Bernhard Schäfers und Johannes Kopp (Hrsg.), *Grundbegriffe der Soziologie.* 10. Auflage; S. 75–78. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Elias, Norbert und John L. Scotson (1993 [1965]) *Etablierte und Außenseiter.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elsemann, Nina (2010) *Umkämpfte Erinnerungen: die Bedeutung lateinamerikanischer Erfahrungen für die spanische Geschichtspolitik nach Franco.* Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Elwert, Georg (1994) *Alter im interkulturellen Vergleich.* In: Jürgen Mittelstraß, Paul B. Baltes und Ursula M. Staudinger (Hrsg.), *Alter und Altern: ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie.* S. 260–282, vol. 5. Berlin: De Gruyter.
- Empresa Municipal de la Vivienda de Ceuta (2007) *Rehabilitación de la Barriada Juan Carlos I.* http://www.emvicesa.com/index.php?option=com_content&task=view&id=108&Itemid=46 [14.03.2019]
- EngenderHealth (2002) *Contraceptive Sterilization: Global Issues and Trends.* http://www.engenderhealth.org/files/pubs/family-planning/factbook_chapter_4.pdf [17.11.2016]
- Erll, Astrid (2017) *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung.* 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Espinosa Maestre, Francisco (2016) *Por qué es inconcebible la calle Millán Astray.* https://www.eldiario.es/tribunaabierta/Millan-Astray-Legion_6_563153707.html [17.01.2020]
- Esteban, Patricia (2016) *El Tribunal Supremo reitera que los guardias civiles no pueden constituir sindicatos.* <http://noticias.juridicas.com/actualidad/jurisprudencia/11226-el-tribunal-supremo-reitera-que-los-guardias-civiles-no-pueden-constituir-sindicatos/> [27.06.2019]
- Ette, Ottmar und Uwe Wirth (2014) *Nach der Hybridität: Zukünfte der Kulturtheorie – Einleitung.* In: Ottmar Ette und Uwe Wirth (Hrsg.), *Nach der Hybridität: Zukünfte der Kulturtheorie.* S. 7–35. Berlin: Edition Tranvía, Verlag Walter Frey.

- Europa Press (2007) Melilla mantiene la estatua de Franco como “homenaje” a su etapa como comandante de la Legión en la ciudad. <http://www.europapress.es/nacional/noticia-memoria-melilla-mantiene-estatua-franco-homenaje-etapa-comandante-legion-ciudad-20071014155432.html> [08.04.2018]
- Europa Press (2010) María Rosa de Madariaga presenta en Nador (Marruecos) un libro sobre el cabecilla rifeño Abd-el-Krim. <https://www.europapress.es/ceuta-y-melilla/noticia-maria-rosa-madariaga-presenta-nador-marruecos-libro-cabecilla-rifeno-abd-krim-20100311204729.html> [25.02.2020]
- Europa Press (2011) ETA ha asesinado a 829 personas, de las que 506 eran miembros de las fuerzas de seguridad, 58 empresarios y 39 políticos. <http://www.europapress.es/nacional/noticia-eta-asesinado-829-personas-506-eran-miembros-fuerzas-seguridad-58-empresarios-39-politicos-20111020193633.html> [25.08.2016]
- Europa Press (2014) Reforman el monumento franquista del Llano Amarillo de Ceuta. <https://www.europapress.es/ceuta-y-melilla/noticia-gobierno-ceuta-invertira-88000-euros-limpiar-monumento-franquista-llano-amarillo-20140820163526.html> [19.01.2020]
- Europa Press (2018) La Comunidad Hindú de Ceuta evita visitar a la Virgen de África con Ganesh. <https://www.europapress.es/ceuta-y-melilla/noticia-comunidad-hindu-ceuta-evita-visitar-virgen-africa-ganesh-no-molestar-obispado-20180914212031.html> [21.01.2019]
- Fanon, Frantz (1985 [1952]) *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FaroTV Ceuta (2017) “De barrio en barrio” – El Príncipe. <https://www.youtube.com/watch?v=7qPGLuKat34> [14.03.2019]
- Fernández Díaz, María Elena (2013) Don Yamín Benarroch Benzaquén. <http://esefarad.com/?p=51150> [25.09.2015]
- Fernández Díaz, María Elena und Mordejay Guahnich (2015a) El cementerio hebreo de San Carlos o Alcazaba. <https://memguimel.es/judaismoenmelilla/el-cementerio-de-san-carlos-o-alcazaba/> [10.09.2019]
- Fernández Díaz, María Elena und Mordejay Guahnich (2015b) Los primeros Sefardíes en Melilla. <https://memguimel.es/judaismoenmelilla/los-primeros-sefardies-en-melilla/> [11.09.2019]
- Fernández García, Alicia (2017) *Vivre ensemble: Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla*. Paris: L’Harmattan.
- Fernández, D. (2014) La tragedia oculta de la Guardia Civil: 447 suicidios desde 1982, uno cada 26 días. <http://www.20minutos.es/noticia/2152616/0/suicidios-guardia-civil/pla-n-prevencion-conductas/> [07.09.2016]
- Ferrer-Gallardo, Xavier (2006) Theorizing the Spanish-Moroccan Border Reconfiguration: Framing a Process of Geopolitical, Functional and Symbolic Rebordering. <http://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Filetoupload,174401,en.pdf> [29.07.2014]

- Ferrer-Gallardo, Xavier (2008) Acrobacias fronterizas en Ceuta y Melilla. Explorando la gestión de los perímetros terrestres de la Unión Europea en el continente africano. *Documents d'anàlisi geogràfica* (51): 129–149.
- Fischer-Lichte, Erika und Gertrud Lehnert (2000) Einleitung. *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 9(2): 9–20.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (1995) The Problem with Identity: Biography as Solution to Some (Post-)Modernist Dilemmas. *Comenius* 3: 250–265.
- Fischer, Gabriele (2015) Anerkennung, Macht, Hierarchie: Praktiken der Anerkennung und Geschlechterdifferenzierung in der Chirurgie und im Friseurhandwerk. Bielefeld: Transcript.
- Fischer, Wolfram und Martin Kohli (1987) Biographieforschung. In: Wolfgang Voges (Hrsg.), *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*. S. 25–49. Opladen: Leske + Budrich.
- Fleischmann, Stephanie (2013) Literatur des Desasters von Annual: das Um-Schreiben der kolonialen Erzählung im spanisch-marokkanischen Rifkrieg; Texte zwischen 1921 und 1932. Bielefeld: Transcript.
- Flick, Uwe (2008) *Triangulation: eine Einführung*. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Florensa, Senén (2009) Why Research the Mediterranean Today? In: Richard Gillespie und Iván Martín (Hrsg.), *Researching the Mediterranean*. 2. Auflage; S. 15–20. Barcelona: CIDOB.
- Flores, Mehdi (2008) Omar Duddu El Funti condecorado por Mohamed VI con la Orden del Trono en grado de Caballero. https://www.webislam.com/articulos/34172-omar_duddu_el_funti_condecorado_por_mohamed_vi_con_la_orden_del_trono_en_grado_d.html [18.02.2020]
- Foks, Freddy (2018) Bronislaw Malinowski, "Indirect Rule," and the Colonial Politics of Functionalist Anthropology, ca. 1925–1940. *Comparative Studies in Society and History* 60(1): 35–57.
- Fontenla Ballesta, Salvador (2017) *La Guerra de Marruecos, 1907–1927*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Foppa, Simon (2015) Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie „Religion“ und „Hinduismus“ in Indien. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (10). <https://doi.org/10.4000/zjr.584> [16.03.2020]
- Francisco, Luis Miguel (2005) *Annual, 1921: crónica de un desastre*. Valladolid: AF Editores de Historia Militariae.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (2002) ETA-Terror: Neuer Bombenanschlag an der Costa del Sol. <http://www.faz.net/aktuell/politik/eta-terror-neuer-bombenanschlag-an-der-costa-del-sol-159653.html> [25.08.2016]

- Fuentes Lara, Cristina (2018) Las mujeres porteadoras y el comercio irregular en la frontera de Ceuta. In: Xavier Ferrer-Gallardo und Lorenzo Gabrielli (Hrsg.), *Estados de excepción en la excepción del Estado. Ceuta y Melilla*. S. 73–89. Barcelona: Icaria.
- Fundación Gaselec (2016) Patio Gaselec. <https://www.fundaciongaselec.es/index.php/museos/patio> [15.12.2017]
- Fundación Premio Convivencia (2019) El Premio. <https://www.ceuta.es/premioconvivencia/index.php/es/elpremio> [02.05.2019]
- Fundación Premio Convivencia (2020) Estructura. <http://www.premioconvivencia.com/index.php/es/fundacion/estructura> [26.02.2020]
- Fundación Raíces (2014) Sólo por estar solo. Informe sobre la determinación de la edad en menores migrantes no acompañados. <http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2014/05/SOLO-POR-ESTAR-SOLO.pdf> [31.03.2016]
- Fundación Secretariado Gitano (2014) Las acepciones de “gitano” en el diccionario de la RAE. <https://www.gitanos.org/actualidad/dossiers/108716.html> [03.01.2020]
- Funkenstein, Amos (1989) Collective Memory and Historical Consciousness. *History and Memory* 1(1): 5–26.
- Gaibazzi, Paolo, Alice Bellagamba und Stephan Dünwald (Hrsg.) (2017a) *EurAfrican Borders and Migration Management*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gaibazzi, Paolo, Alice Bellagamba und Stephan Dünwald (2017b) Introduction: An Afro-Europeanist Perspective on EurAfrican Borders. In: Paolo Gaibazzi, Alice Bellagamba und Stephan Dünwald (Hrsg.), *EurAfrican Borders and Migration Management*. S. 3–28. New York: Palgrave Macmillan.
- Galan Pareja, Nuria (2012) *Mujeres transfronterizas: marroquíes empleadas del hogar en Ceuta*. Universidad de Granada – Facultad de Educación y Humanidades de Ceuta. <http://hera.ugr.es/tesisugr/21604319.pdf> [06.04.2016]
- Galán, Javier, David Alameda und José Manuel Abad Liñán (2017) ¿De dónde son los guardias civiles? https://elpais.com/politica/2017/12/19/actualidad/1513706192_820412.html [25.06.2019]
- Gallissot, René (Hrsg.) (1976) *Abd el-Krim et la République du Rif: actes du Colloque international d'études historiques et sociologiques, 18–20 janvier 1973*. Paris: François Maspero.
- Gárate, Jaime (2018) Rifeños se manifiestan para pedir a Marruecos la libertad de los presos. <https://elfarodemelilla.es/rifenos-se-manifiestan-para-pedir-a-marruecos-la-libertad-de-los-presos/> [15.03.2019]
- García Flórez, Dionisio (1997) Ceuta y Melilla en el ordenamiento constitucional. In: Instituto Español de Estudios Estratégicos (Hrsg.), *Ceuta y Melilla en las relaciones de España y Marruecos*. S. 37–47. Madrid: Ministerio de Defensa.
- García Pérez, Guillermo (1994) Covadonga, un mito nacionalista católico de origen griego. *El Basilisco* 2(17): 81–94.

- García Sanjuán, Alejandro (2018) La Reconquista, un concepto tendencioso y simplificador. *Al-Andalus y la Historia*. <http://www.alandalusylahistoria.com/?p=508> [25.07.2019]
- Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Geertz, Clifford (2015a [1973]) „Deep play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 13. Auflage; S. 202–260. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (2015b [1973]) *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 13. Auflage; S. 7–43. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gil, Severiano (2015) Los judíos de Melilla. <https://memguimel.es/judaismoenmelilla/los-judios-de-melilla/> [10.09.2019]
- Gillespie, Richard und Iván Martín (Hrsg.) (2009) *Researching the Mediterranean*. 2. Auflage. Barcelona: CIDOB.
- Gimeno Martín, Juan Carlos und Juan Ignacio Robles Picón (2015) Hacia una contrahistoria del Sahara Occidental. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée* (24–25). <https://doi.org/10.4000/emam.872> [16.03.2020]
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss (1998 [1967]) *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern/Göttingen/Seattle/Toronto: Huber.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton (1992) Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645(1):1–24.
- Gobierno de España – Ministerio del Interior (2015) Balance 2014 – Lucha contra la inmigración irregular. <http://www.interior.gob.es/documents/10180/3066430/Balance+2014+de+la+lucha+contra+la+inmigraci%C3%B3n+irregular.pdf/4a33ce71-3834-44fc-9fbf-7983ace6cec4> [01.08.2017]
- Goddar, Jeannette (2017) Modell für mehr Miteinander. *MaxPlanckForschung. Das Wissenschaftsmagazin der Max-Planck-Gesellschaft* (4): 34–41.
- Godicheau, François (2014) La Guardia Civil en Cuba, del control del territorio a la guerra permanente (1851–1898). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuvomundo.67109> [16.03.2020]
- Goffman, Erving (1973 [1961]) *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1989) On Fieldwork. *Journal of Contemporary Ethnography* 18(2): 123–132.
- Gold, Peter (2000) *Europe Or Africa? A Contemporary Study of the Spanish North African Enclaves of Ceuta and Melilla*. Liverpool: Liverpool University Press.

- Gómez Barceló, José Luis (2009) La comunidad hindú de Ceuta. In: Teresa Pereira Rodríguez und Victor Morales Lezcano (Hrsg.), *Voces del presente: minorías culturales y religiosas en España: hindúes en Canarias, Ceuta y Melilla*. S. 79–85. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Gómez Roda, J. Alberto (2005) La tortura en España bajo el franquismo: testimonio de torturas durante la dictadura y la transición a la democracia. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* (17): 49–67.
- Gómez Timón, Pedro (2017) Aproximaciones al patrimonio cultural inmaterial de Melilla. <https://institutodelasculturas.com/wp-content/uploads/2017/11/libro-ic-versic3b3n-impresic3b3n-texto-definitivo.pdf> [23.01.2019]
- González Campos, Julio D. (2004) *Las pretensiones de Marruecos sobre los territorios españoles en el norte de África (1956–2002)*. Madrid: Real Instituto Elcano.
- González Román, José Félix (2015) Las primeras aportaciones de la Guardia Civil a la acción exterior del estado. *Cuadernos de la Guardia Civil: Revista de seguridad pública* (50): 124–146.
- González, Miguel (2001) La cuarta parte de las tropas en Ceuta y Melilla son ya de origen marroquí. https://elpais.com/diario/2001/10/31/espana/1004482812_850215.html [17.01.2020]
- González, Miguel (2019) Por qué en Ceuta vence Vox y en Melilla casi gana un candidato musulmán. https://elpais.com/politica/2019/12/13/actualidad/1576259938_889469.html [03.02.2020]
- Gozalbes Cravioto, Carlos (2017) Las torres de Alcalá: una fortificación beréber en la costa del Rif (Marruecos). *Cuadernos del Archivo General de Ceuta* (21): 29–51.
- Gozalbes Cravioto, Enrique (2008) Rusaddir: orígenes historiográficos. *Akros* (7): 41–48.
- Guardia Civil (2011) Historia de la Guardia Civil. <https://www.youtube.com/watch?v=szOWUEQs0DQ> [24.01.2020]
- Guardia Civil (2012) Estructura y organización de la Guardia Civil. <https://www.youtube.com/watch?v=EMV70hAFq2g> [26.06.2019]
- guiadecementerios.com (2016) Cementerio musulmán de Melilla. <http://www.guiadecementerios.com/cementerio-musulman-melilla/> [09.06.2017]
- Guo, Rongxing (2006) *Territorial Disputes and Resource Management: A Global Handbook*. New York: Nova Science.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, Manuela Boatcă und Sérgio Costa (Hrsg.) (2016) *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. London/New York: Routledge.
- Guy, Jack (2021) Last statue of dictator Francisco Franco removed from Spanish soil. <https://edition.cnn.com/2021/02/24/europe/franco-statue-removed-melilla-scli-intl/index.html> [28.03.2021].

- Halbwachs, Maurice (1991 [1950]) Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main: Fischer.
- Halbwachs, Maurice (2012 [1925]) Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hall, Stuart (2002) „Wann gab es das Postkoloniale?“ Denken an der Grenze. In: Sebastian Conrad und Shalini Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. S. 219–246. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Haller, Dieter (2016) *Tanger: der Hafen, die Geister, die Lust: eine Ethnographie*. Bielefeld: Transcript.
- Hamer, Bent (2003) *Kitchen Stories*.
- Harpigny, Patricia (2015) 40 aniversario de los atentados del Muralla y la Comandancia de Marina. <https://www.ceutaactualidad.com/articulo/la-ciudad/x/20150626123542009638.html> [01.08.2019]
- Hart, David Montgomery (1976a) De « Ripublik » à « République ». In: René Gallissot (Hrsg.), *Abd el-Krim et la République du Rif: actes du Colloque international d'études historiques et sociologiques, 18–20 janvier 1973*. S. 33–45. Paris: François Maspero.
- Hart, David Montgomery (1976b) *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. Tucson: University of Arizona Press.
- Heimeshoff, Lisa-Marie u. a. (Hrsg.) (2014) *Migration, Kontrolle, Wissen: transnationale Perspektiven*. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Heraldo de Aragón (2014) Un abogado pide a la RAE que el término “moro” se considere racista. http://www.heraldo.es/noticias/sociedad/2014/01/13/un_abogado_pide_rae_que_termino_quot_moro_quot_considere_racista_265165_310.html [11.01.2018]
- Heredia Carmona, José (2016) *Con nombre propio: historia y pautas de identidad de la comunidad gitana de Melilla*. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones.
- Hermann, Elfriede (2005) Emotions and the Relevance of the Past: Historicity and Ethnicity Among the Banabans of Fiji. *History and Anthropology* 16(3): 275–291.
- Hernández de Miguel, Carlos (2020) *Los Campos de Concentración de Franco*. <http://loscamposdeconcentraciondefranco.es> [14.01.2020]
- Hess, Sabine u. a. (Hrsg.) (2017) *Der lange Sommer der Migration*. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Hess, Sabine und Bernd Kasperek (Hrsg.) (2010) *Grenzregime: Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Hess, Sabine und Vassilis Tsianos (2010) *Ethnographische Grenzregimeanalyse*. In: Bernd Kasperek und Sabine Hess (Hrsg.), *Grenzregime: Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. S. 243–264. Berlin/Hamburg: Assoziation A.

- Hierro, Lola (2018) Tarajal: 1.460 días de oscuridad. https://elpais.com/elpais/2018/02/06/migrados/1517916809_678987.html [14.03.2019]
- Hinrichsen, Hendrik, Gabriele Rosenthal und Arne Worm (2013) Biographische Fallrekonstruktionen: Zur Rekonstruktion der Verflechtung „individueller“ Erfahrung, biographischer Verläufe, Selbstpräsentationen und „kollektiver“ Diskurse. PalästinenserInnen als RepräsentantInnen ihrer Wir-Bilder. *Sozialer Sinn* 14(2): 157–184.
- Hirsch, Eric und Charles Stewart (2005) Introduction: Ethnographies of Historicity. *History and Anthropology* 16(3): 261–274.
- Hirschauer, Stefan und Klaus Amann (1997) Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Stefan Hirschauer und Klaus Amann (Hrsg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur: zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. S. 7–52. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hita Ruiz, José Manuel und Fernando Villada Paredes (2009) Medina Sabta. In: Fernando Villada Paredes (Hrsg.), *Historia de Ceuta. De los orígenes a nuestros días*. S. 202–309. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Hitzler, Ronald (2000) Welten erkunden. Soziologie als (eine Art) Ethnologie der eigenen Gesellschaft. In: Ulrich Beck und André Kieserling (Hrsg.), *Ortsbestimmungen der Soziologie: wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*. S. 141–150. Baden-Baden: Nomos.
- Hoffmann-Riem, Christa (1980) Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32(2): 339–372.
- Honer, Anne (1989) Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie – Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung. *Zeitschrift für Soziologie* 18(4): 297–312.
- Honer, Anne (1993) *Lebensweltliche Ethnographie: ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Hopf, Christel (2007) Forschungsethik und qualitative Forschung. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 5. Auflage; S. 589–600. Reinbek: Rowohlt.
- Hruschka, Constantin (2020) Hot Returns bleiben in der Praxis EMRK-widrig. <https://verfassungsblog.de/hot-returns-bleiben-in-der-praxis-emrk-widrig/> [28.02.2020]
- Huffington Post (2018) VOX Melilla propone llevar los restos de Franco al Panteón de Héroes de la guerra de Melilla. https://www.huffingtonpost.es/2018/08/21/vox-propone-llevar-los-restos-de-franco-el-panteon-de-heroes-de-la-guerra-de-melilla_a_23506178/ [12.04.2019]
- Human Rights Watch (2002a) España y Marruecos. Callejón sin salida: Abusos cometidos por las autoridades españolas y marroquíes contra niños migrantes. *Human Rights Watch* 14(4).

- Human Rights Watch (2002b) Spain and Morocco: Nowhere to Turn: State Abuses of Unaccompanied Migrant Children by Spain and Morocco. <https://www.hrw.org/report/2002/05/07/nowhere-turn/state-abuses-unaccompanied-migrant-children-spain-and-morocco> [16.03.2020]
- Inheteen, Katharina (2012) Translation Challenges: Qualitative Interviewing in a Multi-Lingual Field. *Qualitative Sociology Review* 8(2): 28–45.
- Instituto de las Culturas Melilla (2018) El Instituto presenta un estudio sobre la comunidad judía realizado por Gómez Timón. <https://institutodelasculturas.com/2018/11/05/el-instituto-presenta-un-estudio-sobre-la-comunidad-judia-realizado-por-gomez-timon/> [23.01.2019]
- Irujo, José María (2005) La presión de “nuestro” islam. https://elpais.com/diario/2005/09/12/espana/1126476001_850215.html [09.07.2019]
- Irujo, José María (2011) ¿Hay policías islamistas? https://elpais.com/politica/2011/10/01/actualidad/1317494846_925492.html [16.07.2019]
- Jiménez Álvarez, Mercedes (2003) *Buscarse la vida. Análisis transnacional de los procesos migratorios de los menores marroquíes no acompañados en Andalucía*. Madrid: Fundación Santa María.
- Jiménez Gálvez, José María (2015a) 16 guardias civiles imputados por la muerte de 15 inmigrantes en Tarajal. http://politica.elpais.com/politica/2015/02/11/actualidad/1423667106_736157.html [07.06.2017]
- Jiménez Gálvez, José María (2015b) Redada en Melilla contra 87 menores que viven en la calle. http://politica.elpais.com/politica/2015/08/19/actualidad/1440010563_265559.html [28.10.2015]
- Juárez, Roberto (2015) Calle General Marina. <https://melilladesconocida.blogspot.com/2015/05/calle-general-marina.html> [17.02.2020]
- Kallmeyer, Werner und Fritz Schütze (1977) Zur Konstitution von Kommunikationsschemata der Sachverhaltsdarstellung. Dargestellt am Beispiel von Erzählungen und Beschreibungen. In: Dirk Wegner (Hrsg.), *Gesprächsanalysen*. S. 159–274. Hamburg: Busche.
- Kasraoui, Safaa (2019) Diaspora Remittances Hit \$7.4 Billion in Morocco in 2018. <https://www.morocoworldnews.com/2019/04/271381/diaspora-remittances-hit-7-4-billion-in-morocco-in-2018/> [07.06.2019]
- Keese, Alexander (2016) Protektorate als koloniale Herrschaftsmodelle und Erinnerungsorte. Der Fall Barotseland in Zentralafrika. In: Tilmann Haug, Nadine Weber und Christian Windler (Hrsg.), *Protegierte und Protektoren. Asymmetrische politische Beziehungen zwischen Partnerschaft und Dominanz (16. bis frühes 20. Jahrhundert)*. S. 429–444. Köln: Böhlau.
- Keller, Reiner (2012) *Das interpretative Paradigma: eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.

- Kempe, Michael und Robert Suter (Hrsg.) (2015) *Res nullius: zur Genealogie und Aktualität einer Rechtsformel*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Kempf, Wolfgang, Toon van Meijl und Elfriede Hermann (2014) Introduction: Movement, Place-making and Cultural Identification: Multiplicities of Belonging. In: Elfriede Hermann, Wolfgang Kempf, und Toon van Meijl (Hrsg.), *Belonging in Oceania: Movement, Place-making and Multiple Identifications*. S. 1–24. New York: Berghahn Books.
- Kenney, Michael (2011) Hotbed of Radicalization or Something Else?: An Ethnographic Exploration of a Muslim Neighborhood in Ceuta. *Terrorism and Political Violence* 23(4): 537–559.
- Kerner, Ina (2017) *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. 3., ergänzte Auflage. Hamburg: Junius.
- Kiesel, Timo und Daniel Bendix (2009) White Charity: Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland. *Peripherie* 30(120): 482–495.
- Kilminster, Richard (2007) *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*. London/New York: Routledge.
- Kirsche, Gaston (2018) Volkstum schaffen ohne Waffen. Am 4. Mai will die baskische Guerilla Eta in Cambo-les-Bains im französischen Baskenland ihre Auflösung verkünden. <https://jungle.world/artikel/2018/18/volkstum-schaffen-ohne-waffen> [28.02.2020]
- Klecker de Elizalde, Alejandro (1997) Aspectos demográficos y poblacionales de Ceuta y Melilla. *Cuadernos de Estrategia* (91): 51–66.
- Kontopodis, Michalis und Vincenzo Matera (2010) Doing Memory, Doing Identity: Politics of the Everyday in Contemporary Global Communities. *Outlines. Critical Practice Studies* 12(2): 1–14.
- Kontzi, Kristina (2015) Postkoloniale Perspektiven auf „weltwärts“: ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht. Baden-Baden: Nomos.
- Koos, Dominik und Kevin Thiel (2015) Kaugummigrenze? Push-Backs in Melilla und Ceuta. *Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik* 48(4): 376–389.
- Köttig, Michaela (2004) *Lebensgeschichten rechtsextrem orientierter Mädchen und junger Frauen – Biographische Verläufe im Kontext der Familien- und Gruppendynamik*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Köttig, Michaela (2018) Biographie- und Interaktionsanalyse. In: Helma Lutz, Martina Schiebel und Elisabeth Tuidier (Hrsg.), *Handbuch Biographieforschung*. S. 525–535. Wiesbaden: Springer VS.
- Krestin, Wenke (2014) Petites Bonnes: Zum Arbeiten als Hausangestellte in die Stadt. In: Jörg Gertel und Ingo Breuer (Hrsg.), *Alltagsmobilitäten: Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*. S. 289–301. Bielefeld: Transcript.
- Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kunz, Rudibert (2004) „Con ayuda del más dañino de todos los gases“: der Gaskrieg gegen die Rif-Kabylen in Spanisch-Marokko 1922–1927. In: Micha Brumlik, Irmtrud Wojak und Susanne Meinel (Hrsg.), *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. S. 153–191, *Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Kunz, Rudibert und Rolf-Dieter Müller (1990) *Giftgas gegen Abd el Krim: Deutschland, Spanien und der Gaskrieg in Spanisch-Marokko, 1922–1927*. Freiburg: Rombach.
- La Luz de Melilla (2015) Coalición por Melilla no asistirá al acto oficial de celebración del Día de Melilla. <http://www.luzdemelilla.es/index.php/melilla-politica/item/5719-cpm-dia-melilla> [15.12.2017]
- La Nueva España (2010) Asturias y el franquismo, la historia que nunca se contó. <http://www.lne.es/opinion/2010/05/09/asturias-franquismo-historia-conto/912793.html> [24.01.2020]
- La Parra López, Santiago (2017) Las comidas y los ayunos de los Moriscos. Datos para una convivencia en el ducado de Gandía. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 47(1): 233–253.
- La Porte, Pablo (2001) La atracción del imán: el desastre de Annual y sus repercusiones en la política europea, 1921–1923. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Labov, William und Joshua Waletzky (1973) Erzählanalyse: Mündliche Versionen persönlicher Erfahrung. In: Jens Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Eine Auswahl Texte zur Theorie der Literaturwissenschaft*. S. 78–126, vol. 2. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Landa, Klaudio (2017) “Es difícil que una ceremonia de este tipo permaneciera clandestina”. *El Programa de Klaudio*. <https://www.eitb.eus/es/television/programas/el-programa-de-klaudio/videos/detalle/4785754/video-ignacio-cembrero-funeral-clandestino-sanjurjo-melilla/> [19.01.2020]
- Lázaro, Fernando und Paqui Sánchez (2014) Interior envía 100 policías antidisturbios y 20 guardias civiles a Melilla por temor a avalanchas. <https://www.elmundo.es/espana/2014/03/19/532936cc268e3e3e368b456b.html> [25.06.2019]
- Leibovici, Sarah (1984) Aproximación hispano-judía en el Marruecos ochocentista (Tetuán, 1862–1896). *Anales de Historia Contemporánea* (3): 59–67.
- Levy, León (1985) La colectividad judía en Melilla. *Aldaba* (5): 199–203.
- Lion, Olivier (2009) Des armes maudites pour les sales guerres? L'emploi des armes chimiques dans les conflits asymétriques. *Stratégique* 1(93–96): 491–531.
- Lister, Ruth (2004) *Poverty*. Cambridge: Polity.
- Loch, Ulrike (2010) Zur Bedeutung ethnographischer Beobachtungen für die Biographieforschung. In: Friederike Heinzel u. a. (Hrsg.), „Auf unsicherem Terrain“. *Ethnographische Forschung im Kontext des Bildungs- und Sozialwesens*. S. 193–202. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- López Corral, Miguel (2009a) Franco no se fiaba de la Benemérita. http://www.abc.es/hemeroteca/historico-08-02-2009/abc/Nacional/franco-no-se-fiaba-de-la-benemerita_912982840764.html [24.08.2016]
- López Corral, Miguel (2009b) La Guardia Civil: claves históricas para entender a la Benemérita y a sus hombres. Madrid: Esfera de los Libros.
- López Fera, Alfonso (2017) Algunas cuestiones sobre el régimen jurídico de las zonas e instalaciones de interés para la defensa nacional. *Revista Española de Derecho Militar* (107): 211–262.
- López Pardo, Fernando (2015) La fundación de “Rusaddir” y la época púnica. *Gerión. Revista de Historia Antigua* (33). https://doi.org/10.5209/rev_GERI.2015.49055 [17.03.2020]
- López-Fonseca, Óscar (2017) Los policías de Cataluña piden a Interior cobrar más por la presión social. https://elpais.com/politica/2017/06/01/actualidad/1496341030_042894.html [27.06.2019]
- Lorente Sariñena, Marta und Fernando Martínez Pérez (2009) Orden público y control de territorio en España (1822–1845): De la Superintendencia general de Policía a la Guardia Civil. *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid* (19): 195–210.
- Löw, Martina (2018) Vom Raum aus die Stadt denken: Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie. Bielefeld: Transcript.
- Lüders, Christian (1995) Von der teilnehmenden Beobachtung zur ethnographischen Beschreibung. In: Eckhard König und Peter Zedler (Hrsg.), Bilanz qualitativer Forschung, Band II: Methoden. S. 311–342. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Lüders, Christian (2007) Beobachten im Feld und Ethnographie. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, und Ines Steinke (Hrsg.), Qualitative Forschung: Ein Handbuch. 5. Auflage; S. 384–401. Reinbek: Rowohlt.
- Madariaga, María Rosa de und Carlos Lázaro Ávila (2003) La guerra química en el Rif (1921–1927): estado de la cuestión. *Revista Historia* 16(324): 50–85.
- Madariaga, María Rosa de (2008) España y el Rif: crónica de una historia casi olvidada. 3. Auflage. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones und UNED Melilla.
- Madariaga, María Rosa de (2010) El Rif y el poder central: Una perspectiva histórica. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (9): 17–25.
- Maddy-Weitzman, Bruce (2012) Abdelkrim: Whose Hero is He? The Politics of Contested Memory in Today’s Morocco. *Brown Journal of World Affairs* 18(11): 140–149.
- Maddy-Weitzman, Bruce (2015) A Turning Point? the Arab Spring and the Amazigh Movement. *Ethnic & Racial Studies* 38(14): 2499–2515.
- Maghreb-Post (2019) Marokko – EU unterstützt marokkanische Grenzsicherungen mit 140 Mio. Euro. <https://www.maghreb-post.de/politik/marokko-eu-unterstuetzt-marokkanische-grenzsicherungen-mit-140-mio-euro/> [01.08.2019]

- Malinowski, Bronisław (2015 [1922]) *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska.
- Mannheim, Karl (1972 [1928]) The Problem of Generations. In: Paul Kecskemeti (Hrsg.), *Karl Mannheim: Essays*. S. 276–322. London/New York: Routledge.
- Mannoni, Octave (1997 [1950]) *Le racisme revisité: Madagascar, 1947*. Paris: Editions Denoël.
- Marcos, José und Óscar López-Fonseca (2018) El Gobierno admite que hacen faltan 20.800 policías y guardias civiles más. https://elpais.com/politica/2018/02/26/actualidad/1519654438_539692.html [25.06.2019]
- Marcus, George E. (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24(1): 95–117.
- Marín Lizarraga, Francisco Javier (2012) *Derecho de asociación con fines profesionales en la Guardia Civil*. Editorial Reus.
- Marín Parra, Vicenta (2006) *Educación en Ceuta durante el período del Protectorado Español en Marruecos 1912–1956*. Granada: Universidad de Granada. <https://hera.ugr.es/tesisugr/16164490.pdf> [17.03.2020]
- Martín Segura, José Aureliano (2015) La problemática de los trabajadores transfronterizos. <http://www.ccoo-servicios.info/noticias/pdf/35998.pdf> [06.04.2016]
- Martín, Antonio (2015) 26 de junio de 1975: Ceuta sufrió un doble atentado. <https://ceutareportajes.blogspot.com/2015/06/26-de-junio-de-1975-ceuta-sufrio-un.html> [01.08.2019]
- Martin, Jeannett (2012) Ziele, Handeln und Agency von Kindern im Kontext der Pflegschaftspraxis in Nordbenin. *Sociologus* 62(2): 171–197.
- Martínez Canales, Francisco (2014) El día en que La Legión salvó Melilla. <https://www.abc.es/historia-militar/20131013/abci-legion-salvo-melilla-201310121822.html> [31.07.2019]
- Martínez, Beatriz (2019) El Plan Integral de Empleo exigirá residir cinco años en Ceuta para ser beneficiario. <https://elfarodeceuta.es/plan-integral-empleo-exigira-residir-cinco-anos-ceuta/> [14.03.2019]
- Matthes, Joachim (1985) Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37(2): 310–326.
- Mau, Steffen u. a. (2008) Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung. *Leviathan* 36(1): 123–148.
- McCoy, Alfred W. (2009) *Policing America's Empire: The United States, the Philippines, and the Rise of the Surveillance State*. Madison: University of Wisconsin Press.

- McMurray, David A. (2001) *In and Out of Morocco: Smuggling and Migration in a Frontier Boomtown*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mead, George Herbert (1969 [1934]) *Sozialpsychologie*. München: Luchterhand.
- Melilla Hoy (2017) Hermanos heroicos enterrados en Melilla: "Hermanos Aguilar De Mera". <https://www.melillahoy.es/noticia/95861/historia/hermanos-heroicos-enterrados-en-melilla:-hermanos-aguilar-de-mera-.html> [22.01.2020]
- Melilla Hoy (2019) El Gobierno de la Ciudad estudiará cambiar la celebración del Día de Melilla. <https://www.melillahoy.es/noticia/120744/politica/el-gobierno-de-la-ciudad-estudiara-cambiar-la-celebracion-del-dia-de-melilla.html> [18.01.2020]
- Meyer, Frank (2005) *Städte der vier Kulturen: eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Mezzadra, Sandro und Brett Neilson (2008) *Die Grenze als Methode, oder die Vervielfältigung der Arbeit*. <https://transversal.at/transversal/0608/mezzadra-neilson/de> [29.03.2020]
- Michels, Stefanie (2009) *Schwarze deutsche Kolonialsoldaten: mehrdeutige Repräsentationsräume und früher Kosmopolitismus in Afrika*. Bielefeld: Transcript.
- Miethé, Ingrid (1999) *Frauen in der DDR-Opposition*. Opladen: Leske + Budrich.
- Moffette, David (2013) Muslim Ceutíes, Migrants, and Porteadores: Race, Security, and Tolerance at the Spanish-Moroccan Border. *Canadian Journal of Sociology* 38(4): 601–622.
- Moga Romero, Vicente (2004) *Las heridas de la historia: Testimonios de la guerra civil española en Melilla*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Moga Romero, Vicente (2007) Los tejedores de ensueños. Tras la "pared de tela de araña" del Protectorado (1912–1956). *Mélanges de la Casa de Velázquez* 37(1): 109–129.
- Moga Romero, Vicente (2010) *Un siglo de hierro en las minas del Rif: crónica social y económica (1907–1985)*. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones.
- Moga Romero, Vicente (2015a) *La Sociedad Excursionista Melillense. Travesías patrióticas en terra incógnita, 1924–1939*. In: Vicente Moga Romero (Hrsg.) *Travesías rifeñas: la Sociedad Excursionista Melillense, 1924–1939*. S. 9–31. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones, UNED Melilla und Instituto de las Culturas de Melilla.
- Moga Romero, Vicente (Hrsg.) (2015b) *Travesías rifeñas: la Sociedad Excursionista Melillense, 1924–1939*. Melilla: Consejería de Cultura, Servicio de Publicaciones, UNED Melilla und Instituto de las Culturas de Melilla.
- Mohamed, Farid (2018a) *La Guardia Civil, desde 1893, al servicio del pueblo de Melilla*. <https://www.melillahoy.es/noticia/111508/historia/la-guardia-civil-desde-1893-al-servicio-del-pueblo-de-melilla.html> [25.06.2019]

- Mohamed, Farid (2018b) Sección de caballería de la Guardia Civil (1893–1963). <https://www.melillahoy.es/noticia/112073/historia/seccion-de-caballeria-de-la-guardia-civil-1893-1963.html> [26.06.2019]
- Moller, Sabine (2010) Erinnerung und Gedächtnis. In: Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam (Hrsg.). *Docupedia-Zeitgeschichte*. <https://doi.org/10.14765/zzf.dok.2.323.v1> [09.08.2019]
- Montenegro, Julia und Arcadio del Castillo (1990) En torno a la conflictiva fecha de la batalla de Covadonga. *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval* (8): 7–18.
- Nature (1939) Indirect Rule and the Anthropologist. *Nature* 143(3628): 814–815.
- Nerín, Gustau (2005) La guerra que vino de África. Barcelona: Crítica.
- Newman, David (2006) Borders and Bordering: Towards an Interdisciplinary Dialogue. *European Journal of Social Theory* 9(2): 171–186.
- Nuñez, Dori (2016) Ventura dice que no se aplican las normas en La Purísima por el elevado número de menas. <http://elfarodigital.es/melilla/sociedad/185307-ventura-dice-que-no-se-aplican-las-normas-en-la-purisima-por-el-elevado-numero-de-menas.html> [16.08.2016]
- Oevermann, Ulrich (1981) Fallrekonstruktionen und Strukturgeneralisierung als Beitrag der objektiven Hermeneutik zur soziologisch-strukturtheoretischen Analyse. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/files/4955/Fallrekonstruktion-1981.pdf> [27.08.2014]
- Oevermann, Ulrich (2002) Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. https://www.ihs.de/publikationen/Ulrich_Oevermann-Manifest_der_objektiv_hermeneutischen_Sozialforschung.pdf [12.08.2019]
- Oliva, Juanjo (2018) Un grupo emula en Marruecos la legendaria marcha de La Legión en el socorro de Melilla. <https://elfarodeceuta.es/grupo-emula-marruecos-legendaria-marcha-legion-socorro-melilla/> [12.04.2019]
- Orozco, Román (2009) Entrevista: De niña bonita a novia de la muerte. https://elpais.com/diario/2009/02/07/andalucia/1233962531_850215.html [17.01.2020]
- Ortega Dolz, Patricia (2018) Las casas cuartel echan el cierre. https://elpais.com/politica/2018/11/17/actualidad/1542469244_451665.html [27.06.2019]
- Ortega Dolz, Patricia und Javier Galán (2018) Cuántos guardias civiles hay en mi localidad. https://elpais.com/politica/2018/11/16/actualidad/1542394450_716869.html [27.06.2019]
- Osterhammel, Jürgen (2009) Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C.H.Beck.

- Pando Despierto, Juan (2014) Abd el-Krim El Jattabi, Mohammed. In: José Manuel Guerrero Acosta (Hrsg.), *El Protectorado español en Marruecos* [e-book]. S. 383–405, vol. 1. http://www.lahistoriatriascendida.es/documentos/personajeshistoricos/Abd_el_Krim.pdf [16.01.2020]
- Pardo Sanz, Rosa (2006) Una relación envenenada: España y Marruecos 1956–1969. In: Abdón Mateos López und Angel Herrerín López (Hrsg.), *La España del presente: de la dictadura a la democracia*. S. 199–222. Madrid: Asociación de Historiadores del Presente.
- Pelican, Michaela und Sofie Steinberger (Hrsg.) (2017) *Melilla: Perspectives on a Border Town*. Köln: Universität zu Köln, Institut für Ethnologie.
- Peregil, Francisco (2001) Melilla, laboratorio de religiones. https://elpais.com/diario/2001/09/30/espana/1001800806_850215.html [23.01.2019]
- Pérez González, Marcos R. (2005) Melilla y la inmigración en las relaciones hispano-marroquíes. *Grupo de Estudios Estratégicos, Colaboraciones* (617). <http://www.gees.org/articulos/melilla-y-la-inmigracion-en-las-relaciones-hispano-marroquies> [29.03.2020]
- Pérez González, Marcos R. (2014) La transición a la democracia en Melilla. Cambio social y político, 1975–1983. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Pérez González, Marcos R. (2017) Melilla: transición y defensa de la españolidad. <http://www.melillahoy.es/noticia/94365/opinion/-melilla:-transicion-y-defensa-de-la-espanolidad.html> [02.11.2017]
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2011) From “Identity” to “Belonging” in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self. In: Sarah Albiez u. a. (Hrsg.), *Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions/Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. S. 199–219. Frankfurt am Main/Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Phoenix, Ann (2009) Transforming Transnational Biographical Memories: Adult Accounts of “Non-normative” Serial Migrant Childhoods. In: Artur Bogner und Gabriele Rosenthal (Hrsg.), *Ethnicity, Belonging and Biography*. S. 267–284. Münster: LIT.
- Pieper, Marianne (2014) Prekarität aus post-operaistischer Perspektive. In: Oliver Marchart (Hrsg.), *Facetten der Prekarisierungsgesellschaft – Prekäre Verhältnisse. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf die Prekarisierung von Arbeit und Leben*. S. 109–136. Bielefeld: Transcript.
- Planet Contreras, Ana I. (1998) *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes. Melilla/Ceuta*: UNED.
- Pohn-Lauggas, Maria (2017) Zur Interaktion von Biographie und Diskurs. Methodologische und methodische Überlegungen am Beispiel von ‚Trümmerfrauen‘. In: Tina Spies und Elisabeth Tüder (Hrsg.), *Biographie und Diskurs*. S. 269–287. Wiesbaden: Springer VS.
- Pratt, Mary Louise (1991) Arts of the Contact Zone. *Profession*: 33–40.

- Preston, Paul (2003) *The Triumph of Democracy in Spain*. London/New York: Routledge.
- Pries, Ludger (2001) *Internationale Migration*. Bielefeld: Transcript.
- Prieto, Jesús (2001) Niñas marroquíes son utilizadas como esclavas en Melilla. <http://www.elistas.net/lista/andalucialibre/archivo/indice/89/msg/108/> [10.08.2016]
- Quirante, Irene (2017) De las protestas del Rif a Melilla: “Casi no pude ni despedirme de mi familia, tenía que irme”. https://www.eldiario.es/desalambre/Moneim-activista-protestas-Rif-Melilla_0_664934189.html [15.03.2019]
- Radenbach, Niklas und Gabriele Rosenthal (2012) Das Vergangene ist auch Gegenwart, das Gesellschaftliche ist auch individuell. Zur Notwendigkeit der Analyse biographischer und historischer „Rahmendaten“. *Sozialer Sinn* 13(1): 3–37.
- Raguer i Suñer, Hilari (2017) La Iglesia durante la Segunda República y la Guerra Civil. In: Paul Aubert (Hrsg.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. S. 33–53. Madrid: Casa de Velázquez.
- Raha Ahmed, Rachid (1999) Marginación y educación. *Cuadernos de Pedagogía* (277): 88–89.
- Ramos Caravaca, Ana (2018) El Pleno de Ceuta aprueba el calendario laboral para 2019 sin incluir la festividad del final del Ramadán. <https://elfarodeceuta.es/calendario-laboral-ceuta-2019-dias-festivos/> [21.02.2019]
- Ramos, Toñy (1999) El histórico líder musulmán Dudú vuelve a Melilla tras 12 años de autoexilio. http://elpais.com/diario/1999/01/22/espana/916959615_850215.html [10.10.2014]
- Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten (2017) *Forschungsethische Grundsätze und Prüfverfahren in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften*. https://www.ratswd.de/dl/RatSWD_Output9_Forschungsethik.pdf [19.03.2020]
- Real Academia Española (2020) guarro, guarra. <https://dle.rae.es/guarro> [31.01.2020]
- Real Instituto Elcano (2019) Patronato. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/riecano_es/sobre-elcano/patronato [24.07.2019]
- Reale, Daniela (2008) *Away from Home: Protecting and Supporting Children on the Move*. London: Save the Children UK.
- Reichertz, Jo (1992) Beschreiben oder Zeigen – Über das Verfassen Ethnographischer Berichte. *Soziale Welt* 43(3): 331–350.
- Reuter, Julia und Paula-Irene Villa (Hrsg.) (2010) *Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: Transcript.
- Rinke, Stefan (2016) Entre Historia y Memoria: las humanidades y el paradigma del pasado. In: Mónica Contreras Saiz, Louis Tajana und Stefan Rinke (Hrsg.), *Memoria y conflicto – memorias en conflicto: intercambios metódicos y teóricos de experiencias locales latinoamericanas*. S. 17–35. Stuttgart: Heinz.

- Robertson, Roland (1998) Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. S. 192–220. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rodríguez Álvarez, Miguel José (1999) Victorio Vicuña, maquis comunista: El PCE mandó liquidar a muchos de nosotros. *Historia* 16(274): 76–83.
- Rodríguez, Jesús (2010) Un laboratorio de convivencia. https://elpais.com/diario/2010/11/21/eps/1290324416_850215.html [14.01.2019]
- Rodríguez, Jesús (2014) El corazón del Príncipe. https://elpais.com/elpais/2014/10/23/eps/1414089026_035725.html [14.03.2019]
- Romo, Javier (2020) Más de 5.000 personas salen a las calles de Ceuta contra el racismo y por la convivencia. <https://elpueblodeceuta.es/art/45518/mas-de-5000-personas-sal-en-a-las-calles-de-ceuta-contra-el-racismo-y-por-la-convivencia> [02.03.2020]
- Rontomé Romero, Carlos (2012) Ceuta: convivencia y conflicto en una sociedad multiétnica. Ceuta: UNED Ceuta.
- Rontomé Romero, Carlos (2015) Radicalización y yihadismo en Ceuta. *Anuario del Conflicto Social* (5): 293–303.
- Rontomé Romero, Carlos und José Miguel Cantón (2015) Crisis económica y desigualdad en un espacio fronterizo: Las condiciones de vida de la población de Ceuta. Ceuta: Archivo General de Ceuta.
- Rosander, Eva Evers (1991) *Women in a Borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain*. Stockholm: Stockholm University, Department of Social Anthropology.
- Rosander, Eva Evers (2004) *Mujeres en la frontera: tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Rosenthal, Gabriele (1995) *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Rosenthal, Gabriele (Hrsg.) (1997) *Der Holocaust im Leben von drei Generationen: Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern*. 2., korrigierte Auflage. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Rosenthal, Gabriele (1999) Migrationen und Leben in multikulturellen Milieus: Nationale Zugehörigkeit zur Herstellung von familien- und lebensgeschichtlicher Kontinuität. In: Ursula Apatzsch (Hrsg.), *Migration und Traditionsbildung*. S. 22–34. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rosenthal, Gabriele (2003) The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling. *Qualitative Inquiry* 9(6): 915–933.

- Rosenthal, Gabriele (2010) Zur Interdependenz von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungspraxis. Kultursoziologie aus biographietheoretischer Perspektive. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Kultursoziologie: Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*. S. 151–175. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rosenthal, Gabriele (2011) *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung*. 3. Auflage. Weinheim/München: Beltz Juventa.
- Rosenthal, Gabriele (2012) Methodische Herausforderungen interkultureller Studien: Mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland. *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 13(1–2): 125–149.
- Rosenthal, Gabriele (Hrsg.) (2017) *Changing Vistas of Europe. Refugees' Concepts of Europe Before and After Arrival*. Göttingen: Universität Göttingen, Methodenzentrum Sozialwissenschaften.
- Rosenthal, Gabriele und Artur Bogner (2019) Sozialkonstruktivistisch-figurationssoziologische Biografieforschung. In: Ronald Hitzler, Jo Reichertz und Norbert Schröer (Hrsg.), *Kritik der Hermeneutischen Wissenssoziologie – Problematisierungen, Entwicklungen und Weiterführungen*. S. 67–80. Weinheim/München: Beltz Juventa.
- Rosenthal, Gabriele und Ulrike Loch (2002) Das Narrative Interview. In: Doris Schaeffer und Gabriele Müller-Mundt (Hrsg.), *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*. S. 221–232. Bern/Göttingen/Seattle/Toronto: Huber.
- Rosenthal, Gabriele, Eva Bahl und Arne Worm (2016) Illegalisierte Migrationsverläufe aus biografiethoretischer und figurationssoziologischer Perspektive: die Landgrenze zwischen Spanien und Marokko. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 17(3). <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-17.3.2686> [17.03.2020]
- Rosenthal, Gabriele, Eva Bahl und Arne Worm (2017) Prozessstrukturen illegalisierter Migration: Ein biographietheoretischer und figurationssoziologischer Zugang. In: Stephan Lessenich (Hrsg.), *Geschlossene Gesellschaften. Verhandlungen des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bamberg 2016*. http://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2016 [02.02.2017]
- Rothberg, Michael (2009) *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- RTVE (2014) *Protestas contra la RAE por considerar racista la acepción de gitano*. <http://www.rtve.es/noticias/20141107/protestas-contra-rae-considerar-racista-acepcion-gitano/1043969.shtml> [03.01.2020]
- RTVE (2019) *Shalom – La comunidad judía de Melilla*. <http://www.rtve.es/alacarta/videos/shalom/shalom-comunidad-judia-melilla/5240749/> [10.09.2019]
- Rubio, Isabel (2018) *Franco, Primo de Rivera y otras figuras del franquismo conservan 1.143 calles en España*. https://elpais.com/politica/2018/05/09/actualidad/1525863933_56305.html [19.02.2020]

- Rubio, Javier (2009) La ensoñación de la convivencia de las tres culturas en Al Andalus. <https://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/04/andalucia/1244134732.html> [26.02.2019]
- Ruiz Lapresta, Carlos (2015) España en África: presencia militar en la segunda mitad del siglo XX. Alicante: EAS.
- Said, Edward W. (2014 [1978]) *Orientalismus*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer.
- Saiz, Eva (2019) La Fiscalía investiga a Rocío Monasterio por un presunto delito de odio contra los menores extranjeros. https://elpais.com/politica/2019/11/19/actualidad/1574155498_815848.html [04.03.2020]
- Salguero, Óscar (2013) La comunidad hindú de Melilla. In: Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés und Óscar Salguero (Hrsg.), *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. S. 258–267. Barcelona: Icaria.
- Samida, Stefanie, Sarah Willner und Georg Koch (Hrsg.) (2016) *Doing History – Geschichte als Praxis. Programmatische Annäherungen*. In: *Doing History: performative Praktiken in der Geschichtskultur*. S. 1–25. Münster/New York: Waxmann.
- San Martín, Inés (2017) Bishop apologizes for procession of Hindu deity in a Catholic church. <https://cruxnow.com/global-church/2017/08/29/bishop-apologizes-procession-hindu-deity-catholic-church/> [21.01.2019]
- Sánchez Albornoz, Claudio (1962) Se peleó en Covadonga? *Archivum* (12): 90–101.
- Sánchez Fernández, Sebastián (2010) *El abandono escolar temprano en las ciudades de Ceuta y Melilla*. Madrid: Ministerio de Educación.
- Sánchez Suárez, María Ángeles (2002) Melilla y la simbología franquista. https://elpais.com/diario/2002/07/16/opinion/1026770407_850215.html [19.01.2020]
- Sánchez Suárez, María Ángeles (2004) Carmen Angoloti y Mesa “Duquesa de la Victoria”. In: *Mujeres en Melilla*. S. 34–38. Melilla: SATE-STEs und Grupo Editorial Universitario.
- Sánchez, Gabriela (2014) Imputado el coronel jefe de la Guardia Civil de Melilla por permitir las devoluciones en caliente. http://www.eldiario.es/desalambre/Imputado-Guardia-Civil-Melilla-devoluciones_0_303070030.html [07.06.2017]
- Sánchez, Paqui (2015) Un guardia civil musulmán pide una ayuda a la Benemérita para peregrinar a La Meca. <https://www.elmundo.es/espana/2015/07/13/55a3ee9c268e3ec588b4595.html> [16.07.2019]
- Sánchez, Paqui (2019a) Melilla aprueba solicitar el endurecimiento de la adquisición del DNI a niños marroquíes que nacen en su hospital. <https://www.melillahoy.es/noticia/115361/asamblea-/melilla-aprueba-solicitar-el-endurecimiento-de-la-adquisicion-del-dni-a-ninos-marroquies-que-nacen-en-su-hospital.html> [09.07.2019]
- Sánchez, Paqui (2019b) Eduardo de Castro, de trabajar en la cárcel al sillón presidencial de Melilla. <https://www.elmundo.es/espana/2019/06/16/5d0657a821efa0ff0d8b45a3.html> [18.01.2020]

- Santalla, María (2017) Solo dos comunidades tienen menos policías y guardias civiles que Galicia. https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/galicia/2017/02/21/solo-dos-comunidades-de-policias-guardias-civiles-galicia/0003_201702G21P4991.htm [25.06.2019]
- Sasse, Dirk (2006) Franzosen, Briten und Deutsche im Rifkrieg 1921–1926: Spekulanten und Sympathisanten, Deserteure und Hasardeure im Dienste Abdelkrimis. München: Oldenbourg.
- Sastre, Ana u. a. (2016) Infancias invisibles. Menores extranjeros no acompañados, víctimas de trata y refugiados en España. <https://www.savethechildren.es/sites/default/files/imce/docs/infancias-invisibles-ninos-migrantes-refugiados-trata-save-the-children.pdf> [05.08.2016]
- Schäfer, Miriam (2018) Biographieforschung als Organisationsforschung. Zum Zusammenhang von biographischen Erfahrungen von PolizistInnen und dem Handeln in der Organisation Polizei. In: Elisabeth Schilling (Hrsg.), *Verwaltete Biografien*. S. 111–138. Wiesbaden: Springer VS.
- Schäfer, Miriam (2021) Polizist*in werden – Polizist*in sein. Strukturen und Widersprüche polizeilicher Arbeit. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Schittenhelm, Karin (2017) Mehrsprachigkeit als methodische Herausforderung in transnationalen Forschungskontexten. *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 18(1): 101–115.
- Schmalz, Dana (2017) Die Identifikation Einzelner – Gedanken zum EGMR-Urteil im Fall N.D. und N.T. <http://verfassungsblog.de/die-identifikation-einzeln-er-gedanken-zum-egmr-urteil-im-fall-n-d-und-n-t/> [07.10.2017]
- Schulz, Holger und Martin Weber (2015) 100 Jahre Chemische Kampfstoffe als Mittel der Kriegsführung – Rückblick und aktueller Stand der Erkenntnisse zu Toxikologie und Forensik des Schwefel-Lost. *Toxichem Krimtech* 82(1): 5–14.
- Schütz, Alfred (1945) On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research* 5(4): 533–576.
- Schütz, Alfred (1972a [1944]) Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Arvid Brodersen (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie*. S. 53–69. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1972b [1945]) Der Heimkehrer. In: Arvid Brodersen (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie*. S. 70–84. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred (2004 [1953]) Common Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns. In: Jörg Strübing und Bernt Schnettler (Hrsg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung: klassische Grundlagentexte*. S. 157–197. Konstanz: UVK.
- Schütze, Fritz (1977) Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie.
- Schütze, Fritz (1983) Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik* 13(3): 283–293.

- Scommegna, Paola (2012) In Morocco, More Modern Contraceptive Use Plays Key Role in Decreasing Maternal Deaths. <http://www.prb.org/Publications/Articles/2012/moroco-maternal-deaths.aspx> [17.11.2016]
- Sebald, Gerd, René Lehmann und Florian Öchsner (2013) Zur Gedächtnisvergessenheit der Soziologie. Eine Einleitung. In: René Lehmann, Florian Öchsner und Gerd Sebald (Hrsg.), Formen und Funktionen sozialen Erinnerens: sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen. S. 7–24. Wiesbaden: Springer VS.
- Siebeck, Cornelia (2013) „In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar“? – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma. In: René Lehmann, Florian Öchsner und Gerd Sebald (Hrsg.), Formen und Funktionen sozialen Erinnerens: sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen. S. 65–90. Wiesbaden: Springer VS.
- Silva, Lorenzo (2002) Un viaje a Sidi-Driss. <https://www.elmundo.es/viajes/2002/14/1038932495.html> [15.01.2020]
- Silva, Lorenzo (2012) Los trabajos y los días: Sidi-Driss y Afrau, 91 años después. <https://lorenzo-silva.blogspot.com/2012/07/sidi-driss-y-afrau-91-anos-despues.html> [15.01.2020]
- Simmel, Georg (1903) Soziologie des Raumes. In: Gustav Schmoller (Hrsg.), Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. 27. Jahrgang; S. 27–71.
- Soeffner, Hans-Georg (2012) Widerständige Lebenswelten. *Soziologie* 41(4): 437–442.
- Solanke, Iyiola (2009) Making Anti-Racial Discrimination Law: A Comparative History of Social Action and Anti-Racial Discrimination Law. London/New York: Routledge.
- Sommerfelt, Tone (2001) Domestic Child Labour in Morocco: An Analysis of the Parties Involved in Relationships to “Petites Bonnes”. Oslo: Fafo Institute for Applied Social Science.
- Soto Bermant, Laia (2014) Consuming Europe: The Moral Significance of Mobility and Exchange at the Spanish–Moroccan Border of Melilla. *The Journal of North African Studies* 19(1): 110–129.
- Soto Bermant, Laia (2015) A Tale of Two Cities: The Production of Difference in a Mediterranean Border Enclave. *Social Anthropology* 23(4): 450–464.
- Soto, Rosa (2019) La otra exhumación de Franco... en Melilla. <https://www.publico.es/politica/memoria-historica-exhumacion-franco-melilla.html> [19.01.2020]
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985) The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory* 24(3): 247–272.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011 [1988]) Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

- Stoler, Ann Laura und Frederick Cooper (2010) Zwischen Metropole und Kolonie: Ein Forschungsprogramm neu denken. In: Claudia Kraft, Alf Lüdtke und Jürgen Martschukat (Hrsg.), *Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*. S. 26–66. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Strübing, Jörg u. a. (2018) Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. Ein Diskussionsanstoß. *Zeitschrift für Soziologie* 47(2): 83–100.
- Sur Melilla (2001) Imbroda ordena abrir una investigación sobre los autores de unas pintadas. *Sur*, 23. Januar.
- Taltavull de la Paz, Paloma (2012) The Responsiveness of New Supply to House Prices: A Perspective from the Spanish Housing Market. In: Colin Jones, Michael White und Neil Dunse (Hrsg.), *The Challenges of the Housing Economy: An International Perspective*. S. 170–194. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Tarrés, Sol (2013a) Los hindúes de Ceuta. In: Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés und Óscar Salguero (Hrsg.), *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. S. 83–100. Barcelona: Icaria.
- Tarrés, Sol (2013b) Los judíos ceutíes. In: Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés und Óscar Salguero (Hrsg.), *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. S. 101–121. Barcelona: Icaria.
- Tarrés, Sol (2013c) Musulmanes ceutíes. In: Briones Gómez, Óscar Salguero und Sol Tarrés (Hrsg.), *Encuentros: diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. S. 123–181. Barcelona: Icaria.
- Tarrés, Sol (2014) Musulmanes en Melilla: Apuntes etnohistóricos. *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (10): 141–162.
- Thomas, William Isaac und Florian Znaniecki (1918–1920) *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*. Chicago: University of Chicago Press (vol. 1–2) bzw. Boston: Badger (vol. 3–5).
- Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.) (2007) *Turbulente Ränder: Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript.
- Treacher Kabesh, Amal (2013) *Postcolonial Masculinities: Emotions, Histories and Ethics*. London/New York: Routledge.
- Tripp, Aili Mari (2019) *Seeking Legitimacy: Why Arab Autocracies Adopt Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsianos, Vassilis (2007) *Imperceptible Politics: Rethinking Radical Politics of Migration and Precarity Today*. Hamburg: Universität Hamburg. http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2010/4665/pdf/Tsianos2007_ImperceptiblePolitics.pdf [24.01.2017]
- Understanding Children's Work (UCW) Programme (2004) *Understanding Children's Work in Morocco. Report on Child Labour*. http://www.ucw-project.org/attachment/child_labour_Morocco20110628_112055.pdf [16.11.2016]

- Unión Romani (2018) Melilla inaugura el primer museo institucional de España dedicado a la cultura gitana. <https://unionromani.org/2018/09/20/melilla-inaugura-el-primer-museo-institucional-de-espana-dedicado-a-la-cultura-gitana/> [27.02.2019]
- United Nations (1960) Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker. <https://www.un.org/depts/german/gv-early/ar1514-xv.pdf> [06.08.2019]
- Valderrama Martínez, Fernando (2005) La acción cultural de España en Marruecos. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (41): 9–22.
- Van Houtum, Henk und Ton van Naerssen (2002) Bordering, Ordering and Othering. *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 93(2): 125–136.
- Vega, Manuel (2016) “No es la primera vez que muere ahogado un menor, ni será la última”. <http://elfarodigital.es/melilla/sociedad/182092-no-es-la-primera-vez-que-muere-ahogado-un-menor-ni-sera-la-ultima.html> [31.08.2016]
- Villada Paredes, Fernando (Hrsg.) (2009) Historia de Ceuta. De los orígenes a nuestros días. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- Villatoro, Manuel P. (2019) La brutal marcha con la que la Legión evitó que las tribus de Abdel-Krim arrasasen Melilla. https://www.abc.es/historia/abci-brutal-marcha-legion-evit-o-moros-el-krim-arrasasen-melilla-201710041606_noticia.html [31.07.2019]
- Von Unger, Hella, Hansjörg Dilger und Michael Schönhuth (2016) Ethikbegutachtung in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung? Ein Debattenbeitrag aus soziologischer und ethnologischer Sicht. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 17(3). <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-17.3.2719> [17.03.2020]
- Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (2006) Anonymisierung von Daten in der qualitativen Forschung: Probleme und Empfehlungen. *Erziehungswissenschaft* 17(32): 33–34.
- Walters, William (2006) Rethinking Borders Beyond the State. *Comparative European Politics* 4(2/3): 141–159.
- Walters, William (2011) Foucault and Frontiers: Notes on the Birth of the Humanitarian Border. In: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hrsg.), *Governability: Current Issues and Future Challenges*. S. 138–164. London/New York: Routledge.
- Wandler, Reiner (2002) Deutsch vergast, marokkanisch vergessen. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv-start/?dig=2002%2F01%2F26%2Fa0057> [27.02.2015]
- Weber, Max (1922) Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (2004 [1904]) Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Jörg Strübing und Bernt Schnettler (Hrsg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung: klassische Grundlagentexte*. S. 45–100. Konstanz: UVK.

- Weinstock, Nathan (2019) Der zerrissene Faden. Wie die arabische Welt ihre Juden verlor. 1947–1967. Freiburg: ça-ira.
- Welzer, Harald, Sabine Moller und Karoline Tschuggnall (2002) Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer.
- West, Candace und Don H. Zimmerman (1987) Doing Gender. *Gender & Society* 1(2): 125–151.
- Whyte, William Foote (1981) Appendix A: On the Evolution of “Street Corner Society”. In: *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. 4. Auflage; S. 279–373. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Whyte, William Foote (1984) *Learning from the Field: A Guide from Experience*. Thousand Oaks: Sage.
- Williams Crenshaw, Kimberlé (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* (1): 139–167.
- Willner, Sarah, Georg Koch und Stefanie Samida (Hrsg.) (2016) *Doing History: performative Praktiken in der Geschichtskultur*. Münster/New York: Waxmann.
- Wilson, Thomas P. (1980) Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung. In: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. S. 54–79. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Witte, Nicole (2010) *Ärztliches Handeln im Praxisalltag eine interaktions- und biographieanalytische Studie*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Wolff, Stephan (1986) Rapport und Report. Über einige Probleme bei der Erstellung plausibler ethnographischer Texte. In: *Werner von der Ohe (Hrsg.), Kulturanthropologie. Beiträge zum Neubeginn einer Disziplin*. S. 333–364. Berlin: Duncker & Humblot.
- Wolff, Stephan (2000) Wege ins Feld und ihre Varianten. In: *Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hrsg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. S. 334–349. Hamburg: Rowohlt.
- Worm, Arne (2019) *Fluchtmigration aus Syrien. Eine biographietheoretische und figurationssoziologische Studie*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Wyrzten, Jonathan (2011) Colonial State-Building and the Negotiation of Arab and Berber Identity in Protectorate Morocco. *International Journal of Middle East Studies* 43(2): 227–249.
- Zounaibiri, Saïd und Issam Chiadmi (2010) Les déterminants proches de la fécondité. *Les Cahiers du Plan* (31): 50–60.
- Zurlo, Yves (2005) *Ceuta et Melilla: histoire, représentations et devenir de deux enclaves espagnoles*. Paris: L’Harmattan.

14 Abbildungsverzeichnis

5.1	Werbeplakat einer Fastfood-Kette in Ceuta, das auf Spanisch und Arabisch für Halal-Fleisch wirbt. Foto: Eva Bahl, November 2014	140
5.2	Plakat für das Diwali-Fest in Ceuta. Foto: Eva Bahl, Oktober 2014	151
5.3	Plakat des städtischen Kulturinstituts von Melilla für ein Konzert der Gruppe Tifyur anlässlich des Neujahrsfestes der Imazighen 2018, Yennayer 2968. Foto: Eva Bahl, April 2018	162
6.1	Gedenkstein für Abd el-Krim anlässlich der Schlacht von Annoual in der Nähe des historischen Ortes der Schlacht, errichtet im Jahr 1979 von einem „soziokulturellen Verein im Mittelmeerraum“. Foto: Arne Worm, September 2014	182
6.2	Blick vom Ort der Schlacht von Annoual auf die Umgebung. Foto: Eva Bahl, September 2015	184
6.3	Ein Junge, der als Soldat der Spanischen Legion verkleidet ist, posiert mit einem Spielzeuggewehr vor dem „Christus des guten Todes“ (<i>Cristo de la buena muerte</i>). Foto: Eva Bahl, September 2015	205

6.4	Wandbilder in der <i>caseta</i> , der Party-Location in der Kaserne der Spanischen Legion. Foto: Eva Bahl, September 2015	208
6.5	Wandbilder in der <i>caseta</i> , der Party-Location in der Kaserne der Spanischen Legion. Foto: Eva Bahl, September 2015	209
6.6	Tafel, die bis 2015 an dem Haus hing, in dem Franco in seiner Zeit in Melilla gewohnt hatte: „Der Staatschef D. Francisco Franco Bahamonde lebte 1924 in diesem Haus, als er Oberstleutnant der Legion war“. Foto: Eva Bahl, April 2014	212
6.7	Das Franco-Denkmal in der Hafeneinfahrt von Melilla. Foto: Eva Bahl, April 2014	213
6.8	Reiterstatue Francos, die sich bis 2010 in der Millán Astray-Kaserne der Spanischen Legion in Melilla befand. Heute ist sie im Innenhof des lokalen Energieunternehmens Gaselec ausgestellt. Foto: Eva Bahl, April 2018	214
6.9	Das Denkmal Héroes de España im Zentrum von Melilla vor der Entfernung der faschistischen Symbole. Foto: Eva Bahl, April 2014	215
6.10	Das Denkmal Héroes de España im Zentrum von Melilla vor der Entfernung der faschistischen Symbole. Foto: Nir Gazit, Oktober 2014	216
6.11	Das Denkmal Héroes de España im Zentrum von Melilla nach der Entfernung der faschistischen Symbole. Foto: Eva Bahl, April 2018	217
6.12	Das Llano Amarillo-Monument in Ceuta während den baulichen Veränderungen aufgrund des Gesetzes zur historischen Erinnerung. Foto: Eva Bahl, November 2014	218
6.13	Das Llano Amarillo-Monument in Ceuta nach den baulichen Veränderungen aufgrund des Gesetzes zur historischen Erinnerung. Foto: Lucas Cé Sangalli, April 2018	219
6.14	Gedenktafel für die während des „nationalen Kreuzzuges“ auf Seiten des faschistischen Lagers, Gefallenen, Verletzten und Verstümmelten. Ausgestellt im Militärgeschichtlichen Museum von Ceuta. Foto: Lucas Cé Sangalli, April 2018	220
6.15	Ölgemälde von Franco (von 1937), das bis 2014 im Thronsaal der Generalkommandantur von Ceuta hing. Seitdem wird es im Militärgeschichtlichen Museum von Ceuta ausgestellt. Foto: Lucas Cé Sangalli, April 2018	221

8.1	Metzgerei und Hamburgerlokal „Rif“ in Melilla, in unmittelbarer Nähe des Grenzübergangs Beni Enzar. Foto: Eva Bahl, April 2018	287
8.2	Verkaufsstand in Nador, an dem u. a. die Fahne der Imazighen angeboten wird. Foto: Eva Bahl, April 2018	288
8.3	Wahlplakat der Partei Coalición por Melilla bei dem muslimischen Peripherieviertel La Cañada de Hidúm, das den Kauf muslimischer Wähler*innenstimmen thematisiert: „Damit wir alle gewinnen. Ich verkaufe meine Stimme nicht“. Foto: Eva Bahl, September 2015	289
11.1	Karte der gesamten Rif-Region, erstellt von Fabian Sefzig. Map data © OpenStreetMap contributors (https://openstreetmap.org/copyright)	330
11.2	Karte der Region Melilla – Al Hoceïma, erstellt von Fabian Sefzig. Map data © OpenStreetMap contributors (https://openstreetmap.org/copyright)	331

Auf der ganzen Welt sind Grenzen sowohl Orte der Trennung, Unterscheidung und Gewalt als auch der Begegnung, der Mobilität und des Alltäglichen. Dies gilt besonders für die Außengrenzen der Europäischen Union. Ceuta und Melilla, zwei Städte in Nordafrika, sind seit dem EG-Beitritt Spaniens im Jahr 1986 zu einer solchen Außengrenze geworden und die sie umgebenden sechs Meter hohen Zäune haben sich zu einem Sinnbild für die „Festung Europa“ entwickelt. Aber was bedeutet das für die Menschen, die an einem solchen Ort leben? Wie erleben sie den Alltag in einer „Käfigstadt“ und welche Sinndeutungen sind mit ihrem Leben an der Grenze verbunden?

Die vorliegende soziologische Forschungsarbeit fokussiert die Figurationen zwischen längerfristig im spanisch-marokkanischen Grenzraum ansässigen Gruppierungen und rekonstruiert einen postkolonialen Grenzraum in Wandlungsprozessen. Diese sind begleitet von langsam sich verändernden Machtbalancen, in denen Zugehörigkeiten und Geschichtsbilder stetig ausgehandelt werden.

Verschiedene Akteur*innen im Grenzraum werden aus figurations- und gedächtnissoziologischen sowie biographietheoretischen Perspektiven untersucht. Durch vier detaillierte Fallanalysen wird die Komplexität der Lebensrealitäten der Lokalbevölkerung dargestellt. Die Einbettung in historische und gegenwärtige gesellschaftliche Konstellationen im spanisch-marokkanischen Grenzraum macht zudem deutlich, dass sowohl die Zugehörigkeitskonstruktionen als auch die Mächteverhältnisse in Ceuta und Melilla nur im Kontext kolonialer und postkolonialer Prozesse und Ereignisse zu verstehen sind.



ISBN: 978-3-86395-494-9
ISSN: 2699-0989
eISSN: 2699-0997

Universitätsverlag Göttingen