



Flurina Semadeni und Virginia Suter

«Nous sommes des aventuriers.»

Eine emische Sichtweise auf Migration in Westafrika.

Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Corina Berger Megahed

Romana Büchel

Verena Rothen

Michael Toggweiler

Saskia Walentowitz

Christian Wymann

Heinzpeter Znoj

Institut für Sozialanthropologie

Länggass-Str. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

E-Mail: information@anthro.unibe.ch

ISBN-10: 3-906465-33-0

ISBN-13: 978-3-906465-33-3

EAN: 9783906465333

© Flurina Semadeni, Virginia Suter und Institut für Sozialanthropologie
der Universität Bern

URL: <http://www.anthro.unibe.ch/arbeitsblaetter/ab33.pdf>

This is the electronic edition of Flurina Semadeni and Virginia Suter,
«Nous sommes des aventuriers.» Eine emische Sichtweise auf Migration
in Westafrika, Arbeitsblatt Nr. 33,
Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern 2006

ISBN-10: 3-906465-33-0

ISBN-13: 978-3-906465-33-3

EAN: 9783906465333

Electronically published September, 2006

© Flurina Semadeni, Virginia Suter und Institut für
Sozialanthropologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in
printed form under the following conditions. You may not copy or
distribute it in any other fashion without express written permission from
us or the Institut für Sozialanthropologie. Otherwise we encourage you to
share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you
make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or
copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database,
ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web
site which requires payment or registration. You may not charge money
for shipping the text or distributing it. If you give it away, these
conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact:
information@anthro.unibe.ch

Flurina Semadeni und Virginia Suter

«Nous sommes des aventuriers.»

Eine emische Sichtweise auf Migration in Westafrika.

Inhalt

| | |
|---|-----------|
| I Einführung | 1 |
| 1 Einleitung | 1 |
| 2 Methode | 3 |
| 2.1 Datenerhebung | 3 |
| 2.2 Datenauswertung | 8 |
| II Forschungskontext | 10 |
| 1 Migration in Westafrika | 10 |
| 2 Regionale Einführung | 12 |
| 2.1 Gambia | 12 |
| 2.2 Guinea | 14 |
| 2.3 Herkunftsorte der Aventuriers | 19 |
| 3 Tanz- und Trommelgruppe Dalaba | 23 |
| 3.1 Entstehungsgeschichte | 23 |
| 3.2 Organisation | 25 |
| III Das emische Konzept <Aventure> | 28 |
| 1 Begriff | 28 |
| 2 Lehr- und Wanderjahre | 29 |
| 2.1 Selbstständigkeit und Lebenserfahrung | 29 |
| 2.2 Lebensschule | 29 |
| 2.3 Leidenschaft | 30 |
| 2.4 Eigenverantwortung | 31 |
| 3 Soziale Kontrolle und Normen | 32 |
| 3.1 Freiheit | 32 |
| 3.2 Normen | 34 |
| 3.3 Lebenswandel | 35 |
| 3.4 Normenkonflikt | 36 |
| 4 Zukunftsvorbereitung | 37 |
| 4.1 Zukunft | 38 |
| 4.2 Verantwortung | 39 |
| 5 Europa | 40 |
| 5.1 Route nach Europa | 40 |
| 5.2 Materieller Erfolg | 41 |
| 5.3 Da und Dort | 42 |

| | |
|--|-----------|
| 6 Souffrance | 43 |
| 6.1 Lebensstandard | 43 |
| 6.2 Hunger | 43 |
| 6.3 Einkommen | 44 |
| 6.4 Einsamkeit | 45 |
| 6.5 «En aventure, il faut souffrir» | 45 |
| 7 Sozialstruktur | 46 |
| 7.1 Patron-Klienten-Beziehungen | 47 |
| 7.2 Altersorganisationen | 49 |
| 8 Schicksalsgemeinschaft | 50 |
| 8.1 Zusammenhalt..... | 50 |
| 8.2 Heterogenität..... | 51 |
| 9 Dauer | 52 |
| 9.1 Lebensabschnitt | 52 |
| 9.2 Übergangsphase | 52 |
| 9.3 Ende | 53 |
| 10 Erfolgsdruck | 53 |
| 11 Frauen auf Aventure | 55 |
| 11.1 Rolle der Tänzerin | 55 |
| 11.2 Keine Frauensache | 55 |
| IV Theoretische Analyse | 57 |
| 1 Aventure als liminale Phase | 57 |
| 1.1 Liminalität bei Victor Turner | 57 |
| 1.2 These | 61 |
| 1.3 Diskussion..... | 62 |
| 2 Diaspora versus transnationale Gemeinschaft | 66 |
| 2.1 Transnationale Mobilität | 66 |
| 2.2 Diaspora | 70 |
| 2.3 These | 76 |
| 2.4 Diskussion..... | 76 |
| V Schlussfolgerung | 81 |
| Bibliografie | 86 |

I Einführung

1 Einleitung

Seit einiger Zeit ist in Europa eine Zunahme der Migration aus Westafrika zu beobachten. Dieses Phänomen und dessen stigmatisierende Diskussion in den Schweizer Medien haben massgeblich dazu beigetragen, in gewissen Teilen der schweizerischen Bevölkerung die Angst vor dem Fremden zu verschärfen (vgl. Baumgartner 2003; Brotschi 2002; Donighi 2002; Winkler 2002). Die offizielle Schweiz zeigt derweil Mühe im Umgang mit dieser gegenwärtigen Erscheinung und versucht vergeblich, die Senderländer Westafrikas zur Kooperation im Migrationsmanagement zu bewegen (vgl. Semadeni 2003). Die Tatsache, dass eine einseitige Betrachtung aus europäischer Perspektive dem komplexen Gegenstand nicht gerecht wird, hat uns auf die Notwendigkeit intensivierter Forschungsarbeit vor Ort, in Westafrika, aufmerksam gemacht (vgl. Efonayi-Mäder et al. 2001).

Mit den während eines zweimonatigen Forschungsaufenthaltes im westafrikanischen Land Gambia gewonnenen Daten versuchen wir einige Aspekte dieser Migration nach Europa herauszuarbeiten. Gambia ist zurzeit Aufenthaltsort vieler Menschen aus umliegenden westafrikanischen Ländern (vgl. Wittmann 2003). Die vermehrte Einreise nach Gambia ist unter anderem in den grösseren Zusammenhang politischer Unruhen im westlichen Afrika zu setzen. Ausgangspunkt unserer Forschung ist jedoch die Hypothese, dass es sich bei Gambia nicht nur um ein Zielland, sondern auch um ein Transitland handelt. Im Zentrum der Untersuchung steht deshalb einerseits das Empfängerland Gambia, indem wir die Migration dorthin, die Anreize dafür und gegebenenfalls die Reaktion der Bevölkerung darauf untersuchen. Andererseits möchten wir gemäss unserer oben genannten Hypothese herausfinden, ob Gambia allenfalls für einen Teil der Migrant¹ ein Transitland auf dem Weg nach Europa darstellt. Es sollen die individuellen Mobilitätsmuster und Lebensziele von Migrierenden erfasst werden. Im Blickfeld unseres Interesses stehen ausserdem die Vorstellungen, welche bezüglich der europäischen Destination vorhanden sind und inwiefern diese den Handlungsspielraum beeinflussen. Dabei soll auch der Frage nach dem Profil der Migrierenden, den vorhandenen Netzwerken und den darin fliessenden Geldern und Informationen nachgegangen werden.

Um nicht mit Scheuklappen das uns noch Unbekannte zu übersehen, haben wir versucht, trotz konkretem Forschungsanliegen die Offenheit im Feld zu bewahren (vgl. Rabinow 1977). Ohne die Problemstellung abschliessend einzugrenzen, konfrontierten wir uns mit der Untersuchungsgruppe und deren Selbstdarstellung. Diese Unvoreingenommenheit gewährte uns Einblick in ein emisches² Konzept, das uns ansonsten möglicherweise verborgen geblieben wäre. Auch Kapuscinski betont das Potential, welches eine offene Herangehensweise birgt: «Im allgemeinen sagt man, es sei gut, ein genau umrissenes Ziel zu haben, weil der Mensch dann etwas will und anstrebt; andererseits legt ihm eine solche Situation Scheuklappen an: Er hat nur mehr sein Ziel

¹ In der vorliegenden Arbeit ist die weibliche Form in der männlichen stets explizit enthalten, ausser wenn von den ausschliesslich männlichen Mitgliedern unserer Forschungsgruppe die Rede ist.

² Emisch und etisch bilden ein Begriffspaar, das die Interpretation soziokultureller Phänomene von innen her (nach den Kategorien der Handelnden) oder von aussen (nach den Kategorien des wissenschaftlichen Beobachters) bezeichnet. Es wurde von Pike in Analogie zur Phonemik und Phonetik in der Linguistik geprägt (Müller 1988: 116).

vor Augen und sonst nichts. Dabei kann dieses Mehr, dieses Weitere, Tiefere viel interessanter und wichtiger sein. In eine andere Welt einzudringen bedeutet, in ein Geheimnis einzudringen, und dieses kann so viele Labyrinth und Schlupfwinkel, so viele Rätsel und Unbekannte in sich bergen!» (Kapuscinski 2002: 27). Während unseres Forschungsaufenthaltes in Gambia wurden wir auf diese Weise beim Zusammenleben mit den aus Guinea stammenden Künstlern mit dem emischen Begriff *aventure* konfrontiert. Hinter diesem, für die Mitglieder unserer Forschungsgruppe stehenden, Ausdruck verbirgt sich eine von Mobilität geprägte Lebensphase.³ Ohne klare Vorstellungen über das Ziel machen sich junge Männer aus Guinea auf, um die Welt kennen zu lernen und aus der geschützten und bekannten Umgebung herauszutreten. Dieses Unbekannte birgt den Reiz des Neuen, ebenso wie die Hoffnung, sein Glück zu finden und Geld zu verdienen, um damit die Zukunft der Familie zu sichern. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das auch in anderen afrikanischen Regionen in ähnlicher Form existiert (vgl. Jacquemet 1996; Koblah 1994; Rousseau 1998). Da sich an diesem Konzept diverse Aspekte unseres Forschungsinteresses manifestieren, schien es uns angebracht, dieses ins Zentrum unserer Untersuchung zu stellen. Ziel unserer Lizentiatsarbeit wird es demzufolge sein, die durch das Konzept *Aventure* charakterisierte Lebensphase von diversen Seiten zu beleuchten und diesen facettenreichen Begriff anhand unseres Forschungsbeispiels zu umreißen. Abschliessend soll versucht werden, die als Übergang betrachtete Lebensphase unserer Informanten theoretisch einzubetten.

Die vorliegende Arbeit ist in fünf Teile gegliedert. Im Anschluss an die Einleitung wird das methodische Vorgehen bei der Erhebung und Auswertung der dieser Arbeit zugrunde liegenden Daten explizit gemacht.

In einem nächsten Kapitelbündel wird ein genereller Einblick in den Forschungskontext geliefert. Beginnend mit einer historisch-deskriptiven Darstellung der Migration in Westafrika, betten wir anschliessend unseren Forschungsort in ein grösseres regionales Umfeld ein, indem die beiden Länder Gambia und Guinea unter historischer und struktureller Perspektive beleuchtet werden. Zusätzlich stellen wir die Herkunftsorte der Aventuriers vor. An derselben Stelle wird auch die Tanz- und Trommelgruppe Dalaba⁴ vorgestellt, in deren Umfeld wir unsere Untersuchung durchführten.

Im dritten Teil werden die Forschungsergebnisse in analytischer Anordnung präsentiert. Die ethnographischen Daten werden rund um das emische Konzept *Aventure* dargestellt.⁵ Dadurch werden die unterschiedlichen Bereiche des vielschichtigen Konzepts *Aventure* sichtbar gemacht.

In einem vierten Teil soll das Konzept *Aventure* aus theoretischer Perspektive betrachtet werden. In Anlehnung an die Ritualtheorie Turners (2000) wird gezeigt, dass es sich bei diesem Konzept um eine lebensabschnittliche Übergangsphase handelt. Gleichzeitig soll die Gemeinschaft der Aventuriers in die Debatte zu Diaspora und transnationaler Mobilität eingebettet werden. Hierzu

³ Der von den Informanten verwendete französische Begriff *aventure* (vgl. auch Kapitel III) wird deshalb von uns als stehender Begriff übernommen und im Folgenden nicht mehr als fremdsprachiger Ausdruck deklariert. Ebenso wird mit der Bezeichnung *aventurier* umgegangen. In dieser Arbeit beziehen sich die beiden ausschliesslich auf die Mitglieder unserer Forschungsgruppe in Gambia.

⁴ Name geändert.

⁵ Bedingt durch die genannte Vielschichtigkeit werden gewisse Aspekte an mehreren Stellen, jedoch in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen, betrachtet.

wird auf die Arbeiten Cliffords (1994) und Safrans (1991) zur Eingrenzung des Begriffes Diaspora zurückgegriffen. Cliffords und Safrans begriffliche Einschränkungen gehen nicht auf alle Formen und Auswirkungen der Diaspora ein. Um ihre Definitionen in den theoretischen Diskurs zum Phänomen Diaspora einbetten zu können, wird zudem die Typologie von Cohen (2000) zu Hilfe genommen. Im Bereich des Transnationalismus soll vor allem mit den Werken von Glick Schiller et al. (1992; 1999) und Basch et al. (1994) gearbeitet werden. Die Autorinnen haben den anthropologischen Ansatz des Transnationalismus, der Anfang der Neunzigerjahre zur Benennung und Untersuchung eines modernen Phänomens innerhalb der Migrationsstudien entstanden ist, nachhaltig geprägt. Zudem wird auf die Beiträge von Kearney (1995), Portes (1997), Portes et al. (1999) und Vertovec (1999; 2001) eingegangen.

In den Schlussfolgerungen versuchen wir, die gewonnenen Einsichten miteinander zu verknüpfen und stellen weiterführende Hypothesen zur Diskussion.

2 Methode

Die Absicht des folgenden Kapitels ist es, Angaben über die angewandten wissenschaftlichen Methoden zur Erhebung und Auswertung der Daten zu machen, welche dieser Studie zugrunde liegen. Im Sinne einer transparenten Wissenschaftlichkeit soll ausserdem Zeugnis über Hintergründe, Organisation und Begleitumstände der Datenerhebung abgelegt werden. Durch die Darstellung dieser Konstellationen kann gewährleistet werden, dass die Forschung intersubjektiv nachvollziehbar und kritisierbar ist.

2.1 Datenerhebung

2.1.1 Forschung in Gambia

Bereits während den ersten vorbereitenden Besprechungen wurde deutlich, dass die Migration in Westafrika im Zentrum unseres Forschungsinteresses stehen würde. Auf der Suche nach einem geeigneten Forschungsgegenstand überprüften wir unter anderem die Tanz- und Trommelgruppe Dalaba in Gambia. Aufgrund vorgängiger Aufenthalte in der Region⁶ und bereits bestehender Kontakte zu der Gruppe konnte davon ausgegangen werden, dass die Untersuchung dieser Gemeinschaft im Bezug auf unsere Forschungsfrage von grossem Interesse sein würde. Dank des durch mehrjährige Bekanntschaften erleichterten Zugangs, bot diese Möglichkeit eine ideale Ausgangslage für unser Forschungsvorhaben. Wir entschieden uns deshalb für einen Forschungsaufenthalt bei den Trommlern und Tänzern der Gruppe Dalaba in Gambia.

Die Feldforschung in Gambia wurde in den Monaten September und Oktober 2003 durchgeführt. Während dieser Zeit wohnten wir auf dem *compound*⁷ des Chefs der Tanz- und Trommelgruppe. Dies bot uns die Möglichkeit, am Leben der Künstler unmittelbar teilhaben zu können. Nach

⁶ 1998 hat Flurina Semadeni das westafrikanische Land erstmals bereist und ist damals mit der Gruppe Dalaba in Kontakt gekommen. Im Jahre 2002 war sie ein zweites Mal in Gambia und hat eine erste explorative Studie unter den Mitgliedern der Tanz- und Trommelgruppe durchgeführt.

⁷ Ein *compound* ist ein Innenhof, um den sich eine Anzahl Häuser gruppieren, die zueinander gehören. Die Bewohner des *compound* teilen sich die Koch- und Wasserstelle sowie die Dusche und Toiletten.

Offenlegung unserer Forschungsabsichten und dem Einverständnis des Inhabers der Truppe mit unserem Vorhaben, nutzten wir die erste Zeit des Aufenthaltes vor allem dazu, einen vertieften Einblick in das Forschungsfeld zu gewinnen. Wir beobachteten teilnehmend⁸ die Alltagswelt der Tänzer und Trommler, besuchten die Proben und begleiteten sie zu ihren Auftritten. Zur gleichen Zeit führten wir zahlreiche informelle Gespräche mit den Mitgliedern der Gruppe und ihnen nahe stehenden Künstlern. Auch mit Gambiern, welche in der näheren Umgebung lebten, ohne jedoch direkten Kontakt zur guineischen Künstlerszene zu pflegen, wurde der Dialog gesucht. Zusätzlich nutzten wir die Gelegenheit, mit deutschen Touristinnen, die ihren Urlaub auf dem Gelände der Tanz- und Trommelgruppe verbrachten, ins Gespräch zu kommen. Die für unsere Forschungsfrage zentralen Inhalte der informellen Gespräche sowie die gemachten Beobachtungen wurden in einem Feldforschungstagebuch festgehalten. Die auf diese Weise erhobenen Daten beruhen demzufolge auf Gedächtnisaufzeichnungen, die zwei- bis dreimal täglich verfasst worden sind. Diese Art der Datengewinnung hat den Vorteil, dass weder Tonband noch Notizblock der Situation offiziellen Charakter vermitteln und auf diese Weise beeinflussen.

Im Unterschied zu den aus Gambia oder Senegal stammenden Frauen der Tanzgruppe, bezeichneten sich die aus Guinea stammenden männlichen Mitglieder der Gruppe nicht nur als Künstler, sondern auch als Aventuriers. Da uns dieses Phänomen faszinierte und wir herausfinden wollten, was hinter dieser Bezeichnung steht, beschränkten wir unsere Forschung bald einmal auf die Männer der Gruppe und vor allem auf deren emisches Konzept des Aventure.⁹

Bei der Forschungstätigkeit assistierte uns ein Schlüsselinformant, ein früherer Bekannter von Flurina Semadeni. Er eignete sich speziell für diese Funktion, weil er innerhalb der Gruppe die Stellung einer von allen respektierten Persönlichkeit einnahm und uns dadurch einen guten Zugang zu den anderen Aventuriers ermöglichte. In mehreren thematischen Interviews verhalf er uns zudem zu zentralen Hintergrundinformationen über Organisation und Geschichte der Gruppe Dalaba. Später boten uns die Gespräche mit ihm die Gelegenheit, einzelne Aspekte zu vertiefen und offene Fragen zu klären. Der Schlüsselinformant half uns auch bei der Erarbeitung von Listen und Netzwerkkarten. Die geführten Listen geben Aufschluss über die Herkunft der einzelnen Aventuriers, ihre ethnische Zugehörigkeit und ihre Kontakte zu Touristinnen. Die Netzwerkkarten verknüpfen Informationen über ehemalige und aktuelle Mitglieder der Gruppe, den Zeitpunkt ihrer Ankunft in Gambia, ihren momentanen Aufenthaltsort sowie die Verwandtschafts- und Bekanntschaftsverhältnisse.

⁸ Bei der teilnehmenden Beobachtung orientierten wir uns an den «zehn Geboten der Feldforschung», die Girtler in seinem methodischen Werk zur ethnographischen Datenerhebung formuliert (2001: 183-190).

⁹ Die Begriffe Aventurier und Künstler werden im Folgenden als Synonyme verwendet und beziehen sich stets auf die männlichen Mitglieder der Gruppe Dalaba oder auf ihnen nahe stehende guineische Künstler in der gleichen Lebenssituation.

Nachdem wir uns einen Überblick über unser Forschungsfeld verschafft hatten, begannen wir mit der Durchführung von problemorientierten Interviews¹⁰. Interviewpartner waren auf der einen Seite Aventuriers aus der Forschungsgruppe, auf der anderen Seite aussenstehende Personen, die als Experten herbeigezogen wurden. Bei einem Aventuriers bot sich die Gelegenheit, ihn gemeinsam mit seiner belgischen Frau zu interviewen. Die beiden waren für zwei Wochen zu Besuch in Gambia. Auch eine Deutsche, die seit längerer Zeit jährlich mehrere Monate in Gambia verbringt und während dieser Zeit auf dem *compound* wohnt, wurde als Expertin herbeigezogen. Die Aventuriers wurden in den etwa einstündigen Interviews nach ihrer Biografie und ihrer Migrationsgeschichte gefragt. Bei der Organisation der problemorientierten Interviews war uns der Schlüsselinformant behilflich.

In der folgenden Tabelle sind alle interviewten Aventuriers aufgeführt. Sie liefert Angaben zu deren Alter und Herkunftsort sowie dem Zeitpunkt ihrer Ankunft in Gambia. Alle Namen sind zum Schutze unserer Informanten geändert worden:

| Name | Alter | Herkunftsort | Ankunft in Gambia |
|------------------------|--------------|---------------------|--------------------------|
| Bailo | 32 Jahre | Dakar (Senegal) | 1988 |
| Abdoulay ¹¹ | 33 Jahre | Bouffa (Guinea) | 1991 |
| Aboubacar | 39 Jahre | Fria (Guinea) | 1993 |
| Mohammed | 23 Jahre | Boké (Guinea) | 1996 |
| Medi | 28 Jahre | Conakry (Guinea) | 1997 |
| Abdoul | 28 Jahre | Fria (Guinea) | 1999 |
| Seni | 30 Jahre | Fria (Guinea) | 1999 |
| Mamadou | 28 Jahre | Conakry (Guinea) | 2001 |
| Ibrahima | 27 Jahre | Boké (Guinea) | 2002 |
| Amadou | 24 Jahre | Serekunda (Gambia) | 2003 |
| Malik | 20 Jahre | Madina (Guinea) | 2003 |

Die Tabelle zeigt, dass vorwiegend jüngere Aventuriers in offiziellen Interviews befragt werden konnten. Nur drei Gesprächspartner sind von der ältesten Generation und haben mindestens zehn Jahre in Gambia verbracht. Die überproportionale Vertretung jüngerer Informanten ist dadurch zu erklären, dass es unhöflich gewesen wäre, ältere Aventuriers um ein Interview zu beten. Es entspricht nicht der respektvollen Position eines erfahrenen Aventuriers, sich zu einem Interview auffordern zu lassen. Wenn ein solcher sich mitteilen will, so tut er dies unaufgefordert in einem informellen Gespräch. Bei allen drei älteren Interviewpartnern handelt es sich dementsprechend

¹⁰ Beim problemorientierten Interview handelt es sich um ein offenes, halbstrukturiertes, qualitatives Erhebungsverfahren. Die Grundgedanken des problemzentrierten Interviews sind folgende: Im Interview werden gesellschaftliche Problemstellungen fokussiert, deren objektive Aspekte die Forscher vorgängig erarbeitet haben. Das Verfahren richtet sich in erster Linie nach seinem Gegenstand, so dass seine konkrete Gestaltung auf den spezifischen Inhalt bezogen sein muss und nicht in der Übernahme fertiger Instrumente besteht. Es ist ein Erhebungsverfahren, das sich am Prozess der Datenaufnahme orientiert. Es geht um eine flexible Analyse des wissenschaftlichen Problemfeldes, um eine schrittweise Gewinnung und Prüfung von Daten. Innerhalb dieses Prozesses werden sich Zusammenhang und Beschaffung der einzelnen Elemente nur langsam und im ständigen reflexiven Bezug auf die dabei verwandten Methoden herauschälen (Mayring 1996: 48-54).

¹¹ Dieses Interview wurde von Flurina Semadeni im Jahr 2002 geführt. Es findet in dieser Arbeit Verwendung, weil die Problemstellung des Interviews dem Forschungsinteresse gerecht wird.

um Ausnahmefälle. Einer unter ihnen stammt aus dem Senegal und ist nicht wirklich in die Gemeinschaft der Aventuriers integriert. Der zweite ist nach einer jahrelangen Pause erst seit kurzem wieder Mitglied der Gruppe Dalaba und der Dritte nimmt eine Sonderstellung ein, da ihm innerhalb der Gruppe die Rolle des Komödianten zugeschrieben wird.

Die Interviews wurden entlang eines Leitfadens gelenkt. Der Leitfaden diente als Orientierungshilfe und zur Eigenkontrolle. Er half uns sicherzustellen, dass die für uns zentralen Themen angesprochen wurden. Gleichzeitig wurde versucht, dem Gesprächspartner rhetorische Freiheit zu lassen. Der Verlauf des Gesprächs sollte in erster Linie durch neue Anregungen unterstützt und nicht durch die Abhandlung eines Fragenkatalogs blockiert werden.

Die Interviewpartner wurden mit 50 Dalasi¹² für ihre Leistung entgolten. Entgegen der Vorstellung von Pink (1998), sind wir der Ansicht, dass in Bezug auf die Bezahlung von Informanten ein Unterschied gemacht werden sollte zwischen der formellen Interviewsituation und der teilnehmenden Beobachtung sowie dem informellen Gespräch. Pink (1998: 11) vertritt die Meinung, dass der Ethnologe und der Informant bei jeder Form der ethnographischen Datenerhebung kollaborieren und somit ein Entgelt hinfällig ist. Wir setzen dem entgegen, dass es sich bei einer Interviewsituation nicht in erster Linie um einen Austausch zwischen Forscher und Informant handelt. Es liegt in dieser Situation ganz offensichtlich eine ungleiche Interessensverteilung vor. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der teilnehmenden Beobachtung – da stimmen wir Pink zu – um einen Austausch, von dem beide Seiten profitieren können.

Rolle der Forscherinnen

Wie die Bezeichnung teilnehmende Beobachtung bereits sagt, handelt es sich bei dieser Erhebungsmethode nicht um ein reines Beobachten. Der Forscher nimmt gleichzeitig am Geschehen innerhalb seines Forschungskontextes teil und übt dementsprechend Einfluss darauf aus. Er ist genauso Akteur wie seine Informanten und greift über die Interaktion mit ihnen aktiv in die Forschungssituation ein (vgl. Bourdieu 1972; Förster 2001). Deshalb ist es wichtig aufzudecken, welche Rolle und Position wir als Forscherinnen in der Gruppe der Aventuriers eingenommen haben.

Anfänglich definiert sich jeder Kontakt zwischen Europäern¹³ und Afrikanern in Gambia über die binären Kategorien weiss und schwarz. Auf dieses komplexe, von historischen Ereignissen und wirtschaftlichem Ungleichgewicht geprägte Verhältnis (vgl. Kapuscinski 2002; Pink 1998) kann jedoch an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Innerhalb unserer Forschungsgruppe war jedoch nebst unserer Rolle als Weisse insbesondere unsere Rolle als Frauen prägend. Entgegen den Erwartungen wurden wir nicht zuerst in die Frauenwelt integriert, sondern fanden einfacher Anschluss bei den Männern. Wir assen mit den Männern, unterhielten

¹² Zum Vergleich: In Gambia kostet ein Päckchen Zigaretten 25 Dalasi, ein Baguette 4 Dalasi und eine Mahlzeit auf dem Markt wird mit 10 Dalasi entgolten.

¹³ In der vorliegenden Arbeit wird Europa als Synonym für die westliche Welt verwendet. Auch unter unseren Informanten ist dies die gängige Praxis. In der westlichen Welt eingeschlossen sind Nordamerika, europäische und andere hoch industrialisierte Länder (vgl. Maranz 2001). Dementsprechend werden auch die Begriffe Afrikareisende, Europäer, Feriengäste, Touristen und Weisse als Synonyme gebraucht. Analoges gilt für die Ausdrücke Schwarze und Afrikaner.

uns mit ihnen und unternahmen gemeinsame Ausflüge. Die Frauen begegneten uns zwar freundlich, aber mit einer gewissen Zurückhaltung. Diese Distanz kann nicht nur auf die sprachlichen Schranken zurückgeführt werden. Der westafrikanische Alltag ist geprägt von klar getrennten Geschlechterwelten (vgl. Roth 1994). Die Afrikanerin kann zwar über einen geschlechtsspezifischen Erfahrungsraum selber entscheiden, muss jedoch ihrem Mann Gehorsam leisten. Eine Europäerin, die niemandem Rechenschaft schuldig ist und ihr Leben unabhängig gestalten kann, bewegt sich deshalb fast automatisch in der Männerwelt. Ausserdem war das Interesse der Männer am Kontakt mit uns deutlich grösser als dasjenige der Frauen. Als Touristinnen, die im Gästehaus residierten, sind wir für die Aventuriers zu potentiellen Partnerinnen geworden. Wir stellten für unsere Informanten eine Möglichkeit dar, ihr Beziehungsnetz zur westlichen Welt zu erweitern und sich damit einen Zugang zu den dort vorhandenen Ressourcen zu sichern.¹⁴

2.1.2 Forschung in Guinea

Nachdem im Verlaufe unserer Forschung das emische Konzept des Aventure immer mehr ins Zentrum rückte, drängte sich eine Forschungsreise nach Guinea, dem Herkunftsland unserer Informanten, zunehmend auf. Es schien uns für das Verstehen ihrer Geschichten zentral, Hintergrund und Herkunft dieser Abenteurer kennen zu lernen, um so auch ihre Berichte in entsprechender Weise einordnen zu können. Für die Interpretation und Auswertung unserer Forschungsergebnisse in Gambia stellten sich die Reise nach Guinea und die dort aufgenommenen Eindrücke und Informationen denn auch tatsächlich als bedeutsame Grundlage heraus. Der Schluss unseres Forschungsaufenthaltes bildete deshalb eine dreiwöchige Reise von Flurina Semadeni nach Guinea. In Begleitung eines Mitglieds der Gruppe Dalaba besuchte sie die drei primären Herkunftsorte der Aventuriers sowie deren Familien und verschaffte sich dadurch einen Eindruck des sozialen Hintergrunds unserer Informanten. Die Erhebung der Daten erfolgte in erster Linie durch teilnehmende Beobachtung sowie durch das Führen zahlreicher informeller Gespräche. Die entsprechenden Erfahrungen und Erkenntnisse wurden wie bereits in Gambia in Form von Forschungsnotizen festgehalten. Nebst dem Besuch der Familien und den Gesprächen mit potentiellen Aventuriers – in den meisten Fällen handelte es sich hierbei um Freunde des mitgereisten Künstlers – wurden zudem Aventuriers aufgesucht, die bereits wieder zurückgekehrt sind oder sich momentan für einige Zeit bei ihren Familien aufhalten. Mit zwei dieser temporären Rückkehrer – beide haben die Absicht wieder nach Gambia zurückzukehren, beziehungsweise falls möglich mit ihren europäischen Freundinnen nach Europa aufzubrechen – konnten problemzentrierte Interviews geführt werden. In den Gesprächen wurden die beiden zu ihrer Lebensgeschichte und ihrem Aventure befragt. Einer von ihnen reiste wenige Tage danach nach Dakar, um dort seine englische Freundin zu treffen und die Visa-Angelegenheiten für Europa zu regeln. Beide Aventuriers hatte Flurina Semadeni bereits bei ihrem Aufenthalt in Gambia im Jahre 2002 kennen gelernt.

¹⁴ An dieser Stelle sei betont, dass die Erwartungen, denen wir als Weisse begegneten, keine Eigenheit der Gemeinschaft der Aventuriers sind, sondern in den touristischen Regionen Westafrikas verbreitet auftreten (vgl. Aziz 1994; Kapuscinski 2002).

| Name | Alter | Herkunftsort | Aufenthalt in Gambia | Zurück in Guinea |
|--------|----------|------------------|----------------------|---|
| Fainos | 34 Jahre | Conakry (Guinea) | 2000 bis 2003 | Juni 2003 bis voraussichtlich Feb. 2004 |
| Amadou | 26 Jahre | Fria (Guinea) | 2000 bis 2003 | Jan 2003 bis Nov. 2003 |

Die Interviews wurden grundsätzlich nach denselben Vorgaben durchgeführt, wie diejenigen in Gambia, und bei der anschliessenden Auswertung auch auf die gleiche Weise verwendet.

2.1.3 Internetumfrage

Im Zentrum unseres Forschungsinteresses steht der Begriff *Aventure* – ein Konzept, das für die Mitglieder unserer Forschungsgruppe von zentraler Bedeutung ist. Um herauszufinden, ob es sich bei diesem Ausdruck auch für andere Guineer um einen stehenden Begriff handelt, lancierten wir nach unserer Rückkehr in die Schweiz eine diesbezügliche Internetrecherche. Auf einer für Auslandguineer erstellten Website¹⁵ gestalteten wir eine Umfrage, in der wir die User nach dem *Aventure*-Begriff und dessen Bedeutung fragten. Die Umfrage, welche im Januar 2004 während ungefähr zwei Wochen auf dem Netz war, lautete: «Chers amis! J'ai entendu des guinéens dire qu'ils sont *parti en aventure*. Qui peut m'expliquer exactement qu'est-ce ça veut dire? C'est quoi l'*aventure* et pourquoi on part en *aventure*?» Auf diesen Aufruf erhielten wir zehn Rückmeldungen, die uns in Bezug auf die Situierung des Begriffs *Aventure* eine grosse Unterstützung waren.¹⁶

2.2 Datenauswertung

Die Auswertung der Forschungsdaten wurde wie folgt durchgeführt: In einem ersten Schritt wurden alle auf Minidisc aufgenommenen Interviews wörtlich transkribiert. Vorgängig wurden diesbezügliche Richtlinien festgelegt. Nebst dem gesprochenen Text wurden so zum Beispiel auch Pausen und andere Unterbrechungen festgehalten (Lachen etc.). Im Anschluss daran wurden die Feldforschungsnotizen transkribiert und in 21 Themenbereiche aufgegliedert. Grundlage für die Festlegung dieser Kategorien bildeten die in den Interviews sich abzeichnenden Schwerpunkte. Mit Hilfe des Computerprogramms MaxQDA, einem Programm zur Verarbeitung qualitativer Daten, wurden danach alle transkribierten Interviews codiert, das heisst jede Textstelle einer bestimmten Kategorie zugeordnet. Die so herausgefilterten, nach Themenbereichen sortierten Textstellen konnten dann unter Einbezug der entsprechenden Forschungsnotizen analysiert und ausgewertet werden.¹⁷ Auf der Basis dieser Analysen entstand die regionale Einführung im zweiten sowie die analytischen Kapitel des dritten Teils der vorliegenden Arbeit. Bei der Situierung des Forschungskontextes im regionalen Teil wurden die eigenen Daten in erster Linie als Ergänzung zur verwendeten Literatur benutzt. Die analytische

¹⁵ Die Adresse der Seite lautet <www.boubah.com>. Die Umfrage lief in der Kategorie *Courrier des lecteurs* unter den Stichwörtern *Correspondance* bzw. *Général*.

¹⁶ Zur Auswertung der Daten siehe Kapitel III.1. Begriff.

¹⁷ Bei der Aufbereitung, Auswertung und Analyse der Daten hielten wir uns an die in den folgenden Werken genannten Prämissen qualitativer Datenverarbeitung: Charmaz und Mitchell 2001; Früh 1998; Lamnek 1995; Mayring 1996; Mayring 2003; Strauss und Corbin 1996.

Präsentation der Untersuchungsergebnisse um das emische Konzept Aventure im dritten Teil hingegen basiert fast ausschliesslich auf eigenem Datenmaterial. Die Informationen aus Interviews, informellen Gesprächen und teilnehmender Beobachtung wurden gleichwertig behandelt und entsprechend in die Analyse einbezogen. Sie werden infolgedessen nur einzeln deklariert, wenn die Art der Informationsgewinnung für die Aussage von Bedeutung ist. Alle kursiv geschriebenen wörtlichen Zitate stammen, wenn nicht anders aufgeführt, aus den in Gambia und Guinea geführten Interviews. Sie wurden zur besseren Verständlichkeit minimal überarbeitet. Grundsätzlich sollte jedoch der gesprochene Charakter der Aussagen erhalten bleiben. Die Zitate sind deshalb nicht in ein fehlerfreies Französisch, Englisch oder Deutsch übersetzt worden. Vielmehr wurden sie, falls etwas schwer verständlich, da zumeist im typisch afrikanischen Französisch gesprochen, ausgiebig kommentiert. Literatur zur Untermauerung der Resultate wurde im betreffenden Teil der Arbeit nur punktuell und erst nach Abschluss der Auswertungsphase einbezogen. Wie Girtler standen wir vor der Herausforderung, unsere Daten so zu präsentieren, dass sie bei anderen die gleiche Gewissheit auslösen, wie bei uns selber (Girtler 2001: 144).

II Forschungskontext

1 Migration in Westafrika

Migration ist ein wichtiger Aspekt der Überlebensstrategien der Bewohner Afrikas. Es gibt kaum eine andere Region, in welcher die Bevölkerung so mobil ist. Der afrikanische Kontinent weist global gesehen mit Abstand die grösste Konzentration an Migranten und Flüchtlingen auf (Ammassari und Black 2001: 6). Von den weltweit 150 Millionen internationalen Migranten kommen ungefähr 20 Millionen aus Afrika. Zusätzlich sind auf dem Kontinent etwa 9 Millionen Personen intranational¹⁸ mobil (IMP 2001: 3). Die afrikanische Mobilität ist nach wie vor von Männern dominiert. Der Anteil an Frauen und Kindern wächst aber stetig (Ammassari und Black 2001: 6). Diese Zahlen sind vorsichtige Schätzungen. Obwohl sich die Transparenz und Zuverlässigkeit der Daten zu afrikanischer Migration laufend verbessern, sind deren Quantität und Qualität noch immer limitiert. Es bleibt schwierig, genaue Angaben zum Ausmass und den konkreten Mustern dieser Migration zu machen (vgl. Adepoju 1995b).

Mehr als ein Drittel aller Migrationsbewegungen auf dem afrikanischen Kontinent sind der Region Westafrika zuzuordnen (IMP 2001: 3). In Westafrika leben insgesamt etwa 204 Millionen Menschen.¹⁹ Die Region umfasst 16 Staaten²⁰ mit einer Gesamtfläche von 6'618 km² (Makinwa-Adebusoye 1995: 435). Westafrika ist bekannt für sein extensives Migrationssystem, welches nicht nur den afrikanischen Kontinent umfasst (Ammassari und Black 2001: 6). Innerhalb dieses Systems zeichnen sich folgende Muster ab: «International migration remains predominantly intra-regional and occurs mainly between neighbouring countries, although growing emigration beyond the continent (mainly to Western Europe and North America) has grown in importance due to deteriorating socio-economic conditions since the 1960s, declining standards of living and spreading poverty, combined with the demand for labour abroad» (Ammassari und Black 2001: 6). Die internationale Migration zwischen den westafrikanischen Nationalstaaten steht in engem Zusammenhang mit der postkolonialen artifiziellen Grenzziehung. Diese Grenzen haben soziale homogene Einheiten in separate Staaten getrennt, was konsequenterweise zu einer Intensivierung der internationalen Mobilität führt (Makinwa-Adebusoye 1995: 435). Obwohl die Binnenmigration von ruralen Gegenden zu kleinen urbanen Zentren und internationale Migration von ruralen zu urbanen Zentren in ökonomisch stabilere Länder der Region seit vorkolonialer Zeit existieren, hat das Aufkommen unabhängiger souveräner Staaten seit 1957 viel dazu beigetragen, dass sich die Mobilität in Westafrika fundamental verändert hat. Die meiste vorkoloniale Arbeitsmigration war gekennzeichnet durch spontane, kurzfristige, zirkuläre und saisonale Mobilität (Makinwa-Adebusoye 1995: 435). Einzelne dieser Migrationsbewegungen sind bis heute existent. So zum Beispiel die saisonalen Wanderungen von pastoralen Nomaden und von sesshaften Agrarbauern, welche sich während der einkommensarmen Perioden der Trockenzeit auf der Suche nach Nebenerwerbsmöglichkeiten in die Wirtschaftszentren begeben (Makinwa-Adebusoye 1995:

¹⁸ Im Folgenden wird für das Phänomen der intranationalen Migration der Begriff Binnenmigration verwendet.

¹⁹ Die Einwohnerzahl entspricht einem Schätzwert aus dem Jahr 1992.

²⁰ Benin, Burkina Faso, Cape Verde, Côte d'Ivoire, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea Bissau, Liberia, Mali, Mauritania, Niger, Nigeria, Senegal, Sierra Leone und Togo.

437). Viele der heutigen Bewegungen sind jedoch nicht mehr von nur kurzer Dauer. Sie gehen meist von armen Gegenden aus und führen in die relativ reichen Länder der Region. Zudem ist ein Grossteil der heutigen internationalen Migration undokumentiert und illegal. Auch das ist als Konsequenz der Mitte letzten Jahrhunderts aufgekommenen Nationalstaaten zu beurteilen (Makinwa-Adebusoye 1995: 435). Vor allem afrikanische Länder mit relativ schlechter Wirtschaftslage²¹ müssen grosse Verluste an qualitativ guten Arbeitskräften verzeichnen. Sie verlieren diese Arbeitnehmer an Länder mit grösserem wirtschaftlichem Potential (Ammassari und Black 2001: 6). Seit der Unabhängigkeit sind die Elfenbeinküste, Ghana und Nigeria solche wirtschaftlich mehr oder weniger stabilen Nationen und somit seit Jahrzehnten Empfängerländer. Hingegen sind die Nationalstaaten Burkina Faso, Mali, Guinea und Togo typische Senderländer. Senegal ist sowohl Quell- wie auch Destinationsland. Zudem wurde die senegambische Region in der neusten Entwicklung zunehmend auch zur Transitdestination und Ghana wie auch Nigeria zu einer Arbeiterexportnation (IMP 2001: 3). Die Wahl der Destination ist stark durch historische und kulturelle Bindungen beeinflusst. So bewegen sich viele Migranten hauptsächlich innerhalb des frankophonen bzw. anglophonen Raumes – eine Klassifizierung der westafrikanischen Staaten, die zu Zeiten der Kolonialherrschaft entstanden ist (Ammassari und Black 2001: 6).

Auch bei der interkontinentalen Migration in ökonomisch sichere Staaten, welche in den letzten Jahren fortwährend an Bedeutung gewonnen hat, werden die genannten sprachlichen Interessen verfolgt (Ammassari und Black 2001: 6). Die interkontinentalen Bewegungen sind ebenfalls von Männern dominiert. Die Ehefrauen und Kinder bleiben häufig in der Herkunftsregion. Gespaltene Haushalte erleichtern die Existenzsicherung. In der Migration erwirtschaftete Gelder werden aufs Land transferiert, wo die ländliche Entwicklung vorangetrieben und Landeigentum erworben wird. Landerwerb wird sozial hoch bewertet und gilt als Garant für eine angestrebte Rückkehr des Migrierenden (Vonlaufer 2001: 397). Interkontinentale Migration geht vor allem in Richtung Europa, Nordamerika und in den Nahen Osten. Seit neuester Zeit kann eine Diversifikation der Destinationen beobachtet werden. Nebst den traditionellen Migrationsrouten zu Ländern wie den USA und Südafrika kamen Zielländer wie Italien, Portugal, Deutschland, Belgien und Spanien hinzu. Zunehmende Regulierung der Immigrationsbestimmungen in den populären Empfängerländern führt gleichzeitig zu einer Zunahme der irregulären Migration, insbesondere dem Schmuggel und Menschenhandel (IMP 2001: 3).

Die heutigen Gründe für Emigration in Westafrika sind multiple und komplexe. Eine Reihe von demographischen, ökonomischen, sozialen, politischen und auch kulturellen Faktoren legen das Volumen und die Komposition der internationalen und interkontinentalen Migrationsströme fest (Ammassari und Black 2001: 6). Nebst den *pull*- und *push*-Faktoren²², die von vielen Autoren zur Klärung des Phänomens herangezogen werden (Parnreiter 2000: 25-30), sollten soziale und

²¹ Wie beispielsweise Guinea, Mozambique und Zambia.

²² Beispiele für *pull*- und *push*-Faktoren:

- *pull*-Faktoren: bessere Verdienstmöglichkeiten und Ausbildungsqualität in den Empfängerländern,
- *push*-Faktoren: Umweltkatastrophen, Krieg- und Konfliktsituationen, fehlende Infrastruktur, Arbeitslosigkeit.

kulturelle Faktoren nicht ausser Acht gelassen werden. Ein solcher wäre zum Beispiel das Streben nach Befreiung von der Kontrolle durch die ältere Generation (Vonlaufer 2001: 395). In Bezug auf die Migrationsentscheidung wird in der Literatur (vgl. Adepoju 1995a; Cordell et al. 1996) häufig betont, dass es sich nicht um ein individuelles Unternehmen handelt, sondern vielmehr um einen kollektiven Prozess. Es ist die Rede von einem *decision making process*, der mehrere Personen, wenn nicht sogar ganze Familien und soziale Netzwerke involviert (vgl. Adepoju 1995a). In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb im afrikanischen Kontext die sozialen Bindungen zwischen Familien und Emigranten stark sind. Nicht selten tragen die Familien der Migranten die Kosten der Migration zu einem Grossteil. Im Gegenzug erwarten sie von den migrierten Familienmitgliedern entsprechende Rückflüsse (Findley und Sow 1998).

2 Regionale Einführung

Dieses Kapitel hat zum Ziel unsere Forschung in einen weiteren – regionalen – Kontext einzubetten. Dazu werden die Länder Guinea und Gambia von verschiedenen Seiten beleuchtet. Bei der Betrachtung Gambias gehen wir ausschliesslich auf politische und ökonomische Aspekte ein, die für unser Forschungsfeld von grösserer Bedeutung sind. So werden die neusten ausländerpolitischen Massnahmen diskutiert, die sich nachhaltig auf den rechtlichen Status der Informanten auswirken. Ferner wird der ökonomische Dienstleistungssektor Tourismus thematisiert, weil die Verdienstmöglichkeiten der Adventuriers in Gambia vorwiegend diesem Sektor zuzuschreiben sind. Bei der Präsentation des Herkunftslandes der Informanten – Guineas – wird vor allem auf wirtschaftliche und politische Aspekte eingegangen. Insbesondere wird die Kulturpolitik, welche zur Zeit der Herrschaft des Präsidenten Sékou Tourés verfolgt wurde, in Betrachtung gezogen. Sie hat den Prozess der Identitätskonstruktion der Guineer nachhaltig beeinflusst. Zusätzlich werden in diesem Kapitel die drei Herkunftsorte, aus welchen die meisten Adventuriers stammen, beschrieben.

2.1 Gambia

2.1.1 Einführung

Gambia ist das kleinste Land Afrikas. Es dehnt sich über 11'295 km² aus und würde somit ein Viertel der Fläche der Schweiz bedecken (Cobbinah 2001: 13). Das Land zieht sich entlang beider Seiten des Flusses Gambia. Senegal umschliesst den kleinen Nachbarstaat, bis auf den 50 Kilometer langen Zugang zum Atlantik, von allen Seiten (Cobbinah 2001: 13).

Gambia zählt rund 1,4 Millionen Einwohner (Auswärtiges Amt Deutschland 2003). Die Regierung nahm 1999 etwa 3'000 Menschen aus Senegal und Guinea-Bissau auf. Insgesamt leben etwa 8000 Flüchtlinge aus Sierra Leone, Senegal, Guinea-Bissau und Liberia in Gambia (Schneider 2000: 70). Die provisorischen Resultate der Volkszählung 2003 haben ergeben, dass im Vergleich zur letzten Volkszählung im Jahre 1993 Gambia einen massiven Rückgang der Flüchtlingsströme aus den Ländern Guinea-Bissau, Sierra Leone, Liberia und Elfenbeinküste zu

verzeichnen hat (Sarr 2003). Die geschätzte durchschnittliche Nettomigrationsrate beträgt 1,89 Migranten auf 1000 Einwohner (CIA 2003).

Die offizielle Landessprache ist Englisch. Umgangssprachen sind Mandinka, Wolof, Djola und Fula. Die Bevölkerung setzt sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen. Mandinka ist mit 48% Bevölkerungsanteilen die dominierende Gruppe. Die restlichen Bevölkerungsanteile verteilen sich relativ gleichmässig auf die anderen Gruppen: 18% Fula, 16% Wolof, 10% Djola und 9% Serahuli (Auswärtiges Amt Deutschland 2003). Ethnische Konflikte sind im Land nicht präsent (Schneider 2000: 68).

2.1.2 Ausländerpolitik

Seit einigen Jahren führt die Regierung Kampagne gegen die illegale Einwanderung. Infolgedessen müssen die Gambier immer eine nationale Identitätskarte auf sich tragen, während alle Ausländer stets den Fremdenausweis bei einer Polizeikontrolle vorzuweisen haben. Ende 2002 führte die Regierung eine neue Ausländersteuer ein. Jeder Ausländer, der aus einem der ECOWAS Staaten²³ eingewandert ist, muss neu 1'000 gambische Dalasi²⁴ für ein *Alien Certificat* (Ausländerausweis) zahlen (Jallow 2003). Die Regierung begründete ihre fiskale Massnahme mit einem Verweis auf demografische Schätzungen, gemäss denen die Hälfte der Einwohner Gambias Ausländer sind (Jallow 2003). Die ausländische Bevölkerung Gambias kritisierte das diskriminierende Vorgehen der Regierung vehement. Eine Vielzahl von Immigranten wendete dem Land den Rücken zu und trat ihre Ausreise an (The Daily Observer Banjul 2003: 1). In der jüngsten Vergangenheit zeigte sich, dass vor allem die Eliten der ausländischen Bevölkerung abwandern (Wittmann 2003: 57).

2.1.3 Tourismus

Im Jahr 2000 haben 150'000 Touristen Gambia besucht. Diese Zahl entspricht einem Zehntel der gambischen Bevölkerung (Sallah 1998). Die Bettenkapazität beläuft sich auf rund 7'000. Ein Grossteil der Besucher kommt aus England und Nordirland (Cobbinah 2001: 358). Die skandinavischen Länder und Deutschland dominieren die restliche Tourismusanfrage (Sallah 1998). Durch verstärkte Ausweitung von Charterflugverkehr aus Deutschland nimmt die Zahl der deutschen Touristen ständig zu (Cobbinah 2001: 358). Der Ferienbetrieb ist eindeutig auf Massentourismus ausgerichtet. In den Neunzigerjahren hatten sich die grossen Touristikunternehmen im Hotelmarkt Gambias bereits vollkommen eingekauft, um mit *all-inclusive*-Angeboten mehr Gewinn zu erwirtschaften. Für die Touristen bedeutet dies bequeme Arrangements, für die gambische Bevölkerung stets noch grössere Abhängigkeit von ausländischen Devisenmärkten (Cobbinah 2001: 358). Das Wachstum des Tourismussektors wirkt sich nicht nachhaltig auf die anderen Wirtschaftssektoren des Landes aus, weil das Geld nicht in die Inlandproduktion fliesst, sondern lediglich der Import zunimmt. Die vom Tourismus initiierten Deviseneinnahmen gehen grösstenteils für den Import von Nahrungsmitteln und Konsumgüter, die für Gäste herangeschafft werden müssen, verloren. Zudem sind viele touristische Einrichtungen von ausländischen Investoren finanziert worden, so dass die Gewinne dementsprechend ins Ausland

²³ Economic Community of West African States.

²⁴ Zum Vergleich: Die Monatsmiete für ein Zimmer beträgt 150 Dalasi. Ein Baguette kostet 4 Dalasi und ein Päckchen Zigaretten 25 Dalasi.

abfliessen (Sallah 1998). Trotzdem orientiert sich ein Grossteil der einheimischen Bevölkerung an dem immer wichtiger werdenden Wirtschaftssektor. Sie wollen am Tourismusgeschäft teilhaben, sei es als Liftboy, Zimmermädchen, Taxifahrer oder Obstverkäufer. Doch dieses Geschäft bietet nur saisonale Arbeitsmöglichkeiten (Cobbinah 2001: 358). Der Reiseverkehr beschränkt sich auf das Winterhalbjahr. In dem formellen Arbeitssektor der Tourismusindustrie finden etwa 6'000 Menschen eine Anstellung (Cobbinah 2001:95). Das durchschnittliche Einkommen eines solchen Angestellten beläuft sich auf 40 US Dollar im Monat (Sallah 1998).

2.2 Guinea

2.2.1 Einführung

Die Republik Guinea, mit der Hauptstadt Conakry, erstreckt sich in einem grossen Bogen von der atlantischen Küste ins westafrikanische Hinterland. Guinea ist etwa halb so gross wie seine ehemalige Kolonialmacht Frankreich. Es grenzt im Norden an Guinea-Bissau, Senegal und Mali, im Osten an die Elfenbeinküste und im Süden an Liberia und Sierra Leone. Die mittleren Temperaturen liegen zwischen 18 und 30 Grad Celsius, wobei die Klimata in den verschiedenen Regionen recht unterschiedlich sind (Därr 2003: 272-275; Wegemund 2001: 235-236). Das Land teilt sich aufgrund geographischer und klimatischer Bedingungen, aber auch aufgrund der kulturellen und historischen Entwicklung in vier natürliche Zonen. Diese bilden zugleich Verwaltungseinheiten und werden jeweils von einer bestimmten ethnischen Gemeinschaft bzw. von einer relativ homogenen Gruppe von Ethnien bestimmt. Amtssprache in Guinea ist heute Französisch. Die drei wichtigsten Landessprachen aber sind Peul, Soussou und Malinké (Därr 2003: 281). Diese drei Sprachbezeichnungen benennen zugleich die drei grössten ethnischen Gruppen Guineas. Die Identifikation mit der eigenen ethnischen Gruppe ist stark, und die Beziehungen zwischen den Gruppen sind durch gegenseitiges Misstrauen geprägt (vgl. Galy 2003; Schneider 2000). Der langjährige Präsident des Landes Sékou Touré hat sich verbal stets zur ethnischen Neutralität bekannt, gleichzeitig aber seine eigene Gruppe, die Malinké, bevorzugt und die Peul bei jeder sich bietenden Möglichkeit kurz gehalten. Der Konfliktstoff zwischen den ethnischen Gruppierungen hat sich damit unter ihm verfestigt (Brunold 1995: 3). Seit dem Regierungswechsel von 1984 sind die Soussou mit Staatspräsident Lansana Conté die dominierende Gruppe. Da sie lediglich eine Minderheit der Bevölkerung ausmachen, und die Regierung eine aktive Begünstigungspolitik betreibt, haben die ethnischen Spannungen in den letzten Jahren noch zugenommen (Information aus informellen Gesprächen; Schneider 2000: 92). So sind die in den Neunzigerjahren entstandenen politischen Parteien – auch wenn sie nach wie vor kaum Einfluss haben – vorwiegend ethnisch bestimmt (Därr 2003: 278-281). «Die ethnischen Konstellationen sind die einzigen politischen Realitäten im Land», sagt auch Mamadou Bah, Chef der *Union pour la nouvelle démocratie* (UNR), eine der zwei grossen Parteien der Peul (zitiert nach Brunold 1995: 3). Ungeachtet aller Bemühungen zur Überwindung der Differenzen bestimmt somit die ethnische Zugehörigkeit das gesellschaftliche und politische Verhalten der Bevölkerung und gefährdet dadurch den staatlichen Zusammenhalt (Wegemund 2001: 235).

Die Mitglieder unserer Forschungsgruppe stammen alle aus Niederguinea, auch *Guinée maritime* genannt, einem 300 Kilometer langen und 50 bis 90 Kilometer breiten Küstenstreifen. In den Sumpfgebieten wird vor allem das Hauptnahrungsmittel Reis angebaut, daneben werden Ananas, Bananen, Avocados, Mangos, Papayas, Orangen und die Früchte der Öl- und Kokospalme geerntet. Die Bevölkerung, hier in der Mehrheit Soussou²⁵, lebt in erster Linie von der traditionellen Subsistenzwirtschaft und an der Küste vom Fischfang (Därr 2003: 272-274). Abgesehen von Conakry gibt es kaum städtische Ballungszentren. Der grösste Teil der Bevölkerung lebt nach wie vor in unzähligen Dörfern, wo die landwirtschaftliche Subsistenzproduktion die Lebensgrundlage bildet. Wer die ländlichen Gebiete verlässt, zieht in die schnell und unkontrolliert wachsende Hauptstadt (Därr 2003: 278-279).

2.2.2 Geschichte und Politik

Hinter den wohlklingenden politischen Zielen der Kolonialmacht Frankreich, welche Guinea 1899 nach zähem Widerstand unter seine Kontrolle brachte, verbargen sich in erster Linie Grossmachtsinteressen und Gewinnstreben der Handelsgesellschaften. Die Guineer selber hatten in ihrem Land nunmehr die rechtliche Stellung von Untertanen. Später, während des Zweiten Weltkriegs, dienten tausende von ihnen in der französischen Armee und kämpften für eine fremde Sache. Ab 1946 war Guinea durch zwei Abgeordnete in der französischen Nationalversammlung vertreten und begann als Land eine eigene politische Rolle zu spielen. Im Jahre 1947 kam es zur Gründung der *Partie Démocratique de Guinée* (PDG). Die PDG wurde bald zu einer Massenorganisation, da sie mit der Gewerkschaftsbewegung zusammenarbeitete und es ihr gelang, die verschiedenen ethnischen Gruppen hinter sich zu vereinigen. Der junge Gewerkschafter Sékou Touré war von Anfang an bestimmende Persönlichkeit der Partei. Er wurde 1955 zum Bürgermeister von Conakry ernannt und 1956 als Abgeordneter in die französische Nationalversammlung berufen (Därr 2003: 285-287). Beim Referendum de Gaulles von 1958 war Guinea die einzige französische Besetzung, die sich gegen eine engere gemeinschaftliche Anlehnung an das Mutterland wehrte. Die Bevölkerung Guineas sprach sich mit grosser Mehrheit für den Alleingang aus und wurde am 2. Oktober 1958 unabhängig. Frankreich nahm jedoch diese Entscheidung nicht einfach so hin. Beim scheidenden Personal der Grande Nation schlug die Indignation in Brutalität um. Es wurde sichergestellt, dass möglichst wenig an Verwendbarem im Land zurückblieb (Brunold 1995: 3). Da Verwaltungsaufgaben vorher nur selten auf Einheimische übertragen worden waren, fehlte es nach dem abrupten Abgang der Franzosen auch an einer funktionierenden Verwaltung (Stahn 1967: 15). Die umfassende Demontage der Franzosen schuf die zentralen Bedingungen für die im Anschluss entstehende revolutionäre Diktatur unter Sékou Touré (Brunold 1995: 3). Touré wurde 1958 erster Präsident des Landes und blieb dies bis zu seinem Tod 1984. Die PDG wurde zur Einheitspartei und Touré baute ein repressives und autoritäres Regime mit sozialistischer Programmatik²⁶ auf. Die Staatsführung verkam unter ihm bald zur Despotie, in der jede Oppo-

²⁵ Über die Schreibweise des Wortes herrscht in der Literatur Uneinigkeit. Wir übernehmen die von der Neuen Zürcher Zeitung verwendete Schreibweise.

²⁶ Die afrikanischen Führer der antikolonialen Bewegungen der Fünfziger- und Sechzigerjahre erhielten ihre Ausbildung häufig in Europa, wo sie sich intensiv mit sozialistischen Ideen auseinandersetzen. Nach Erlangung der Unabhängigkeit versuchten sie in ihren Heimatländern Sozialismus und vorkoloniale afrikanische Traditionen zu verbinden, um so neben dem Kapitalismus und dem

sition mit blutiger Gewalt unterdrückt wurde (vgl. Galy 2003). Er führte Guinea trotz seines enormen Reichtums an Ressourcen in eine wirtschaftliche Katastrophe. Über ein Drittel der Bevölkerung verliess in dieser Zeit aus politischen und wirtschaftlichen Gründen das Land, nur wenige von ihnen kehrten nach dem Ende des Regimes wieder zurück (Därr 2003: 284-292). In Guinea selber scheint Sékou Touré heute eine zwiespältige Figur zu sein. Einerseits bewundert man ihn, weil er es zu internationaler Bekanntheit gebracht hatte: «*Il est un homme*», «*Même les blancs connaissent Sékou Touré*» (Informationen aus informellen Gesprächen). Andererseits hat man nicht vergessen, dass er die Menschen wie «Sklaven» behandelt hatte. Der Vater eines Informanten ist zur Arbeit auf den Manjokfeldern gezwungen worden. Sonntags habe er für die Regierung schuften müssen. «Sklavenarbeit» sei das gewesen. Sékou Touré habe die Weissen angeklagt, sich selber aber genauso verhalten. Ausserdem habe er die Entwicklung des Landes durch Abschottung verhindert (man vergleiche mit Senegal und Côte d'Ivoire, den beiden anderen grossen, französisch kolonialisierten Nachbarländern) und eine Diktatur geführt, während der zahllose Menschen einfach «verschwunden» seien. Noch heute wüssten viele Familien nicht, was genau mit ihren Nächsten geschehen sei.

Nach 1978 besserte sich das Klima langsam und Guinea öffnete vorsichtig die Grenzen. Reformen aber kamen erst richtig in Gang, als der Despot Sékou Touré 1984 starb und sich sein ehemaliger General Lansana Conté unblutig an dessen Stelle putschte. Dieser rief die 2. Republik aus und setzte damit der sozialistischen Diktatur ein Ende. Die neuen Machthaber erbten jedoch ein zerstörtes Land mit einer desillusionierten Bevölkerung. Die Neugestaltung des Landes kam nur zaghaft voran und die neuen wirtschaftlichen Freiräume dienten in erster Linie den Mächtigen, die sich und ihre Familien masslos bereicherten (vgl. auch Galy 2003). Begünstigungswirtschaft und Korruption grassierten wie nie zuvor, alle ehemaligen Mitglieder der bis 1990 regierenden Militärjunta sollen heute Dollarmillionäre sein. Der Sozialismus wurde durch einen Wirtschaftsliberalismus ersetzt, der in erster Linie die Privilegierten begünstigte. Weiterhin war jegliche Opposition ausgeschlossen. Die seit Anfang der Achtzigerjahre wirkende Demokratisierungswelle wurde anfangs der Neunziger wieder vermehrt unterdrückt, und «dies durchaus auch mit stillschweigender Billigung der Industrienationen, die – erst recht in härteren wirtschaftlichen Zeiten – eine relativ problemlose Rohstoffversorgung nicht aufs Spiel setzen wollen» (Därr 2003: 290). Der Demokratisierungsprozess verlief schleppend und führte stattdessen zu einer Polarisierung zwischen den drei dominanten ethnischen Gruppen und zu Interessenverbänden. 1993 wurde Conté unter fragwürdigen Umständen zum Präsidenten gewählt (vgl. Galy 2003). Unter ähnlich grotesken Voraussetzungen wurde zwei Jahre später ein Parlament gewählt, in dem seine Partei in der Folge über eine klare Stimmenmehrheit verfügte. Im Februar 1996 gipfelte die zunehmende Unzufriedenheit im Lande in einem Militäraufstand gegen die Regierung. Der Präsidentenpalast und das Parlamentsgebäude wurden bombardiert, Conté aber konnte seine Position verteidigen (Därr 2003: 286-292; Schneider 2000: 86-97). Im Jahre 1998 sowie im Dezember 2003 wurde er in Wahlen, die von der Opposition wegen Wahlbetrug und Wahlfälschung boykottiert wurden, in seinem Amt als Präsident haushoch bestätigt. Die so genannten Wahlen dienten indessen einer Scheinlegitimation der Regierung nach aussen, denn an der Herrschaftsstruktur des Landes hat sich wenig geändert. Nach wie vor

Sozialismus eine dritte, typisch afrikanische Gesellschaftsordnung zu etablieren, welche auch als «afrikanischer Sozialismus» bezeichnet wird (Beil 2001).

ist Guinea aussenpolitisch isoliert und innenpolitisch von einer Demokratisierung weit entfernt. Die offizielle Beschwörung demokratischer Verhältnisse ist reine Augenwischerei (vgl. Galy 2003). Die Politisierung der Bevölkerung hat erst begonnen – von Studenten und Exil-Guineern initiiert. Viele der zuerst von der Kolonialmacht und seither von autoritären Regimes geknebelten Guineer haben jedoch resigniert und den Glauben an ein gerechtes, ihnen dienendes Staatswesen verloren.

2.2.3 Wirtschaft

Obwohl Guinea über alle Voraussetzungen für eine leistungsfähige Wirtschaft verfügt, gehört es zu den ärmsten und industriell am wenigsten entwickelten Ländern Westafrikas. Das Pro-Kopf-Einkommen lag im Jahre 1998 bei 540 US Dollar. Knapp 80% der Bevölkerung leben von der landwirtschaftlichen Subsistenzproduktion. Für den Export werden Bananen, Kaffee und Erdnüsse angebaut. Das Land verfügt über reiche Bodenschätze, unter anderem über mindestens 25%²⁷ der weltweit bekannten Reserven an Bauxit, dem Rohstoff für die Aluminiumproduktion. Die Wirtschaft des Landes ist jedoch geprägt von Schieberei und Korruption. Die Schürfrechte für Bodenschätze gehen grundsätzlich an ausländische Konzerne. Die Grossunternehmen zahlen aber keinen Zoll, sondern Bestechungsgelder (vgl. Galy 2003). Ausser in der Bauxitindustrie bestehen in Guinea keine nennenswerten ausländischen Investitionen. Zu mehr als der Hälfte schöpft das Land seine Mittel aus dem Export von Bauxit in die Industrieländer, ein grosser Anteil davon stammt aus den Minen in Boké-Sangaredi und Fria.²⁸ Zudem ist Guinea im Besitz eines riesigen hydroelektrischen Potentials an Wasserkraft, das jedoch noch weitgehend brach liegt. Die Energieversorgung des Landes ist selbst in der Hauptstadt unzureichend (vgl. Brunold 1995: 3; Därr 2003: 292-295; Konaté und Ott 1997: 26; Schneider 2000: 87-88).

2.2.4 Tourismus

Tourismus ist in Guinea noch weitgehend ein Fremdwort. Bis im Jahre 1984 war jeglicher Fremdenverkehr verboten und auch den Ausländern, die jahrelang in Guinea arbeiteten, war das Herumreisen nur beschränkt möglich. Weisse waren den Guineern nur als Angestellte internationaler Unternehmen bekannt oder als Spezialisten, die in einer *Mission Spéciale* unterwegs waren. Seit 1987 ist Touristen der Aufenthalt in Guinea zwar erlaubt, bis 1990 war es aber immer noch schwierig ein Visum zu bekommen. Da dieser Wirtschaftszweig kaum gefördert wird, besteht auch heute noch keine touristische Infrastruktur. Die Bevölkerung ist den Kontakt mit Reisenden nicht gewohnt und reagiert vor allem auf dem Land sehr zurückhaltend. Wegen der langen Isolation und des eingeschränkten Kontaktes zur industriellen Welt werden die Menschen erst seit kurzem von westlichen Massstäben und Vorstellungen beeinflusst (Därr 2003: 281, 325-326). Der Geist der Sékou-Touré-Zeit, wo jeder Weisse als potenzieller Feind angeschaut wurde, als Vertreter der ausbeutenden Klasse, hat vor allem bei den vielen Beamten, die schon unter Touré gedient haben, bis heute überlebt (Wodtcke 1994).

²⁷ Gewisse Quellen sprechen sogar von zwei Dritteln des weltweiten Bauxitvorkommens (vgl. Galy 2003).

²⁸ Viele der Aventuriers kommen aus diesen beiden Orten. Siehe Kapitel II.2.3, Herkunftsorte der Aventuriers.

2.2.5 Kulturpolitik

In Guinea war die Förderung der traditionellen Kunst lange Zeit wichtiger Programmpunkt der staatlichen Politik. Vor allem zur Zeit der Touré-Diktatur wurde die traditionelle Musik staatlich unterstützt und gefördert. Dies hatte zur Folge, dass die traditionelle Kunst in Guinea aktiver gepflegt wurde als in anderen Teilen Westafrikas. Sie ist deshalb nicht nur im ganzen Land verbreitet, sondern auch international bekannt geworden. Tanz- und Trommelgruppen wurden zu einem wichtigen «Exportartikel» des Landes. Die beiden berühmtesten Tanzgruppen Guineas, das *Ballet Africain* und das *Ballet Djoliba*, treten seit Jahrzehnten in allen Teilen der Welt auf – unter anderem auch in Europa (Därr 2003: 298-300). Auch die heute weltweit verbreitete Djembe-Trommel stammt ursprünglich aus Guinea (Därr 2003: 212). Dieser kulturpolitische Hintergrund ist für die als Künstler lebenden Aventuriers unserer Forschungsgruppe von Bedeutung.

Ihren Anfang nahm die Geschichte der guineischen Tanz- und Trommelgruppen in der heute verbreiteten Form in den späten Vierzigerjahren in Paris. Ein dort lebender Guineer, Keita Fodéba, gründete 1947 zusammen mit anderen Musikern aus verschiedenen Ländern Westafrikas ein Ensemble, welches später unter dem Namen *Les Ballets Africains* bekannt wurde. Bald einmal erhielt die Gruppe den inoffiziellen Titel «*Ambassador of African Culture*» und tourte durch ganz Europa (Kaba 1976: 203).

Die Phase ging einher mit dem Erstarren des Nationalstolzes in Guinea und dem Kampf der *Parti démocratique de Guinée* (PDG) um die Macht im Lande. Nachdem Sékou Touré 1951 zum Generalsekretär gewählt worden war, reorganisierte sich die Partei und formulierte ihre politischen Absichten neu. Ein wichtiges Ziel wurde der Einbezug der breiten Bevölkerung, unter anderem mittels Förderung der künstlerischen Tätigkeiten derselben (Kaba 1976: 202-206).

In den Fünfzigerjahren entwickelte sich in Guinea eine starke künstlerische Tradition, welche durch die Unabhängigkeit 1958 einen zusätzlichen Impuls erlebte. Bereits wurde aber die Kunst eng mit der Politik und der Ideologie der Partei von Sékou Touré verbunden. In der Periode zwischen 1958-68 stieg das künstlerische Niveau in Guinea beträchtlich und die guineischen Musiker wurden in ganz Westafrika populär (Kaba 1976: 207).

Diese Ära kreativen Schaffens nahm 1968 ein abruptes Ende. Beim achten Kongress der PDG im Jahre 1968 leitete Sékou Touré seine sozialistische Kulturrevolution ein. Nach der Vorstellung des autokratischen Präsidenten sollte die Einheitspartei – welche den Anspruch erhob, Ausdruck des Willens der Nation zu sein – alle kulturellen Tätigkeiten des Landes kontrollieren und nach ihrer Vorstellung und Ideologie steuern können. Die künstlerische Entwicklung bis 1967 erschien dem Führer elitär und somit im Widerspruch zu dem parteipolitischen Ziel der Integration der breiten Bevölkerung. Touré sah in der kulturellen Revolution «a broad programme to return to the authentic African culture as it is lived by the masses, and foremost as it is understood by the party's leadership» (Kaba 1976: 208). Damit einher ging eine konsequente Ablehnung von fremden, äusseren Einflüssen, im Speziellen solchen von ehemaligen Kolonialherren. Touré soll damals gesagt haben: «Europa should neither dominate nor guide our cultural evolution, [...]» (zitiert in Kaba 1976: 208). Die Förderung der traditionellen Kunst wurde als Mittel zum Widerstand gegen die koloniale Unterdrückung gesehen. Die kulturelle Revolution sollte eine Befreiung von den Normen der Kolonisatoren und deren Unterdrückungsherrschaft darstellen. Verlorene Werte sollten wieder belebt und das Bewusstsein

der eigenen Herkunft und Tradition gepflegt werden (Ministère de l'éducation et de la culture 1979: 74). Einer der zentralen Punkte des Programms war die aktive Kontrolle und Organisation der künstlerischen Tätigkeit der Bevölkerung und die Förderung der traditionellen Kunst. Die Vorgaben der Partei in diesem Bereich waren klar definiert. Organisiert und kontrolliert wurden die künstlerischen Aktivitäten der Menschen durch die im Jahre 1955 gegründete *Organisation Nationale de la Jeunesse de la Révolution Démocratique Africaine* (JRDA), deren Strukturen parallel zu denen der Regierungspartei PDG aufgebaut waren. Auf Ebene der Dörfer und Quartiere existierten landesweit knapp 2500 Sektionen der JRDA, welche je eine «troupe artistique et culturelle» unterhielten. Eben solche Formationen wurden auf Ebene der Arrondissements (236) und auf Ebene der Regionen (34) unterhalten. Jedes Jahr trafen sich die Truppen zu einem Wettbewerb. In einem Selektionsverfahren wurden die besten Künstler und Künstlerinnen des jeweiligen Einzugsgebiets auserkoren und verpflichtet. Auch einer unserer Informanten in Gambia erzählte, dass er von seiner Mutter oft zu den in Tourés Zeiten obligatorischen «*répétitions*» mitgenommen worden sei. Sie sei dazu erwählt worden, Tänzerin in einer der kulturellen Truppen zu sein, was bedeutete, dass sie ebenso wie andere talentierte Frauen und Männer zur Kunst gezwungen wurde: «*Ça, c'était obligatoire! By force!*» (Information aus informellem Gespräch). Weil er bei den Proben oft zuschauen musste, habe er die traditionellen Rhythmen von klein auf mitbekommen. Aus diesem Grund falle es vielen Guineern leichter, die Djembe- und Tanzkunst zu erlernen, als beispielsweise den Gambiern oder Senegalesen. Guineer hätten diese Rhythmen im Blut. Auf nationaler Ebene unterhielt die JRDA zwölf Ensembles mit den landesweit besten Künstlern. Drei davon waren traditionelle Tanz- und Trommelgruppen, so genannte *Ballets nationaux* (Ministère de l'éducation et de la culture 1979:70-85). Die Mitglieder dieser nationalen Formationen wurden ebenfalls richtiggehend rekrutiert und eingezogen – wie zum Militär, so Konaté (Konaté und Ott 1997: 23).

Unter Sékou Touré ist die Kunst zunehmend in den Dienst des Staates und der Interessen der Regierungspartei gestellt worden. Touré fühlte sich von einem autonomen Kunstbereich bedroht. Er begann diesen zu kontrollieren und für seine eigene Publizität zu benutzen. Starke Männer an seiner Seite räumte er beiseite. So zum Beispiel den weiter oben genannten Minister Keita Fodéba. Der ehemalige Initiant der *Ballets Africains* wurde 1969 verhaftet und zum Tode verurteilt. Die Eliminierung der alten Intelligenzia hat im Bereich der künstlerischen Kreativität ein Vakuum hinterlassen. «The Cultural Revolution has brought about almost complete centralisation and unity, in the sense that one man's opinions determine all. Art and history have thus been reinterpreted to conform to Touré's views [...]» (Kaba 1976: 214).

2.3 Herkunftsorte der Aventuriers

Die Aventuriers unserer Forschungsgruppe stammen aus drei Orten in Guinea: entweder aus dem Dorf Madina, aus der Industriestadt Fria oder aus der Hauptstadt Conakry. Alle drei liegen im Küstengürtel Guineas, der Region Niederguinea. Im Folgenden sollen die drei Orte vorgestellt werden. Als Grundlage dazu dienen die eigenen Forschungsnotizen, welche punktuell durch Hinweise aus der Literatur ergänzt werden. Die im Forschungstagebuch aufgenommenen Informationen stammen, falls nicht anders deklariert, aus informellen Gesprächen und teilnehmender Beobachtung.

2.3.1 Madina

Ein grosser Teil der Aventuriers von Dalaba – unter anderem ihr Chef – stammt aus dem kleinen Dorf Madina und aus der nahe gelegenen Kleinstadt Boké. Die Gegend ist etwa acht Autostunden von der Hauptstadt Conakry entfernt. Von Boké gelangt man in ungefähr 45 Minuten nach Madina. Das kleine Dorf ist von Wasser umgeben und nur über eine klapprige Brücke, über eine ins Wasser eingelassene Eisenkonstruktion oder aber mit Hilfe von kleinen hölzernen Pirogen²⁹ zugänglich. Auf der dicht bewachsenen ‹Insel› gibt es kaum eine befahrbare Strasse. Die zwischen Bäumen, Wiesen und Feldern verteilten Siedlungen sind durch ein Netz von Trampelpfaden miteinander verbunden. Das Dorf besteht aus verstreut angesiedelten Häusergruppen. Dazwischen werden zahlreiche Felder und Gärten bewirtschaftet und beispielsweise Erdnüsse und Auberginen angebaut. Die Dorfbewohner leben hauptsächlich von der Landwirtschaft. Der Fisch für die tägliche Hauptmahlzeit wird im nahen Fluss selber gefangen. Nach Boké auf den Markt fährt man nur für Spezialbesorgungen. Die Familien der Aventuriers aus Madina leben entweder in einem aus Lehm gebauten, mit Wellblech überdachten Wohnhaus oder aber in einem traditionellen, mit Stroh bedeckten Rundbau. In den meisten Häusern steht, von wenigen Gebrauchsgegenständen abgesehen, kein Mobiliar. Etwas ausserhalb des Dorfes trifft man auf eine kleine Schule und eine Anlage zur Stromproduktion und Wasseraufbereitung. Das Werk produziert Elektrizität für die Kleinstadt Boké und Wasser für Kamsar, eine andere Stadt in der Region. Madina selber verfügt erst seit zwei Jahren über Strom – nachtsüber. Im Dorf finden sich vier Ziehbrunnen. Viele holen sich das Wasser aber auch bei der nahen Wasseraufbereitungsanlage, wo ein Wasserhahn zur Verfügung steht. Fliessendes Wasser gibt es ansonsten keines. Etwa zweimal täglich erzittert das Dorf unter einem vorbeidonnernden Güterzug. Die mächtige Kombination ist beladen mit Bauxit aus dem nahen Sangaredi, einer der grössten Minen des Landes (Brunold 1995: 3). Das Material wird von dort in den 160 Kilometer entfernten Verladehafen von Kamsar gebracht, in gewaltigen Fabrikanlagen gemahlen und getrocknet und zur Weiterverarbeitung in die Industrieländer verschifft (Därr 2003: 361-362).

In Madina hat beinahe jede Familie einen Sohn auf Aventure. Nicht wenige von ihnen sind derzeit bei Dalaba in Gambia als Künstler tätig. Einige leben bereits in Europa. Entlang verwandtschaftlicher und nachbarschaftlicher Netzwerke sind sie Suleymane gefolgt, dem Gründer und Chef von Dalaba, der im Jahre 1984 von Madina fortgegangen ist. Die Verbindung der Dorfbevölkerung zu Gambia und den dort lebenden Aventuriers ist stark und präsent. Beispielsweise erkundigte sich der Vater eines Aventuriers nach fast allen Tänzern und Trommlern von Dalaba mit Namen. Er kennt sie alle, denn er hat einmal über ein Jahr bei seinem Sohn in Gambia verbracht. Er sei selber ein alter Aventurier und kannte Gambia von früher. In Madina ist er heute Imam³⁰ und damit oberster Geistlicher des Dorfes. Nebst dem Imam kennt aber auch eine ganze Reihe anderer Dorfbewohner den *compound* von Dalaba und die Künstler der Gruppe aus eigener Erfahrung.

Boké – das «sehenswerte Städtchen in schöner Umgebung» (Därr 2003: 362) – ist eine übersichtliche Kleinstadt mit einem recht grossen Markt, einem Gymnasium und einer Universität. Die Stadt war der erste Brückenkopf der Franzosen in Guinea. Sie verfügt heute

²⁹ Aus einem Baumstamm hergestellte, lange und schmale Ruderboote.

³⁰ Gelehrter des Islams, Vorbeter in der Moschee.

über eine gute Infrastruktur, unter anderem über einen Hafen und einen Flughafen. Die Region ist einerseits bekannt für die Produktion von hochwertigem Palmöl und andererseits für den intensiven Abbau von Bauxit in den nahe gelegenen Minen, zum Beispiel in Sangaredi. Die 1973 eröffnete Mine gehört weltweit zu den wichtigsten Abbauorten für Bauxiterde. Der Rohstoff ist hier von hoher Qualität und direkt an der Oberfläche förderbar (Därr 2003: 362-363). Aus der unweit von Madina gelegenen Ortschaft Boké stammen rund sechs Männer unserer Forschungsgruppe. Sie alle gehören der jüngsten Generation an und sind über entsprechende Kontakte zu Madina nach Gambia gekommen. Drei der jungen Aventuriers wohnten vor ihrer Abreise in derselben Strasse. Die Elternhäuser der aus Boké stammenden Aventuriers machten allesamt einen relativ wohlhabenden Eindruck. In einem der Innenhöfe stand sogar ein Auto – der Inbegriff von Reichtum. Hier zeigte sich auch, dass die Einstellung der Eltern zum Aventure keine einheitliche ist. Eine Mutter beispielsweise war mit dem Aventure ihres Sohnes überhaupt nicht einverstanden. Sie ist deswegen extra nach Gambia gefahren, um ihn zurückzuholen. Er aber sei, kaum daheim, wieder nach Gambia entwichen. Der Vater eines anderen Aventuriers aus Boké schien das Aventure seines Sohnes zu begrüßen. Der Mann mit offenem Gesicht und ölverschmierten Händen ist nebst seiner Tätigkeit als Automechaniker selber auch Künstler, *metteur en scène* in einer bekannten Truppe der Region. Über die Nachrichten seines Sohnes war er hoch erfreut und veranlasste sogleich, dass er einen Brief für ihn mitgeben konnte. Ein weiterer Sohn von ihm – der jüngere Bruder des aktuellen Aventuriers – hatte sich vor einiger Zeit ebenfalls in Gambia versucht. Er ist aber nach kurzer Zeit wieder heimgekehrt. Der stämmige Bursche ist heute Polizist in Boké.

2.3.2 Fria

Die Kleinstadt Fria «ist eine im Zusammenhang mit dem Bauxitabbau entstandene Retortenstadt [...]» (Därr 2003: 359). Sie liegt etwa 100 Kilometer nördlich der Hauptstadt Conakry und ist entstanden, nachdem die Franzosen 1958 ein Bauxitverarbeitungswerk – von den Frianern schlicht *l'usine* genannt – errichtet haben. Genau genommen hatten die Franzosen insbesondere die Leitung des Unternehmens inne, das Werk selber wurde sowohl mit amerikanischem, französischem, britischem, deutschem als auch mit schweizerischem Kapital errichtet. Die Schweiz war durch die Aluminium Industrie AG an dem Vorhaben beteiligt (Campbell 1983: 74-75; Stahn 1967: 173). Seit 1959 wird in dieser Fabrik der Rohstoff zur Aluminiumherstellung abgebaut und zu Tonerde verarbeitet (Därr 2003: 359). Unablässig bringen Lastwagen rote Erde zur Verarbeitung. Mittlerweile sind in der Umgebung mehr als 20 Steinbrüche ausgehoben worden. Das weisse Pulver wird schliesslich direkt in Eisenbahnwagons abgefüllt und in die Hauptstadt Conakry transportiert. Eine Zugverbindung, die nur der Industrie, nicht aber den Bewohnern Frias zur Verfügung steht. Für die angestellten Arbeiter haben die Inhaber der Fabrik in den Fünfzigerjahren drei Hochhäuser errichtet – *les étages*. Es sind noch heute die einzigen mehrstöckigen Gebäude der Ortschaft. Nach und nach sind später im Umkreis andere Wohnquartiere entstanden. Die Zeit, in der die Fabrik unter französischer Führung gestanden hat, wird von der Bevölkerung der Stadt als gute Zeit gelobt. Die Franzosen hätten für die Arbeiter genauso gesorgt wie für die Stadt und deren Infrastruktur. Bis mindestens Ende der Achtzigerjahre existierte eine Esswarenverteilzentrale. Dort konnten alle Fabrikangestellten und ihre Familien gratis Lebensmittel beziehen. Ausserdem habe die Fabrik alljährlich Geschenke an

die Familien der Arbeiter verteilt: Fahrräder, Spielzeuge etc. Die Arbeitsplätze in der Fabrik waren – und sind es noch – privilegierte und begehrte Arbeitsplätze. Einziges Problem sind die häufigen Arbeitsunfälle, die schon zahlreiche Arbeiter das Leben gekostet haben. Sie seien auch der Grund gewesen, weshalb sein Vater den Dienst in der Fabrik quittiert und eine Goldschmiedboutique eröffnet habe, so ein Informant.

Im Jahre 1998 übernahmen Amerikaner die Fabrik. In kurzer Zeit hätten sie das Unternehmen heruntergewirtschaftet. Das Erscheinungsbild der Stadt könne nicht mehr mit dem ehemaligen verglichen werden. Alles sei heruntergekommen und vernachlässigt, die Esswarenverteilzentrale geschlossen. Man war sich einig, dass der aktuelle Zustand der Stadt bedauernswert und in keiner Weise mit den vergangenen Zeiten vergleichbar sei. Die Strassen seien asphaltiert gewesen oder wenigstens regelmässig planiert worden. Zurzeit jedoch sind nur noch wenige Strassen überhaupt fahrzeugtauglich. Auch die Gebäude seien jährlich gestrichen worden und gut unterhalten gewesen. Die ehemals geteerte Zufahrtsstrasse nach Fria ist heute eine Schotterpiste. Die amerikanischen Unternehmer wollten den Belag erneuern, rissen alles auf und verschwanden kurz darauf. Hinterlassen haben sie einen ziemlichen Schlamassel, den die neue Führung, «ein Konsortium aus der Ukraine» (Därr 2003: 359), nun auszubaden versucht.

Heute beschäftigt die Fabrik rund 1'500 Menschen (Därr 2003: 359). Die Stadt Fria besitzt – dank der Fabrik und den dort arbeitenden ausländischen Arbeitskräften – eine relativ gute Infrastruktur. Sie ist nebst Kamsar die einzige Stadt des Landes, welche ganzjährig und rund um die Uhr über Strom verfügt (Därr 2003: 359). Dies, weil die Fabrik für sich und die Stadt selber Elektrizität produziert. Ferner befinden sich in Fria ein verhältnismässig gut ausgerüstetes Krankenhaus sowie ein öffentliches Schwimmbad. Im Gespräch mit Informanten stellte sich heraus, dass die Leute von Fria in Guinea als reich gelten. Sie kommen aus dem Industriegebiet des Landes. Dank der Fabrik und der damit verbundenen Arbeitsplätze geht es den Leuten gut. Industrie bedeutet Arbeit und Arbeit bedeutet Geld und Existenzsicherheit. Dass man den Reichtum der Leute in Fria nicht offensichtlich zu Gesicht bekommt, dass also bis zum heutigen Tage wenig solide und grosszügige Häuser zu sehen sind, habe vor allem politische und historische Ursachen, so ein Gesprächspartner. Der Grund dafür sei nicht etwa in erster Linie der Geldmangel. In Fria hätten sie gut gelebt, «*comme les blancs*». Während der Zeit von Sékou Touré aber, sei jeder, der zu Geld gekommen ist beziehungsweise der dies durch den Bau eines Hauses öffentlich gemacht habe, der Kriminalität oder anderer krummer Machenschaften verdächtigt worden. Diese Leute seien dann von der Regierung geschröpft und enteignet worden. Darum habe lange Zeit niemand sein Geld «offen» investiert und gezeigt. Gerade Aventuriers aus Fria haben uns gegenüber in Gambia immer wieder den verhältnismässigen Reichtum betont, den sie zu Hause zur Verfügung gehabt hatten. Objektiv betrachtet sei ihr Weggang nicht verständlich, hatten sie doch in Guinea Arbeit, Geld, Strom und manchmal sogar einen Fernseher – alles Sachen, die sie in Gambia entbehren müssen.

Insgesamt stammen etwa sechs Aventuriers unserer Forschungsgruppe aus Fria. Mindestens zwei weitere leben heute in Europa. Aufgrund des teilweise recht grossen Altersunterschieds kannten sich die Aventuriers vor ihrer Reise nach Gambia nicht unbedingt persönlich. Die Erzählungen über die Aventuriers aber waren sicherlich verbreitet und das Wissen über den in Gambia bzw. Europa möglichen Reichtum spätestens seit der Rückkehr des ersten «Europäers» im Jahre 1992

bekannt. Die Aventuriers wuchsen alle in unmittelbarer nachbarschaftlicher Umgebung auf, ihre Elternhäuser liegen wenige Minuten auseinander.

2.3.3 Conakry

Einige wenige Aventuriers unserer Gruppe lebten in der Hauptstadt Conakry. Auch sie verfügten zumeist über Kontakte zu Leuten aus Madina oder Fria und schlugen aufgrund dessen den Weg nach Gambia ein. Die Hauptstadt Guineas beginnt offiziell beim so genannten Punkt *trente-six*. Die unzähligen Aussenquartiere – riesige Flächen bedeckt mit niedrigen Hütten aus Wellblech und Brettern – machen einen slumartigen Eindruck. Im Gegensatz zu den Aussenquartieren hat das Zentrum von Conakry fast grossstädtischen Charakter. Die Stadt galt einst wegen ihrer schönen Lage, den Uferpromenaden, Sandstränden und von Bäumen gesäumten Boulevards als «Paris Afrikas» (Därr 2003: 336). Unter der Herrschaft von Sékou Touré ist Conakry jedoch völlig heruntergewirtschaftet worden. Die Verwaltung der Stadt ist ineffizient und korrupt, Strom- und Wasserversorgung sind unzureichend, die Müllabfuhr funktioniert nicht und die meisten Strassen sind in einem miserablen Zustand. Das Meer rund um die Stadt ist stark verschmutzt. Conakry hat heute bereits 1,75 Millionen Einwohner, das sind rund 20% der Gesamtbevölkerung. Ausserdem sind Bevölkerungswachstum und Zuwanderung sehr hoch, was zusätzliche Probleme mit sich bringt. Folge davon ist unter anderem das unkontrollierte Wachstum der Stadt sowie die steigende Arbeitslosigkeit, Verelendung und Kriminalität (Därr 2003: 336-340).

3 Tanz- und Trommelgruppe Dalaba

Im folgenden Kapitel soll die Tanz- und Trommelgruppe Dalaba vorgestellt werden. Nach einem historischen Überblick wird die Organisation der Gruppe präsentiert. Dabei sollen die Aktivitäten, die Mitgliedschaft und die Führung der Gruppe beleuchtet werden. In diesem Kapitel wurden zusätzlich zu den von uns erhobenen Daten die Eintragungen im Gästebuch von Dalaba verarbeitet.

3.1 Entstehungsgeschichte

Im Zentrum unseres Forschungsfeldes steht die Trommel- und Tanzgruppe Dalaba. Dalaba wurde im Jahr 1984 gegründet. Gründungsmitglieder sind der guineische Trommler Suleymane und die senegalesische Tänzerin Astou. Suleymane hat im Alter von 25 Jahren seiner guineischen Heimat den Rücken gekehrt, um auf Aventure zu gehen. Sein Aventure führte ihn nach einem kurzen Aufenthalt in der Casamance (Senegal) nach Gambia, wo er sich die erste Zeit bei der Tanz- und Trommelgruppe Kote Jombolo engagierte. Bei Kote Jombolo knüpfte er seine Kontakte zur traditionellen Trommler- und Tanzszenen Gambias. Schon damals war diese Szene von guineischen Staatsangehörigen dominiert. Sie war aber im Vergleich zu heute bedeutend kleiner. Die Gruppe Kote Jombolo war zu dieser Zeit die einzige traditionelle guineische Gruppe in Gambia. Als sie immer mehr mit internen Differenzen zu kämpfen hatte,

distanzierte sich Suleymane von ihr und gründete zusammen mit Astou³¹ eine neue Tanz- und Trommlerequipe. Viele der ehemaligen Mitglieder Kote Jombolos folgten Suleymane. Er hatte sich in der kurzen Zeit in Gambia bereits eine Respektsposition in dieser Künstlerszene verschafft. Die neue Gruppe von Suleymane und Astou wurde auf den Namen Dalaba getauft, der an den gleichnamigen Fluss in Guinea erinnert. In den Folgejahren verbesserte sich die künstlerische Qualität der Gruppe stetig, was unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass sich bei Dalaba viele grosse Künstler aus Guinea engagierten. Sie sind zu Zeiten Sékou Tourés³² in Guinea aufgewachsen und wurden somit von klein auf mit der traditionellen Trommel- und Tanzkultur konfrontiert. Trotz der Qualität ihrer Leistungen konnten die Künstler sich nur mit Mühe und Not über Wasser halten. Anfang der Neunzigerjahre heiratete Suleymane die Engländerin Helen, die er in Gambia kennen gelernt hatte. Mit ihr zusammen reiste er das erste Mal nach Europa, wo er während einigen Monaten mit seinem Trommelspiel gutes Geld verdienen konnte. In den darauf folgenden Jahren nahm er immer wieder die Chance wahr mit seiner Frau nach Europa zu gehen. Das Geld, das er so verdiente, und die finanzielle Unterstützung, die ihm seine Frau bot, ermöglichten Suleymane im Jahr 1995 den Erwerb eines Stückes Land in Kotu Quaré. Das Viertel Kotu Quaré befindet sich in Serekundas Stadtteil Latrikunda German. Zu der Zeit, als Suleymane das Grundstück erwarb, war Kotu Quaré noch nicht stark überbaut. Es lebten nur sehr wenige Menschen in der Gegend und die städtebauliche Infrastruktur war trotz der Nähe zum Zentrum auf ein Minimum beschränkt. Über die Jahre entwickelte sich das Quartier aber zunehmend zu einem dicht besiedelten Stadtteil, der vor allem von ausländischen Künstlern bewohnt wird. Auf diesem Terrain baute Suleymane einen *compound*. Dieser wurde in vielerlei Hinsicht der Schlüssel zum Erfolg der Tanzequipe Dalaba und bildet heute den Mittelpunkt des Geschehens rund um Dalaba. Einerseits gewährt er der Gruppe einen fixen Treffpunkt, wo regelmässig Proben stattfinden können. Andererseits bietet der *compound* von Suleymane die Möglichkeit, Gäste und Freunde aus Europa einzuladen. Mit dessen Bau wurde somit auch die Grundlage für einen regen Austausch zwischen der westlichen Welt und den Dalabamitgliedern gelegt. Immer mehr europäische Besucher kommen zu Dalaba und interessieren sich für die Trommel- und Tanzkunst der Gruppe. Die meisten Feriengäste haben über Beziehungen und Mund-zu-Mund-Propaganda vom *compound* der Gruppe Dalaba erfahren. Bekannte haben ihnen von diesem Ort und der Gruppe berichtet, sie haben zu Hause im Proberaum ihrer Tanz- und Trommelschule Reklamezettel aufliegen sehen oder haben allenfalls direkten Kontakt zu aktuellen oder ehemaligen Mitgliedern der Gruppe, die sie in Europa kennen gelernt haben. Suleymane nimmt beispielsweise während seinen Europaaufenthalten häufig an Workshops und Festivals teil, wo er immer wieder Leute kennenlernt, die er nach Gambia eingeladen. Seltener kommt es vor, dass die Touristen erst in Gambia von dieser Unterkunft erfahren und kurzfristig ihre Reise umdisponieren. Die Auszüge aus dem Gästebuch bekräftigen, dass die meisten Gäste bei Dalaba aus den Bekanntenkreisen der Dalabamitglieder und deren europäischen Ehefrauen stammen. Viele Gäste kommen deshalb aus England, Belgien, den Niederlanden und Deutschland, aber auch Tanz- und Trommelschüler aus Amerika und Japan sowie aus Tschechien haben bereits den Weg zu Dalaba gefunden.

³¹ 1998 kam es zu Unstimmigkeiten zwischen Astou und Suleymane, was zu einer Trennung der beiden führte. Astou gründete ihre eigene Gruppe.

³² Siehe Kapitel II.2.2.2, Geschichte und Politik.

Die Freundschaften zwischen den Gästen und der Künstlergemeinde ermöglichen nicht wenigen Dalabamitgliedern eine Reise nach Europa. Viele dieser Künstler nutzen die Zeit in der Ferne, um dort mit ihrer Trommel- und Tanzkunst Geld zu verdienen. Sie nehmen sich an dem Erfolg ihres Patrons Suleymane ein Beispiel und packen die Chance, die ihnen die Bekanntschaften in Europa geben, indem sie zwischen Europa und Gambia pendeln. Vor allem seit Ende der Neunzigerjahre haben die «Hin-und-Her-Bewegungen» zwischen Europa und Gambia zugenommen. Trotzdem ist die Mitgliederzahl Dalabas nicht geschrumpft, denn sowohl in Gambia als auch in Guinea hat sich herumgesprochen, dass Kotu Quaré ein Treffpunkt der guineischen Künstler ist. So finden immer wieder neue Künstler aus Guinea den Weg zu Suleymans *compound*.

3.2 Organisation

3.2.1 Aktivitäten

Die Tanz- und Trommelgruppe Dalaba tritt hauptsächlich in den Hotels an der touristischen Küste Gambias auf. Nebst diesen Auftritten organisieren die Mitglieder der Gruppe Tanz- und Trommelkurse für Touristen. Die Teilnehmer der Kurse werden entweder in den Hotels geworben, oder aber es handelt sich um (ferne) Bekannte einzelner Mitglieder, die eigens für diesen Unterricht nach Gambia reisen und im Gästehaus von Suleymane untergebracht werden.

3.2.2 Mitglieder

In der Saison 2002/2003 zählte Dalaba 29 Mitglieder, eine Saison später 26. Einige der Künstler sind mittlerweile wieder nach Europa aufgebrochen. Es ist jedoch schwierig die Gruppe im Umfeld der guineischen Künstler klar abzugrenzen, weil viele sich bei Dalaba engagieren, obwohl sie keine offiziellen Mitglieder sind. Die offiziellen Mitglieder der Gruppe unterteilen sich in Tänzer und Trommler. Es gibt keine Frauen, die den Rhythmus schlagen. Sie widmen sich ausschliesslich dem Tanz. Im Gegensatz zu den männlichen Mitgliedern der Gruppe stammt keine der Tänzerinnen aus Guinea. Sie alle kommen aus dem benachbarten Senegal oder aus Gambia selber. Die männlichen Mitglieder Dalabas sind grösstenteils Guineer. Nur einzelne von ihnen sind aus Gambia oder aus dem benachbarten Senegal. Die meisten Guineer Dalabas gehören der Gruppe der Diaganke und der Susu an. Die Peul und Landoumah sind eindeutig in der Minderheit. Bei den gambischen Mitgliedern sind die Diola dominierend. Die Senegalesinnen gehören alle der ethnischen Gruppe der Wolof an.

Heute sind nicht mehr viele Mitglieder bei Dalaba, die von Beginn an dabei waren. Die älteren Künstler sind entweder nach Europa gegangen, in die Heimat zurückgekehrt oder mittlerweile verstorben. *«Parce que Dalaba c'est pas nous qui l'avons créé. Ceux qui ont créé Dalaba... Ils ont quitté...Tous ont quitté. Il y a certaines personnes qui sont en Europe, il y a certains aussi qui sont en Afrique, retourné en Guinée. Mais ils ont tous écarté.»* Es mangelt Dalaba jedoch nicht an Mitgliedern, da jedes Jahr junge Adventuriers nach Gambia kommen, die ihr Glück in der Fremde suchen. Teils haben die Neuankömmlinge bereits in Guinea vernommen, dass Suleymane ein Gästehaus besitzt und eine Tanzgruppe führt, teils kommen sie nach Gambia und erfahren von Leuten auf der Strasse, dass die Guineer in Serekunda sich um den *compound* von

Suleymane versammeln. Man erzählt sich, dass der Patron der Gruppe ein Herz für seine Landsleute habe und noch unerfahrenen Frischlingen die erste Zeit in Gambia erleichtert. Die Neuankömmlinge finden auf dem *compound* Unterschlupf und versuchen, die erste Zeit bei Dalaba mitzutanzten oder zu trommeln. Ob sie letzten Endes die Künstlerkarriere bei Dalaba anvisieren oder aber sich in Gambia anderweitig orientieren, ist von Fall zu Fall verschieden.

3.2.3 Nachwuchs

Als junger und unerfahrener Künstler verdient man bei Dalaba nichts, da man kein vollwertiges Mitglied der Gruppe ist. Man erhält nur die Möglichkeit, bei den Proben mitzumachen und von den erfahrenen Künstlern zu profitieren. Die Proben finden nachmittags auf dem *compound* von Suleymane statt. Die Ausbildung zu einem Tänzer oder Trommler ist nicht institutionalisiert. Sie hängt vorwiegend vom Interesse und Engagement der älteren und erfahrenen Mitgliedern ab. Heute mangelt es Dalaba an einer Person, die den Nachwuchs fördert, niemand übernimmt diese Tätigkeit. Schritt für Schritt müssen sich die jungen Künstler ihr Handwerk selber aneignen, ohne von den Älteren dabei unterstützt zu werden. Um Dalaba schliesslich offiziell beitreten zu können, ist es notwendig, alle Tänze und Rhythmen zu kennen. Ist ein junger Künstler so weit, muss er abwarten, bis ein Platz in der Gruppe frei wird. Er muss warten, bis er die Rolle des Barbagas³³, des Talismans der Tanz- und Trommelgruppe, übernehmen kann. Er begleitet jede Aufführung, indem er mit seinem wilden und abschreckenden Kostüm den Künstlern Schutz bietet und zugleich das Publikum amüsiert. Jedes Neumitglied muss zu Beginn in Kostüm des Barbagas schlüpfen und in dieser Verkleidung etwa eine Saison bestreiten. Über eine Neuaufnahme müssen die Mitglieder Dalabas an einer Versammlung abstimmen. Die Mitgliedschaft bei Dalaba wird prinzipiell auch den Gambiern offen gehalten. Wahrt jeder Respekt vor den anderen Künstlern, vor allem vor dem grossen Bruder Suleymane, so erhält jeder dieselbe Chance mitzumachen.

3.2.4 Leitung

Dalaba zählt drei Chefs. Lamin ist der Manager und Chef der Trommler. Er kümmert sich um die Instrumente und koordiniert die Trommelarbeiten, gibt an, wer die Soli spielt und welche Trommler die Begleitung übernehmen. Abdoulay als *metteur en scène* ist verantwortlich für die künstlerische Leitung der Tänzerinnen und Tänzer. Er leitet die Proben und stellt das Programm für die Aufführungen zusammen. Suleymane ist der Eigentümer und Gründer der Gruppe, *le directeur*. Er ist der Geldgeber, was heisst, dass alle Instrumente und Kostüme von ihm bezahlt werden. Unter den Künstlern ist er der einzige, der diesen hohen finanziellen Aufwand leisten kann. Quellen für die dazu notwendigen Mittel bieten ihm seine europäischen Kontakte, seine Aufenthalte und Verdienstmöglichkeiten in Europa und die Einnahmen des Gästehauses. Weil Suleymane dieses Geld zur Verfügung stellt, wird er im Umfeld der guineischen Künstler nicht nur als oberster Chef der Gruppe, sondern auch als Autoritätsperson respektiert. Nebst den Ausgaben für die Trommel- und Tanzgruppe kümmert sich der Patron auch um das allgemeine Wohlergehen der Künstler. So lädt er jeden Tag auf seinem *compound* zum Essen ein. Zu diesen Mahlzeiten finden sich jeweils zwischen zehn und zwanzig Adventuriers ein, wobei es sich nicht

³³ Der Barbagas ist eine Figur des Tanztheaters. Normalerweise müssen die neu aufgenommenen Mitglieder bei Dalaba die Rolle des Barbagas übernehmen.

nur um Mitglieder von Dalaba handelt. Suleymane ist bekannt dafür, dass er den guineischen Künstlern in Gambia hilft. *«Il aide des artists, vraiment.»* Nebst der Verpflegung für solche, die es nötig haben, gibt er frisch in Gambia angekommenen Aventuriers die Möglichkeit, bei ihm auf dem *compound* zu wohnen, bis sie etwas Passendes für sich gefunden haben. Suleymane ist ein grosszügiger Mensch und handelt sich dadurch unter den Guineern in Gambia sehr viel Respekt ein. Er ist der Vater der guineischen Diasporagemeinschaft und Garant für das Fortbestehen der Gruppe Dalaba. *«Suleymane, à l'heure actuelle, il est comme notre papa. Il est le papa des aventuriers. De tous les aventuriers.»*

III Das emische Konzept <Aventure>

Während unseres Forschungsaufenthaltes in Gambia wurden wir mit dem Begriff Aventure konfrontiert. Es zeigte sich, dass dies nicht nur ein für die Mitglieder unserer Forschungsgruppe stehender Begriff ist, sondern dass sich dahinter auch ein bestimmendes Lebenskonzept verbirgt. Obwohl uns der Begriff vorher nicht bekannt war, schien es angebracht, ihn ins Zentrum unseres Forschungsinteresses zu stellen und unsere Forschung rund um das Konzept Aventure aufzubauen. Ziel des folgenden Kapitels soll es sein, den facettenreichen Begriff etwas zu umreißen. Aufgrund seiner Komplexität ist es nicht sinnvoll, ihn abschliessend definieren zu wollen. Vielmehr soll versucht werden, den Begriff von verschiedenen Seiten einzukreisen, um ihn damit in seiner Vielschichtigkeit fassbar zu machen. In einem ersten Abschnitt soll der Begriff eingeführt und in groben Zügen umrissen werden, so dass die Basis für das Verständnis der weiteren Ausführungen gegeben ist. In den darauf folgenden Abschnitten werden charakteristische Aspekte des Aventure aufgezeigt und beleuchtet.

1 Begriff

Die Daten, welche der einführenden Begriffsbestimmung zugrunde liegen, stammen aus den in Gambia und Guinea geführten Interviews. Zusätzlich haben wir nach der Rückkehr aus dem Forschungsaufenthalt auf einer Website für Auslands-Guineer eine Internetumfrage³⁴ lanciert, um damit unsere Forschungsergebnisse zu untermauern. Wir wollten feststellen, ob andere Guineer den Begriff Aventure ebenfalls als stehenden Ausdruck kennen und ob sie ihn in der gleichen Weise umschreiben wie unsere Informanten in Gambia. Diese Vermutung, so kann vorausgeschickt werden, hat sich bewahrheitet. Die Bedeutung des Wortes scheint in Guinea definitiv zum Allgemeinwissen zu gehören und so bekannt zu sein, dass sich einer der Internetuser sogar über die dumme Frage ärgerte: *«C'est vrai je ne suis pas là pour donner des cours, mais pour répondre a certaines questions dont les auteurs méritent une réponse. Mais je ne répons pas à des questions dont la réponse est connue par tous – y compris celui qui l'a pose!!!!»*

Auf Aventure zu gehen bedeutet primär einmal einfach, sein Geburtsland zu verlassen. Zu gehen, ohne zu wissen wohin und was einen dort erwartet, nennt man Aventure, so einer unserer Informanten. Diese Aussage wurde untermauert durch die Reaktionen auf unsere Internetumfrage: *«Partir en aventure = Partir sans but, sans réflexion.»* Oder: *«L'aventure, c'est l'inconnu, et partir en aventure, c'est partir vers ce monde inconnu qui sera parsemé de tout ce qu'on n'a jamais vu, entendu, etc. – en bien et en mal.»* Es geht darum, die Welt kennen zu lernen und aus dem geschützten und bekannten Rahmen herauszutreten. Dieses Unbekannte birgt den Reiz des Neuen, aber auch die Hoffnung auf eine neue Perspektive im Leben. Es steht für die Möglichkeit sein Glück zu finden und Geld zu verdienen, um damit für die Zukunft der Familie sorgen zu können: *«[L'aventure], c'est quitter d'un pays à un autre pays pour aller chercher, oui. Aller chercher... de l'argent, de chance. Voyez? Pour qu'un jour tu peux venir au près de tes parents, oui.»* Weiter wird gesagt, man solle versuchen, etwas Gutes zu tun, etwas, von dem man auch in Zukunft noch profitieren könne. Das Aventure sei nicht dazu da, die Langeweile zu vertreiben. Immer jedoch ist es ein Schritt ins Unbekannte. Man verlässt den sicheren Hafen der Familie und macht sich auf die Suche nach etwas: nach dem Glück, nach dem

³⁴ Siehe Kapitel I.2.1.3, Internetumfrage.

Neuen. Damit geht man aber gleichzeitig das Risiko ein, zu scheitern: *«Tout le monde sait, que la vie c'est ça. La vie d'aujourd'hui, c'est ça. C'est pas tout le monde aujourd'hui qui gagne la chance à l'aventure. L'aventure c'est deux choses: tu gagnes – tu perds.»* In diesem Sinne ist das Aventure auch eine grosse Lebensschule, während der man viel Leid und Entbehrungen auf sich nehmen muss: *«Alors mon frère, l'aventure est la plus grande université du monde. Moi je passe en 5ième année en science (débrouillard) [...]. C'est dure l'aventure, même très dure mon frère. Mais si la chance te sourit alors c'est mieux, et le contraire, tu tombes dans l'agonie. Mais ne t'en fais pas puisque tu finiras par comprendre, même si le temps joue contre toi»* (Information aus Internetumfrage).

2 Lehr- und Wanderjahre

2.1 Selbstständigkeit und Lebenserfahrung

Ein grundlegender Aspekt des Aventure ist die damit verbundene Gelegenheit, Lebenserfahrung zu sammeln und selbstständig zu werden. Die Aventuriers wollen aus dem geschützten Rahmen der Familie heraustreten und die Welt erkunden. Dieser Schritt steht in einem engen Zusammenhang mit der ontogenetischen Entwicklung zum Mann, wie ein junger Informant erklärte: In einem gewissen Alter ist es für einen Jüngling an der Zeit, sein Elternhaus zu verlassen. Für einen Mann ist es nicht förderlich, sich ein Leben lang in der Sicherheit der Familie aufzuhalten. Um weiterzukommen, muss er sich dem Leben und dem Leiden aussetzen. Er sollte lernen, für sich selbst verantwortlich zu sein. Das Aventure bietet eine ideale Plattform dafür. Natürlich ist das Verlassen der Heimat nicht unbedingt notwendig. Der Informant aber hat diesen Weg gewählt, weil ihn das Aventure reizt und er etwas Neues kennen lernen will. So haben viele Aventuriers Guinea verlassen, um jenseits der Landesgrenzen Erfahrungen zu sammeln und in der Fremde ihr Verlangen nach Unbekanntem zu stillen. Einer unserer Interviewpartner umschrieb diese Suche wie folgt: *«Tu ne peux pas rester tout le temps à côté de ton père et ta mère. [...] Il faut que toi aussi tu sortes, pour aller voir..., pour aller découvrir quelques parts. C'est ça qui est bon! [...] Tu ne peux pas rester quelque part et faire ça toute ta vie! C'est pas bon! Comme tu serais dans une prison! Il faut que tu sortes, pour aller découvrir quelques parts, pour connaître que..., pour augmenter tes idées! C'est ça qui est bon!»* Wie diese Sequenz aus unserem Datenmaterial zeigt, geht es in Bezug auf diesen Aspekt des Aventure um das Sammeln von immateriellen Werten und von Erfahrungen. Denn – so ein Informant, der seit Jahren unterwegs ist – wer die Welt verstehen wolle, müsse umherziehen und verschiedene Ansichten kennen lernen: *«Si tu as une seule chambre, tu ne veux pas savoir ce qui est derrière la maison? Si tu veux comprendre, il faut que tu marches! Je suis un ramasseur.»*

2.2 Lebensschule

Wie bereits angetönt, kann das Aventure vielerlei beinhalten. Vor allem aber ist es eines: eine Lebensschule! Wer sich alleine auf die Reise begibt und den schützenden Rahmen der Familie verlässt, wird das Leben kennen lernen: *«Tu sais, quelqu'un qui sort chez lui, il n'a pas de mère, n'a pas de père, n'a pas de frères, il n'a rien là-bas! Sauf lui seul. Tu sais, c'est lui qui connaît la vie. Si tu fais le bien, tu vis bien. Si tu fais du mal, tu vas vivre mal. C'est ça seulement la séparation, l'aventure.»* Alleine zu sein und sich ohne den Rückhalt der Familie durchschlagen

zu müssen, ist im afrikanischen Umfeld eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. In einer Gesellschaft, in der die Familie die primäre und oft einzige soziale Sicherheit ist, ist eine solche Situation von grosser Tragweite. Einerseits fällt die Kontrolle der Familie über angemessenes Verhalten und Einhaltung von Normen weg, andererseits muss man die Folgen seines Handelns aber selber tragen: *«Tu sais, si je fais la mauvaise chose ici, ma maman elle sait pas, mon père il sait pas. C'est moi qui vais rencontrer les choses là. Ils vont me frapper et amener à la police. Ils vont me enfermer là-bas. Qui va me chercher!?»* Das eigene Verhalten beeinflusst die Reaktion der Umgebung in direkter Art und Weise, da weder der Ruf der Familie noch deren potentielle Intervention soziale Kontrollfunktionen übernehmen. *«Mais si je fais du bien, je sais que beaucoup de gens qui m'aiment ils vont m'approcher. Ils vont parler avec moi peut-être. Ils vont m'aider à faire quelque chose. Mais si je fais le mauvais... Qui va me saluer?»* In dieser Hinsicht ist das Aventure eine strenge Persönlichkeitsschule, die einen die Gesetze des Lebens lehrt: *«Donc l'aventure c'est une école! Une grande école. Une grande, grande école! Pour instruire, pour apprendre, tout ce qui est dans la vie.»* Wenn man vom Aventure zurückkehrt, meinte ein anderer Informant, sei man nicht mehr derselbe Mensch. Die vielfältigen Erfahrungen veränderten einen und unterschieden einen von da an stets von den Daheimgebliebenen, welche all diese Erfahrungen nicht gemacht haben.

2.3 Leidensfähigkeit

Das Aventure ist auch deshalb eine Lebensschule, weil man in der Fremde viele Entbehrungen auf sich nehmen muss: *«Voyez, parce que l'aventure, il fait souffrir»*. Der Entscheid wegzugehen, muss deshalb wohlüberlegt sein. Man muss sich bewusst sein, dass man leiden wird. Vor allem aber sollte man sich fragen, ob man in der Lage sein wird dies zu ertragen, denn ein Scheitern ist nur bedingt ohne Gesichtsverlust möglich: *«Les gens vont dire: <Il croit que l'aventure, c'est la brousse.> Parce que c'est pas tout le monde qui peut faire l'aventure. Quand tu n'as pas les possibilités [Fähigkeiten] tu pourras pas faire l'aventure. Voyez, quand tu restes deux ou trois jours sans manger, tu n'as pas le manger, tu n'as pas quoi faire, vraiment, quand tu n'est pas courageux, tu vas dire: <Je vais me retourner.> Voyez? Donc, quand tu te retournes comme ça, les gens vont rire de toi, [...].»* Hat man sich einmal fürs Aventure entschieden, so muss man durchhalten. Das ist eine Frage der Ehre: *«Donc, un homme qui dit, <je vais faire ça – il faut faire. Rien n'est impossible dans la vie. Il faut seulement tenter. On peut jamais résoudre l'opération sans poser.»* Nicht jeder junge Mann ist für das Aventure geschaffen. Es sind die Mutigen, welche dieses Wagnis auf sich nehmen; jene, die sich einiges zutrauen und sich von Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen. Sie handeln nach dem Motto: Wer nichts wagt, gewinnt nichts. Guineische Mütter, sagten unsere Informanten aus, begrüssen das Aventure mehrheitlich nicht. Sie haben Angst um ihre Söhne und wollen verhindern, dass diese in der Fremde leiden müssen. Die Mutigen unter ihnen lassen sich dadurch aber nicht davon abhalten. Der Entdeckungsdrang und der Wunsch, die Welt kennen zu lernen, ist stärker: *«Je ne veux pas mourir à la même place que je suis né»* (Information aus informellem Gespräch). Nicht, dass sie es daheim nicht gut hätten oder dass es ihnen an etwas fehlen würde, so derselbe weiter. Aber jeder Mann müsse schliesslich Eigenverantwortung tragen und für sich selber sorgen.

2.4 Eigenverantwortung

Das Aventure ist dabei keineswegs ein einfacher Weg zum Glück. Trotzdem wird es von den Aventuriers mehrheitlich als positiv bewertet. Es ist nicht nur die unbekannte Freiheit, die genossen wird. Wie der folgende Interviewpartner ausführt, ist es auch die Befriedigung durch die Tatsache, dass man aktiv geworden ist und Eigenverantwortung für seine Zukunft übernommen hat, welche die Aventuriers eine positive Bilanz ziehen lässt: *«Il faut chercher l'endroit où tu veux... où tu peux avancer! Mais tu cherches l'endroit où tu peux te reculer et pourtant ton âge augmente, c'est pas bon! C'est ça! Tu ne peux pas rester à côté de tes parents, ce qu'ils cherchent tu manges ça. Tu as un certain âge, mais tu n'as rien à leur donner. Il faut pas faire ça, c'est pas bon»*. Ein anderer bestätigt: *«Non, là-bas, vraiment, pour moi, là-bas c'est l'aventure, c'est difficile! Mais c'est... finalement, moi je dis toujours, c'est bon! Oui. Parce que le temps que j'étais ici avant, et aujourd'hui, il y a une grande différence! Ah oui! Mais c'est vrai! Parce que le moment là, je ne veux RIEN, sauf mon avenir! Ce moment je voulais, mais c'était pas comme aujourd'hui, comme à l'heure actuelle.»* In Gambia, so meinte er, ist er sich seiner Eigenverantwortung so richtig bewusst geworden. Insbesondere nachdem er gesehen hat, wie sich die anderen Aventuriers für ihre Zukunft einsetzten. Von der Verantwortung für sich selber spricht auch der folgende Informant: Seine Zukunft müsse man in jungen Jahren planen und vorbereiten. Zu warten bis man alt ist, wäre verwerflich. Wer sich in jungen Jahren ernsthaft bemühe, könne später auch in Ehren altern. Ansonsten lande man irgendwann in der Gaunerei oder lebe auf Kosten seiner Umgebung. Jeder Mann aber muss für sich selber Verantwortung übernehmen und schauen, dass er seine Lebensgrundlage sichern kann. Der Mut auf Aventure zu gehen wird deswegen als edler Charakterzug gewertet. Bei diesen jungen Männern handelt es sich nicht um Leute, die zu Hause sitzen, die hohle Hand machen und den anderen auf der Tasche liegen. Es sind vielmehr junge Männer, die ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen und damit die Familie entlasten helfen. Das Aventure ist für einen jungen Menschen in Guinea zudem eine der rational folgerichtigsten Varianten, sowohl zur Übernahme von Selbstverantwortung wie auf der Suche nach einer realistischen Perspektive fürs Leben. Ergreift man diese Variante nicht, so sind die Chancen gross, dass man ein Leben lang auf die Unterstützung durch andere Familienmitglieder angewiesen sein wird. Die Chance in Guinea ein Auskommen zu finden, ist äusserst gering: *«Quand tu étudies seulement et tu gagnes un peu, il faut essayer de t'éloigner. Parce que quand tu finis d'étudier, tu as le diplôme là-bas, mais pas du travail. Alors ça n'a aucune importance. Il vaut mieux que tu quittes. Voyez? Donc c'est ça que moi j'ai vu. Avant d'être comme les sœurs et les frères, moi j'ai vu que vraiment, il faut que j'abandonne l'école. Voyez? Et puis j'ai abandonné, et j'ai dit qu'il faut que je fasse l'aventure.»*

Die Aventuriers haben sich auf die Suche gemacht nach ihrem Glück und durchleiden teils eine schwere Zeit. Weil dies jedoch selbst gewählt ist, kommt es u.a. für die meisten nicht in Frage, die Familie in der Not um Unterstützung zu bitten. Gleichzeitig ist das natürlich auch eine Frage der Ehre und des Stolzes. Schliesslich sind die Aventuriers ausgezogen, um der Familie einmal helfen zu können und um selbstständig zu werden. Man will der Familie nicht mehr zu Last fallen: *«Non, je ne vais jamais demander ça. Je suis un homme. Je ne vais jamais les demander à mon secours, non. C'est moi qui est venu pour chercher, à leur secours. Non, avec mon âge là, je ne vais jamais les demander. C'est passé. Depuis que j'ai quitté là-bas. Si je vais gagner la possibilité, c'est moi qui viendrai à leur secours. Mais je ne vais jamais leur dire de venir à mon*

secours». Nicht von ungefähr wird das Aventure deshalb auch als Lebensabschnitt beschrieben, der sich von der unbeschwerten Jugendzeit abhebt. So meinte etwa ein Informant, er habe sich lange Zeit keine Gedanken über die eigene Zukunft gemacht und das Leben unbeschwert genossen. Dann aber habe er angefangen nachzudenken, habe gesehen, dass es an der Zeit sei, sich um sein Leben und seine Zukunft zu kümmern und habe daraufhin beschlossen, ins Aventure aufzubrechen: *«Je n'avais pas mis en tête mon avenir. Sauf des blagues. J'avais que des blagues dans la tête, j'ai blagué dans la vie. Partir, danser... je n'avais que ça dans ma tête. Lorsque je me suis assis, j'ai réfléchi, tout moment j'ai dit: <Ah, il faut que je me mémorise.> Mon frère, il a fait l'école, il enseigne aujourd'hui. Lui, chaque mois il gagne une petite somme. J'ai dit: <Bon, moi aussi, je suis un homme. Il faut que moi aussi, je commence.> Parce qu'à l'heure là je peux supporter tout. C'est pour cela que j'ai décidé de venir.»*

3 Soziale Kontrolle und Normen

Eine weitere Eigenart des Aventure, nebst den vielfältigen und neuen Erfahrungen, die man zu machen die Möglichkeit hat, ist die durch die Distanz zur Familie und zum bekannten gesellschaftlichen Rahmen verringerte Sozialkontrolle. Viele der ursprünglich mitgebrachten Normen und Werte werden auf Aventure in Frage gestellt, missachtet oder in neue Normen umgewandelt. Dies aber ist vermutlich den von zu Hause aufbrechenden jungen Männern nicht bewusst. Einige von ihnen werden diese Umstellung begrüßen und die unbekannte Freiheit bald einmal schätzen lernen, andere wiederum werden Mühe haben damit umzugehen.

3.1 Freiheit

Die Freiheit des Individuums, das sich aus dem kontrollierenden Verbund der Familie herausgelöst hat und nun uneingeschränkt selbstständig über sein Tun und Lassen entscheiden kann, scheint auf jeden Fall charakteristisch zu sein für diese spezielle Lebensphase. Die Literatur weist darauf hin, dass sich das Individuum im afrikanischen Kontext durch Migration aus der sozialen Kontrolle des Familienverbundes herauslöst (vgl. Findley 1997; Vonlaufer 2001). Einer unserer Interviewpartner beschrieb die Freiheit des Aventure folgendermassen: *«Bon, là-bas, il n'y a pas de gens qui vont t'emmerder là-bas. Oui. C'est... On est libre là-bas? On est libre là-bas comme un poisson dans l'eau! C'est ton idée qui dirige là-bas! C'est pour cela. Mais c'est bon. Ah, c'est bon.»* Bei jenen, die bereits einige Zeit im Aventure leben, kann es vorkommen, dass sie die Vorteile dieser Lebensphase trotz der materiellen Einschränkungen zu schätzen beginnen. Diejenigen, welche mit der neuen Lebensweise überhaupt nicht zurechtkommen, werden bald einmal die Rückkehr nach Guinea antreten. Es sind eindeutig die Lebenskünstler und Künstlertypen, welche sich im Aventure wohl fühlen und glücklich sind, nicht mehr in feste Strukturen eingebunden zu sein: *«Là où j'ai quitté, c'est plus bon que Gambia, je sais ça. Si je me force là-bas, dans notre usine, je peux travailler là-bas, et on m'a pris même pour entrer au soldat. Mais le moment qu'ils sont venus pour me prendre, j'ai changé de pays. J'ai quitté Conkary, je suis venu chez moi à Fria. Avant, on voulait m'entrer en armée en Guinée. Mais j'avais un grand frère là-bas, c'est un motard – ceux qui conduisent notre président là-bas – il conduit le grand moto. Chaque année, il doit envoyer quelqu'un pour l'armée, cette année là, 1993, c'est moi qui dois entrer là-bas. Mais je n'ai pas de cœur de*

soldat. Non, si tu me vois, non, si tu me rentres dans les soldats, non, je vais enlever ça. Non, je n'ai pas le cœur de soldat. Mon esprit, c'est l'esprit de l'artiste. De faire soldat ou d'autre travail comme ça, bon, d'autre travail, je peux le faire, parce qu'avant, c'est ça que j'ai appris, menuiserie. [...] Mais c'est l'art qui me plaît. Si tu me vois, je suis venu pour rester à Dalaba, c'est parce que j'aime l'art, c'est ça.» Und weiter: *«Si c'est le travail, bon, quand je suis en Guinée, je peux travailler là-bas, je gagne ce que je veux. Mais l'homme, on a pas le même esprit, c'est ça. J'ai des amis là-bas beaucoup, mais, on a pas le même esprit. Je les avais laissé là-bas et je suis venu ici.»* Ausserdem haben die meisten Familien Einwände gegen das Künstlerdasein und nur wenigen Adventuriers wäre es zu Hause gestattet, der Kunst als Beruf nachzugehen. Das Fehlen einer verbindlichen Sozialstruktur empfand ein anderer Adventurier als Befreiung von den Anforderungen der Familie und den vielfältigen Verpflichtungen ihr gegenüber. Im Aventure, meinte er, falle die Kontrolle der Familie weg. Niemand kann dich hier kontrollieren. Du kannst dich der Kunst widmen und üben, wann du willst und wirst nicht ständig unterbrochen von der Mutter, die dich zur Arbeit ruft: *«Quand tu es ici, personne ne te contrôle. Tu viens. Tu te contrôles toi-même. [...] Chaque fois tu peux jouer. Mais quand tu es en Guinée tu ne peux pas t'asseoir comme ça, jouer plus de deux heures! Ta maman te <call>: <He, Mohammed! <Come>! Ici! Viens travailler ici!> Tu vas là-bas, tu travailles là-bas,... You know? Tu ne peux pas finir là-bas aussi, elle vient: <Ah, il faut travailler ici aussi!> On te dérange, dérange!>* Es kann aber nicht nur die Kontrolle sein, welche als einengend empfunden wird. Auch die übertriebene Sorge und Betreuung durch die Familie wird teilweise als beengend empfunden: *«Tu vois maintenant, si on aurait resté en Guinée, on sera tous devenus des enfants gâtés!»* (Information aus informellem Gespräch). Die Möglichkeit der Selbstbestimmung auf Aventure scheint von Bedeutung zu sein: Die Frau eines anderen Adventuriers berichtete uns, dass sie dessen Beweggründe, Guinea zu verlassen und sich hier dieser Misere auszusetzen, überhaupt nicht nachvollziehen könne. Er habe doch in Guinea ein gutes Leben und eine grosse und recht wohlhabende Familie. Der Adventurier selbst, so seine Frau weiter, würde angeben fortgegangen zu sein, weil er sein eigenes Ding durchziehen wolle und sein eigenes Leben aufbauen möchte – unabhängig von der Unterstützung durch die Familie. Das genannte Motiv, seine eigene Sache durchziehen zu wollen, sei für die Adventuriers sehr wichtig, so die langjährige Kennerin der Adventuriersgemeinschaft. Vor allem in den letzten Jahren habe es immer mehr an Bedeutung gewonnen. Auch die Erzählung eines anderen, viel jüngeren Adventurier, der noch kein Jahr in Gambia lebt, deutet auf die Wesentlichkeit der Selbstbestimmung hin: Daheim sei er finanziell von seiner Familie abhängig gewesen. Diese konnte ihm deshalb auch vorschreiben, was er zu tun und zu lassen habe. Nun aber sei er frei und könne selber über sein Leben und sein Geld entscheiden. Er wisse heute, was er aus seinem Leben machen will: *«Mais aujourd'hui de grâce, quand je cherche aujourd'hui, quand je gagne aujourd'hui de l'argent, personne ne me dirais <faire comme ça, faire comme ça>.»* Für einen Adventurier aus unserer Forschungsgruppe war die Last der Verantwortung für seine Mutter und seine Geschwister sogar explizit einer der Gründe dafür, dass er sein Land verlassen und auf Aventure gegangen ist. Er wusste, dass er genügend ältere Brüder hat, deren eigentliche Pflicht er bislang übernommen hatte. Nachdem sein Vater im Jahre 1988 starb, hat er die Verantwortung für die Familie grösstenteils übernommen und das notwendige Geld für deren Unterhalt beschafft. Zehn Jahre später wollte er die Verantwortung wieder abgeben und auf Aventure gehen. Die Mutter gab ihm auf seine Anfrage hin die Erlaubnis dazu. Es seien genug Söhne da, meinte sie, welche

für die Familie sorgen könnten. In Gambia, so der Aventurier, genieße er nun die Freiheit, nur für sich selbst sorgen zu müssen.

3.2 Normen

Losgelöst von den bekannten sozialen Strukturen und zusammengewürfelt in einer Schicksalsgemeinschaft, werden auf Aventure alte Werte teilweise vernachlässigt, und neue Normen des Zusammenlebens entstehen. Dieser Wechsel ist für die Neuankömmlinge nicht immer einfach. So erzählte uns ein Aventurier die Geschichte seiner Ankunft in Gambia. Frisch eingetroffen, habe er an die Tür eines Schulfreundes aus Guinea geklopft. Als der ehemalige Freund ihm die Türe öffnete, tat dieser so, als würde er ihn nicht mehr wieder erkennen. Erst durch die Intervention eines Dritten konnte der ältere Aventurier dazu bewogen werden, den Neuankömmling nach dem Gebot der Gastfreundschaft willkommen zu heissen und aufzunehmen. Für sein Verhalten entschuldigte er sich beim Neuling: «*Si c'était pas celui là, moi j'aurais pas te reconnu. I am very sorry!*» *J'ai dit: <No problem!> Mais j'ai mis dans le cœur: ça c'est l'aventure! J'ai mis ici: C'est l'aventure. C'est ça, l'aventure? Mhm. J'ai vu, on a commencé l'aventure!*» In Guinea wäre eine solche Handlungsweise undenkbar gewesen. So gibt es zahlreiche Verhaltensweisen, die in der Sozialisationsgesellschaft der Aventuriers ein unverzeihlicher Verstoss gegen die Regeln der Höflichkeit gewesen wären. Aufgrund der Averagesituation werden diese jedoch, wenn auch nicht gerade entschuldigt, so doch zumindest gebilligt. Erklärt wird das unstatthafte Verhalten mit der Begründung: dies sei eben das Aventure. Auf Aventure werden die überlieferten Normen vorübergehend gelockert. Die Übereinstimmung bezüglich der im Prinzip, ausserhalb dieser Ausnahmesituation, geltenden Normen bildet jedoch die Grundlage für die Verständigung. Wie frei diese im Aventure gehandhabt werden können, ist jedoch Bestandteil von stetigen Verhandlungen. So rief einmal ein Aventurier während eines Streits wütend aus: Sie seien hier zwar alle auf Aventure, aber so etwas könne man trotzdem nicht bieten! Dies deutet klar darauf hin, dass auf Aventure die geltenden Normen zwar gelockert, nicht aber gänzlich ausser Kraft gesetzt sind. Die Grenze wird aber offensichtlich von den verschiedenen Leuten unterschiedlich interpretiert oder gehandhabt. Über die in der Herkunftsgesellschaft geltenden Werte jedoch scheint man sich mehr oder weniger einig zu sein, auch wenn diese in der Lebensphase des Aventure nicht unbedingt beachtet werden. Dementsprechend fallen Bewertung und Ahndung von fehlerhaftem Verhalten im Aventure anders aus, als dies im normalen Leben der Fall sein würde: «*S'il y avait un problème, il a dit: <Grand, c'est quelqu'un qui m'a fait comme ça!> J'ai dit: <Il faut laisser. Ici c'est l'aventure. Il faut pas suivre quelqu'un, sinon tout le monde va dire que toi, tu es méchant. Il faut laisser!>*» Da in einer Situation wie dem Aventure, jeder auf jeden angewiesen ist, können gewisse Grenzen im zwischenmenschlichen Kontakt überschritten werden, ohne dass Sanktionen zu befürchten sind: «*Oui, il n'est pas correct avec moi. Depuis ici je sais, il n'est pas correct! Mais, comme c'est l'aventure, moi je porte toute la confiance.*»

Die Aventuriers sind in Gambia nicht nur anderen Normen unterstellt, ihr Verhalten kann sich auch bei einem Besuch zu Hause in Guinea von demjenigen der Daheimgebliebenen unterscheiden, ohne dass dies negativ beurteilt würde. Wie wir erfahren haben, fiel der letzte Besuch von zwei Aventuriers in Guinea genau in die Zeit des Ramadan. Entgegen unserer Annahme, dass sich die beiden – zurück in den Familienstrukturen – den Traditionen fügen

müssten, berichteten sie, dass sie den Ramadan nicht befolgt hätten. Es sei dies nicht einmal ein Problem gewesen für die Familie. Man habe im Gegenteil sogar extra für sie gekocht. Der Ramadan sei nicht obligatorisch, meinten die beiden. Die meisten Guineer würden vor allem an dieser Konvention festhalten, um sich nicht vor den anderen zu blamieren. Diese Begebenheit weist darauf hin, dass den Aventuriers in der Herkunftsgesellschaft eine spezielle Rolle zuteil wird. Sie stehen etwas ausserhalb der Gruppe und werden nicht mehr mit denselben Massstäben gemessen, wie die anderen.

3.3 Lebenswandel

Vermutlich eine Folge der oben geschilderten reduzierten Sozialkontrolle ist der exzessive Konsum von Drogen und Alkohol durch eine Mehrheit der Mitglieder unserer Forschungsgruppe. Der Lebenswandel der meisten Aventuriers ist vom Konsum von Suchtmitteln geprägt: Es wird regelmässig geraucht, gekiffert und getrunken. Die Freiheit ermöglicht den Aventuriers einem Lebensstil nachzugehen, der in Guinea nicht toleriert würde. In Guinea wären sie mehrheitlich gezwungen, ihren Alkoholkonsum einzustellen, das Rauchen aufzugeben, die Gebetszeiten einzuhalten und den Ramadan zu respektieren. Ein Grossteil hat demnach erst in Gambia mit den Normenbrüchen begonnen. Grund dafür seien die Schwierigkeiten des Lebens im Aventure, erklärte uns einer, der erst seit kurzem auf Aventure ist und diese Gewohnheiten bisher noch nicht angenommen hat: *«Il y a quand même beaucoup de gens, lorsqu'ils étaient en Guinée, ils fumaient pas. C'est ici, qu'ils ont commencé à fumer, à travers des soucis. Voyez? [A travers des soucis?] Quand tu es là, tu réfléchis à tes parents, tu connais l'état de ta famille. Voyez? Donc, tu es vraiment... tu souffres, parce que tu n'as pas les moyens pour les aider. C'est pour cela, qu'il y a des gens qui s'introduisent à boire. Parce qu'une fois que tu bois, tu oublies, tu oublies dès fois. Moi, il y a des moments, quand mes pensées se bousculent dans ma tête, je ne sais pas quoi faire. Parce que je ne fume pas, je ne bois pas.»* Ein anderer sieht den Grund dafür, dass die meisten Aventuriers früher oder später mit dem Drogenkonsum anfangen darin, dass die Frischankömmlinge versuchen würden, ihren Vorbildern, den Grossen nachzueifern und deshalb Gefahr liefen, auf die schiefe Bahn zu geraten. Ein Informant, der bereits seit sechs Jahren in Gambia lebt, stellte die Behauptung auf, man ver falle auf Aventure entweder den Drogen, dem Alkohol oder aber den Frauen. Ein Mann, der weder Gras rauche noch trinke, werde früher oder später viele Frauen haben. Auf Aventure komme man nicht um eines dieser drei Laster herum. Die exzessive Lebensphase wird jedoch ebenso wie das Aventure an sich als vorübergehende Situation betrachtet. Der drogenreiche Lebenswandel wird der Jugend zugeschrieben und soll spätestens zum Ende des Aventure wieder aufgegeben werden. Der Alkohol und die Drogen, versicherte dementsprechend ein Informant, das sei die *«jeunesse»*. Später wolle er einen anderen Lebensstil pflegen. Traurigerweise vertragen nicht alle, die sich im Aventure in Gambia versuchen, den Konsum von Drogen und so kommt es immer wieder vor, dass ein junger Aventurier psychischen Schaden daran nimmt. Auch wir machten mit einem jungen Guineer Bekanntschaft, der sich nun als Bettler und *«dérangé»* auf den Strassen von Banjul durchschlagen muss. Bis im Jahre 2000 arbeitete er als Künstler für die Gruppe Dalaba. Der durch Drogen geprägte Lebensstil der Künstler und Aventuriers wird aber auch von Aussenstehenden als zu dieser Lebensphase gehörend akzeptiert. So hat beispielsweise eine gambische

Schlummermutter den Drogenkonsum ihres Schützlings verteidigt, indem sie argumentierte, dass das Kiffen eben zum Aventure und Künstlerleben dazugehöre.

Ein äusseres Merkmal der Aventuriers, die als Künstler arbeiten, sind ihre Dreadlocks-Fisuren. Sie lassen ihre Haare wachsen und drehen sie zu langen Zotteln, sogenannten Rastas. In Guinea ist das Tragen von Rastas absolut verpönt und lediglich den Kriminellen zugeschrieben. Deswegen empfinden viele der Aventuriers ihre Rastas als verwegen und eigentlich gegen die Regeln des guten Verhaltens verstossend. Wird einer von ihnen schwer krank, so werden deshalb oft seine Rastas abgeschnitten. Man vermutet, dass sie den Ärger Gottes auf sich ziehen und deshalb krank machen. Auch bei einem Besuch der Familie in Guinea schneiden viele ihre Rastas ab. Diese scheinen aber nicht nur in Guinea, sondern auch in Gambia nicht konform zu sein. Einem der Aventuriers wurde beispielsweise bei einer Verhaftung wegen vermeintlichem Fehlen einer Aufenthaltserlaubnis die ganze jahrelang gepflegte Haarpracht abrasiert, bevor er dem Chef der Polizei vorgeführt wurde. Es gehöre sich nicht, mit Rastas vor einen hohen Beamten zu treten. Im Zusammenhang mit den Rastas wird immer auch die Individualität der einzelnen Personen in Bezug auf Wille und Geschmack betont: *«Rastas? Moi? Oui, j'aime... ça c'est mon copain. Les cheveux c'est mon copain. Mon ami. J'aimerais toujours porter comme ça. Il y a des gens, qui ne veulent pas. Mais moi personnellement j'aime. Il y a beaucoup de personnes qui veulent, il y a beaucoup de personnes qui veulent pas»*. Interessant ist dies auch deshalb, weil die Rastas offensichtlich ein Symbol für das Ausbrechen aus den Normen der Sozialisationsgesellschaft darstellen. Das Aventure bietet somit die Möglichkeit, eine bisher unbekannt Individualität zu leben. Diese wird aktiv geschützt, indem andere kaum je in ihrem Verhalten oder Auftreten beurteilt werden und indem immer wieder betont wird, dass jeder seinen eigenen Weg gehen muss. *«Pour chacun son coup chez le coiffeur!»* ist beispielsweise ein häufig rezitierter Spruch. Alle sind im Aventure gleichgestellt und in ihrer Individualität respektiert.

3.4 Normenkonflikt

Ein unserer Ansicht nach gutes Beispiel für den Normenkonflikt, in dem sich die Aventuriers durch ihr «abnormes» Verhalten ständig befinden, ist die folgende Erzählung. Die weisse Frau eines Aventuriers berichtete uns von einem Ereignis und der für sie völlig unverständlichen Verhaltensweise ihres Mannes: Dieser hat sich eines Tages an einer Glasflasche die Hand aufgeschnitten. In der Apotheke erzählte er jedoch anschliessend, dass er sich an einem Metallteil verletzt habe. Weil man eine Infektion verhindern wollte, zog dies verschiedene Impfungen nach sich, welche bei einer Verletzung durch Glas nicht notwendig gewesen wären. Eine Lüge, die seine Frau deshalb für absolut unlogisch hielt. Es zeige ihr lediglich, wie oft in völlig nebensächlichen Angelegenheiten gelogen würde. Für den Aventurier aber war klar, dass er die Verletzung als durch ein Metallinstrument entstanden erklären musste, weil die Glasflasche ihn als Säufer entlarvt hätte. Das wäre für einen Muslim verheerend. Interessant dabei ist der Wertekonflikt, der sich an dieser Geschichte offenbart und der uns im Kontakt mit den Aventuriers latent begegnet ist: Man führt einen Lebensstil, den man im Grunde genommen mit den eigenen Werten nicht in Einklang bringen kann. Man konsumiert Drogen und Alkohol, betet nicht regelmässig und unterhält Beziehungen zu Frauen. Diese Dissonanz zeigt sich dann in scheinbar widersprüchlichen Handlungen. Auch die Aussage des folgenden Informanten zeigt

deutlich, welche Diskrepanz zwischen dem als gut und richtig konstatierten Verhalten und der im Aventure praktizierten Handlungsweise existiert. So hat er vorher als guter Muslim gelebt und regelmässig gebetet, während er dies in Gambia bald einmal aufgab, weil er seine Handlungen im Aventure nicht mehr mit den Prämissen seines Glaubens vereinbaren konnte. Zur Rechtfertigung dieses Bruchs ordnet er seine momentane Lebensphase der Kindheit («*je suis un enfant*») beziehungsweise der Jugend («*c'est la jeunesse*») zu. Damit soll vermutlich impliziert werden, dass sein Verhalten noch nicht ganz verbindlich ist, da noch nicht den für die Erwachsenen geltenden Normen unterstellt. Seine rechtfertigenden Ausführungen zeigen eindrücklich, dass er dieses Verhalten mit seinem Gewissen im Grunde nicht vereinbaren kann: «*Non. C'est la loi de la vie. Je suis un jeune homme. Oui. Un jeune. Un enfant. Les règlements pour la prière, c'est pas facile. Pour faire les règlements de la prière, c'est pas facile. Parce que même les paroles, ce que tu dis, c'est pas bon. Il y a des mots, si tu les dis, c'est pas bon. La religion les condamne. Il y a des actes, quand tu les fais, la religion les condamne. Oui. Donc à l'heure là, je suis un enfant, je ne suis pas vieux d'abord. Donc j'ai prié le bon Dieu, quand il me donne la langue, vraiment, je vais aller à La Mecque. Je vais prier au Dieu, qu'il me pardonne, parce que c'est la jeunesse. La jeunesse, tu peux faire tout. Comme le problème de l'argent, qui se pose à l'heure actuelle, tu peux faire tout. Il y a plusieurs manières de gagner l'argent. Il y a des gens qui tuent, il y a des gens qui criment, il y a des gens qui font des choses qui ne sont pas tout à fait bon. Voyez, la jeunesse, on ne contrôle pas. On fait ce qu'on veut faire. Mais une fois, il faut se mettre en tête: <Oui, moi je suis un musulman, il faut que je prie, il faut que je me retourne au Dieu.> Tu prends le bon Dieu. Tu commences à prier maintenant. Tu laisses toutes les mauvaises choses. On peut pas contrôler la jeunesse. Même la religion.>* Während er aber all diese von der Religion verbotenen Sachen mache, könne er nicht beten. Die beiden Dinge liessen sich nicht vereinbaren. Nach dieser Lebensphase aber will er wieder ein guter Muslim werden und zu Gott zurückkehren.

Die Beurteilung ihrer Handlungsweise überlassen die Aventuriers Gott: «*C'est dieu qui va nous juger!*» Es muss angenommen werden, dass sie davon ausgehen, dass ihr nach herkömmlichen Massstäben verwerflicher Lebenswandel trotz allem milde beurteilt wird. Dies wiederum lässt den Schluss zu, dass die ihren Sünden zugrunde liegenden Motive im Prinzip als vorbildlich erachtet werden. Das Aventure und die Bereitschaft, ein hohes Risiko und viel Leid auf sich zu nehmen, würden demnach als positiv und mutig erachtet. Man versucht, der Familie zurückzugeben, was man von ihr erhalten hat und kann dadurch vielen Leuten Gutes tun. Deshalb werden möglicherweise die zur Erreichung des hohen Zieles notwendigen Handlungen auch nicht als nachhaltige Sünden erachtet, sondern in erster Linie als Mittel zu einem guten Zweck.

4 Zukunftsvorbereitung

Dass es beim Aventure nicht allein um ideelle Werte geht, zeigen die folgenden Aussagen. Sie bündeln Argumente, welche die Rolle des finanziellen Aspekts im Aventure zu erhellen vermögen. So hat sich beispielsweise in zahlreichen informellen Gesprächen, aber auch in Interviews gezeigt, dass die Männer ins Aventure ziehen, um ihre Zukunft vorzubereiten und finanziell abzusichern.

4.1 Zukunft

Wenn man alt ist, so berichtete uns ein junger Adventurier, hat man nicht mehr die Kraft und die Möglichkeit in der Art und Weise für seine Zukunft und die seiner Familie vorzusorgen und so etwas wie das Aventure durchzustehen. Während der Jugend sei man sich dessen oft zu wenig bewusst. Man genieße lediglich unbeschwert das Leben. Später, wenn man alt ist und die notwendige Kraft nicht mehr hat, wird man möglicherweise bereuen, dass man nicht alles versucht hat. Als junger Mann hat man noch die Möglichkeit, seine Zukunft aktiv zu gestalten. Wenn man sein Glück mit voller Überzeugung sucht, so sei die Chance gross, dass man sein Ziel eines Tages erreiche: *«Mais à l'heure là je suis jeune et je peux accepter beaucoup de choses. Je peux faire beaucoup de choses à l'heure là et ce n'est rien. Mais une fois que je suis vieux, vraiment, j'aurais pas la force. Même si j'ai l'intention de le faire, j'ai pas la force, j'ai pas la manière de la chercher. Donc à l'heure là je suis un jeune, je peux chercher à l'heure là. Quand je me concentre de chercher à l'heure là, je suis sûr un jour viendra que je serais arrivé.»* Ziel der Beschaffung von finanziellen Mitteln für Familie und Kinder ist nicht einzig ein besserer Lebensstandard. Auch das damit zu gewinnende Ansehen bei Eltern und anderen Familienmitgliedern ist von Bedeutung. Nur wenn man der Familie materiell etwas bieten könne, erhalte man die gesuchte Beachtung: *«Quand tu n'as rien, tu n'est rien. Quand tu n'as rien, même tes parents en Afrique, même les parents ne te considèrent pas. Si tu as des frères là-bas, qui ont quelque chose, on les considère plus que toi. On considère lui plus que toi. Quand tu n'as rien, tu n'est rien. C'est ça que j'ai vu. Avant que je m'assois comme ça, moi je suis un homme, il faut que je cherche pour moi aussi. Oui, je suis un homme, il faut que je prépare mon avenir, l'avenir de mes enfants.»* Damit wird verständlich, dass eines der Hauptziele jedes Aventure die Suche nach einem Zugang zu finanziellen und materiellen Ressourcen, sprich Geld, ist. Auf unsere Frage: *«Mais c'est ça? Aller en aventure en fait c'est chercher l'argent?»*, antwortete er: *«C'est chercher l'argent! C'est pas autre chose! Parce que... c'est ça! – Il faut écrire! – Celui qui a dit, qu'il est sorti en aventure pour connaître seulement sans... non»*. Man versucht demzufolge, die eigene Zukunft nicht nur in materieller, sondern auch in sozialer Hinsicht abzusichern.

Die Reaktion eines in Gambia lebenden Guineers, auf die Frage, ob er wie die meisten seiner Freunde auf Aventure sei, ist in diesem Zusammenhang sehr aufschlussreich. Der Befragte hat früher ebenfalls als Trommler gearbeitet, weil er erst nachträglich (nach sechs Jahren Aufenthalt in Gambia) eine Anstellung in seinem angestammten Beruf als Baggerfahrer gefunden hat. Seine Antwort weist darauf hin, dass primär diejenigen jungen Männer ins Aventure aufbrechen, welche in Guinea nur dürftigen Zugang zu finanziellen Ressourcen hatten. Er, der bereits in Guinea eine gute Stelle innehatte, zählt sich nicht zu dieser Gruppe: *«No, no, no! Me in Guinea, I got money. I had every care, because of the job I was doing. So the people here, they didn't do things like that. Maybe they had to do like shit. It was not like me, every month I had good money. I was not in that bad situation like them, like some people of them.»* Wie diese Reaktion zeigt, sind es überwiegend Leute, die in Guinea kein angemessenes Auskommen haben, die nach Gambia auf Aventure gehen. Diese Aussage wird dadurch relativiert, dass viele der Interviewten nach eigenen Angaben in Guinea ein verhältnismässig gutes Leben geführt haben. Aber natürlich, meinte ein anderer Informant, gingen Leute, die viel Geld haben, nicht nach Gambia. Wer über ein grosses Vermögen und gute Beziehungen verfüge, erkaufe sich ein Visum oder ein

Schlepperticket nach Europa oder Amerika. Gambia sei in diesem Sinne eher ein Weg für die Mittelloseren.

4.2 Verantwortung

Es sind nicht allein individuelle Beweggründe, welche die Aventuriers bewegen, sich nach finanziellen Mitteln umzusehen. Nebst den oben erwähnten Anreizen ist es die Verantwortung der Männer für das Kollektiv, für die Familie, welche sie zum Aventure antreibt. Es sind die Männer, welche – einmal erwachsen – die Verantwortung für die Eltern tragen und für ihren Unterhalt zu sorgen haben.³⁵ Wie sich bereits in der regionalen Einführung zu Guinea gezeigt hat und hier mit einer Interviewsequenz bestätigt wird, sind die Arbeitschancen in Guinea äusserst gering. Ein junger Interviewpartner, der erst vor einem halben Jahr nach Gambia gekommen ist, beschreibt die Situation in seinem Heimatland mit folgenden Worten: *«Il y a le travail, mais la majeure partie ne travaille pas. Voyez, il y a des sœurs et des frères qui ont étudiés, qui ont leurs diplômes en mains, mais ils n'ont pas le travail. J'ai tout mémorisé en tête. Avant d'être comme eux, c'est mieux que je cherche pour moi. Parce qu'en Guinée il faut beaucoup étudier, de première à terminale année, après tu vas à l'université. Voyez? Ça prend beaucoup de temps. Donc ça trouve que vraiment toi, tu ne fais que vieillir. Depuis l'enfance, tu ne fais que vieillir. Donc si tu as des soucis, tu dois dire: <Moi je suis quelqu'un, il faut que je prépare mon avenir, l'avenir de mes enfants.> Quand tu étudies seulement et tu gagnes un peu, il faut essayer de t'éloigner. Parce que quand tu finis d'étudier, tu as le diplôme là-bas, mais pas du travail. Ça n'a aucune importance. Il vaut mieux que tu quittes. Voyez? Donc c'est ça que moi j'ai vu. Avant d'être comme les sœurs et les frères, moi j'ai dit vraiment, il faut que j'abandonne l'école. Ça c'était la cause de mon abandonnement. Puis j'ai abandonné et j'ai dit qu'il faut que je fasse l'aventure.»* Aufgrund dieser wirtschaftlich aussichtslosen Situation und der fehlenden Perspektive müssen die Männer auf der Suche nach finanziellen Mitteln das Land verlassen und ihr Glück im Aventure versuchen: *«Je dois chercher pour venir les aider. [...] Et je suis venu à Gambie pour faire mon aventure»*. Nachdem viele von ihnen gesehen haben, dass sich die Investition in Bildung nur bedingt lohnt, investieren sie nun in das Erfolg versprechendere Aventure! Das bestätigt auch das folgende Zitat: *«Donc, moi aussi, je suis un homme. Je dois préparer mon avenir. Je dois préparer l'avenir de mes enfants. Donc ça, j'ai décidé depuis longtemps. Quelqu'un qui veut l'avenir d'eux et de soi-même, il doit quitter.»* Falls man eines Tages erfolgreich sein und Geld haben sollte, wird der Familie geholfen. Diese Aufgabe wird nicht als freiwillige, grosszügige Geste dargestellt, sondern oft wie die beiden folgenden Zitate deutlich zeigen, als eine den Eltern gegenüber zu begleichende Schuld: *«Moi, quand je gagne ici quelque chose, je veux aller chez mon père. Parce que il a beaucoup fait pour ses enfants! Même jusqu'à présent il se force pour faire! Il ne veut pas que ses enfants s'abandonnent dans la rue comme ça. Même dans notre foyer, quand tu rentres, tu vas connaître que le vieux là il a tout fait pour ses enfants! [...] Depuis 30 ans de service il travaille pour ses enfants! Nous aussi, on doit maintenant chercher quelque chose pour leurs âge. Il y a ma mère, il y a ma marâtre là-bas,... il faut que je cherche quelque chose! Pour leurs donner maintenant. Ils sont venus en âge de vieillesse. Il faut que moi aussi je les défends.»* Diese Haltung bestätigt auch der folgende Informant: *«Ça c'est claire est net. C'est ça en tête. Une fois, que je vais réussir, je vais aider ma*

³⁵ Siehe Kapitel III.11.2, Keine Frauensache.

famille, parce que je sais la manière que ma famille a souffert pour moi. De l'enfance jusqu'à l'âge là, la famille a souffert pour moi. Ça vraiment.» In einem Land, das keine sozialen Sicherheitssysteme kennt, müssen die Kinder im Alter für ihre Eltern sorgen. Dieses Verantwortungsbewusstsein den Eltern gegenüber ist ein existenzieller Grundpfeiler einer solchen Gesellschaft.

5 Europa

Europa ist für die Aventuriers ein brisantes Thema. Die Aventuriers, welche ihre Heimat hinter sich gelassen haben, um Neues und Unbekanntes kennen zu lernen, liebäugeln mit dem unbekanntem Kontinent im Norden. Jeder von ihnen möchte einmal dorthin, um festzustellen, ob die vielen Geschichten, die sie vernommen haben, der Wahrheit entsprechen.

5.1 Route nach Europa

Ihre Vorstellungen von Europa sind eng verknüpft mit dem Wunsch dorthin zu gehen. Der Wunsch ist aber nicht von reiner Neugierde geprägt, sondern auch von der Hoffnung, in der unbekanntem Fremde materiellen Wohlstand zu erlangen. Trotz dieser hoffnungsvollen Haltung, sind sich die Aventuriers bewusst, dass ein Aufenthalt in Europa viele Gefahren und Unannehmlichkeiten mit sich bringt. Sowohl die positive als auch die negative Haltung gegenüber Europa ist grösstenteils von den Erzählungen und dem Auftreten der rückkehrenden Aventuriers beeinflusst. Nicht wenige der Aventuriers, vor allem der älteren Generation, haben Erfahrungen in Europa gemacht und erzählen gerne von ihren Erlebnissen. So ist es nicht erstaunlich, dass in der guineischen Aventuriersgemeinde in Gambia allgemein bekannt ist, dass Kontakte zu europäischen Touristen eine gute Option bieten nach Europa zu gelangen. Die Motivation der Europäer erklärt man sich mittels eines Interesses an der Kunst. Viele Weisse kommen nach Gambia, weil sie die Kunst lieben. Sie liebten unsere Kultur, die in dieser Form in Europa nicht existiere, erzählte ein junger Aventurier. *«Oui, notre culture là, ils aiment ça. Parce que ce n'est pas tellement développé en Europe comme ici. Il y a tellement des blancs qui viennent ici, qui aiment notre culture là.»* Darüber hinaus wissen die Aventuriers über die Bedingungen für ein Visum genau Bescheid. Ihr Wissen stammt einerseits – wie bereits erwähnt – von den «Dagewesenen», die gerne und mit Stolz ihre Erfahrungen den in Gambia weilenden Freunden mitteilen. Andererseits werden die Aventuriers von den europäischen Gästen und Freunden in Kenntnis gesetzt. In mehreren Gesprächen zeigte sich, dass sich die Aventuriers bewusst sind, dass es schwierig ist, ein Visum zu erhalten ohne sich mit einer Europäerin zu verheiraten. Die Aventuriers wurden von ihren europäischen Freundinnen oder den erfolgreichen Rückkehrern auch in Kenntnis gesetzt, dass in Europa gesetzliche Vorschriften gelten, welche festlegen, wie hoch das Vermögen der Person sein muss, die im Sinn hat, einen Afrikaner für einen mehrmonatigen Aufenthalt einzuladen. Es ist den Aventuriers auch nicht entgangen, dass der Eingeladene einen beträchtlichen Betrag an Sackgeld auf seine Reise mitnehmen muss. Nebst der Einladung von der Ehefrau oder von Bekannten stehen den Aventuriers in Gambia wenige Alternativen zur Verfügung, um auf legalem Wege nach Europa zu gelangen. Es ist beispielsweise eher schwierig einen Auftritt für die ganze Tanz- und Trommelgruppe in Europa zu arrangieren. Man müsste etliche Engagements haben, um nur schon die Flugtickets bezahlen

zu können. Zusätzlich stellt sich das Problem, dass viele der Künstler nicht einmal im Besitz eines gültigen Ausweises sind. Demzufolge müssten viele unter ihnen, bevor sie überhaupt ein Visum beantragen könnten, nach Guinea reisen, um sich dort einen Pass ausstellen zu lassen. Dieser Mehraufwand ist für einen Veranstalter kaum tragbar. Es ist wahrscheinlicher, dass einzelne Musiker und nicht die ganze Gruppe unter Vertrag genommen werden. Trotzdem träumen die Künstler bei Dalaba von solch einem Engagement. Selbst der Chef, Suleymane, der bereits mehrmals in Europa war, lässt diesen Wunsch zu. Sie alle wissen aber, dass dieser Traum nicht der Realität entspricht. Dies allein schon aus der Erfahrung, dass viele unter ihnen den Weg nach Europa geschafft haben, indem sie sich einzeln dafür eingesetzt haben und nicht auf den grossen Auftritt gewartet haben.

5.2 Materieller Erfolg

Die Adventuriers, die auf eigene Faust, das heisst über ihre persönlichen Kontakte, nach Europa gelangten, versuchen sich dort als Künstler durchzuschlagen. Um zu Engagements, Workshops und Trommelkursen in Europa zu kommen, ist es von grosser Bedeutung, die richtigen Kontakte zu haben. Man muss sowohl in die afrikanische Künstlergemeinschaft integriert sein als auch die europäischen Musikszene kennen und entsprechende Verbindungen pflegen. So sind es beispielsweise deutsche Freunde von Suleymane, dem Dalabachef, die seine Workshops in Deutschland organisieren. Sie haben eine Tanz- und Trommelschule in Deutschland. Die afrikanische Künstlergemeinschaft koordiniert ihre Auftritte eher auf informellem Wege. Meistens sind die Künstler nicht in fest bestehenden Bands engagiert. Hat einer von ihnen ein Engagement, so ruft er seine Freunde an und bietet sie für den Auftritt auf. Als vor zwei Jahren ein Trommler, der in Belgien lebt, in Deutschland zu Besuch war, hatte ein anderes ehemaliges Mitglied von Dalaba dort einige Konzerte organisiert, bei denen der belgische Besucher mitspielen konnte. Die Trommler vermitteln sich so gegenseitig Auftritte. Jeder weiss vom anderen, dass er unter anderem nach Europa gekommen ist, um Geld zu verdienen. *«Also das ist schon so, dass vor allem die, die sich kennen, [...] das ist dann nicht so, dass die unbedingt einen Trommler brauchen. Letzten Endes wissen die ja auch, der ist nach Europa gekommen, um ein bisschen Geld zu machen»*, bestätigte die deutsche Expertin in einem Interview. Es ist ganz unterschiedlich, wie viel man in einem Monat in Europa verdienen kann. Suleymane, zum Beispiel, hat während den ersten Jahren in Europa mehr Geld verdient als heute. Damals hat er dort seine festen Kurse gehabt. Weil Suleymane aber in letzter Zeit seltener nach Europa gereist ist, wird ihm diese Möglichkeit nicht mehr geboten. Seine geschäftlichen Beziehungen in Europa leiden an der abnehmenden Häufigkeit und Dauer seiner Europaaufenthalte. Früher hat er im Schnitt das eine halbe Jahr in Europa und das andere in Gambia verbracht. Vor zwei Jahren ist jedoch Suleymane gar nicht in Europa gewesen und letztes Jahr hat er sich nur während vier Monaten dort aufgehalten. Nebst den Kontakten wirkt sich auch das Können der einzelnen Musiker auf den Erfolg in Europa aus. Wegen der immer kürzer werdenden Durchlaufzeit bei Dalaba – viele der Mitglieder erhalten schon nach ein bis zwei Jahren die Chance, nach Europa zu gehen – erreichen die aktuellen Mitglieder der Gruppe nur selten mehr einen ähnlich hohen Standard wie diejenigen der alten Generation. Dies erschwert ihnen jedoch ein Dasein als Künstler in Europa. Diese Entwicklung verschärft sich zusätzlich dadurch, dass da die Qualitätsansprüche gestiegen sind und der Exotikfaktor alleine nicht mehr für den Erfolg ausreicht. Nichts

desto trotz verdienen die Aventuriers in Europa weit mehr als in Gambia. Von Informanten, die in Belgien und Holland leben, konnte in Erfahrung gebracht werden, dass zehn Trommelstunden durchschnittlich mit 150 Euro entlohnt werden. Auch die Instrumentenverkäufe bringen beträchtliche Summen ein. Ein Djembe oder ein Ballaphon kostet bis zu 300 Euro.³⁶

5.3 Da und Dort

Ist man erst einmal in Europa, wird der Kontakt nach Gambia nicht abgebrochen. Die meisten der in Europa weilenden Künstler reisen regelmässig nach Gambia und teils auch nach Guinea. Mindestens einmal jährlich kommen sie – häufig in Begleitung ihrer Frauen – zu Besuch. Die Häufigkeit ihrer Besuche wird von ihren finanziellen Möglichkeiten bestimmt. Zurück in Gambia engagieren sie sich bei Dalaba. Sie nützen die Gelegenheit mit ihren Freunden Musik zu machen und mit ihnen gemeinsam aufzutreten. Nebst den Besuchen bestehen rege Kontakte zwischen der Aventuriersgemeinschaft in Gambia und den in Europa weilenden Guineern. Nicht selten rufen die Aventuriers aus Europa an und berichten ihren Freunden in Gambia von ihren Erlebnissen und Erfahrungen. Zudem senden die in der Fremde Weilenden Briefe und Geld. Während unserem Aufenthalt wurden wir selbst Zeugen solcher Telefonate und Post. Dieser rege Informationsaustausch zwischen den Aventuriers in Gambia und den Erfolg gekrönten Aventuriers in Europa legt die Basis für die Bilder, welche sich die in Gambia weilende Künstlergemeinschaft von Europa macht. In den Interviews und den informellen Gesprächen mit den Aventuriers wurde deutlich, dass nebst den Wünschen und Hoffnungen in Bezug auf Europa konkrete Vorstellungen über die Lebensweise der Europäer bestehen. Diese Bilder werden mit dem Bekannten in Beziehung gesetzt. Man stellt sich das typisch Europäische im Kontrast zum Afrikanischen vor. Europa wird in dieser Dichotomie der Kategorie des Fremden, des Unbegreiflichen, zugeordnet. Die Vermutung, dass diese Bilder ihren Ursprung in den Erzählungen der Rückkehrenden finden, lässt sich insofern aufrechterhalten, als die Inhalte der Erlebnisberichte den Erwartungshaltungen der ‹Noch-Nie-Dagewesenen› entsprechen.³⁷ Eine allgegenwärtige Faszination stellt die europäische Einsamkeit dar. Die Einsamkeit, die aus der individualistischen Lebenshaltung der Europäer resultiert, beeindruckt die Aventuriers und löst zugleich Unbehagen aus. Der junge Malik, der erst seit kurzem in Gambia weilt, träumt von einem ambivalenten Europa: Reichtum und Einsamkeit sind die treffenden Attribute, um diese Ambivalenz beim Namen zu nennen. Als Informationsquelle dieser Träume gibt er seine erfolgreichen Künstlerkameraden an: Er habe von ihnen erfahren, dass man in Europa Gefahr laufe alleine zu sein. Man lebe in seinem Zimmer, abgeschieden von der sozialen Aussenwelt. Wolle man sich von der Abgeschiedenheit lösen und Bekannte besuchen, so müsse man sich zuerst telefonisch anmelden, dazu Maliks Worte: *«En Europe, j'ai entendu les gens disant, si tu es en Europe tu es seul dans ta chambre. Même si quelqu'un veut venir vous rendre visite, il ne peut pas venir sans... il faut qu'il vous téléphone. Ah! Et en Afrique c'est pas comme ça. Même si tu es assis, tu t'es couché, quelqu'un peut venir, taper à la porte, et te réveiller, vous allez causer.»*

³⁶ Die Kosten für die Herstellung eines Djembes belaufen sich auf 300 Dalasi, was rund 8.70 Euro entspricht (Wechselkurs vom 28.04.2004).

³⁷ An dieser Stelle sei erwähnt, dass sowohl in Gambia als auch in Guinea das Fernsehen einen wesentlichen Beitrag zu der Entstehung von Europabildern beiträgt (vgl. Matare et al. 2002; Riesz 2003). Darauf wird in der folgenden Darstellung jedoch nicht weiter eingegangen.

6 Souffrance

«*Voyez, parce que en aventure, il faut souffrir.*» Wie dieses Zitat deutlich zeigt, ist das Aventure aufs Engste mit Leid und Schmerz verknüpft. Die zahlreichen mit dem Aventure zusammenhängenden Entbehrungen in materieller und sozialer Hinsicht werden von den Aventuriers unter dem Begriff *souffrance* zusammengefasst. Die *souffrance* gehört zum Aventure. Wenn man auf Aventure geht, stellt man sich auf eine physische und psychische Leidenszeit ein. Man weiss, dass das Heraustreten aus dem geschützten familiären Umfeld zahlreiche Nöte mit sich bringen wird. Denn für einen Aventurier fällt nicht nur die soziale, sondern auch die materielle Unterstützung der Familie gänzlich weg. Beide sind im afrikanischen Rahmen zentrale Pfeiler der menschlichen Existenz. Welche Entbehrungen die Aventuriers auf sich nehmen, wenn sie ihre Heimat verlassen und wie sie sich zu diesem Leiden stellen, soll im Folgenden genauer erläutert werden.

6.1 Lebensstandard

Das Aventure wird nicht als Schritt ins bessere Leben gesehen, es bedeutet im Gegenteil, dass man im Bezug auf den Lebensstandard einen oder sogar mehrere Schritte rückwärts macht. Aus diesem Grund konnte eine unserer Informantinnen die Beweggründe ihres Mannes, nach Gambia zu gehen und sich dieser Misere auszusetzen, nicht nachvollziehen. Er hätte doch in Guinea ein gutes Leben geführt und eine wohlhabende Familie gehabt. Alle unserer Gesprächspartner leben in Gambia in einfachsten Verhältnissen. Zu Hause in Guinea war ihnen zwar kein Leben in Saus und Braus möglich, die meisten von ihnen verfügten aber doch über gewisse Luxusgüter, wie beispielsweise über Stromanschluss und Fernseher. In einem informellen Gespräch erzählte uns ein Informant dementsprechend, dass es ihm am Anfang schwer gefallen sei, auf Strom und damit verbundene Annehmlichkeiten zu verzichten.

6.2 Hunger

Ein Aventurier muss sich nicht nur mit einem tieferen Lebensstandard abfinden können, sondern auch mit der Tatsache, dass er bisweilen hungrig zu Bett gehen muss. So berichtete einer aus den Anfängen seines Averages: «*Moi j'ai dit: <Ah, je ne suis pas chargé.> Il m'a dit: <En aventure on sera pas toujours chargé!>*». Manchmal sahen wir sogar mit eigenen Augen, wie vorwiegend jüngere Aventuriers in der Regenzeit, wenn kaum Touristen nach Gambia kommen, regelrecht Hunger litten: Nachdem wir von einem dieser jungen Künstler ein älteres Foto sahen, hatten wir den dringenden Verdacht, dass er momentan krank sein musste. Als wir jemanden darauf ansprachen, erklärte dieser, dass es keine Krankheit sei, die den Jungen so mitgenommen habe. Die *souffrance* während der Nebensaison habe ihm entsprechend zugesetzt. Alle Kleinen hätten eine harte Leidenszeit hinter sich und viele von ihnen hätten während dieser Phase nicht ausreichend zu essen gehabt. Auch ein dritter Aventurier, den ich nach seiner Rückkehr im Kreise seiner Familie in Guinea getroffen habe und nach dem Aventure gefragt habe, erwähnte sofort die Strapazen und den Hunger während der Regenzeit. Er erzählte, dass das Aventure für ihn trotz seines «Erfolges» eine harte Erfahrung gewesen sei. Vor allem der Hunger in der Off-Saison sei qualvoll. Wenn das Geld vorhanden wäre, würden wohl die meisten Aventuriers in der Regenzeit nach Hause zurückkehren. Da hätten sie ihre Familie und somit genug zu essen.

Da aber kaum einer die Mittel dazu habe, werde einfach versucht, die harten Monate durchzustehen. Wegen der schmerzlichen Entbehrungen könne nur Aventurier sein, wer physisch und psychisch in der Lage sei, solche Phasen durchzustehen, meinte ein Informant. Diese Leidensfähigkeit ist eine der zentralen Eigenschaften, welche ein Aventurier mitbringen muss. Sie ist es, welche den erfolgreichen Aventurier von den anderen und von den Daheimgebliebenen unterscheidet: *«L'aventure c'est pas pour tout le monde!»* (Information aus informellem Gespräch). So gibt es denn auch – wie in Guinea zu beobachten – nicht wenige junge Männer, welche ins Aventure aufbrechen und wenige Monate später wieder heimkehren. Sie ertragen die *souffrance* nicht, welche damit verbunden ist. Nicht selten kommt es vor, dass nach deren Rückkehr ihre Brüder sich in derselben Herausforderung versuchen. Auf der anderen Seite gehört aber die *souffrance* zum Aventure und deshalb wird es auch abgelehnt, in Gambia wieder zu stark in familiäre Strukturen und Sicherheiten aufgenommen zu werden. Ein Aventurier, der ein Zimmer im Haus einer gambischen Familie bewohnt, hat uns erzählt, dass seine Schlumtermutter sehr oft Essen für ihn zur Seite stellt. Er aber wolle dies nicht annehmen, denn er sei ein Aventurier.

6.3 Einkommen

Anders als zu Hause, wo die Aventuriers auf familiäre Unterstützungsstrukturen zählen können und ihre Grundbedürfnisse auch ohne eigenes Einkommen in den meisten Fällen gedeckt werden, sind sie im Aventure grösstenteils auf sich alleine gestellt. Finden sie keine Möglichkeit, ein bisschen Geld zu verdienen, so müssen sie von der Hand in den Mund leben. Einzig den Neuen wird im ersten Jahr unter die Arme gegriffen, so dass sie Zeit haben, eine eigene Auskommensstrategie zu entwickeln. Als Gegenleistung müssen sie jedoch während dieser Zeit allerlei Dienstleistungen für die Grossen³⁸ verrichten und sich so ein soziales Sicherheitsnetz erarbeiten und verdienen. Diese Phase auf der untersten Hierarchiestufe der Aventuriersgemeinde wird ebenfalls als *souffrance* bezeichnet. Ein bereits etwas älterer Informant erzählte uns von seiner diesbezüglichen Leidensphase in Gambia: Als seine Generation *«klein»* gewesen sei, sei das Klima enorm hart gewesen, viel härter als heute. Täglich habe er unzählige Dienstleistungen für die Grossen machen müssen: Wäsche waschen, Zimmer putzen, Einkäufe, Botengänge, etc. Im Unterschied zu ihm, der seinen Kleinen immer wieder mal etwas zustecke, habe er zu seiner Zeit kaum je Geld erhalten. Zu Bargeld zu kommen sei extrem schwierig gewesen. Seine Generation habe diesbezüglich eine wahrhaftige Leidenszeit überstehen müssen.

Vor allem zu Beginn fällt es den jungen Männern schwer, sich an die unbekanntes Leiden und Entbehrungen des Aventure zu gewöhnen. Oft müssen sich die jungen Männer gegenseitig ermutigen weiterzumachen und durchzuhalten. *«En Guinée, il n'y a rien, mais en Guinée et ici, ce n'est pas la même vie! Je dis: <Moi, je vais rentrer!> Mais quand je parle, Seni a dit: <Ah, grand, grand! Tu sais pas, pourquoi tu es venu ici?> Je dis: <Oui.> <Grand, prends courage, on va rester ici!>»* Auch dieser Neuankömmling, der bis zu seiner Abreise ausschliesslich die Schule besucht hatte, musste sich gut zureden, um die Herausforderungen des Aventure zu meistern. Er versuchte sich beispielsweise zu ermutigen als Aushilfe auf einer Baustelle zu

³⁸ Der Ausdruck „die Grossen“ entspricht einem emischen Konzept der Sozialstruktur der Aventuriersgemeinschaft. Das Gegenstück zu „den Grossen“ sind – wie zu vermuten ist – „die Kleinen“. Das Begriffspaar steht für ein Patron-Klienten-Verhältnis. Siehe auch Kapitel IV.7.1, Patron-Klienten-Beziehungen.

arbeiten, um so wenigstens zu ein bisschen Kleingeld zu kommen: *«J'ai dit: <D'accord. Je suis un homme. Je veux mon avenir.> Oui, je suis un homme, je peux supporter.»* Geld zu verdienen ist für die Aventuriers in Gambia eine grosse Herausforderung. Sie kennen anfänglich kaum jemanden und sprechen die Sprache des Landes nicht. Der im folgenden zitierte Aventuriers, der auch noch kein Jahr in Gambia war, schilderte, was ihm immer wieder den Mut verleiht, sich auf die Suche nach einer Verdienstmöglichkeit zu machen: *«Et puis dans la vie c'est à cause de ton ventre et à cause de tes enfants que tu cherches. Parce que quand tu as faim, tu vas dire: <Il faut que je cherche demain.> Tu vas avoir le courage de chercher.»*

6.4 Einsamkeit

Das mit dem Aventure verbundene Leiden wird aber nicht nur auf die materiellen Entbehrungen und den Einstieg auf der untersten Hierarchiestufe der Aventuriersgemeinde bezogen. Auch die Trennung von Familie und Freunden wird nicht selten als *souffrance* empfunden. Die Aventuriers lassen ihre vertraute Umgebung zurück und begeben sich in ein Land, wo sie als Ausländer nicht sehr willkommen sind. Einer von ihnen vertraute uns in einem Gespräch denn auch an, dass ihm das Leben hier in Gambia nicht gerade einfach fällt. Er kenne zwar mittlerweile einige Leute, fühle sich aber trotzdem häufig einsam. Dies habe nicht zuletzt damit zu tun, dass er die Sprache der Leute in Gambia ganz einfach nicht verstehe. Die meisten Gambier sprechen Wolof, Mandinka und Englisch, er aber spricht Französisch und Soussou. Um einfacher Anschluss zu finden, sei er momentan darum bemüht Englisch zu lernen. Die Einsamkeit macht insbesondere Neuankömmlingen zu schaffen, weil diese in Gambia noch keine engen Freundschaften aufbauen konnten und ihnen die Familie fehlt: *«Je me sentais pas tellement à l'aise, parce que je voyais pas ma famille. Voyez, ma mère, je ne la voyais pas. La manière comme j'avais beaucoup de contacts en Guinée, je n'avais pas ça ici. Vraiment, chaque moment mes pensées bousculaient dans ma tête: <Mais non, pourquoi je suis venu? Pourquoi j'ai abandonné l'école pour venir ici?> Mais j'ai pris le courage. J'ai dit: <Petit à petit l'oiseau fait son nid.»* An die zahlreichen und teils drastischen Veränderungen im gesellschaftlichen Bereich, welche die Aventuriers in Gambia ebenso wie im ersehnten Europa erwarten, werde man sich gewöhnen, so ist man überzeugt. Diese Anpassungsleistung wird jedoch ebenso wie das Fremdsein mit der *souffrance* in Verbindung gebracht. Dahinter steht die Gewissheit, dass man in der Fremde stets in der einen oder anderen Form leiden wird. Nur in Guinea, so erzählte uns einer unserer Gesprächspartner, fühle er sich wie ein Fisch im Wasser. Überall sonst sei und bleibe er ein Fremder. *«Ça c'est l'aventure.»*

6.5 «En aventure, il faut souffrir»

Die karge Zeit der *souffrance* und ihre oft schmerzvollen Erfahrungen werden auf sich genommen und ertragen, weil man davon ausgeht, dass das Leiden nach dem Aventure vorbei sein und es einem dann finanziell besser gehen wird. Das Leiden ist überdies selbstgewählt und muss gerade deshalb ausgehalten werden können, meinte ein Informant. Der junge Aventurier erzählte uns, wie er eventuelle Schwierigkeiten in Europa zu meistern gedenkt: *«C'est la vie. C'est ça que tu as trouvé là-bas [en Europe], à cause de toi seul. Tu ne peux pas dire que je peux changer ça. Voyez? Donc tu es obligé de rester. Quand tu restes les trois mois là, ça commence à aller. Ça commence à aller. C'est comme la première fois lorsque je suis venu en Gambie.»*

Vraiment il y avait mes amis ici, il y avait beaucoup de personnes que je connais ici, mais je me sentais pas tellement à l'aise». Der Informant vergleicht seine momentane *souffrance* in Gambia mit derjenigen, die auf ihn wartet, wenn er einmal in Europa sein wird. Entgegen der in Europa verbreiteten Auffassung würde dies darauf hinweisen, dass sich junge westafrikanische Männer sehr wohl bewusst sind, dass sie in Europa nicht ins Schlaraffenland kommen. Es geht ihnen auch nicht darum, sich dort eine gute Zeit zu machen und auf grossem Fuss zu leben. Man ist vielmehr noch immer auf Aventure und nimmt einiges an Leid und Widrigkeiten auf sich. Man versucht lediglich ein bisschen Geld anzuhäufen, um den Eltern daheim zu helfen und die eigene Zukunft aufbauen zu können. Aus diesem Grunde lassen sich vermutlich gerade Westafrikaner in Europa auch nicht durch schwierigste Lebensumstände von ihren Plänen abbringen. Man ist auf Aventure, was so viel heisst wie: man hat sich auf eine längere Leidenszeit eingestellt. Nicht von ungefähr werden die Aventuriers in der Heimat deswegen auch bewundert und als mutig bezeichnet, wie einer unserer Informanten berichtete: *«Voyez, donc c'est pour cela, lorsque j'avais décidé de quitter, vraiment ils m'ont félicité dans ça. Ils m'ont dit, que je suis vraiment courageux!»*

7 Sozialstruktur

Die Schicksalsgemeinschaft der Aventuriers ist zwar fern der heimatlichen, guineischen Gesellschaft und deren Normen, Pflichten und Sozialstruktur³⁹, es wäre aber falsch zu behaupten, dass diese Gemeinschaft einem anarchischen, losen Gefüge gleichkommt. Die Aventuriersgesellschaft zeichnet sich vielmehr durch ihre eigene Sozialstruktur aus. Diese notwendige Organisation der Gemeinschaft wird von einem unseren Informanten folgendermassen kommentiert: *«Dans la vie on ne peut pas rester seul. Il faut que tu sois avec les gens! Un seul esprit, tu ne peux rien faire! Tu vas être idiot!»* In dem Interview beschreibt der junge Aventurier die Organisation des Individuums in der Gruppe als Kondition der menschlichen Existenz. Ein Einzelner kann sein Leben ohne die Hilfe seiner Mitmenschen nicht bestreiten. Versucht er dies, läuft er Gefahr wahnsinnig zu werden. *«Vous allez vous donner des conseils, avec des idées...Même si je vois Ibrahima qu' il est dans un problème ou bien c'est un problème qui va lui arriver, je peux dire: <Ibrahima, attention! Ce que tu fais comme ça, c'est pas bon.»* Um die angesprochenen Hilfeleistungen kontrollieren und deren Fortbestehen sichern zu können, organisieren sich die Aventuriers über zwei unterschiedliche Institutionen: über die vertikalen Patron-Klienten-Beziehungen und über die horizontalen Altersklassengruppen. Im sozialwissenschaftlichen Kontext bilden der Patron und der Klient eine hierarchische Zweierbeziehung. Sie stehen in direktem Kontakt zueinander und bilden bezüglich Status, Wohlstand und Macht ein asymmetrisches Verhältnis. Die Beziehung basiert auf dem Prinzip der Reziprozität im Austausch von Gütern und Leistungen. Durch die sich wiederholenden Interaktionen zwischen den beiden Beziehungspartnern wird die Institution gefestigt (Landé

³⁹ Über die Sozialstruktur werden nicht die physischen Individuen in soziale Beziehungen zueinander gesetzt, sondern deren Status. Der Status definiert die Position, die man in Merkmalsfeldern wie Geschlecht, Alter, Verwandtschaft oder in Institutionen wie Verbänden, Kirche und Erziehungswesen einnimmt. Diese Positionen schreiben dem Individuum bestimmte normative Handlungsweisen vor – die Rollen. Um wichtige kollektive Anliegen wahrzunehmen, entstehen in den verschiedenen gesellschaftlichen Aktivitätsfeldern Institutionen, die als Komplexe solcher Rollen definiert werden können (Ganzer 2000: 247; Streck 2000: 114-115).

1977: Xii). Bei den Patron-Klienten-Beziehungen in der Gemeinschaft der Aventuriers basiert die Asymmetrie vor allem auf dem Alter. Wohlstand und Macht werden entlang der Altershierarchie definiert. Deshalb wird im Folgenden häufig auch von Altershierarchie die Rede sein. Zudem werden die Begriffe Patron und Klient mit den verwandten Begriffspaaren gross/klein bzw. *grand/petit* und alt/jung synonym verwendet. Die ersten beiden Paare entsprechen emischen Konzepten der Aventuriers. Sie selber bezeichnen sich als *petit* und *grand*. Jung/alt verweist auf die Altershierarchie und wird in der regionalspezifischen Literatur häufig gebraucht (Roth 1994: 93-95). Die Altersklassenorganisation betont im Gegensatz zu der autoritären Beziehung zwischen Patron und Klient die starke Solidarität unter den gleichaltrigen Mitgliedern. Die Altershierarchie wirkt nicht innerhalb, sondern zwischen diesen so genannten Altersklassen- bzw. Brüdergruppen (Ortigue und Ortigue 1984: 87). Im Folgenden wird für die Brüdergruppe der Begriff Generation verwendet. Auch dieser entspricht dem emischen Prinzip. Die Generationen und die *grand-petit*-Beziehungen sind die zwei prägenden Institutionen der sozialen Struktur der Gemeinschaft der Aventuriers.

7.1 Patron-Klienten-Beziehungen

«*Hey grand, ça va?*» Auf den ersten Blick scheint diese Begrüßung keinen tieferen Sinn zu ergeben. Geht man aber dem Wort *grand* weiter nach, entdeckt man, dass sich hinter dem Begriffspaar *grand/petit* ein Aspekt der Gesellschaftsstruktur verbirgt. Das klassifikatorische Element der Institution ist das Alter. Das Alter definiert sich nicht ausschliesslich über die Anzahl Lebensjahre, sondern über die Reife und über den Materialfluss, der von einer Person ausgeht. Erfahrungen, magische Kräfte, soziale Kompetenzen, Erfolg und materieller Wohlstand können deren Konstituenten sein. Die Lebenszeit kann zwar, muss aber nicht, ausschlaggebend sein für die Position, die man in dem dyadischen Verhältnis einnimmt. Folgende zwei Beispiele illustrieren die Ausdehnung des klassifikatorischen Elementes, des Alters. In einem Interview beschreibt der Aventurier Seni sein Verhältnis zu seinem Freund Mohammed. Die beiden gehören derselben Generation an und haben etwa gleich viele Lebensjahre hinter sich gebracht. Seit sie sich kennen, stehen sie wie Brüder zueinander. Trotzdem erachtet sein Freund Mohammed ihn als einen Grossen. Grund dafür ist das Vertrauen, das der Freund ihm entgegenbringt. «*Non, j'ai pris Mohammed comme mon jeune frère! Je le considère comme ça.*» Unser Interviewpartner besitzt zwar keinen materiellen Wohlstand und ist nicht im fortgeschrittenen Alter, aber das Vertrauen, das die Menschen in ihn setzen, ist ebensoviel wert. Dieser Schatz, der von vielen respektiert wird, macht ihn zu einem *grand*. Dementgegen besteht auch die Möglichkeit, dass ein älterer und erfahrener Aventurier nie den ihm gebührenden Respekt erlangt. Alter verpflichtet nicht. Der *metteur en scène* der Tanzgruppe beispielsweise wird von den jüngeren Mitgliedern eher belächelt: «*Parce qu'il est un blagueur, il n'est pas considéré quelque chose comme ça.*» Ihm wird zu wenig Respekt entgegengebracht, weil er der Verantwortung, die er in seiner Position übernehmen sollte, nicht gerecht wird. Er trinkt, vergisst vieles, verpatzt die Auftritte und ist unpünktlich. «*Tu vois la chorégraphie, ça doit partir ensemble, mais des fois Abdoulay [metteur en scène], il rate. Il a même l'habitude. C'est pas qu'il ne sait pas. Il sait. Mais c'est la comédie.*»

Die neuen Umstände der urbanen Umgebungen haben die Erweiterung der Kategorie Alter unterstützt. Der Begriff basiert nun nicht mehr nur auf dem Indikator Lebenszeit, sondern

umfasst auch klassifikatorische Merkmale wie Reife und materiellen Wohlstand.⁴⁰ Wie wichtig Erfahrungen und Reife für die Kategorisierung in *petit/grand* sind, wird ersichtlich an der eindeutigen Einordnung der Neuankömmlinge in das hierarchische System. Häufig wurden wir von den Aventuriers darauf hingewiesen, dass die frisch angekommenen Aventuriers auf den ersten Blick erkennbar seien. Aus Angst vor dem Fremden verstecken sie sich im Hof von Suleymanes *compound* und getrauen sich kaum einen Fuss vor die Tür zu setzen. «*Ceux qui connaissent pas, c'est ceux qui vont rester ici [au <compound>] jusqu'au soir, comme ça là, comme le petit.*» Der Erfahrungsrückstand, den die Neuankömmlinge gegenüber den etablierten Aventuriers aufweisen, legt das hierarchische Verhältnis zwischen den zwei Gruppen klar fest. Die Frischlinge ordnen sich den anderen Aventuriers unter. Diese Ordnung hängt alleine vom Erfahrungsschatz ab.

Nebst einem bestimmten Verhaltenskodex, den die Grossen im alltäglichen Umgang mit ihren Mitmenschen einhalten, müssen sie bestimmten Pflichten gegenüber den Kleinen nachkommen. Sie sind für ihre materielle Fürsorge, für die künstlerische Ausbildung und für die soziale Vernetzung in der Aventurierszene zuständig. Diese Verantwortlichkeit gegenüber den Kleinen ist aber nie losgelöst von den Gegenleistungen – sei dies in Form von Arbeit oder Respekt –, welche die Grossen von den Kleinen erwarten dürfen. Die erfahrenen Aventuriers sehen sich vor allem den Neuankömmlingen gegenüber verpflichtet: «*C'est toi qui voulait aider? Oui! <Because>, il ne connaît personne! Il faut que tu l'aide!*» Die Älteren nehmen die Neuankömmlinge bei sich auf und kümmern sich die erste Zeit um sie. «*Seni c'est mon grand. Lui, comme... quand je n'ai pas de quelque chose, je m'en vais chez lui, il m'aide! Parce que c'est un grand. Moi, je suis petit.*» Die Gewissheit um den möglichen Aufbau eines solchen Patron-Klienten-Verhältnisses gibt den Aventuriers vermutlich auch den Mut, ohne Hab und Gut in die Fremde zu ziehen. Man vertraut darauf, dass jemand einen am Zielort unter seine Fittiche nehmen wird. Denn obwohl das Beziehungsnetz bei der Planung der Reise ins Aventure eine Rolle spielt, sind es zum Teil nur sehr lose Bindungen, manchmal sogar aus zweiter Hand. Die Grossen können sich zugleich sicher sein, dass der Respekt, den die Kleinen ihnen gegenüber aufbringen, in materiellen Geschenken zum Ausdruck kommen wird, sobald die Frischlinge sich in Gambia etabliert haben und eigene Einnahmequellen organisiert werden können: «*Quand ils connaissent Gambia un peu, c'est eux qui paient maintenant. Mais avant... le moment qu'ils venaient, j'ai pris chambre là-bas, j'ai payé.*» Sobald sie sich zurechtfinden, sich selber durchschlagen können, werden die Kleinen sich für die Hilfe erkenntlich zeigen. Denn nach einer bestimmter Zeit hält sich niemand mehr dafür, sich von den Grossen helfen zu lassen. Nebst der materiellen Fürsorge führen die Grossen die Kleinen in das Metier der Kunst ein. In einem Interview beschrieb ein Aventurier seine anfängliche Zeit in Gambia. Ein grosser Künstler nahm sich seiner an. Im Gegenzug übernahm er all seine Arbeiten. Der Junge begegnete seinem Meister mit viel Respekt. Es wäre nicht denkbar gewesen, dass er im selben Raum geschlafen hätte: «*Je marchais avec Said. So [engl.], tu connais Said? C'est pas un enfant! Il a plus de 50 ans. On ne peut pas coucher dans la même chambre.*» Die grossen Meister des Tanzens und des

⁴⁰ Ähnliches hat Roth (1994: 104) während ihren Forschungsaufenthalten in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso beobachtet. Sie schreibt, dass die neuen sozioökonomisch bedingten Hierarchien die traditionellen Hierarchien durchbrechen. So kommt es heute vor, dass ein Junger mehr verdient als ein Älterer oder ein Junger erhält mehr Entscheidungskompetenzen am Arbeitsplatz als ein älterer Mitarbeiter.

Trommeln übernehmen eine Vaterrolle. Sie bringen den unerfahrenen Aventuriers das Tanzen und das Trommeln bei und führen diese bei Dalaba ein. Sie vermitteln ihnen kleine künstlerische Arbeiten und während der touristischen Hochsaison koordinieren sie die Einkommensoptionen, die sich durch die Kontakte mit den Gästen ergeben: *«Il m'a dit: <Bon, tu vois, moi je ne fais pas la menuiserie. Je me engage dans l'art. Comme tu es avec nous, tu peux suivre notre jouer et des fois tu pratiques avec nous, tu peux t'engager.> J'ai dit: <Ah bon, si tu peux m'aider pour entrer à Dalaba, je peux le faire.>»* Trotz allem erfolgt die Weitergabe des künstlerischen Könnens zögerlich. Die Grossen sind sich ihrer Position bewusst und lassen sich von den Kleinen um ihre Hilfeleistung bitten. Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen *grand* und *petit* nicht nur positiv dargestellt wird. Das hauptsächliche Verhaltensmuster, das bei den Kleinen zu beobachten ist, ist – wie bereits erwähnt – ihre Verpflichtung, den Grossen mit Achtung zu begegnen. Dem Respekt kann in unterschiedlicher Weise Ausdruck verliehen werden. Die Kleinen übernehmen Arbeiten und Botengänge für ihren Patron, sie entziehen sich jeglichem Urteil über die Grossen und begegnen denselben im Gespräch mit sehr viel Vorsicht. Nebst der respektvollen Haltung der Kleinen gegenüber den Grossen, erweisen sie letzteren ihre Ehre, indem sie ihnen Arbeiten abnehmen. *«C'est moi qui fait son <tea>. <Because> c'est un grand.»* Die Kleinen machen den Tee für ihren *grand*, waschen seine Wäsche, holen ihm Brot oder erledigen andere Laufgänge.

7.2 Altersorganisationen

Auf der horizontalen Achse der sozialen Struktur organisieren sich die Aventuriers über Altersklassengruppen, die von ihnen als Generationen bezeichnet werden. Die Präsenz der Generationen in der Aventuriersgemeinde wird bereits dadurch erkennbar, dass die Aventuriers genau wissen, wer welcher Generation angehört. Sie wissen selbst von denen, die nicht mehr unter ihnen sind, die den Sprung nach Europa geschafft haben oder aber nach Guinea zurückgekehrt sind, welcher Altersklassengruppe sie zuzuordnen sind. Nebst den Patron-Klienten-Beziehungen bilden die Generationen den zweiten Pfeiler des Unterstützungssystems der Aventuriersgemeinschaft. Die Generation umfasst fünf bis acht Personen. Alle Aventuriers, die zur selben Zeit in Gambia eingetroffen sind, bilden eine Generation. Es ist demzufolge nicht das biologische Alter ausschlaggebend für die Zuordnung in die Altersklasse der Aventuriers, sondern der Zeitpunkt der Ankunft in Gambia. In diesem Zusammenhang spricht man im sozialwissenschaftlichen Kontext von strukturellem Alter (vgl. Bernardi 1985). Das strukturelle Alter drückt aus, dass alle Angehörigen einer Generation die Stufen des sozialen Alters gemeinsam durchlaufen. Diese Klassifizierung birgt die Idee des kollektiven Alterns und des gemeinschaftlichen Durchschreitens der Generationenstufen, die stets durch markante Übergänge und Eigenarten getrennt sind. Dadurch entstehen grössere Solidaritätskreise. Die Altersgenossen sehen sich aufgrund gemeinsamer Schlüsselerlebnisse zeitlebens als Kameraden (vgl. Dracklé 1998). Dementsprechend schweissen sich die Mitglieder der Aventuriersgenerationen zu einer Leidens- und Schicksalsgemeinschaft⁴¹ zusammen. Das verbindende Element in ihrer Gemeinschaft besteht darin, dass sie sich den gleichen Problemen, Gefahren und Herausforderungen stellen müssen, weil sie in etwa zur selben Zeit in Gambia eingetroffen sind.

⁴¹ Die Facetten der Leidens- und Schicksalsgemeinschaft werden im Kapitel IV.8, Schicksalsgemeinschaft, umfassend geschildert.

Probleme häufen sich vor allem während der Regenzeit. In der Regenzeit kommen wenige Touristen nach Gambia. Die Gruppe Dalaba tritt selten auf und fast keine Touristen leben auf dem *compound* über diese Zeit. Selten werden Trommel- oder Tanzkurse angeboten. Während dieser Zeit bietet demzufolge die Kunst kaum Verdienstmöglichkeiten. Die Regenzeit kann so hart sein, dass die Aventuriers sich gezwungen sehen, ihre besten Kleider zu verkaufen, um sich etwas zu essen kaufen zu können. Es ernährt sich aber nicht nur ein einzelner von dem Erlös aus dem Kleiderverkauf. Diesen teilt er vielmehr mit seinen Leidensgenossen. Es gilt das ungeschriebene Gesetz, dass man sich innerhalb der Generation gegenseitig hilft: *«Si moi j'ai l'argent, je sors, on mange.»* On steht in diesem Zitat für die Mitglieder einer Generation. Nebst dem ökonomischen Halt, den die Altersklassengruppen bieten, garantiert diese Institution das Fortbestehen der guineischen Künstlerdiaspora in Gambia. *«Ce sont les générations, générations... Si nous, on quitte ici, c'est eux qui vont remplacer! C'est comme ça.»* Über sie werden die Neuankömmlinge in das Netz der guineischen Aventuriers sozial eingebunden, mit dem nötigen Wissen beliefert und mental unterstützt. Durch das geregelte Nacheinander der Altersgruppen wird die kollektive Sozialisation gesichert, die entlang sukzessiver Traditionsvermittlung und Lernen durch Nachahmung gewährleistet wird.

8 Schicksalsgemeinschaft

8.1 Zusammenhalt

Ein Charakteristikum des Aventure ist das Ausländersein, das Fremdsein in einem Land. Einem fremden Umfeld ausgesetzt zu sein, ist für viele der jungen Männer eine neue und nachhaltige Erfahrung. Wegen fehlendem Rückhalt durch die Familie sind die Aventuriers im fremden Land sogar doppelt exponiert, einerseits als Ausländer und andererseits als Individuen ohne verbindliche soziale Einbettung. Die Mitglieder der Aventuriersgemeinde, alleine und fremd in einem Land, dessen Sprache sie nicht sprechen, müssen deshalb umso stärker zusammenhalten. Der Druck von aussen schweisst diese Gemeinschaft zusammen. Nur durch einen starken inneren Zusammenhalt, einem gewissen Ersatz für die Familie, können die schutzlosen Individuen überleben: *«Nous, nous sommes TOUS des aventuriers ici. Que ça soit petit que ça soit grand! Nous sommes là. Personne n'a pas des parents ici! On est des amis.»* Verbindendes Element ist das gemeinsame Schicksal als Aventurier. Diese Männer formen eine Schicksalsgemeinschaft. Durch den festen Zusammenhalt innerhalb der Leidensgemeinschaft kann man sich über Krisen hinweghelfen und sich gegenseitig Mut machen: *«Bon, quand je suis assis, je dis: <Ah, Seni! Moi je connais Seni depuis en Guinée, Seni il me connaît. Nous, on a laissé tout, on est venu ici. On va prendre... nous, on doit prendre courage.»*

Innerhalb der Gemeinschaft der Aventuriers hilft man sich nicht nur gegenseitig über psychische Krisen hinweg, es entstehen auch gruppeninterne Strukturen, die eine gegenseitige materielle Unterstützung beinhalten. Wer einen Neuankömmling aufnimmt und ihm Unterkunft und Verpflegung bietet, übernimmt damit beispielsweise eine Art Vaterrolle für den Betroffenen: *«Vraiment, en aventure, celui qui te donne là où tu couches, vraiment, ça c'est ton père. Il faut le respecter.»* Ohne diese gegenseitige Unterstützung wäre es den meisten Aventuriers nicht möglich, die schwierige Anfangszeit im Ausland durchzustehen: *«Beaucoup de gens vont se*

retourner. Quand tu restes deux ou trois jours sans manger, tu vas voler.» Die einzige Alternative zum Stehlen sei die Rückkehr nach Hause. In einer Situation wie dem Aventure ist jeder auf den anderen angewiesen. Dies schweisst die Gemeinschaft zusammen, bewirkt unter anderem aber auch, dass teilweise Normen gebrochen werden können, ohne dass grössere Sanktionen oder ein Ausschluss aus der Gruppe befürchtet werden muss.

Insgesamt wird das Aventure vor allem in Bezug auf das Gemeinschaftserlebnis positiv gewertet. Das intensive Zusammengehörigkeitsgefühl kann als Folge der geteilten Erfahrungen gesehen werden und der Tatsache, dass man gemeinsam durch harte Zeiten gegangen ist. Wie sich auf der Reise nach Guinea zeigte, ziehen es selbst ehemalige und vorübergehend zurückgekehrte Aventuriers vor, überwiegend mit anderen Aventuriers zu verkehren. Die gemeinsamen, oft schwierigen Erlebnisse im Aventure scheinen prägend zu sein und nachhaltig zu wirken.

8.2 Heterogenität

All dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass da Menschen unterschiedlichster Herkunft aufeinander treffen und zusammenleben müssen. Es sind Leute, die sich vorher zu einem grossen Teil nicht persönlich gekannt haben: *«Il y a beaucoup de personnes que je connaissais pas. C'est ici qu'on s'est connu. Parce que c'est l'aventure. On est tous des guinéens, mais je ne peux pas dire, les gens là, leur vie est ça, parce que je ne sais pas ce qu'ils ont fait avant de venir.»* Die im Aventure in familiärer Nähe zusammenlebenden Aventuriers aus Guinea stammen aus völlig unterschiedlichen sozialen Milieus. Die einen wuchsen in einem ausgesprochen dörflichen Umfeld in Madina auf, andere in der von Industrie und Fabrik geprägten Kleinstadt Fria und wieder andere in der Metropole Conakry.⁴² Die Mitglieder der Aventuriersgemeinschaft verfügen aber nicht nur über sehr verschiedenartige Sozialisationshintergründe, sie entstammen auch unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen. Die folgende Aufzählung macht dies deutlich: Dialonké (32%), Soussou (32%), Peul (20%), Landoumah (13%), Malinké (2%). Bei der Betrachtung der entsprechenden Angaben zeigt sich, dass die in Guinea bevölkerungsreichsten Gruppen, die Peul und die Malinké, eher untervertreten sind. Zahlenmässig am stärksten sind die Soussou und die in Guinea nur als kleine Minderheit aufgeführten Dialonké. Letztere sind entsprechend stark vertreten, weil der Chef der Gruppe und alle seine Verwandten dieser ethnischen Gruppierung angehören. Obwohl in Guinea die Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen in den letzten Jahren immer stärker wurden und im Alltag sehr präsent sind, haben wir unter den Aventuriers keinerlei Hinweise auf irgendeine Bedeutung der ethnischen Zugehörigkeit ausmachen können. Eigenartigerweise waren diesbezügliche Spannungen unter den Aventuriers in keiner Weise feststellbar. Das Thema Ethnie wurde nur sehr selten thematisiert und falls doch, so blieb es bei einer schlichten Information. Ein Grund für die Ausblendung dieser Differenzen könnte sein, dass sich die ethnisch gemischte Aventuriersgruppe solche Konflikte gar nicht leisten kann. Themenbereiche mit Bezug zu den ethnischen Zugehörigkeiten werden deshalb vermieden. Auf der anderen Seite wäre es aber auch denkbar, dass die ethnischen Zugehörigkeiten und diesbezügliche Spannungen im Ausland an Bedeutung verlieren und andere Prioritäten gesetzt werden. Gleichzeitig konnte jedoch beobachtet werden, dass nebst den ethnischen auch die sozialen Unterschiede der Aventuriers nicht thematisiert wurden. Die Betonung der unterschiedlichen Herkunft der

⁴² Siehe Kapitel II.2.3, Herkunftsorte der Aventuriers.

einzelnen Mitglieder, beispielsweise in Bezug auf den Unterschied zwischen Stadt und Land, ist tabu. Immer wieder bekräftigt und zelebriert werden hingegen die verbindenden Elemente und die Gemeinsamkeiten. Wichtiger Faktor zur Generierung eines Zusammengehörigkeitsgefühls ist die gemeinsame Erfahrung des Aventure: *«Nous, nous sommes TOUS des aventuriers ici.»*

9 Dauer

9.1 Lebensabschnitt

Das Aventure ist eine auf einen bestimmten Lebensabschnitt beschränkte Phase. Darin decken sich die Auffassungen aller kontaktierten Aventuriers. Die Vorstellung, dass diese Phase das ganze Leben lang anhalten könnte, scheint abzuschrecken: *«Non! Moi, je ne suis pas en aventure pour mourir en aventure. Je suis en aventure pour préparer ma vie!»*. Dass die Dauer des Aventure beschränkt sein sollte, darüber ist man sich einig. Ebenso wie über die Tatsache, dass man nach dem Aventure zu seiner Familie zurückkehren sollte: *«Comme l'aventure soit fini, il faut que je rentre chez moi. En Guinée»*. Trotz dieses Vorsatzes sieht die Realität oft anderes aus. Viele Mitglieder der ältesten Generation von Aventuriers sind zum Teil schon sehr lange in Gambia und scheinen sich mit diesem Leben recht gut angefreundet zu haben. Einige von ihnen haben sich trotz erwirtschafteter finanzieller Mittel nicht in ein bürgerliches Leben zurückbegeben. Sie leben bereits seit Jahren oder sogar Jahrzehnten im Aventure, obwohl sie in einem Alter wären, in dem sie als Familienoberhäupter zu einem seriösen und verantwortungsvollen Lebensstil zurückfinden sollten. Von den Jüngeren wird dieses Verhalten eher missbilligt und vor allem als nicht nachahmenswert betrachtet. Es hat sich aber gezeigt, dass sich gewisse Aventuriers so sehr ans Leben im Aventure gewöhnt haben, dass ihnen eine Heimkehr vor allem aufgrund der dort herrschenden sozialen Kontrolle schwer fallen würde. Im Aventure konnten sich viele von den strengen Normen lösen und frei über Tun oder Lassen entscheiden. Zurück in Guinea fühlen sie sich deshalb unter den Lebensbedingungen innerhalb des Familienverbundes eingengt und kontrolliert. Einzig die neu Angekommenen wollen so schnell wie möglich weiterkommen bzw. wieder heimkehren, wenn sie es zu etwas gebracht haben: *«Non, moi je ne vais jamais faire dix ans ici [en aventure]. Non. Oh, ça s'trouverait que je suis évolué, que je suis déjà parti en Europe, oui.»* Sie sind es, die sich im Aventure noch nicht eingelebt haben und denen das Überleben am schwierigsten fällt: *«Du matin au soir je prie Dieu que je ne veux pas faire beaucoup de temps ici.»* Ein Aventurier, der schon etwas länger in Gambia ist und sich mit dem Leben dort bereits angefreundet hat, meinte, er habe es im Gegensatz zu anderen Aventuriers nicht eilig. Er habe sich auf etwa zehn Jahre Aventure eingestellt. Wenn Gott ihm vorher eine Chance gebe, umso besser. Für den Moment aber genieße er das Abenteuerleben. In der Zeit, die ihm noch bleibe, wolle er in erster Linie ein guter Künstler werden.

9.2 Übergangsphase

Nicht nur die Aussagen der Aventuriers deuten darauf hin, dass das Aventure lediglich als Übergangsphase betrachtet wird. Es gibt auch verschiedene Hinweise in ihrem Verhalten, die auf diesen Punkt hinweisen. So hat uns beispielsweise unser Schlüsselinformant erklärt, warum sich keiner der Aventuriers ein richtiges Bett anschafft, eines in der Art wie sie es von Guinea her kennen. Sie alle schlafen in Gambia auf provisorischen Liegen, auch wenn sie sich finanziell

eine bessere Schlafstätte leisten könnten. Auf Aventure kaufe man sich kein Bett, so unser Informant, weil das bedeuten würde, dass man sich in Gambia installieren und sich endgültig niederlassen würde. Dies jedoch wolle keiner von ihnen. Ihr Aventure sei lediglich eine Übergangszeit, nach der man weiterziehen soll und will. Keiner der Aventuriers würde sich in Gambia ein richtiges Bett zulegen. Damit würde man sich die Möglichkeit des Weiterkommens verbauen, und keiner unter ihnen will sich im Aventure installieren.

9.3 Ende

Auch wenn das Aventure als vorübergehende Lebensphase betrachtet wird, ist es für den Einzelnen nicht ganz einfach, deren Ende zu bestimmen. Das Aventure wird nämlich auch als eine Art Prüfung verstanden, die man überstehen muss und an deren Ende man belohnt werden wird. In diesem Sinne ist das Aventure eine Leidensphase, die es auszuhalten gilt. Hält man lange genug durch, so wird Gott einen schliesslich belohnen. Ein Zeichen von Schwäche ist es, wenn man zu früh aufgibt. So stellt denn dieser Interviewpartner das Aventure an sich als schicksalhaft und von Gott gewollt dar: *«Donc l'aventure c'est quelque chose que tu sais que, c'est une création de dieu quoi. Parce que, tu es chez ton père, tu as tout. Si tu vois que tu sors, c'est dieu qui a fait! C'est pas toi.»* Folgerichtig wird es auch Gott sein, der das Ende des Aventure kennt und dieses festlegt. Bis jetzt, so meint er weiter, habe er offensichtlich noch nicht genügend Erfahrungen gesammelt. Etwas humoristisch umschreibt er, dass er vermutlich einfach noch ein wenig länger ausharren müsse: *«Donc si j'ai pas ramassé la saleté qui se trouve dans les coins, je ne peux pas parler! Donc il faut que je sois, je ramasse la saleté là. Je marche avec. Peut-être un jour la saleté, si je l'ai vérifié, je peux avoir la vérité.»*

10 Erfolgsdruck

Zum besseren Verständnis der Aventuriers und ihrer Handlungsweise trägt das Wissen um die Tatsache bei, dass jeder Aventurier einen grossen Gesichtsverlust zu befürchten hat, wenn er erfolglos – sprich ohne zu Geld gekommen zu sein – nach Hause zurückkehrt. Gross ist der Erwartungsdruck der Familie vor allem, wenn einer während Jahren fort gewesen ist: *«Mais tu as fait 20 ans et tu retournes dans ta famille sans rien... <never!>»* Die Vorstellung, als Aventurier etwas mit nach Hause bringen zu müssen, um nicht als Versager zu gelten, ist ausserordentlich präsent. Eigentlich sollte die Hemmschwelle mittellos zurückzukehren einen Aventurier nicht daran hindern seine Familie zu besuchen. Natürlich tut sie es in vielen Fällen doch. Diese Problematik scheint in Guinea bekannt zu sein, der populäre Musiker Alpha Wess singt in einem seiner Lieder davon. Der Kontakt zur Familie, so meinte ein gerade in Gambia eingetroffener Aventurier, sei auf jeden Fall auch im Aventure aufrecht zu erhalten: *«Voyez, il faut se réfléchir à ses parents. Il faut se mettre en tête, que les parents sont derrière moi. Il faut que je me retourne, même si je n'ai rien. Il faut que je me retourne, pour qu'ils me voient.»* Die Jungen nehmen sich vor, nach maximal zwei bis drei Jahren ihre Familie zu besuchen – auch wenn sie ihr Ziel bis dahin noch nicht erreicht haben: *«Quand tu fais deux ans ou bien trois ans, il faut te retourner! Même si tu n'as RIENS! Il faut te retourner pour aller saluer tes parents!»* Gerade für Aventuriers, die bereits einige Jahre im Ausland verbracht haben, ist dieser Anspruch nicht leicht zu erfüllen. Trotz all dieser Zusicherungen würde es ihren Stolz zu sehr verletzen,

wenn sie nach Jahren erfolglos zurückkehren müssten: *«Oui, il y a des gens, ça aussi, qui ont ça [la honte]. Mais eux, ils ont ça, parce qu'ils ont duré ici, cinq ans, dix ans, même 20 ans! Et on se demande: <Mais qu'est-ce que lui fait là-bas?> Le jour que tu vas rentrer, tu dois rentrer avec quelque chose. Parce que tu as duré. Tu as tellement duré! 20 ans, c'est pas petit. 15 ans, c'est pas petit»*. Dadurch entsteht ein Teufelskreis. Je länger die Aventuriers verweilen, desto grösser werden die Erwartungen der Familie und umso stärker kommen Zweifel und Ärger über die lange Abwesenheit der Männer auf. Diese können wiederum einzig durch materiellen Segen aus der Welt geschafft werden: *«Il faut jamais faire trop de temps, durer trop, non. Quand tu n'as rien et tu retournes là, ils te regardent même pas. Sauf quand tu as quelque chose pour leur donner. Si tu as l'argent pour leurs donner, tu vas faire du bien pour eux. Ils vont te féliciter.»* Gerade ältere Aventuriers, die noch nicht zu Geld gekommen sind, lassen sich durch diesen Erfolgsdruck häufig davon abhalten, die Familie zu besuchen: *«C'est pour cela que l'aventurier n'aime pas se retourner, dans la famille. Parce que quand tu viens à Gambia, quand tu sors en aventure – même si c'est pas à Gambia – quand tu sors en aventure, et tu fais des années sans trouver... sans avoir quelque chose, c'est pas facile d'aller t'arrêter devant tes parents comme ça! Tu vois!? C'est pour ça que les aventuriers ne se retournent pas. Parce que quand tu fais des années, beaucoup des années ici, tu n'as rien gagné. Pour retourner encore, pour aller rendre visite là-bas...! Un jour tu demandes les parents: <Donnez moi ça, je veux acheter ça.> C'est la honte quand même! C'est ça. C'est pour ça que les aventuriers, quand ils ne gagnent pas, ils n'aiment pas se retourner.»*

Es kommt aber auch vor, dass sich die Aventuriers selber eine gewisse zeitliche Frist setzen, in der sie ihr Glück versuchen. Klappt dies nicht in der festgelegten Zeit, so wollen sie – wenn es sein muss auch mittellos – zur Familie zurückkehren: *«Il y a certains, s'ils n'ont pas réussi, il vont rester, s'ils ont réussi... Mais moi, ce que j'ai proposé: Je calcule le temps. Je fais seulement le calcul de temps, le temps que je dois faire ici.»* Dies sei heutzutage nicht mehr eine so grosse Schande, denn man habe mittlerweile auch in Guinea eingesehen, dass nicht jeder im Aventure erfolgreich sein könne: *«Parce que les parents savent. Tout le monde sait, que la vie est ça. La vie d'aujourd'hui c'est ça. C'est pas tout le monde aujourd'hui qui gagne la chance à l'aventure. L'aventure c'est deux choses: tu gagnes – tu perds. Voyez? Donc, il faut pas mettre en tête, en tant que moi je ne gagne pas, je ne vais pas partir chez moi.»* Trotzdem macht man sich Gedanken über die potentielle Rückkehr und versucht seine Ängste zu relativieren. Der folgende Gesprächspartner beispielsweise beruhigte sich mit der Vorstellung, dass er vor seinem Weggang nichts Schlimmes verbrochen habe. Er sei auf Aventure gegangen, habe es versucht, aber forcieren könne man nichts. Das Glück liege schliesslich in Gottes Händen: *«On peut pas forcer. Toi, tu peux en décider, mais si Dieu n'a pas voulu, ce n'est pas possible. Donc, moi je ne veux pas dire que quand je n'ai pas eu la chance, je ne rentre pas chez ma famille. Lorsque je quittais là-bas je n'ai pas encore volé, je suis d'accord avec ma famille, j'ai quitté là-bas, les gens me disaient: <Oui, tu est courageux.> Je suis venu, pour un ou deux ans, et je vais rentrer...»*

Trotzdem zeigt sich deutlich, dass diejenigen Aventuriers, die zehn Jahre oder mehr im Aventure verbracht haben und dabei nicht wirklich weiter gekommen sind, als Versager gelten. In der Familie haben sie einen schweren Stand: *«Il y a des aventuriers ici aussi, qui ont attendu depuis Sékou Touré. Jusqu'à présent ils n'ont pas encore été [en Guinée]. Ils ont honte de partir, parce*

qu'ils ont rien, rien! Ils sont devenus vieux. Voyez? Toi, tu as fait toute ta jeunesse en aventure, tu n'as rien gagné. En vieillesse tu te retournes, tu vas t'asseoir dans ta famille, c'est cointeux.» Nebst der Verdeutlichung der Schmach einer mittellosen Rückkehr weist die Aussage darauf hin, dass das Aventure für Junge als angemessen betrachtet wird. Einem in die Jahre gekommenen Mann jedoch ist es nicht mehr würdig: *«A l'âge des 50 ou 60 ans tu n'es plus un enfant. Oui. Il faut laisser la vie à tes enfants. Il faut que tu approches Dieu. Chaque fois tu le demandes d'aider à tes enfants. Tu as eu une longue vie. C'est là aussi où il faut arrêter avec l'aventure.»*

11 Frauen auf Aventure

11.1 Rolle der Tänzerin

In der untersuchten Trommel- und Tanzgruppe stammen hauptsächlich die Männer aus Guinea und bezeichnen sich als Aventuriers. Die Frauen der Gruppe hingegen sind beinahe ausschliesslich Gambierinnen oder Senegalesinnen. Die unterschiedliche Herkunft von Männern und Frauen liess uns anfangs glauben, dass dies einen Zusammenhang mit dem sozialen Ansehen einer als Tänzerin arbeitenden Frau hat. Dieser Faktor stellte sich aber als unbedeutend heraus. Unsere anfängliche Vermutung, dass die Tätigkeit für eine Frau nicht schicklich sei, wurde auch von unseren Informanten dementiert: Die Tatsache, dass eine Frau verheiratet sei, halte sie nicht vom Tanzen ab. Diesen Entscheid fälle jedes Paar für sich selbst. Dass die gesellschaftliche Betrachtungsweise diesbezüglich in Guinea eine liberale ist, darf angenommen werden. Hierbei ist nämlich die historische Dimension des guineischen Sozialismus einzubeziehen, während dem die Gleichberechtigung der Geschlechter aktiv unterstützt wurde: *«Die Stellung der Frau war nach der Unabhängigkeit aus politischen Gründen besonders gefördert worden»* (Wegemund 2001: 235). Es wurde nicht nur die traditionelle Kunst, sondern auch die Teilnahme der Frau an den für die revolutionäre Idee wichtigen öffentlichen Aktivitäten, unter anderem eben der Kunst, aktiv unterstützt: *«Très tôt la femme s'est taillé en Guinée une place de choix dans les activités artistiques»* (Ministère de l'éducation et de la culture 1979: 79). Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass der Beruf der Tänzerin in Guinea ein gesellschaftlich anerkannter und respektierter ist.

11.2 Keine Frauensache

Offensichtlich scheint nicht das Rollenverhalten in der Kunst für die unterschiedliche Herkunft der Frauen und Männer der Tanz- und Trommelgruppe verantwortlich zu sein. Vielmehr scheint sich das Verhältnis der Geschlechter zum Aventure unterschiedlich zu gestalten. Nach den Gründen gefragt, wurden uns folgende Erklärungen gegeben: In Westafrika sei es nicht üblich, dass Frauen auf Aventure gingen und speziell in Guinea eher selten. Das Aventure sei nichts für Frauen. Für solche Sachen seien die Männer zuständig: *«Tu sais»*, meinte ein Informant schmunzelnd, *«dans la vie là, toutes les choses, c'est les hommes! Les choses comme ça, c'est bien pour les hommes. C'est pas pour... Pour les femmes? Oui, quand une femme fait ça, c'est pas bon!»* Für Frauen schicke sich das Aventure nicht, und ausserdem wäre es für sie auch zu gefährlich, da sie rein körperlich ganz anderen Gefahren ausgesetzt wären. Ebenfalls nach dem Grund gefragt, warum Frauen viel seltener auf Aventure gingen, meinte ein anderer Interviewpartner: *«Pourquoi? Parce qu'elles ont tout là-bas, elle n'ont pas tellement besoin de*

Gambia.» Die Frauen hätten gar keinen Grund auf Aventure zu gehen, sie hätten in Guinea alles, was sie bräuchten. Die Frage, warum im Unterschied dazu die Männer ausziehen müssen, könnte durch die folgende Aussage ein wenig erhellt werden: *«Parce que je suis un homme, un jour je suis là pour leur [les parents] secours.»* Es sind demnach die Männer, welche – einmal erwachsen – die Verantwortung für die Eltern tragen und für ihren Unterhalt zuständig sind. Deshalb müssen sich die Männer auf die Suche nach Geld machen, was in Guinea soviel heisst wie das Land verlassen und das Glück im Aventure versuchen: *«Je dois chercher pour venir les aider. [...] Et je suis venu à Gambie pour faire mon aventure».* Es sind ausschliesslich die Männer, welche für das Einkommen und den Unterhalt der Familie verantwortlich sind. Die Töchter gehören früher oder später einer anderen Familie an, derjenigen ihres Mannes.⁴³ Zu der Verantwortung für den Unterhalt der Familie kommt jedoch ein weiteres Argument, das speziell die Männer daran interessiert sein lässt sich finanziell gut zu stellen. Verschiedenen informellen Gesprächen konnten wir entnehmen, dass es vielen jungen Männern ohne finanziellen Rückhalt gar nicht möglich ist, eine Frau zu heiraten. Der Brautpreis bewegt sich in Guinea momentan auf einem so hohen Niveau, dass sich nur noch Privilegiertere eine Heirat leisten können: *«Oft ist der Brautpreis so hoch, dass er nicht vom Bräutigam allein aufgebracht werden kann, der darum vielfältige soziale und wirtschaftliche Beziehungen mobilisieren muss. [...] Die zunehmende Zahlung des Brautpreises in Form von Bargeld führt dazu, dass junge Männer heute unabhängiger von ihren Verwandten sind und sich das Geld verdienen oder aber, bei einer «Inflation» des Brautpreises, diesen nicht aufbringen können und die Eheschliessung später oder gar nicht stattfindet»* (Werthmann 2001a: 107). Der Wunsch eines Tages zu heiraten ist deshalb ein weiterer Grund, der Männer der Mittel- und Unterschicht – im Unterschied zu den Frauen – dazu bewegt, das Land zu verlassen und auf Aventure zu gehen. Eine Folge dieses unterschiedlichen Zugangs der Geschlechter zum Aventure ist, dass die männlichen Mitglieder der Tanz- und Trommelgruppe mehrheitlich aus Guinea stammen, die Frauen jedoch ausschliesslich aus Gambia oder Senegal. Diese Frauen seien jedoch nicht auf Aventure, stellte ein Tänzer klar. Die Gambierinnen seien sowieso im eigenen Land und auch die Senegalesinnen hätten ihre Heimat nicht verlassen – schliesslich befinde sich Gambia rein geographisch gesehen innerhalb Senegals und nicht ausserhalb. Die wenigen guineischen Frauen, die ins Ausland gingen, seien bereits verheiratet, so wurde uns verraten. Es seien zumeist im Handel tätige Peul⁴⁴, welche beispielsweise in Gambia gemeinsam mit ihrem Mann eine Boutique führten:⁴⁵

«Les femmes qui viennent, ça s'trouve qu'elles sont mariées. J'ai beaucoup rencontré des femmes qui sont des mariées. Les peules qui sont là, les peules qui venaient, mariées, qui restent là dans les boutiques. Tu vois? Lui, il ne peut pas dire qu'il veut faire la danse, comme nous». Ihr Aufenthalt in Gambia könne jedoch nicht mit demjenigen der Aventuriers verglichen werden.

⁴³ In Gesellschaften mit patrilinearer Abstammung und Erbfolge gehen die reproduktiven Fähigkeiten der Frau an die Patrilineage des Mannes über. Die Rechte an dieser Fruchtbarkeit werden durch den Brautpreis bezahlt. Die Frauen gelten deshalb nicht länger als Mitglieder ihrer eigenen Abstammungsgruppe. Auch im Falle des Todes des Mannes bleibt eine Frau durch die Ehe mit dessen Bruder (dem sogenannten Levirat) in der Familie (Werthmann 2001b: 244-245).

⁴⁴ Die Peul sind in Westafrika weit verbreitet und zumindest in Guinea dafür bekannt, dass sie grosse Bereiche des Warenhandels unter sich haben (Wegemund 2001: 236).

⁴⁵ Frauen beherrschen in Westafrika ganze Wirtschaftsbranchen. Viele sind selbstständig im informellen Sektor und im Kleinhandel tätig und deshalb auch oft alleine geschäftlich unterwegs (Adepoju 1995b: 49-50; Därr 2003: 145; Zdunnek 2001: 198-199).

IV Theoretische Analyse

1 Aventure als liminale Phase

1.1 Liminalität bei Victor Turner

In den 50er Jahren entstanden in der Ethnologie verschiedene theoretische Strömungen, die ihren Ursprung in der kritischen Auseinandersetzung mit dem britischen Strukturfunktionalismus hatten. Zu diesen Neuorientierungen gehört die Ethnologie der Symbole. Sie ist keine einheitliche theoretische Richtung, sondern zeichnet sich durch unterschiedliche Ansätze aus. Victor Turner, ein Vertreter dieser Richtung, betrachtet die Fähigkeit der Menschen Symbole zu bilden als die Grundlage der Entstehung von Kulturen. Deshalb soll die Ethnologie in der Analyse von Kulturen den Prozess der Symbolbildung zum Ausgangspunkt wählen. Turner versteht Symbole, insbesondere Rituale und Mythen, nicht als statische Systeme, sondern verleiht ihnen einen dynamischen Charakter, indem er sie als Teil der sozialen Praxis sieht. Er zeigt, dass Rituale je nach Kontext, indem sie durchgeführt werden, neue Bedeutungen aufnehmen können. Im Gegensatz zur Position der britischen Strukturfunktionalisten betrachtet er die Rituale nicht nur als Spiegelungen der bestehenden Sozialstruktur. Die Bedeutung von Ritualen und Symbolen ergibt sich allein aus der Praxis und wird somit stets neu definiert (vgl. Znoj 1999).

Victor Turners Ritualanalyse (2000: 94) baut weitgehend auf Van Genneps Werk *Les rites de passages* (1986 [1909]) auf. Turner greift die von Van Gennep vorgenommene Dreiteilung des Übergangsrituals auf und stellt die liminale Zwischenphase in den Mittelpunkt seines Ansatzes. Van Gennep (1986: 13) definiert das Übergangsritual als ein Ritual, das einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleitet. Alle Übergangsriten weisen laut ihm drei Phasen auf: die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase. In der Trennungsphase verweisen symbolische Verhaltensmuster auf die Loslösung eines Einzelnen bzw. einer Gruppe von einer Sozialstruktur und/oder einer Reihe kultureller Bedingungen. Im mittleren Schwellenzustand ist der Partizipierende von Ambiguität gekennzeichnet. Er befindet sich in einer Phase, die losgelöst vom vorangegangenen oder zukünftigen Zustand besteht. Das rituelle Subjekt befindet sich ausserhalb bestehender sozialer Strukturen und kultureller Muster. In der dritten Phase ist der Übergang vollzogen und das Individuum wird in die Gesellschaft reintegriert. Es befindet sich wieder in einem relativ stabilen Zustand, in dem sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten klar definiert sind (Van Gennep 1986). Turner (2000: 95-107) setzt mit seiner Theorie beim Schwellenzustand an. Die Eigenschaften der Personen im Schwellenzustand (Grenzgänger) sind unbestimmt. Sie fallen aus dem Netz von Klassifikationen heraus, die sonst für die Zustände und Positionen im gesellschaftlichen Raum bestimmend sind. Das Schwellenphänomen drückt sich sowohl durch eine Mischung aus Erniedrigung und Heiligkeit wie auch durch Homogenität und Kameradschaft unter den Teilnehmern aus. Die Grenzgänger sind weder das eine noch das andere. Sie sind nirgends einzuordnen. Sie stehen ausserhalb der von Gesetz, Tradition und Konvention fixierten Positionen. In vielen Gesellschaften, in denen kulturelle und soziale Übergänge ritualisiert werden, besteht eine Vielzahl von Symbolen, um der Unbestimmtheit des Schwellenzustands Ausdruck zu verleihen. So wird der Schwellenzustand häufig mit dem Tod, dem Unsichtbaren, der Mondfinsternis etc. gleichgesetzt. Die Schwellenwesen können sym-

bolisch als Wesen dargestellt werden, die nichts besitzen, weder Kleider noch sonstigen materiellen Wohlstand. So wird demonstriert, dass sie als Schwellenwesen keinen Status, kein Eigentum, keine Insignien, keinerlei Dinge besitzen, die auf eine bestimmte Position oder Rolle in der sozialen oder kulturellen Ordnung der Gesellschaft verweist. Die Initianten sind alle gleich. Alle Eigenschaften, welche Kategorien und Gruppen in der strukturierten Sozialordnung unterscheiden, sind hier symbolisch ausser Kraft gesetzt. Sie werden auf einen nicht-unterscheidbaren Zustand reduziert. In dieser Reduktion können sie mit Neuem konfrontiert werden. Sie können sich auf den neuen Status vorbereiten. Die körperlichen Torturen und Demütigungen, denen Neophyten⁴⁶ oft unterworfen werden, stellen die Zerstörung des früheren Status oder einen Härte-test dar, die sie auf ihre neue Verantwortung vorbereiten. Untereinander neigen die Neophyten dazu, eine intensive Kameradschaft zu entwickeln. Häufig besteht in der Schwellenphase auch die Vorschrift der sexuellen Enthalt-samkeit, die darauf hinweisen soll, dass die rituellen Subjekte undifferenzierbar sind. Verwandtschaftsstrukturen, die sexuelle Beziehungen regeln, sind bedeutsame Faktoren für soziale Differenzierung in der Gesellschaft (Turner 2000: 103-104). Demut und Schweigen ist ein weiterer häufig auftretender Bestandteil des Verhaltenscodexes im Schwellenzustand. Die Grenzgänger geben damit Preis, dass sie sich der Autorität der Gesellschaft als Ganzes ergeben. Die Gesellschaft bewahrt die Summe der Werte, Normen, Einstellungen, Empfindungen und Beziehungen der Kultur. Ihre Repräsentanten, welche die Aufgabe haben, das Wissen und die Weisheit über den neuen Status an die Grenzgänger zu vermitteln, stellen die allgemeine Autorität der Tradition dar (Turner 2000: 96). Die Loslösung von der bestehenden Ordnung ermöglicht dem rituellen Subjekt in der liminalen Phase, sich nicht an die sonst gültigen Normen einer Gesellschaft zu halten. Die liminale Phase eröffnet darum ein Potential gesellschaftlicher Veränderung. In dieser Funktion der aktiven gesellschaftlichen Aushandlung und Anpassung sieht Turner den Hauptzweck von Ritualen. Er widersetzt sich mit dieser These der bis anhin verbreiteten Meinung, dass Rituale die bestehende Ordnung oder ein vergangenes Ordnungsideal konservieren (vgl. Wicker o. J.: 39-41).

In seinem Werk *Das Ritual* geht Turner (2000) auf eine Erweiterung des Konzeptes der Liminalität ein. Turner löst den Schwellenzustand aus dem Kontext des Rituals heraus. Gemäss den Aussagen Turners über die Schwellenphase existieren in der Gegenüberstellung von Struktur und Communitas zwei Hauptmodelle menschlicher Beziehung. Einerseits das Modell der Gesellschaft als strukturierte, differenzierte Beziehungsordnung politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen. Andererseits dasjenige, welches in der Schwellenphase deutlich erkennbar wird, das Modell der Gesellschaft als unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft – der Communitas. Bei der Communitas legt Turner den Fokus auf die Mischung aus Erniedrigung und Heiligkeit, Homogenität und Kameradschaft. Die Communitas impliziert, dass beim Übergang in eine höhere Position durch das Momentum der Erniedrigung dem Ritualteilnehmer bewusst werden soll, dass es kein Oben ohne ein Unten gibt. Setzt man die beiden Systeme einander gegenüber, so ergibt sich eine Liste von binären Gegensatzpaaren im Sinne von Lévi-Strauss, welche jeweils auf der einen Seite die Communitas, auf der anderen die reguläre Gesellschaft charakterisieren (Turner 2000: 105):

⁴⁶ Neophyt wird von Turner (2000) als Synonym für Schwellenwesen, Grenzgänger und Ritualteilnehmer verwendet.

Communitas/Struktur
 Übergang/Zustand
 Totalität/Partialität
 Homogenität/Heterogenität
 Gleichheit/Ungleichheit
 Anonymität/Beziehungssysteme
 Besitzlosigkeit/Besitz
 Statuslosigkeit/Status
 Nacktheit bzw. uniforme Kleidung/Kleidungsunterschiede
 Sexuelle Enthaltsamkeit/Sexualität
 Minimierung der Geschlechtsunterschiede/Maximierung der Geschlechtsunterschiede
 Ranglosigkeit/Rangunterschiede
 Demut/gerechter Stolz auf Position
 Desinteresse an persönlicher Erscheinung/Achten auf persönliche Erscheinung
 Keine Vermögensunterschiede/Vermögensunterschiede
 Selbstlosigkeit/Selbstsucht
 Sakralität/Säkularität
 Sakrale Einweisung/technisches Wissen
 Schweigen/Sprechen
 Aufhebung verwandtschaftlicher Rechte und Pflichten/verwandtschaftliche Rechte und Pflichten
 Ständiger Bezug auf mystische Kräfte/zeitweiliger Bezug auf mystische Kräfte
 Dummheit/Klugheit
 Simplizität/Komplexität
 Hinnahme von Schmerz und Leid/Vermeidung von Schmerz und Leid
 Unselbstständigkeit/Grad der Selbstständigkeit

Auffällig an dieser Zusammenstellung ist die Analogie der Eigenschaften der Schwellenphase zu denjenigen eines konsequent religiösen Lebens in komplexeren Gesellschaften. Turner stellt deshalb die Hypothese auf, dass die in Stammesgesellschaften hauptsächlich gewisse Übergangsphasen kennzeichnenden Eigenschaften, in komplexeren Gesellschaften zu einer institutionalisierten Daseinsform geworden sind (Bsp. Mönchsleben). Diese Analogie ist, so Turner, nur eines von vielen Beispielen für die Tatsache, dass Communitas nicht nur in der Liminalität der Übergangsriten auftritt. In den meisten Gesellschaften gibt es auch andere Ausdrucksformen der Communitas, die man leicht an den mit ihnen verbundenen Symbolen und Vorstellungen wie der «Macht des Schwachen» oder der Sakraleigenschaften des geringen Status erkennt. So nennt Turner als Beispiel das Phänomen der Hippies, die er als coole Jugendliche bezeichnet, welche aus der statusgebundenen Sozialordnung aussteigen und die Stigmata der Niederen erhalten, indem sie sich wie Landstreicher kleiden, umherziehen, *Folk*-Musik lieben und, wenn sie gelegentlich arbeiten, niedere Arbeiten verrichten. Sie legen weniger Wert auf soziale Pflichten als auf persönliche Beziehungen und betrachten Sexualität als polymorphes Instrument der unmittelbaren Kommune. Zusätzlich verleiht ihnen ihre freiwillige Annahme eines niedrigen Status ein gewisses Potential an Macht (Macht der Schwachen), weil sie sich dadurch nicht normgerecht verhalten, und somit den Befürwortern der bestehenden Strukturen als unkontrollierbares und unstabiles Moment erscheinen. Die Betonung, welche die Hippies auf Spontaneität, Unmittelbarkeit und «Existenz» legen, macht die Gegensätze zwischen Communitas und Struktur deutlich. Dieses Potenzial wird als gefährlich betrachtet und es wird versucht, diese Bedrohung durch Tabus oder Restriktionen zu kontrollieren. In westlichen Gesellschaften werden beispielsweise liminale Felder wie Literatur, Film oder der kritischer Journalismus mit Gesetzen eingeschränkt, argumentiert Turner (2000: 107-111). Das Aufeinandertreffen der von der Macht

getragenen Programme (der Struktur) und ihren subversiven, in der Liminalität entstandenen Alternativen formt ein soziokulturelles Feld, in dem neue Möglichkeiten der Orientierung entstehen. Die Qualität der menschlichen Gesellschaft und deren Möglichkeit zu Innovation und Entwicklung, basiert auf der Fähigkeit von Individuen, aus bekannten Modellen des Handelns und Denkens herauszutreten und neue Muster zu kreieren. Diese Fähigkeit ist eine für den Weiterbestand der Menschheit existenziell notwendige Befähigung, da durch sie die Anpassung an veränderte Bedingungen ermöglicht wird. Symbolische Handlungen wie Rituale, Mythen, Tragödien und Komödien ordnet Turner einem zyklischen, repetitiven Blick auf soziale und historische Prozesse zu, andere gesellschaftliche Produkte, vor allem die seit der Industriellen Revolution aufgekommenen, wie Wissenschaft, moderne Kunst, Forschung, Unterhaltung etc. bringt er mit einem linearen Geschichtsverständnis in Verbindung. Letzteren spricht er ein größeres Veränderungspotenzial, im Bezug auf das Verhältnis zwischen menschlichen Individuen und den Gehalt solcher Beziehungen, zu. Liminal sind die oben genannten Bereiche deshalb, weil sie ausserhalb der industriellen Produktion und damit ausserhalb von funktionalen Verantwortungen für die Gesellschaft und deren Existenz stehen (Turner 1974: 16).

Auch in einfachen Gesellschaften erkennt Turner (2000: 109-110) solche Erscheinungsformen des Unterschiedes zwischen Struktur und *Communitas*. Er sieht diese als binär entgegengesetzte Daseinsformen, welche den Unterschied zwischen Gesellschaft als Struktur segmentär oder hierarchisch angeordneter Teile und Gesellschaft als homogener Ganzheit zum Ausdruck bringen. Bei den Tallensi⁴⁷ zum Beispiel entspricht die dominante, patrilineare Abstammungslinie einer Strukturbeziehung, die Matrilinearität hingegen ist der Idee der *Communitas* gleichzusetzen. Die patrilineare Beziehung ist mit Besitz, Amt, politischer Zugehörigkeit, Exklusivität und segmentären Interessen verknüpft. Die uterine Beziehung dagegen ist mit spirituellen Qualitäten, persönlichem Interesse und persönlicher Anteilnahme verbunden. Über die Verwandtschaftsbeziehungen mütterlicherseits wird das Individuum von den durch die Patrilineie bestimmten und mit dem Innehaben segmentärer Statuspositionen verbundenen Pflichten befreit. Es kann dadurch am Leben einer Gemeinschaft teilhaben, welche auf seinen individuellen Interessen beruht und die Grenzen der Patrilineie übersteigt.

Turner weigert sich, *Communitas* einem spezifischen, räumlich begrenzten Ort zuzuschreiben. «*Communitas* ist dort, wo Sozialstruktur nicht ist» (Turner 2000: 124). Er versucht, sie mit Hilfe der Begriffe Spontaneität, Unmittelbarkeit und Konkretheit zu umschreiben. Im Gegensatz zu der institutionalisierten und abstrakten Sozialstruktur wird die *Communitas* gelebt. Sie ist soziale Praxis. Die *Communitas* betrifft den ganzen Menschen, der in Beziehung mit anderen ganzen Menschen steht. Beziehungen zwischen ganzen Menschen lassen Symbole, Metaphern und Vergleiche entstehen. Ihre Ergebnisse sind Kunst, Kultur und Religion, nicht rechtliche und politische Strukturen. *Communitas* hat somit eine existentielle Qualität. Evident wird sie jedoch nur in der Gegenüberstellung mit den Aspekten der Sozialstruktur. Die Sozialstruktur hat einen kognitiven Charakter. Sie ist ein Denk- und Ordnungsmodell, mit dessen Hilfe man über Kultur und Natur nachdenken kann. Zwischen Sozialstruktur und *Communitas* besteht ein dialektischer Prozess. Die Unmittelbarkeit der *Communitas* weicht dem Strukturzustand, führt aber wieder zu ihr zurück und gibt ihr eine neue Form. Für Turner ist dies eine notwendige Bedingung für das

⁴⁷ Die Tallensi sind eine patrilineare Gesellschaft im nördlichen Ghana (Turner 2000: 112).

Fortbestehen des menschlichen Zusammenlebens. Besteht ein unausgewogenes Verhältnis zwischen Struktur und *Communitas*, befürchtet Turner, dass die materiellen und organisatorischen Bedürfnisse der Menschen nicht gedeckt werden können. Spontaneität und Unmittelbarkeit der *Communitas* – im Gegensatz zu den institutionell festgelegten Positionen der Sozialstruktur – lassen sich nicht über lange Zeit aufrechterhalten. *Communitas* entwickelt sehr bald selbst eine Struktur, in der sich freie Beziehungen zwischen Individuen in normengeleitete Beziehungen umwandeln. Deshalb nimmt Turner eine Typologisierung der *Communitas* vor (2000: 129):

- (1) die *existentielle* oder *spontane Communitas*: Antagonismus zum normalen Gesellschaftsmodell,
- (2) die *normative Communitas*: ein dauerhaftes soziales System, das sich mit der Zeit aufgrund der notwendigen Ressourcenverwaltung und der dazu erforderlichen sozialen Kontrolle aus der existentiellen *Communitas* entwickelt,
- (3) die *ideologische Communitas*: ein utopisches Gesellschaftsmodell, das von der existentiellen *Communitas* ausgeht.

Der Sozialanthropologe Turner versucht in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sich von der struktur-funktionalistischen Denkrichtung zu lösen. Er widersetzt sich der Idee, soziale Systeme als statisch und geschlossen zu betrachten. Im Sinne Turners entsprechen Gesellschaften prozessorientierten Kräfte- und Konfliktfeldern (vgl. Wicker o. J.: 40). Turners Konzept der Liminalität als Antagonismus zur Sozialstruktur gewährt einer Gesellschaft diese Dynamik. Dabei gelingt es dem britischen Sozialanthropologen jedoch nicht ganz sich von der statischen Auffassung von Struktur zu lösen. Denn Turner sieht sich genötigt, für das dynamische und spontane Handeln der gesellschaftlichen Akteure eine eigene Kategorie einzuführen, um den prozesshaften Charakter der Gesellschaft erklären zu können. Dementsprechend muss jede nichtliminale Praxis als statisch und strukturbestimmt betrachtet werden (vgl. Znoj 1999).

1.2 These

Ausgehend von Victor Turners Ritualtheorie (2000: 105) stellen wir die These auf, dass es sich bei der von uns untersuchten Gemeinschaft um eine *Communitas* handelt. Zahlreiche Merkmale der Gemeinschaft von Adventuriers in Gambia weisen darauf hin, dass sich ihre Mitglieder in einer liminalen Phase befinden. Diese Hypothese soll im Folgenden anhand der von Turner (2000) aufgestellten binären Oppositionspaare untersucht werden. Obwohl die Verbindung zwischen der Liminalität bei Turner und der Lebenssituation von migrierten Personen auf der Hand zu liegen scheint, wird dieser Zusammenhang in der Literatur nur selten angetroffen. Die Migration stellt, ebenso wie die Liminalität in der *Communitas*, einen Ausbruch aus der herkömmlichen gesellschaftlichen Struktur dar. Die Betroffenen begeben sich in eine unbekannte und unsichere Situation, welche für viele von ihnen gemäss eigenen Vorstellungen lediglich eine vorübergehende Lebensphase darstellen soll. Trotz dem nahe liegenden Zusammenhang der beiden Konzepte sind wir bei der Literatursuche nur auf wenige Beispiele gestossen, die eine solche Verbindung herstellen und die für die Argumentation im Bezug auf unsere These hätten beigezogen werden können (vgl. Neubauer et al. 2003; Schär Sall 1999; Wolbert 1990).

1.3 Diskussion

1.3.1 Übergang versus Zustand

Das Aventure ist eine auf einen bestimmten Lebensabschnitt beschränkte Phase. Gambia ist somit für die Aventuriers nur eine Zwischenstation. Keiner der Guineer hat vor, sich endgültig in Gambia niederzulassen. Einer unserer Informanten machte dies deutlich, indem er darauf verwies, dass es der Situation eines Aventuriers in Gambia nicht entsprechen würde, sich ein Bett anzuschaffen. Hier schlafe man auf einer dünnen Schaumstoffmatratze – auch dann, wenn man sich ein richtiges Bett leisten könnte. Keiner der Aventuriers würde sich in Gambia ein Bett zulegen, denn damit würde man sich die Möglichkeit des Weiterkommens verbauen. Keiner von ihnen habe jedoch vor, sich im Aventure definitiv zu installieren. Das Aventure soll vielmehr durch die Suche nach Lebenserfahrung und dem Zugang zu Ressourcen einen Übergang in einen besser situierten Status ermöglichen. Nach dieser Lebensphase wollen die Aventuriers zurück in ihre Herkunftsgesellschaft und sich dort wieder in die bekannten Strukturen eingliedern. Stellten wir in den Interviews die Frage, ob eine Rückkehr in die Heimat geplant sei, so wurde dies fast ausschliesslich bejaht. Vor allem jüngere Aventuriers sehen die spätere Rückkehr als einzige anzustrebende Perspektive. Beispiele von älteren Aventuriers zeigen aber auch, dass die gewonnene Freiheit und der Kontakt zum gambischen sozialen Umfeld mit der Zeit schätzen gelernt werden kann, so dass eine definitive Rückkehr nach Guinea nicht mehr als einzige erstrebenswerte Variante betrachtet wird. Bei diesen Informanten tut sich die Vorstellung auf, sich sowohl in Gambia als auch in Guinea eine Existenz aufzubauen.

1.3.2 Homogenität versus Heterogenität

Obwohl die Aventuriers aus den unterschiedlichsten sozialen Kontexten und ethnischen Gruppierungen stammen, bleiben diese Differenzen unthematisiert. Vielmehr betonen sie immer wieder die Tatsache, dass sie sich alle in der gleichen Situation befinden: *«Nous, nous sommes TOUS des aventuriers ici. Que ça soit petit que ça soit grand! Nous sommes là. Personne n'a des parents ici. On est des amis.»* Konsequenterweise werden sowohl ethnische Differenzen wie auch sozialer Status ausgeblendet. Desgleichen werden Herkunftsunterschiede im Normalfall nicht thematisiert. Als sich deshalb ein in der Hauptstadt gross gewordener Aventurier hinter vorgehaltener Hand über die hinterwäldlerische Mentalität der Aventuriers aus dem Dorf lustig machte und sie als *«villageois»* bezeichnete, wurde dies als Tabubruch beurteilt. Das verbindende Element der Gemeinde ist das Schicksal, das die Aventuriers teilen. Durch die Betonung der Gemeinsamkeiten und ihrer Existenz als Leidensgenossen entsteht ein fester innerer Zusammenhalt der Gruppe, der es den Mitgliedern ermöglicht, die schwere Zeit, getrennt von ihrem familiären Umfeld, durchzustehen.

1.3.3 Communitas versus Struktur

Die Aventuriers haben sich aus der Struktur ihrer Herkunftsgesellschaft herausgelöst. Durch die Distanz zur Familie und zum bekannten gesellschaftlichen Rahmen verringert sich die Sozialkontrolle. Viele der ursprünglich mitgebrachten Normen und Werte werden im Aventure in Frage gestellt, missachtet oder auch in neue Normen umgewandelt. Aufgrund der fehlenden

sozialen Kontrolle und der Missachtung nicht weniger Normen ihrer Herkunftsgesellschaft geben die meisten Aventuriers beispielsweise das regelmässige Beten auf. Sie können unter anderem viele ihrer Handlungen im Aventure nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren. Obwohl die herkömmliche Sozialstruktur und deren Regeln im Aventure an Bedeutung verlieren, kann nicht behauptet werden, dass der Aventuriersgemeinschaft keine soziale Struktur zugrunde liegt. Die Aventuriers organisieren sich über zwei unterschiedliche Institutionen: den vertikalen Patron-Klienten-Beziehungen und über horizontale Altersklassenorganisationen. Im sozial-wissenschaftlichen Kontext bilden der Patron und der Klient eine hierarchische Zweierbeziehung. Sie befinden sich in direktem Kontakt und stehen bezüglich Status, Wohlstand und Macht asymmetrisch zueinander. Die Beziehung basiert auf dem Prinzip der Reziprozität im Austausch von Gütern und Leistungen (vgl. Landé 1977). Bei den Patron-Klienten-Beziehungen in der Gemeinschaft der Aventuriers basiert die Asymmetrie vor allem auf dem Alter. Wohlstand und Macht werden entlang dieser Altershierarchie definiert. Die Altersklassenorganisation, die zweite Institution, betont im Gegensatz zur autoritären Beziehung zwischen Patron und Klient die starke Solidarität zwischen ihren Mitgliedern. Die Altersklassengruppe besteht aus gleichaltrigen Gesellschaftsmitgliedern. Die Altershierarchie gilt somit nicht innerhalb, sondern zwischen diesen so genannten Alters- bzw. Brüdergruppen (vgl. Ortigues und Ortigues 1984). Die Aventuriers bezeichnen diese Gruppen als Generationen. Die zwei Institutionen kommen in unterschiedlichen Kontexten zum Vorschein und dienen der Befriedigung materieller und organisatorischer Bedürfnisse. Die Tatsache, dass die Gemeinschaft der Aventuriers sich entlang einer horizontalen und einer vertikalen Institution organisiert, steht jedoch nicht im Widerspruch zu Turners Theorie der Liminalität (2000). Der Autor (2000: 129) bemerkt, dass sich die Spontaneität und Unmittelbarkeit der *Communitas* nicht über lange Zeit aufrechterhalten lassen. *Communitas* entwickeln sehr bald selber eine Struktur, in der sich freie Beziehungen in normengeleitete Beziehungen umwandeln. Ist dies der Fall, spricht Turner nicht mehr von einer spontanen *Communitas*, sondern von einer normativen *Communitas*, einem sozialen System, das sich mit der Zeit aufgrund der notwendigen Ressourcenverwaltung und der dazu erforderlichen sozialen Kontrolle aus der spontanen *Communitas* entwickelt.

1.3.4 Keine Vermögensunterschiede versus Vermögensunterschiede

Die verschiedenen finanziellen Hintergründe, aus denen sich die Aventuriers herausgelöst haben, werden in der Gemeinschaft der Guineer in Gambia bedeutungslos. Die Unterschiede dürfen nicht betont werden. Wenn darüber gesprochen wird, dann nur hinter vorgehaltener Hand. Im Aventure sind alle gleichgestellt: Sie haben nichts und das wenige, das sie haben, wird geteilt. Die informelle Gemeinschaft, in welcher sich die Aventuriers zusammengefunden haben, charakterisiert sich über die Besitzlosigkeit ihrer Mitglieder ebenso wie über die diesbezügliche gegenseitige Verantwortung. Wenn einer von ihnen zu Geld kommt, dann wird er dieses mit all jenen teilen, die momentan nichts haben. Im Gegenzug kann er zu einem anderen Zeitpunkt auf die gleiche Unterstützung durch die anderen zählen. Gross ist die Solidarität speziell innerhalb der Generationen und innerhalb der *petit-grand*-Beziehungen. Gerade aber aufgrund dieses Systems der gegenseitigen Unterstützung ist es dem einzelnen Aventurier nicht möglich, Reichtum anzuhäufen. Das Geld fliesst stets in die Gemeinschaft und verhindert individuelle Vermögensunterschiede.

1.3.5 Anonymität versus Beziehungssysteme

Die Aventuriers befinden sich auf zwei verschiedene Arten in einer gewissen Anonymität. Einerseits halten sie sich ausserhalb der Kontrolle ihres sozialen Umfeldes auf – abseits also von Menschen, die sie und ihre Familie kennen und die ihre Handlungen dementsprechend mit ihnen als Mitglied eines sozialen Systems in Verbindung bringen würden. Auf Aventure treten sie, losgelöst von ihrem familiären und bekanntschaftlichen Rahmen, in gewisser Weise als identitätslose Individuen auf. Andererseits werden sie aber auch von ihrem gambischen Umfeld vielfach primär als Mitglieder der Aventuriersgemeinde und damit als Mitglied einer randständigen Einheit wahrgenommen. Aufgrund dieser kollektiven Aussenseiterposition in der Aufnahmegesellschaft fällt der einzelnen Person wiederum eine gewisse Anonymität zu. In dieser Situation werden die Aventuriers nicht als Individuen wahrgenommen, sie sind vielmehr Teil eines nicht selten als suspekt erachteten Kollektivs. Durch diese doppelte Anonymität und die dementsprechend fehlende soziale Kontrolle wird ferner die bereits erwähnte Entfernung der Aventuriers von überlieferten Normen unterstützt.

1.3.6 Besitzlosigkeit versus Besitz

Ziel des Aventure ist für viele, sich eine Zukunftsgrundlage zu schaffen. Das Aventure selbst verspricht aber noch kein besseres Leben. Es bedeutet im Gegenteil, dass man auf einige Dinge verzichten muss. Viele unserer Gesprächspartner leben in Gambia in einfachsten Verhältnissen, haben aber daheim in Guinea wenn auch nicht den grossen Reichtum so doch Strom und Fernseher gehabt. Am Anfang, so erzählte uns unser Schlüsselinformant in einem informellen Gespräch, sei es ihm zum Beispiel schwer gefallen, auf den Strom zu verzichten. Ein Aventurier muss sich aber nicht nur mit einem tieferen Lebensstandard abfinden können, er muss sich auch damit arrangieren können, dass er nicht selten hungrig schlafen geht. Die Einkünfte aus dem Tanz- und Trommelbusiness sind vom Tourismus abhängig und saisonal stark schwankend. In der touristischen Nebensaison verdienen die Aventuriers mit ihrer Kunst nicht mehr als 20 Dalasi die Woche.⁴⁸ Zudem ist der Druck zum selbstständigen Verdienst des Existenzminimums in Gambia grösser als in Guinea, weil die jungen Männer auf Aventure nicht auf eine unterstützende Familienstruktur zurückgreifen können. Besitz und Reichtum sind dementsprechend sicherlich keine Konstituenten des Aventure.

1.3.7 Demut versus gerechter Stolz auf Position

Ob sowohl der Demut wie der Schicksalsgläubigkeit in westafrikanischen Gesellschaften ebenso grosse Bedeutung zukommen wie bei den Aventuriers, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Mit Sicherheit aber ist diese höher als in allen westlichen Gesellschaften. Die Schicksalsgläubigkeit und die Demutshaltung der Aventuriers zeigten sich vor allem in den Gesprächen über die Zukunft. Während den Interviews wurde mehrfach deutlich, dass man sich über die Zukunft und das was sie einem bringen wird, nicht im Detail auslässt. Dies hängt unter anderem mit der Vorstellung zusammen, dass das Leben und somit auch die Zukunft von Gottes Plänen abhängen. Eine typische Antwort auf eine unserer Fragen nach der Zukunft war beispielsweise diese: «*L'homme propose, Dieu dispose.*» Diesem Motto entsprechend sind die Aventuriers der

⁴⁸ Zum Vergleich: Die Monatsmiete für ein Zimmer beträgt 150 Dalasi. Ein Brot kostet vier Dalasi und eine Schachtel Zigaretten 25.

Überzeugung, dass sie den ihnen möglichen Teil zu ihrem Glück beigetragen haben, den weiteren Verlauf können sie nicht mehr beeinflussen. Man kann das Schicksal nicht forcieren. Es liegt in Gottes Händen. Gottes Entscheidung wird folglich auch demütig hingenommen und mit gesundem Stolz getragen.

1.3.8 Aufhebung verwandtschaftlicher Rechte und Pflichten versus Verwandtschaftliche Rechte und Pflichten

Die Freiheit des Individuums, das sich aus dem kontrollierenden Verbund der Familie herausgelöst hat und nun uneingeschränkt selbstständig über sein Tun und Lassen entscheiden kann, ist ein zentrales Merkmal des Aventure: *«On est libre là-bas comme poisson dans l'eau. C'est ton idée qui dirige là-bas. Ok! [...] Ah c'est bon. Ah, c'est bon.»* Im Aventure sind die Guineer frei von verwandtschaftlichen Rechten und Pflichten. So haben verschiedene Aventuriers in Interviews die Tatsache betont, dass sie auf Aventure nicht mehr ihr Einkommen mit der ganzen Familie teilen müssten. Die Hilfeleistungen für die Familie ebenso wie die Kontrolle durch diese sind inexistent. Die Aventuriers können sich der Kunst widmen, wann immer sie wollen: *«Mais quand tu es ici et c'est <practice time>, personne ne te contrôle. Tu viens. Tu contrôles toi-même. [...] Chaque fois tu peux jouer. Mais quand tu es en Guinée, tu ne peux pas t'asseoir comme ça, jouer ici plus de deux heures. Ta maman te <call>: <He, Mohammed, viens ici! Viens travailler ici!> [...] On te dérange, dérange!»*

1.3.9 Hinnahme von Schmerz und Leid versus Vermeiden von Schmerz und Leid

«Voyez, parce que c'est l'aventure, il faut souffrir.» Wie dieses Zitat sehr deutlich zeigt, ist das Aventure aufs Engste mit dem Begriff der *souffrance* verknüpft. Wer auf Aventure geht, stellt sich auf eine physische und psychische Leidenszeit ein. Weil sowohl auf ein soziales als auch auf ein materielles Unterstützungssystem verzichtet werden muss, haben die Aventuriers nicht nur mit materiellen Entbehrungen, sondern auch mit Einsamkeit und Unsicherheit zu kämpfen. Diese un stabile Situation wird zusätzlich durch ihren papierlosen Aufenthalt im Aufnahmeland verschärft. All dies wird ohne Klage hingenommen, denn jeder Aventurier weiss: Der körperliche und seelische Schmerz ist charakteristisches Merkmal der Lebensphase Aventure.

Aufgrund der obigen Ausführungen zeigt sich klar, dass die von uns untersuchte Aventuriertgemeinschaft nach Turner als *Communitas* bezeichnet werden kann. Unsere These hat sich demnach bestätigt. Wie wir deutlich darlegen konnten, sind viele der von Turner aufgeführten Eigenschaften einer solchen *Communitas* bei unserer Forschungsgemeinschaft feststellbar. Diese Aventuriers befinden sich also nicht in der Struktur sondern in der Anti-Struktur und damit in der Liminalität.

2 Diaspora versus transnationale Gemeinschaft

2.1 Transnationale Mobilität

Das Konzept transnationaler Mobilität hielt erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts in den Sozialwissenschaften Einzug. Der anthropologische Ansatz wurde anfangs der Neunzigerjahre zur Benennung und Untersuchung eines modernen Phänomens – der multidimensionalen Mobilität von Migranten – herbeigezogen. Der Begriff ist massgeblich von den drei Autorinnen Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc geprägt worden. Das Konzept transnationaler Mobilität entstand aus der Kritik an der konventionellen Vorstellung, dass Migration als eindimensionale Bewegung in Richtung Aufnahmeland definiert werden kann, welche den Bruch mit der Herkunftsgesellschaft zur Konsequenz hat. Nach Glick Schiller et al. (1992; 1999; auch Basch et al. 1994) wird diese Sichtweise den zeitgenössischen Realitäten nicht mehr gerecht. Migrierte Menschen bewegen sich heute vielmehr innerhalb von Mustern und Netzwerken, welche ihre Herkunftsgesellschaft ebenso umfassen wie ihre aktuelle Wohnsgesellschaft. «Their lives cut across national boundaries and bring two societies into a single social field» (Glick Schiller et al. 1992: 1). Wissenschaftliche Arbeiten zu transnationalen Bewegungen widmen sich unterschiedlichen Aspekten dieses Phänomens und können laut Vertovec (1999) in drei Typen eingeteilt werden. Ein erster Typ von Arbeiten widmet sich sozialen Formationen und Bewusstseinstypen, die im transnationalen Raum zur Entstehung kommen. Ein zweiter untersucht die Auswirkungen des transnationalen Engagements von Akteuren auf die kulturelle Reproduktion sowie auf ökonomische und politische Phänomene. Eine dritte Richtung befasst sich mit den Veränderungen des Verhältnisses zwischen Mensch und Raum.

Im folgenden Kapitel werden die Begriffe Transnationalismus, Transmigrant und transnationale Gemeinschaft geklärt. Es wird eine Eingrenzung der Konzepte der Debatte zu transnationaler Mobilität vorgenommen, damit mit diesen in dem folgenden Kapitel argumentativ gearbeitet werden kann. Nebst den drei Autoren Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc (1992; 1999; Basch et al. 1994) wird in den anschliessenden Ausführungen auf Kearney (1995), Portes (1997), Portes et al. (1999) und Vertovec (1999; 2001) eingegangen. Sie alle haben diese Debatte nachhaltig geprägt.

2.1.1 Begriffe

Zu Beginn soll der Begriff Transnationalismus umschrieben werden, um in einem zweiten Schritt auf den Transmigranten und die transnationale Gemeinschaft eingehen zu können. Transnationalismus lässt sich insbesondere in Abgrenzung zu der gängigen Vorstellung der eindimensionalen und endgültigen Immigration von Akteuren definieren. Im transnationalen Raum entstehen soziale Netzwerke über weite Distanzen, die sich durch regelmässigen Kontakt und Austausch von Gütern und Informationen zwischen den in dieses Netz eingebundenen Akteuren auszeichnen. Die dadurch entstehenden sozialen Felder (vgl. Steiner 2001: 42) werden als transnationale Gemeinschaften definiert. Deren Initianten sind die Transmigranten.

Transnationalismus

Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc definieren Transnationalismus als «the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement» (Glick Schiller et al. 1992: 1). Die drei Autorinnen legen ihren Fokus auf die sozialen Beziehungen der Migranten, die sowohl ihre Herkunftsgesellschaft wie auch ihre Aufnahmegesellschaft umfassen. Dadurch kommt eine stabile Verbindung zwischen den beiden Ländern zustande. «We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders» (Basch et al. 1994: 7). Für Vertovec definiert sich der Begriff Transnationalismus durch «multiple ties and interactions linking people or institutions across the borders of nation-states» (1999: 447). Soziale Netze über lange Distanzen hätten zwar schon früher existiert, so argumentiert Vertovec (1999: 447), heute aber würden global verbreitete Systeme von Beziehung, Interaktion, Austausch und Mobilität intensiv und simultan arbeiten. Aufgrund neuer Technologien sind diese Netze schnell und effizient. «Transnationalism describes a condition in which, despite great distances and notwithstanding the presence of international borders (and all the laws, regulations and national narratives they represent) certain kinds of relationships have been globally intensified and now take place paradoxically in a planet-spanning yet common – however virtual – arena of activity» (Vertovec 1999: 447). Analog zu Vertovec betonen Portes et al. (1999), dass Regelmässigkeit und Häufigkeit nationale Grenzen überschreitender Aktivitäten gegeben sein müssen, um von Transnationalismus sprechen zu können. Sie beschränken das Konzept von Transnationalismus auf «occupations and activities that require regular and sustained social contacts over time across national borders for their implementation» (Portes et al. 1999: 219). Nach dieser Definition schliesst das Konzept beispielsweise sporadische Geldsendungen von Immigranten an Verwandte und Freunde aus, da es sich hierbei nicht um eine gezielte und regelmässige Beschäftigung handelt. Auch der Erwerb eines Grundstücks oder eines Hauses im Herkunftsland fällt nicht unter den Begriff Transnationalismus, weil auch diese Tätigkeit nicht als regelmässig definiert werden kann. Gelegentliche Kontakte stärken zwar das transnationale Feld, sind aber nicht die Initianten eines solchen. «What constitutes truly original phenomena and, hence, a justifiable new topic of investigation, are the high intensity of exchanges, the new modes of transacting, and the multiplication of activities that require cross-border travel and contacts on a sustained basis» (Portes et al. 1999: 219). Im Weiteren unterscheiden Portes et al. zwischen transnationalen Aktivitäten, welche von mächtigen institutionellen Akteuren initiiert und gesteuert werden (multinationale Konzerne, Staaten, ...), und den Basisinitiativen, welche von Immigranten und deren Partnern in den Herkunftsstaaten ausgehen. Sie plädieren damit für das Auseinanderhalten von Transnationalismus «from above» und Transnationalismus «from below» (Portes et al. 1999: 221). Kearney situiert transnationale Prozesse in seinem Artikel *The Local and the Global* folgendermassen: «Transnational processes are rooted in and transcend one or more nation-states» (Kearney 1995: 547). Transnationale Prozesse stehen im Widerspruch zum nationalen Staat, weil sie die nationale Klassifikation von exklusiv versus inklusiv in Frage stellen. Er sieht in diesem Phänomen eine Folge der Globalisierung. Bezeichnend für die Globalisierung ist, dass weltweite soziale Beziehungen weit auseinander liegende Orte mit einander verknüpfen, so dass Ereignisse vor Ort durch Hand-

lungen geprägt sind, die in kilometerweiter Entfernung durchgeführt werden (Kearney 1995: 548-550).

Den oben zitierten Autoren ist gemeinsam, dass sie den Transnationalismus insbesondere mit den sozialen Beziehungen von Individuen, zwischen denen weite Distanzen liegen, in Verbindung bringen. Diese Beziehungen transzendieren die geopolitischen Grenzen des Nationalstaates und charakterisieren sich über Regelmässigkeit und Intensität. In diesen Merkmalen liegt der grundlegende Unterschied zu älteren Migrationsformen. In diesem Zusammenhang halten Portes et al. (1999: 225-227) fest, dass nicht erst seit den neusten technischen Errungenschaften Kontakte zwischen Auswanderern und Daheimgebliebenen bestehen. Im Unterschied zu heute aber, betonen Portes et al. (1999: 225-227), fehlten diesen Kontakten die Qualität der Häufigkeit, Regelmässigkeit und der Routine. Nur wenige Immigranten bewegten sich früher bei ihren alltäglichen Handlungen in zwei Ländern gleichzeitig. Obwohl viele von einer Rückkehr träumten, verblasste dieses langfristige Ziel nicht selten im Laufe der Zeit und wurde überschattet von den Alltagsorgen des neuen Lebens. Demzufolge gibt es nur einzelne historische Beispiele von transnationalen Akteuren. An dieser Stelle nennen Portes et al. (1999: 225-227) die zirkuläre Arbeitsmigration im 19. Jahrhundert. «What made the venture transnational for the labourers themselves was their short tenure abroad, their dependence on home country networks for initiating the trip and investing in eventual profits, and the regularity with which subsequent trips were made» (Portes et al. 1999: 226). Trotz ihrer Bedeutung als transnationale Vorreiter waren diese politischen und ökonomischen Unternehmungen «not normative or even common among the vast majority of immigrants, nor were they undergirded by the thick web of regular instantaneous communication and easy personal travel that we encounter today. Contemporary transnationalism corresponds to a different period in the evolution of the world economy and to a different set of responses and strategies by people in a condition of disadvantage to its dominant logic» (Portes et al. 1999: 227). Demzufolge kommt Portes zum Schluss, dass zwei Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit von Transnationalismus die Rede sein kann: das Vorhandensein moderner Technologien (Flugverkehr, Telefon, Fax, E-mail) und sozialer, grenzüberschreitender Netzwerke. Diese Voraussetzungen folgen gewissen Gesetzmässigkeiten. Je grösser der Zugang einer Migrantengemeinschaft zu raum- und zeitkomprimierenden Technologien ist, desto häufiger und umfangreicher sind deren transnationale Aktivitäten. Eine Migrantengemeinschaft, die einen grösseren Zugang zu ökonomischen Ressourcen und Humankapital besitzt, sollte ein höheres Mass an Transnationalismus verzeichnen, weil sie im Besitz einer Infrastruktur ist, die dies ermöglicht (Portes et al. 1999: 224). Regelmässiger Kontakt wird mit zunehmender Distanz schwieriger. Die Kosten steigen, so dass der relative Anteil an Migranten, die sich in solchen transnationalen Aktivitäten engagieren können, abnimmt. Portes et al. räumen jedoch ein, dass «the barrier of distance gradually diminishes as communities become able to substitute traditional personal contact with new electronic means of communication» (Portes et al. 1999: 224). Ähnlich argumentieren Basch et al. (1994: 22-27), indem sie hervorheben, dass der Transnationalismus ein Phänomen ist, dessen Entstehung in engem Zusammenhang mit dem Aufkommen neuer Kommunikations- und Transporttechnologien steht. Fortgeschrittene Technologien liefern erste Erklärungen für die Tatsache, dass zeitgenössische Immigranten Beziehungen zu ihren Heimatländern aufrechterhalten, im Gegensatz zu ihren Vorgängern. Heutige elektronische Technologien unterstützen die Unmittel-

barkeit von sozialen Beziehungen über weite Distanzen. Die zur Verfügung stehende Technologie erkläre aber nicht, weshalb Immigranten soviel Zeit, Ressourcen und Energie investieren, um mit der Heimat in Verbindung zu bleiben. Um Intensität und Häufigkeit transnationaler Beziehungen erklären zu können, muss der Fokus auf die Eigenschaften des Kapitalismus, der als globaler Produktionsmodus dient, gelegt werden. Urbane Sektoren der ökonomischen Zentren unterliegen zyklischen wirtschaftlichen Depressionen, was den Migranten zunehmend verunmöglicht sich eine sichere Existenz in der neuen Umgebung aufzubauen. Heutige Migranten befinden sich sowohl im Empfängerland als auch im Senderland in einer sozial, politisch und ökonomisch verletzlichen Position. Dieser Umstand bewegt sie dazu, transnationale Existenzen und Identitäten zu konstruieren (Basch et al. 1994: 24).

Transmigranten und transnationale Gemeinschaft

Der Begriff der Transmigranten bezeichnet Akteure, die transnationale soziale Felder produzieren. Sie entwickeln multiple Beziehungsnetze – ökonomischer, familiärer, sozialer, organisatorischer, religiöser und politischer Art – welche die Grenzen von Nationalstaaten transzendieren. «Transmigrants are immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state» (Glick Schiller et al. 1999: 73). Ein wesentliches Merkmal der Transmigranten ist deren multiple und simultane Einbindung im Herkunfts- wie im Gastland. «Transmigrants develop and maintain multiple relations – familial, economic, social, organizational, religious, and political – that span borders. Transmigrants take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously» (Basch et al. 1994: 7; Glick Schiller et al. 1992: 1-2).

Durch die simultane Einbindung der transnationalen Akteure in Empfänger- und Senderstaaten entstehen so genannte transnationale Gemeinschaften. Alejandro Portes definiert diese Gruppen folgendermassen: «Such types of migrant community comprise dense networks across political borders created by immigrants in their quest for economic advancement and social recognition» (Portes 1997: 812). Die Autoren (1999: 217-237) betonten die Intensität und Simultanität dieser neu entstandenen Netzwerke. Aufgrund des Ausmasses und der Komplexität der Verbindungen innerhalb dieser Netze ist es legitim von transnationalen sozialen Feldern zu sprechen. Diese sozialen Felder zeichnen sich durch eine steigende Anzahl von Akteuren aus, die ein duales Leben führen. Sie sprechen zwei Sprachen, haben zwei «homes» in zwei verschiedenen Ländern und verfolgen ihre politischen, sozialen und ökonomischen Interessen jenseits der nationalen Grenzen. Diese Felder umfassen jedoch nicht nur individuelle Akteure, sondern auch Netzwerke, Gemeinschaften und institutionalisierte Strukturen (wie lokale oder regionale Regierungen). Portes et al. betonen, dass diese verschiedenen Levels klar auseinandergehalten werden sollten und plädierten für das Individuum und das Unterstützungsnetzwerk als zentrale Analyseinheit (Portes et al. 1999: 217-237).

Innerhalb dieser transnationalen sozialen Felder entwickeln die Individuen nicht nur ihre spezifische Lebens- und Handlungsweise, sondern auch ihre Identität. «They then engage in complex activities across national borders, that create, shape and potentially transform their identities [...]» (Glick Schiller et al. 1992: 4). Die Transmigranten entwickeln fluide und

multiple Identitäten, welche sowohl auf dem Verhältnis zu ihrer Herkunftsgesellschaft wie auch demjenigen zu ihrer Aufnahmegesellschaft gründen. «While some migrants identify more with one society than the other, the majority seem to maintain several identities that link them simultaneously to more than one nation» (Glick Schiller et al. 1992: 11). Transmigranten, so betonen die Autorinnen, leben in mehreren Gesellschaften simultan und fühlen sich je nach Situation unterschiedlichen Gruppen zugehörig. Durch diese vielleicht widersprüchlich erscheinenden Zugehörigkeiten manipulieren Transmigranten in aktiver Art und Weise ihre Identitäten (Glick Schiller et al. 1992: 11). Die multiplen Identitäten bieten den Transmigranten die Möglichkeit «to express their resistance to the global political and economic situations that engulf them, even as they accommodate themselves to living conditions marked by vulnerability and insecurity» (Glick Schiller et al. 1992: 11). Im Gegensatz zum essentialistischen Modell des Nationalstaates engagieren sich die Transmigranten in einem Raum, der sich nicht durch nationale Grenzen beschränken lässt (Basch et al. 1994: 8). Dieses Engagement stellt das Konzept des Nationalstaates und dessen hegemoniale Stellung in der Konstruktion kultureller Realitäten in Frage. «To be forced to migrate from your home with the dream of a better life, to confront difficult economic conditions and racism instead of a world of prosperity and security, and to map out transnational connections as a strategy of personal and cultural survival is to enter a realm not totally penetrated by dominant ideas and practices. Transmigrants through their «lived realities» provide us with insights about the need to think beyond the cultural politics that the hegemonic institutions of states use in their efforts to shape national cultures» (Glick Schiller et al. 1999: 96).

2.2 Diaspora

Der Begriff Diaspora hat seine ursprüngliche historische Bedeutung überholt und wird heute in vielfältiger Manier verwendet. Er umfasst unterschiedliche semantische Felder wie Exilkommunen, Überseekommunen, Gastarbeiter, Expatriation, Flüchtlinge und ethnische Gemeinschaften. Das verbindende Element dieser Vielfalt beschreibt Cohen folgendermassen: «[...] the term conceptually connects home and abroad» (Cohen 2000: 3644). Ursprünglich umschrieb Diaspora die Zerstreuung jüdischer, griechischer und armenischer Bevölkerungen (Clifford 1994: 303). Dementsprechend wurde der aus dem griechischen stammende Begriff lange Zeit über den Opfercharakter der betroffenen Gemeinschaft definiert und fand ausschliesslich in diesem Zusammenhang Verwendung (Cohen 2000: 3648). In den Achtzigerjahren begann sich der etablierte Ausdruck von dieser klar abgegrenzten Bedeutung zu lösen. Verschiedene ethnische Gruppen mit unterschiedlichster Vergangenheit begannen sich selber als Diaspora zu bezeichnen und der Begriff wurde als solcher von der Öffentlichkeit aufgenommen. Die neu zugelassene Bedeutungsvielfalt des Begriffs kann zwar kritisiert werden, historisch gesehen lässt sie sich aber belegen. Die babylonische Diasporaerfahrung im Alten Testament, so argumentiert Cohen in seinem Enzyklopädieeintrag zum Begriff Diaspora, werde als «a place where new creative energies were released and challenging cultural encounters arose» beschrieben (Cohen 2000: 3648). Diese Beschreibung passt auf die heute als Diaspora bezeichneten Phänomene, was eine historische Legitimation ermöglicht. Clifford (1994: 306) betont jedoch, dass keine der heutigen Diasporas, der ursprünglichen Form der jüdischen Diaspora völlig entspricht. Wobei man vorsichtig sein sollte, so argumentiert er an dieser Stelle

weiter, das Phänomen Diaspora an einem einzigen historischen Ereignis zu definieren. Die jüdische Diaspora soll demzufolge nicht als normativer Ausgangspunkt eines Phänomens dienen, das sich unter neuen globalen Bedingungen stetig im Wandel befindet (Clifford 1994: 306).

Aufgrund der pluralistischen Verwendungsweise des Ausdrucks besteht die Gefahr, dass der Begriff für die Bezeichnung von zu unterschiedlichen Phänomenen Verwendung findet und dadurch an Gehalt verliert. Um dem Einhalt zu gebieten, wird im Folgenden eine Begriffsklärung vorgenommen. Dabei wird weitgehend auf Safrans Ausführungen im Artikel *Diasporas in Modern Society* (1991) eingegangen. In Anlehnung an Cliffords Artikel (1994) wird zusätzlich das gemeinsame Bewusstsein, welches die Mitglieder der Diaspora erleben, ins Zentrum der Betrachtung gestellt. Abschliessend soll begriffliche Klarheit geschaffen werden, indem das Phänomen der Diaspora von dem der transnationalen Gemeinschaft abgegrenzt wird. Dabei werden die Beiträge von Clifford (1994), Glick Schiller et al. (1992; 1999), Basch et al. (1994), Gonzalez (1992), Kearney (1995), Rouse (1991), Portes (1997), Portes et al. (1999), Safran (1991), Tölölian (1991), Vertovec (1999; 2001) und Wakeman (1988) berücksichtigt.

2.2.1 Begriff

Cliffords und Safrans Eingrenzungen des Begriffes Diaspora gehen nicht auf alle Formen und Auswirkungen der Diaspora ein. Um ihre Definitionen in den theoretischen Diskurs zum Phänomen Diaspora einbetten zu können, wird an dieser Stelle die Typologie von Cohen (2000) beigezogen. Cohen unterscheidet vier verschiedene Arten von Phänomenen, für welche der Begriff Diaspora verwendet wird (2000: 3642-3645):

- (1) Diaspora als soziale Form: Betrachtung von nationale Grenzen überschreitenden sozialen Organisationen und Netzwerken. Diese sozialen Formen sind geprägt von einer kollektiven Identität, die sich über die Ausrichtung am Heimatland auszeichnet.
- (2) Diaspora als Bewusstsein: In diesem Zusammenhang dient der Begriff der Diaspora zur Loslösung von essentialistischen Diskursen. Überlegungen zu Ethnizität machten diese hybride und aushandelbar.
- (3) Diaspora als Modell von kultureller Produktion: Die Auswirkungen der Diaspora auf soziale und kulturelle Formationen ebenso wie auf Gegenstände, Bilder und Bedeutungen stehen im Zentrum der Betrachtung.
- (4) Diaspora als politische Organisation: Beeinflussung der Politik im Herkunfts- wie auch im Aufnahmeland durch die Mitglieder der Diaspora.

Anlehnend an Cohens Typologie (2000) ist festzuhalten, dass Safrans Definition (1991) auf die Diaspora als soziale Form abzielt. Im Zentrum seiner Betrachtung stehen die Verbindungen und die Erzählungen der Mitglieder einer Diaspora in Bezug auf ihre Herkunftsstaaten. Clifford (1994) orientiert sich bei seiner begrifflichen Spezifizierung an Safrans Definition und weitet seine Betrachtung auf Diaspora als Bewusstseinsform aus. Grundlage für dieses Bewusstsein bietet die kollektive Identität einer solchen Gemeinschaft.

Safrans Definition von Diaspora

Diaspora repräsentiert in erster Linie die Erfahrungen der lokalen Deplatzierung und der Konstruktion einer Heimat ausserhalb des Herkunftslandes. Diasporastische Formen von Heimweh, Erinnerung und (Dis-)Identifikation werden von einem weiten Spektrum von Minori-

täten und Migrantenbevölkerungen geteilt. Ausgehend von diesen zwei Konstituenten der Diaspora – Heimatkonstruktion und Deplatzierung – definiert Safran (1991: 83-84) das Phänomen anhand von sechs Merkmalen. Diasporas sind expatriierte Gemeinschaften von Minderheiten,

- (1) die sich von einem gemeinsamen Zentrum aus an mindestens zwei peripheren Orten zerstreuen,
- (2) die Erinnerungen, Visionen und Mythen zu ihrem ursprünglichen Heimatland aufrechterhalten,
- (3) die glauben, dass sie von ihrem Gastland nicht völlig akzeptiert werden,
- (4) die ihre Heimat als einen Ort der möglichen Rückkehr erachten, sobald die Zeit gekommen ist,
- (5) die sich um das weitere Bestehen oder die Neu-Etablierung ihres Heimatlandes bemühen,
- (6) und deren Gruppenbewusstsein und -solidarität über die kontinuierliche Verbindung zu der Herkunft definiert wird.

Nach Safran (1991) müssen nicht alle Merkmale auf eine Gemeinschaft zutreffen, um von einer Diaspora sprechen zu können. Diese Abschwächung der Definition führt nach Clifford (1994: 306) dazu, dass damit ein Idealtypus des Phänomens beschrieben wird. Demzufolge können Gemeinschaften als mehr oder weniger diasporastisch bezeichnet werden. Eine solche Einordnung von Diaspora Phänomenen sollte auf lange Sicht nicht den Anspruch der Endgültigkeit erheben dürfen, denn Diasporas, so betont Clifford (1994: 306), sind nicht steter Natur. Sie befinden sich im Wandel, so dass zu gewissen Zeiten einzelne Merkmale mehr oder eben weniger zutreffen.

Ausgehend von den sechs Merkmalen kann hervorgehoben werden, dass die zentrale Eigenschaft einer Diaspora die Einbindung von deren Mitgliedern in die Konstruktion einer kollektiven Identität ist. Diese entsteht entlang der affektiven Bindung an das Herkunftsland, welche an den heimatlichen Erzählungen und Sehnsüchten nach einer Rückkehr deutlich werden, und kann als abwehrende Reaktion auf die Ablehnung und Abweisung, die im Gastland erlebt wird, gedeutet werden. Safran (1991: 91-93) spricht von einer «triadic relationship» zwischen

- (1) global verbreiteten, wenn auch kollektiv selbst-identifizierten ethnischen Gruppe,
- (2) den Territorialstaaten und den Kontexten, in welchen solche Gruppen residieren und
- (3) den Herkunftsländern und den Kontexten, aus welchen sie oder ihre Vorfahren stammen.

Diaspora als Bewusstsein

Anknüpfend an der kollektiven Identität, die im Zentrum der Definition von Safran steht, legt Clifford (1994: 307) den Fokus seiner Betrachtung auf das Diaspora-Bewusstsein. Er versucht zu klären, wie sich die Mitglieder einer Diaspora gegen Aussen abgrenzen und betont dabei, dass dieser Prozess nicht einem absoluten «Othering» gleichkommt. Er entspricht vielmehr dem Umgang eines erlebten äusseren Drucks (Clifford 1994: 307). Die Mitglieder einer diasporastischen Gruppe artikulieren ihre gemeinsamen Wurzeln und die zur Dispersion zurückgelegten Wege, um Formen von Gemeinschaftsbewusstsein und -solidarität zu konstruieren. Nur so ist es ihnen möglich jenseits der Heimat die Identifikation mit dem eigenen nationalen – geographisch und zeitlich beschränkten – Raum weiterzuführen und innerhalb eines solchen Raumes in der Unterscheidung zu leben. Diaspora ist ein Begriff, der nicht nur nationale Grenzen überwindende Bewegungen einfängt, sondern auch den politischen Kampf um die

Definition des lokalen Raums im historischen Kontext der Zerstreuung umfasst (Clifford 1994: 308). Dadurch erhält das Phänomen einen paradoxen Charakter. Die Niederlassung im Hier verlangt die Solidarität und den Kontakt zum Dort. Die Verbindung zum Dort wiederum macht den Unterschied im Hier. Auf ähnliche Aspekte des diasporastischen Bewusstseins gehen Appadurai und Breckenridge (1995) ein. Sie betonen, dass eine Diaspora unabhängig von ihrer Form immer einen Zugang zu einem kollektiven Gedächtnis bezüglich eines anderen Ortes und einer anderen Zeit beinhaltet, und dass sie neue Karten von Sehnsüchten, Bedürfnissen und Bindungen kreiert.

Diasporakulturen vereinen die Erfahrung der Separation und des Verlustes. Die Mitglieder der Diaspora erleben ein Hier und eine Sehnsucht und Erinnerung an ein Dort. Das Hier kann sowohl negativ als auch positiv erlebt werden. Beide Arten tragen zu dem Bewusstsein bei. Negative Erlebnisse drehen sich um die Erfahrung der Diskriminierung und Exklusion. Die Erfahrung der rassistischen und ökonomischen Marginalisierung kann zu neuen Koalitionen führen. In diesem Kontext führt diasporastisches Bewusstsein zur Vereinigung von Bevölkerungsgruppen, die in der Heimat als solche nicht bestanden (Clifford 1994: 309-311). Diaspora Bewusstsein beruht auf positiven Erfahrungen im Hier, wenn die Identifizierung mit der Heimat als politische und kulturelle Kraft wahrgenommen wird. In der Unterscheidung entsteht ein superiores Gefühl gegenüber anderen Minoritäten und Migrantengruppen. Demzufolge schreibt Clifford: «Diasporic consciousness makes the best of a bad situation. Experiences of loss, marginality and exile are often reinforced by systematic exploitation and blocked advancement. This constitutive suffering coexists with the skills of survival [...]» (Clifford 1994: 311). Sowohl in der negativen als auch in der positiven Erfahrung des Hier brechen diasporastische Identifikationsprozesse die binäre Beziehung zwischen Minoritäten und der überlegenen Gesellschaft des Gastlandes – eine Beziehung der Abhängigkeit, die durch Assimilation und Widerstand gekennzeichnet ist. Demzufolge handelt es sich bei Diasporas nicht um eigentliche Immigrantengemeinschaften. Die letzteren definieren sich über einen temporären, über drei Generationen erfolgten, transitiiven Kampf zu einem neuen nationalen Status (Clifford 1994: 311).

2.2.2 Diaspora, eine transnationale Gemeinschaft?

In der heutigen Welt findet der Identitätsdiskurs von Gruppen immer noch hauptsächlich innerhalb der Loyalität zu einer Nation oder einem Nationalstaat statt. Nationalstaaten haben ihre hegemoniale Repräsentation einer räumlichen Identität noch nicht aufgegeben. Der heutige globale Kapitalismus bringt immer wieder Formen der herkömmlichen Diaspora hervor, deren Mitglieder ihre Identitäten weiterhin innerhalb der Grenzen des verlassenen Nationalstaates skizzieren. Nebst diesen konventionellen sozialen Formen lässt sich feststellen, dass die herkömmliche Lokalisierungsstrategie von in sich geschlossenen Gemeinschaften und organischen Kulturen heute überholt ist. Die moderne Technologie ermöglicht es, mit Freunden und Verwandten, die hunderte von Kilometern entfernt leben, in Kontakt zu bleiben. Demzufolge hat in den letzten Jahren eine weitere Umformulierung des Begriffs der Diaspora stattgefunden. Deutlich wird dies am Beispiel der griechischen Diaspora (Glick Schiller et al. 1999: 82-83). Früher legte die hellenistische Diaspora Wert darauf, dass der Nationalstaat Griechenland nur innerhalb seiner territorialen Grenzen besteht, und dass die emigrierten

Griechen ausserhalb diesen nationalen Schranken in der Diaspora leben. Die Emigranten waren stolz auf das territoriale Herkunftsland und konstruierten diasporastisches Bewusstsein über die Verbindung zu ihrer Heimat. Heute hingegen herrscht unter den griechischen Staatsbürgern die Vorstellung, dass es einen virtuellen hellenistischen Staat gibt, der die geopolitischen Grenzen transzendiert. Er umfasst sowohl den Staat Griechenland als auch die hellenistische Diaspora. Stellt man diese veränderte Diasporaerfahrung der transnationalen Gemeinschaft gegenüber, so drängt sich die Frage auf, ob es sich bei den beiden um ein und dasselbe Phänomen handelt. Um diesem Problem nachgehen zu können, wird im Folgenden versucht den Begriff der transnationalen Gemeinschaft kurz zu umschreiben. Dafür soll die Arbeit von Roger Rouse (1991), die die Verbindung einer mexikanischen Gemeinschaft zwischen Aguililla (Mexico) und Redwood City (USA) untersucht, herbeigezogen werden. Rouse schreibt in seiner Studie: «Aguilillans find that their most important kin and friends are as likely to be living hundreds or thousands of miles away as immediately around them. More significantly, they are often able to maintain these spatially extended relationships as actively and effectively as the ties that link them to their neighbors» (Rouse 1991: 131). In diesem ethnographischen Fallbeispiel verbinden sich Bewohner geografisch getrennter Orte zu einer transnationalen Gemeinschaft. Innerhalb dieser Gemeinschaft zirkulieren Personen, Güter, Informationen und Geld. Rouse nennt diese Gemeinschaften «Transnational migrant circuits» (Rouse 1991: 14).

In Bezug auf die oben formulierte Fragestellung ist an dieser Stelle festzuhalten, dass verstreute Gemeinschaften, die von ihrer Heimat durch Ozeane oder politische Grenzen getrennt sind, dank modernster Technologie zunehmend wieder Zugang zu ihrer alten Heimat finden. Diese Überlappung von Grenz- und Diasporaerfahrungen im späten 20. Jahrhundert erschweren das Vorhaben ein exklusives Paradigma für transnationale Identitätsformationen aufzufinden (vgl. Clifford 1994). In der Literatur, die sich mit den unterschiedlichen Phänomenen transnationaler Mobilität auseinandersetzt, wird das Problem der Begriffsklärung immer wieder formuliert (vgl. Basch et al. 1994; Clifford 1994; Vertovec 1999). Insbesondere scheint es schwierig zu sein, Diaspora gegenüber transnationalen Gemeinschaften abzugrenzen. So schreibt auch Cohen: «In addressing such problems, there may be some virtue in using the expression «transnational communities» to characterize a number of different postnational and non-national forms of sociality and association. [...] Within the rubric of transnational communities can shelter «diaspora» as a particular form of ethnically defined community» (Cohen 2000: 3644). Cohen behebt das Problem, indem er die Diaspora als eine spezifische Form des Konzepts der transnationalen Gemeinschaft definiert. Er folgt demzufolge der Argumentationslinie Tölölians (1991: 4-5), der schreibt: «Diasporas are the exemplary communities of the transnational moment.» Eine ethnische Diaspora wird von Tölölian als exemplarische Gemeinschaft für transnationale Beziehungen gesehen. Der Begriff der Diaspora findet aber auch eine andere Auslegung. Vor allem in den letzten Jahren nahmen Theoretiker in der Transnationalismus-Debatte eine klare Unterscheidung zwischen Diaspora und transnationaler Gemeinschaft vor (vgl. Clifford 1994; Glick Schiller et al. 1999; Vertovec 1999). Dementsprechend widersetzt sich Clifford (1994: 303) der Position von Rouse (1991), indem er betont, dass Aguilillaner, die sich zwischen Kalifornien und ihrer Heimat bewegen, nicht ein diasporastisches Bewusstsein haben, weil sie die Trennung zwischen dem Gastland und der Heimat überwinden. Somit erleben sie weder die Sehnsucht noch den Verlust des Herkunftsland, beides jedoch sind Bedingungen für

ein solches Bewusstsein. Vertovec (1999) schreibt in diesem Zusammenhang von neuen Migrationspopulationen, die entstehen und zunehmend als transnationale Gemeinschaften fungieren. «In these ways the dispersed diasporas of old have become today's <transnational communities> sustained by a range of modes of social organization, mobility and communication» (Vertovec 1999: 449). Er trennt diese neuen Formen klar von den herkömmlichen Diasporas, wobei er seine Definition von Diaspora auf Safrans (1991: 91-92) «triadic relationship» aufbaut. Seine Argumentation stützt Vertovec ausserdem auf Wakeman (1988) ab. Nach Wakeman (1988: 86) hat die Abnahme der Bindungen zwischen Personen, Kapital und Territorium – die mit der Verstärkung komplexer Netzwerke einhergeht – die Basis für zahlreiche globale Interaktionen grundlegend verändert und stellt demzufolge die herkömmliche Definition des Nationalstaates in Frage. Dies hat indirekt eine analoge Auswirkung auf das Phänomen Diaspora. Diasporas sind Bevölkerungen, die sich ausserhalb der nationalen Grenzen ansiedeln und sich vom Verlust der Heimat kurieren, indem sie die Identität und Einheit ihres Volkes betonen. Das Konzept steht in enger Verbindung mit dem der Nation, welches das Volk mittels einer gemeinsamen Vergangenheit und einem biologischen Band der Solidarität verbindet. Hier knüpfen die Überlegungen von Basch et al. (1994) an. Im Zentrum ihrer Arbeit stehen die politischen Veränderungen im transnationalen Kontext. Sie beschreiben, wie politische Führer von Sendernationen und Emigranten dieser Nationen beginnen, den Staat als deterritorialisiert wahrzunehmen. Das neue Konzept des Nationalstaates setzt sich von dem gängigen Modell ab, nach dem der Nationalstaat die Kontrolle ausübt über eine Bevölkerung, welche ein kulturelles Erbe teilt und innerhalb eines begrenzten Territoriums lebt. Das neue Konzept beinhaltet dagegen alle Bürger, die geopolitisch ausserhalb der nationalen Grenzen verstreut leben und soziale, politische, kulturelle und ökonomische Beziehungen zu ihrem Heimatland aufrechterhalten (Basch et al. 1994: 8). Die deterritoriale Konstruktion von Nationalstaaten als einer Form von transnationalen Gemeinschaften ist ein neues Phänomen. Es ist eine Form von post-kolonialen Nationalismus, der die Unterteilung des ganzen Globus in Nationalstaaten reflektiert und untermauert. Der Nationalstaat, der sich jenseits der geopolitischen Grenzen ausdehnt, fordert eine andere soziale Fabrikation als die der Diaspora (Basch et al. 1994: 9). Der Vorstellung, sich selbst in der Diaspora wiederzufinden, unterliegt die Annahme, ausserhalb des staatlichen Territoriums der Heimat zu stehen. Im Gegenzug löst sich der deterritorialisierte Nationalstaat von einer gemeinsamen geographischen Herkunft. Der deterritoriale Nationalstaat ist global und schrankenlos. Infolgedessen gibt es keine Diasporas mehr. Das deterritoriale Konzept unterstützt die permanente Niederlassung der Bürger eines Staates im Ausland, denn das Ausland ist als solches virtuell inexistent (Basch et al. 1994: 278). Deterritorialisierter Staaten weiten ihre Hegemonie über Bürger aus, die sich als Migranten und Flüchtlinge ausserhalb der nationalen Grenzen befinden. So sprach beispielsweise der ehemalige Präsident Haitis, Aristide, von einer zehnten Provinz des Landes, als er auf die haitianischen Bewohner der Vereinigten Staaten zu sprechen kam (Basch et al. 1994: 178). Deterritorialisierung in diesem Sinne kontrastiert das Konzept der Diaspora, bei dem eine Gruppe sich selber als eine Nation ausserhalb des Herkunftsstaates definiert. Im Falle des deterritorialisierten Nationalstaates leben die Bewohner überall auf der Welt in ein und demselben Nationalstaat (Basch et al. 1994: 146-148). So schreibt auch Kearney (1995: 552), dass die Deterritorialisierung zur Folge hat, dass sich Gemeinschaften und Identitäten vom Lokalen lösen. Auch er unternimmt eine klare Unterscheidung zwischen Diaspora und

transnationalen, globalen Gemeinschaften (Kearney 1995: 559), wobei er sich bei diesen Ausführungen auf Gonzalez (1992) stützt. Gonzalez (1992: 31) hebt hervor, dass die Diaspora sich von der globalen Gemeinschaft durch ihre Identifikation mit dem Herkunftsland und einem alle Mitglieder verbindenden «Mythos» unterscheidet.

2.3 These

Im Folgenden wird versucht, anhand der vorgenommenen Begriffsklärungen unser Forschungsfeld den besprochenen Konzepten zuzuordnen. Unsere Hypothese ist: Die guineische Aventuriersgemeinschaft in Gambia ist eine Diaspora gemäss der Definition von Safran (1991) und Clifford (1994). Es kann demnach nicht von einer transnationalen Kommune gesprochen werden. Es handelt sich um Migranten im herkömmlichen Sinne. Der Zugang zu moderner Technologie – eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung transnationaler Aktionsfelder (vgl. Basch et al. 1994; Portes et al. 1999) – ist den Aventuriers in Gambia und ihren Bekannten und Familien in Guinea verwehrt. Im Gegensatz zu den guineischen Aventuriers in Gambia, bewegen sich die in Europa weilenden Guineer in einem transnationalen Feld und können als Transmigranten bezeichnet werden (vgl. Glick Schiller et al. 1999). Durch ihr stetiges «Hin-und-Her» zwischen europäischen Ländern, Gambia und Guinea bringen sie ein neues soziales Feld zur Entstehung – die transnationale Gemeinschaft. Grundlage dazu bietet das in Gambia ausgebildete Beziehungsnetz, welches sowohl die in Europa wie auch die in Gambia lebenden Aventuriers einbindet. Dieser Raum überwindet nationale und kontinentale Grenzen und löst sich somit von jeglicher Lokalität. Unsere Forschungsgemeinschaft stellt demzufolge in Bezug auf ihr Herkunftsland Guinea eine Diaspora dar, die erst im Bezug auf Europa in eine transnationale Gemeinschaft einbezogen wird.

2.4 Diskussion

Zu Beginn der Diskussion wird unsere Diaspora-These überprüft. Im Anschluss soll untersucht werden, ob die Annahme, dass die Aventuriers in Europa Initianten eines transnationalen Feldes sind, Bestätigung findet.

2.4.1 Guineische Diaspora in Gambia

Nach Safran (1991) müssen nicht alle Kriterien seiner Definition auf eine Gemeinschaft zutreffen, um diese als Diaspora bezeichnen zu können. Aus diesem Grunde soll an dieser Stelle nicht auf alle Kriterien eingegangen werden, um dem Beweis genüge zu tun. Safran (1991: 83-84) bezeichnet eine expatrierte Gemeinschaft als Diaspora, wenn

- (1) sich die Mitglieder einer Gemeinschaft von einem gemeinsamen Zentrum aus an mindestens zwei peripheren Orten zerstreuen.

Unsere Untersuchung in Gambia konzentrierte sich auf eine einzelne Gemeinschaft an einem solchen peripheren Ort. Aufgrund der Tatsache aber, dass während des Regimes von Sékou Touré (1958-1984) über ein Drittel der guineischen Bevölkerung das Land verlassen hat (Därr 2003: 287), kann davon ausgegangen werden, dass sich vielerorts ähnliche Gemeinschaften formiert haben.

- (2) die Gemeinschaft von Expatrierten Erinnerungen, Visionen und Mythen zu ihrem ursprünglichen Heimatland aufrechterhalten.

Die Aventuriers unserer Forschungsgruppe unterhalten keine regelmässigen Kontakte zu ihrem Heimatland. Es gibt sogar welche, die seit mehr als zehn Jahren nicht mehr zu Hause waren. Telefongespräche und Briefwechsel mit der Familie sind eher selten, weil die ökonomische Situation der Aventuriers in Gambia und die Infrastruktur in Guinea beiderlei kaum zulassen. Trotzdem zeigen die Aventuriers eine starke affektive Bindung zu ihrem Heimatland und definieren sich selber über die nationale Zugehörigkeit zu Guinea. In den Gesprächen mit ihnen sind Erzählungen über ihre Herkunft häufig. Von ihrem Heimatland berichten die Aventuriers fast ausschliesslich in den schönsten Bildern. Im Unterschied zu Gambia sei Guinea ein grünes Land, Früchte und Gemüse wüchsen dort im Überfluss und die Wirtschaft floriere dank einer grossen Anzahl von Fabriken – um nur einige wenige Bilder zu nennen. Auch die Tänze, welche die Gruppe Dalaba in Gambia aufführt, haben Geschichten und Mythen ihres gemeinsamen Heimatlandes zum Inhalt. Der Tanz *Liberté* beispielsweise erzählt von der postkolonialen Freiheit des Landes Guinea. Den Zuschauern im Hotel bleibt zwar die Herkunft der Tanz- und Trommelgruppe und die Symbolik der gezeigten Tänze meist verborgen. Die Mitglieder der Gruppe selber aber legen grossen Wert auf die Deklaration der Herkunft ihrer Kunst. Diese stellt für sie als Ausländer ein zentrales Identifikationsmoment dar, über das sie sich von den Gambiern abgrenzen und sich eine eigene Identität schaffen.

- (3) die Mitglieder der Gemeinschaft glauben, dass sie vom Gastland nicht völlig akzeptiert werden.

Zwischen den eingewanderten Aventuriers und den Gambiern herrscht ein Klima des gegenseitigen Misstrauens. Nicht wenige fürchten sich sogar vor den Gambiern. Sie werfen ihnen Neid und Eifersucht vor. Vor allem aber fühlen sie sich durch die restriktive Ausländerpolitik der Regierung Gambias (vgl. Jallow 2003; Wittmann 2003) diskriminiert und von den willkürlichen Einsätzen der Paramilitärs bedroht. Dieser Umstand wird dadurch verstärkt, dass sich die meisten Aventuriers keine Aufenthaltsbewilligung leisten können und sich somit illegal im Lande aufhalten.

- (4) die Gruppe ihre Heimat als Ort der möglichen Rückkehr in Betracht zieht – sobald die Zeit dafür reif ist.

Für die meisten Aventuriers ist klar, dass sie nach Beendigung des Auslandsabenteuers nach Guinea zurückkehren. Eine solche Rückkehr ist unter anderem mit dem Ziel verbunden, eines Tages in Guinea ein Grundstück zu kaufen und ein Haus für die Familie zu bauen. Der Zeitpunkt der Rückkehr kann jedoch nicht festgelegt werden – weder von den jüngeren Aventuriers noch von den älteren. Das entscheidet die letzte Instanz. Inshallah.

- (6) das Gruppenbewusstsein und die Solidarität innerhalb der Gemeinschaft über die kontinuierliche Verbindung zur Herkunft definiert werden.

Das Aventure charakterisiert sich zu einem grossen Teil über das Ausländersein, was zugleich Basis für die Gruppensolidarität liefert. Die Aventuriers, alleine und fremd in einem Land, dessen Sprache sie nicht sprechen, müssen untereinander zusammenhalten. Der Druck von aussen schweisst diese Gemeinschaft zusammen. Die Aventuriers grenzen sich gegenüber den Gambiern ab und nehmen sich als eine egalitäre Gemeinschaft von Guineern wahr, die eine starke affektive Bindung zum Herkunftsland aufrechterhält. Ethnische Differenzen, die im guineischen Alltag sehr präsent sind (Brunold 1995; Wodtcke 1994), verschwinden in der Gemeinschaft der Expatriierten. Die Aventuriers grenzen sich untereinander nicht aufgrund

unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit ab, sondern betonen ihre gemeinsame guineische Nationalität und distanzieren sich so gegenüber den Gambiern.

Cliffords (1994) Ausführungen zum Bewusstsein einer Diaspora knüpfen an diesem letzten Kriterium von Safran an. Er betont, dass die Mitglieder einer diasporastischen Gruppe ihre gemeinsamen Wurzeln und die zur Dispersion zurückgelegten Wege hervorheben, um ein Gruppenbewusstsein zu konstruieren. Im letzten Abschnitt wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Gemeinschaft der Aventuriers ihre gemeinsame Herkunft als verbindendes Moment wahrnimmt. An dieser Stelle sei zudem betont, dass die zurückgelegten Wege von Guinea nach Gambia ein beliebtes Thema unter den Aventurier darstellt. Gerne berichten sie von ihren eigenen abenteuerlichen Wegen und verweisen auf die Ähnlichkeit ihrer Reiseberichte. Weiter führt Clifford an, dass ein Bewusstsein in der Diaspora auf positiven und negativen Erfahrungen im Gastland beruhen kann. Positiv, in dem Sinne, dass die Identifizierung mit der Heimat als politische und kulturelle Kraft wahrgenommen wird und negativ, indem in der fremden Gesellschaft eine Marginalisierung erlebt wird. Die Mitglieder der Aventuriersgemeinde machen in ihren gambischen Alltagswelten beide Arten von Erfahrungen. Ihre guineische Kunst wird als positive Kraft erlebt. Sie verschafft ihnen eine vorteilhafte Position gegenüber den Gambiern, weil sie in den touristischen Zentren Gambias auftreten und so in engen Kontakt mit den Gästen aus der westlichen Welt treten können. Gambier begegnen diesem Vorzug mit Neid und Eifersucht. Die Ausländerpolitik und der harte Umgang des Paramilitärs mit ausländischen Randgruppen wird von den Aventuriers als nachteilig erlebt. Beide, sowohl die negativen als auch die positiven Erfahrungen, führen zu einem diasporastischen Bewusstsein unter den Aventuriers und ermöglicht eine Vereinigung von diversen ethnischen Gruppen, welche so in Guinea nicht möglich wäre.

Damit konnte gezeigt werden, dass es sich bei der Aventuriersgemeinschaft um eine Diaspora handelt. Diese Diaspora zeichnet sich durch eine starke affektive Bindung zum Herkunftsland aus, über welche sich die Aventuriers definieren. Regelmässige Kontakte zwischen der Diaspora und dem Herkunftsland bestehen jedoch nicht. Dazu fehlen die finanziellen und strukturellen Voraussetzungen.

2.4.2 Transnationale Gemeinschaft der <Europäer>

Wie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert, ist für Transmigranten bezeichnend, dass sie multiple Beziehungsnetze entwickeln, die sich über mehrere Nationalstaaten ausdehnen (vgl. Glick Schiller et al. 1999). Die politischen, sozialen und ökonomischen Aktivitäten, welche die Mitglieder dieser Beziehungsnetze verbindet, lassen sich durch Regelmässigkeit, Häufigkeit und Routine beschreiben (vgl. Portes et al. 1999; Vertovec 1999). Von transnationalen Gemeinschaften ist die Rede, wenn die Transmigranten simultan in mehrere Staaten eingebunden sind. Die transnationalen Akteure sprechen mehrere Sprachen, haben mehr als ein Zuhause in verschiedenen Ländern und verfolgen ihre Interessen jenseits nationaler Grenzen (vgl. Portes et al. 1999). Für eine solche intensive und simultane Einbindung müssen sowohl technische wie auch finanzielle Voraussetzungen gegeben sein (vgl. Glick Schiller et al. 1999; Portes et al. 1999; Vertovec 1999). Es ist erforderlich, dass die Akteure Zugriff haben zur neusten Transport- und Kommunikationstechnologie. Nur so werden räumliche und zeitliche Distanzen komprimiert und regelmässige Kontakte über weite Entfernungen ermöglicht (vgl. Portes et al. 1999; Basch et

al. 1994). Des Weiteren erklärt sich das grosse Engagement der Akteure im Aufbau transnationaler Felder durch ihre unsichere Situation in den Empfängerstaaten (vgl. Basch et al. 1994). Ausgehend von dieser Begriffsklärung muss festgestellt werden, dass es sich bei der Aventuriersgemeinschaft in Gambia zwar um eine Diaspora handelt, die sich über die affektive Beziehung zu Guinea definiert. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft dürfen jedoch nicht als Transmigranten bezeichnet werden, da nur lose Verbindungen zum Heimatland bestehen (vgl. Portes et al. 1999; Vertovec 1999). Die Aventuriers unternehmen nur selten Reisen nach Guinea, da die notwendigen finanziellen Ressourcen meist nicht vorhanden sind. Informationen können aufgrund fehlender Infrastruktur weder über Internet, Telefon noch über den Postweg übermittelt werden, sondern müssen persönlich überbracht werden. Einzelne unter ihnen sind seit mehreren Jahren nicht mehr zu Hause gewesen. Als Hinweis auf lose und seltene Verbindungen muss auch die Tatsache gesehen werden, dass die guineischen Familien über den Verbleib ihrer angehörigen Aventuriers und deren Tätigkeiten im Ausland nur mangelhaft informiert sind. Abgesehen von den Geschenken, die bei sporadischen Besuchen in der Heimat überbracht werden, existiert kein Kapitalfluss zwischen den Aventuriers und ihren Angehörigen in Guinea. Moderne Technologien, die räumliche und zeitliche Distanzen komprimieren und überwindbar machen, stehen den Akteuren nicht zur Verfügung. Der mangelnde Zugang zu diesen ist einerseits durch die in Guinea schlecht ausgebaute Infrastruktur im Bereich der Kommunikationstechnologie und andererseits durch das fehlende ökonomische Kapital auf beiden Seiten – sowohl bei den Familien in Guinea als auch bei den Aventuriers in Gambia – zu erklären. Die einzige prägende und starke Verbindung zum Herkunftsland stellt demnach die affektive Relation zum Heimatland und die identitätsstiftende Funktion desselben dar (vgl. Clifford 1994; Safran 1991).

Im Gegensatz dazu jedoch, ist die guineische Diaspora der Aventuriersgemeinschaft in Bezug auf Europa in ein transnationales Netzwerk eingebunden. Die in Gambia lebenden Aventuriers sind zwar nicht die Initianten dieses Netzes und können somit auch nicht als Transmigranten definiert werden (vgl. Basch et al. 1994). Konstrukteure dieser Netze sind diejenigen Aventuriers, die sich aus der Diaspora in Gambia herausgelöst haben und in die westliche Welt eingetreten sind. Diese Möglichkeit bot ihnen das Transitland Gambia. Gambia bietet als zweitwichtigste Tourismusdestination in Westafrika die Option – durch Kontakte zu westlichen Touristen – an das kapitalistische Wirtschaftssystem der Zentren anzuknüpfen und damit Zugang zu grösseren ökonomischen und technischen Ressourcen zu erhalten. Nachdem die Aventuriers den Schritt nach Europa wagen – was ihnen ermöglicht, ihr ökonomisches Kapital zu vergrössern und Zugriff zu modernen Technologien zu erhalten – bilden sich in Bezug auf den Kontakt zu Gambia gewisse Merkmale heraus, die es erlauben, sie als Transmigranten zu bezeichnen (vgl. Basch et al. 1994; Portes et al. 1999;). Von ihnen aus fliesst sehr bald ein regelmässiger Kapital- und Informationsfluss in Richtung Gambia und zu den dort verbliebenen Aventuriers. Zwischen den aktuellen und ehemaligen Dalabamitgliedern in Gambia und in Europa bestehen häufig telefonische, briefliche und anderweitige Kontakte. Nach Guinea zu den Herkunftsfamilien jedoch gelangen erworbene Ressourcen weiterhin nur punktuell. In der Alltagswelt der zurückgebliebenen Aventuriers in Gambia sind die «Europäer» stets präsent. Die «europäischen» Aventuriers leben gleichzeitig in Europa und in Gambia und formen multiple Identitäten, welche auf dem Verhältnis zu Europa, zu Gambia und zu Guinea gründen. Je nach

Kontext definieren sie ihre Identität neu. In Gambia sind sie die Guineer, unter den Aventuriers in Gambia die Europäer und in Europa sind sie Afrikaner. Ihr multiples Leben wird bereits an den Wohnverhältnissen deutlich. Sie besitzen *compounds* oder sind im Begriff sich solche zu bauen und haben gleichzeitig eine Bleibe in europäischen Ländern. Jenseits von Afrika leben sie mit europäischen Frauen zusammen, gleichzeitig engagieren sie sich in Beziehungen mit afrikanischen Frauen in Gambia und haben manchmal sogar Kinder dort. Ihr starkes Engagement in diese transnationalen Verbindungen erklärt sich unter anderem durch ihren unsicheren und niederen Status in Europa, den sie durch die ökonomischen und sozialen Investitionen in Gambia auszugleichen versuchen (vgl. Basch et al. 1994). Auch ihr soziales Netz bildet weiterhin die Aventuriersgemeinde, in die sowohl die in Gambia verbliebenen wie auch die bereits in Europa lebenden Künstler einbezogen werden. Die Integration in Europa ist nicht Ziel ihrer Handlungen. Produkt ihrer Handlungen ist ein transnationales soziales Feld, das sowohl die Grenzen europäischer Nationen überspannt als auch transkontinentale Distanzen überwindet. Dieser Handlungsraum ist losgelöst von Lokalität und bewegt sich in erster Linie über das soziale Netzwerk der Aventuriers, das sich in Gambia herausgebildet hat. In diesen transnationalen Raum sind die Mitglieder der gambischen Diaspora zwar eingebunden, die Bewegungen gehen aber nicht von ihnen, sondern von den in Europa lebenden Aventuriers aus. Sie sind in diesem Hinblick Nutzniesser dieses transnationalen Feldes, das ihnen indirekten Zugang zu ökonomischen Ressourcen ermöglicht. Demzufolge ist auch unter den Aventuriers in Gambia sichtlich Freude zu erkennen, wenn ein weiterer unter ihnen es schafft, in Europa Fuss zu fassen (vgl. Basch et al. 1994; Glick Schiller et al. 1999). Nach Guinea fließen nur wenige dieser Ressourcen. Investitionen in Guinea würden einen Kapitalfluss aus der transnationalen Kommune bedeuten, da die Angehörigen mangels Zugriffs auf technische Kommunikationsmedien nicht in dieses Feld integriert sind (vgl. Glick Schiller et al. 1999; Portes et al. 1999; Vertovec 1999). Baut man sich dort eine Existenz auf, so verliert man den Anschluss an das transnationale Feld.

V Schlussfolgerung

Die vorangegangenen Ausführungen leiten uns zum Fazit, dass es sich bei der von uns untersuchten Aventuriersgemeinschaft in Gambia einerseits um eine *Communitas* und andererseits um eine Diaspora handelt. Diejenigen Mitglieder der Gruppe, welche nach Europa kommen, werden zu transnationalen Akteuren. Sie schaffen ein transnationales soziales Feld, in das sie die Aventuriers in Gambia einbinden. Im Gegensatz zur Diaspora zeichnet sich die transnationale Gemeinschaft durch ein multiples Beziehungsnetz aus, das sich über mehrere Nationalstaaten ausbreitet. Die Mitglieder dieses Netzes stehen in regelmässigem Austausch politischer, sozialer und ökonomischer Aktivitäten (vgl. Glick Schiller et al. 1999; Safran 1991). Zum Abschluss der vorliegenden Arbeit wird in diesem Kapitel versucht, die gewonnenen Erkenntnisse miteinander zu verknüpfen. Ausgehend von der Frage nach der Ursache der Liminalität soll aufgezeigt werden, dass sich die Aventuriers in der Diaspora auf der Schwelle zwischen Heimat und transnationalem Feld befinden.

Die diasporastische Gemeinschaft der Aventuriers weist die Charakterzüge einer *Communitas* auf. Im Folgenden werden die wichtigsten Merkmale einer solchen *Communitas* in Bezug auf unsere Forschungsgruppe nochmals zusammengefasst. Das *Aventure* beschränkt sich auf einen Lebensabschnitt. Gambia ist für die Aventuriers nur eine Zwischenstation, da keiner der befragten Guineer vorhat, sich endgültig niederzulassen. Das *Aventure* soll, durch den Gewinn an Lebenserfahrung und die Suche nach einem Zugang zu Ressourcen, einen Übergang in einen besser situierten Status ermöglichen. Ziel ist es sich und den Seinen eine gute Grundlage für die Zukunft zu schaffen. Das *Aventure* selbst verspricht aber noch kein besseres Leben. Der mögliche Statusgewinn muss durch eine psychische und physische Leidenszeit hart verdient sein. Wer auf *Aventure* geht, verzichtet auf viele Annehmlichkeiten des Lebens. Unsere Gesprächspartner leben in Gambia in einfachsten Verhältnissen. In Guinea hingegen waren sie zwar nicht reich, hatten aber wenigstens Fernseher und Zugang zur elektrischen Versorgung. Die Gemeinschaft der Aventuriers zeichnet sich auch dadurch aus, dass sozio-ökonomische und ethnische Differenzen unthematisiert bleiben. Vielmehr werden Gemeinsamkeiten betont und die Egalität der Gruppenmitglieder hervorgehoben. Durch die Distanz zur Familie und zum bekannten gesellschaftlichen Umfeld verringert sich im *Aventure* die Sozialkontrolle. Viele der ursprünglich mitgebrachten Normen und Werte werden in Frage gestellt, missachtet oder umgewandelt. Aufgrund dessen geben unter anderem die meisten Aventuriers das in Guinea übliche regelmässige Beten auf. Die Freiheit des Individuums, das sich aus dem kontrollierenden Verbund der Familie herausgelöst hat und nun uneingeschränkt selbst über sein Tun und Lassen entscheiden kann, ist ein zentrales Merkmal des *Aventure*: *«On est libre là-bas comme le poisson dans l'eau! C'est ton idée qui dirige là-bas!»*.

Nachdem zusammenfassend die liminalen Aspekte des *Aventure* festgehalten wurden, drängt sich die Frage nach den Ursachen dieser Liminalität bei der Gemeinschaft der Aventuriers auf. Nach Turner (2000) befinden sich die Ritualteilnehmer in der mittleren Phase eines Rituals in einer *Communitas*. Diese lässt sich als Antagonismus zur normalen Gesellschaftsordnung beschreiben. Turner löst in einem zweiten Schritt den Schwellenzustand aus dem Kontext des Rituals heraus und stellt die Behauptung auf, dass die *Communitas* auch bei anderen gesellschaftlichen Phänomenen vorzufinden sei. Insbesondere soll dies bei marginalisierten Gruppen der Fall sein. In Bezug auf die Frage nach den Gründen der Liminalität im gambischen

Aventure soll demzufolge argumentiert werden, dass die Eigenschaften der *Communitas* deshalb vorzufinden sind, weil sich die *Aventuriers* in Gambia einerseits in einem Schwellenzustand befinden und weil sie andererseits eine marginalisierte Position in der gambischen Gesellschaft einnehmen. In den nachstehenden Ausführungen soll zuerst auf die Randposition der *Aventuriers* und anschliessend auf ihren Schwellenzustand eingegangen werden.

Die *Aventuriers* werden von ihrem gambischen Umfeld in erster Linie als Mitglieder der *Aventuriers*gemeinde und damit als Mitglieder einer randständigen Einheit wahrgenommen. Ihnen kommt eine kollektive Aussenseiterposition in der Aufnahmegesellschaft zu, da sie als Ausländer nicht gerade willkommen sind. Einer von ihnen vertraute uns in einem informellen Gespräch denn auch an, dass ihm das Leben in Gambia nicht einfach falle. Er kenne zwar mittlerweile einige Leute, fühle sich aber häufig einsam. Das hänge ferner damit zusammen, dass er die Leute in Gambia rein sprachlich nicht verstehe. In den Interviews wurde die sprachliche Barriere häufig thematisiert. Vor allem die jüngeren *Aventuriers* leiden unter den Verständigungsschwierigkeiten und trauen sich unter anderem deshalb nicht, sich frei zu bewegen. Die Distanz zur gambischen Bevölkerung unterstützt auf beiden Seiten die Reproduktion negativer Bilder: *«Les Gambiens sont méchants avec les étrangers. Parce que ils ne veulent pas que les étrangers viennent dans leur pays pour avoir quelque chose»*. *«Les gens d'ici ils n'aiment pas les étrangers»*, kommentierte ein anderer Interviewpartner die Situation. Ähnliche Ängste und Vorurteile sind auch bei der gambischen Bevölkerung präsent. Ein Bekannter gestand uns in einem informellen Gespräch, dass man als Gambier besser nicht in die von Guineern beherrschte Zone käme. Das sei zu gefährlich.

Nebst der gesellschaftlichen Randposition, welche die *Aventuriers* als Ausländer einnehmen, zeichnet sich ihr Aufenthalt in Gambia durch seine transitorische Stellung zwischen der familiären und heimatlichen Geborgenheit und dem Eintritt ins Feld des transnationalen Handelns aus. Dieser Übergang lässt sich systematisch in drei Schritten umschreiben:

(1) Die Schwellenphase beginnt, sobald die *Aventuriers* ihre Heimat verlassen haben.

Die *Aventuriers* lösen sich aus der Struktur der Herkunftsgesellschaft. Damit begeben sie sich in eine unsichere und unbekanntere Umgebung. Sie lassen die Sicherheit des familiären Eingebundenseins hinter sich und verzichten auf die Vorzüge, die ein nationaler Bürger im eigenen Territorium genießt. Dementsprechend bezeichnet ein älterer *Aventurier* die Situation als Ausländer in Gambia als Alptraum. Man habe keinerlei familiären Rückhalt und soziale Sicherheiten. Wenn man mit der Polizei in Konflikt gerate, könne man nicht von der Familie aus dem Gefängnis befreit werden. In Gambia müsse man sich selber zu helfen wissen.

(2) Die Übergangsphase dient der Vorbereitung auf eine neue Situation. Gambia bereitet die *Aventuriers* auf den Eintritt ins transnationale Feld vor.

Der Aufenthalt im westafrikanischen Land gewährt den *Aventuriers* Zugang zu ökonomischen, technischen und sozialen Ressourcen, die von zentraler Bedeutung für den zukünftigen Handlungsspielraum als Transmigrant sein werden. Hier können die *Aventuriers* die ersten Kontakte zu Touristen knüpfen, den internationalen Beruf des Künstlers erlernen und sich in ein soziales Netz von Gleichgesinnten einbinden. Vom Tourismus abgesehen sind Verdienstmöglichkeiten in Gambia rar. Dementsprechend stellen Kontakte zu Touristen für die *Aventuriers*

eine wichtige Einkommensquelle dar. Diese Mittel reichen freilich nicht aus, um international zu agieren. Sie sichern den Aventuriers lediglich das Überleben in Gambia. Beziehungen zu Touristen können den Aventuriers aber auch den Zugang zur westlichen Welt eröffnen. Das intensive Bemühen um Zusammenarbeit mit den Touristen steht dabei in Verbindung mit dem Wunsch nach Europa zu gelangen. Die Kontakte zu den Touristen verdanken die Aventuriers vielfach ihrem künstlerischen Engagement. Als Künstler, so ein Informant, lenke man die Aufmerksamkeit der Touristen auf sich. Weisse seien oft von der guineischen Kultur fasziniert. Nebst der Tatsache, dass mit Hilfe der Kunst Kontakte geknüpft werden können, durch welche man im besten Fall nach Europa gelangen kann, bietet diese einen weiteren Vorteil. Die Universalität der Kunst macht sie für die Aventuriers zu einer idealen Ausgangslage für ihre weiteren Lebenspläne. Die traditionelle Kunst können die Aventuriers – in Form von Kursen, Workshops oder Auftritten – weltweit ausüben. Damit haben sie die Chance, sich auch später – ausserhalb Afrikas – eine berufliche Existenz zu sichern.

Gleichzeitig bauen die Aventuriers in Gambia ein starkes Netzwerk unter Gleichgesinnten auf. Ihr verbindendes Element ist das gemeinsame Schicksal als Aventurier. Der feste innere Zusammenhalt der Gemeinschaft erleichtert es den Mitgliedern, die diversen mentalen und materiellen Krisen des Aventure zu überstehen. Innerhalb der Gruppe entstehen zudem familienähnliche Strukturen, durch die man sich gegenseitig materiell unterstützt. Ohne materielle und finanzielle Unterstützung wäre es den meisten von ihnen nicht möglich, die schwierige Zeit im Ausland durchzustehen. Die Gruppensolidarität unter den Aventuriers wird zudem durch ihr Ausländersein gestärkt. Die Aventuriers, alleine und fremd in einem Land, dessen Sprache sie nicht sprechen, müssen zusammenhalten. Sie grenzen sich von den Gambiern ab und nehmen sich als egalitäre Gemeinschaft von Guineern wahr, die eine starke affektive Bindung zum Herkunftsland aufrechterhalten. Die starke Bindung und Solidarität innerhalb der Schicksalsgemeinschaft der Aventuriers bleibt auch bestehen, wenn einzelne Mitglieder nach Europa migrieren. Dementsprechend bietet dieser Zusammenhalt wichtiges Potential für die Konstruktion des transnationalen Feldes.

Mit den Familienangehörigen in Guinea findet kein regelmässiger Austausch statt. Es gibt Aventuriers, die seit mehr als zehn Jahren nicht zu Hause gewesen sind. Telefongespräche und Briefwechsel mit der Familie sind selten, weil die ökonomische Situation der Aventuriers in Gambia und die Infrastruktur in Guinea beides kaum zulassen. Die Aventuriers in Gambia können deshalb nicht als Transmigranten definiert werden. Ihre Beziehung zum Heimatland ist vorwiegend affektiver Art. So werden Erinnerungen, Visionen und Mythen aufrechterhalten. Die Aventuriers definieren sich über die nationale Zugehörigkeit zu Guinea. Aufgrund dieser Merkmale kann die Aventuriersgemeinschaft in Gambia als Diaspora bezeichnet werden. Diasporas sind Bevölkerungsgruppen, die sich ausserhalb der nationalen Grenzen ansiedeln und sich vom Verlust der Heimat kurieren, indem sie die Bindung zu dieser betonen. Regelmässige Kontakte zum Herkunftsland müssen nicht bestehen (vgl. Clifford 1994; Safran 1991). Im Gegensatz dazu besteht zwischen den Aventuriers in Gambia und denjenigen in Europa ein regelmässiger – eindeutig von den «europäischen» Aventuriers ausgehender – Austausch. Etwa einmal jährlich kommen die in Europa weilenden Aventuriers nach Gambia. Wie vor der Abreise engagieren sie sich in der Tanz- und Trommelgruppe und treten mit derselben in den Hotels auf. Einer der Manager der Gruppe lebt zum Beispiel halbjährlich in Belgien und organisiert während

der Saison die Auftritte der Gruppe in Gambia. Von den Rückkehrern aus Europa wird erwartet, dass sie den zurückgebliebenen Aventuriers finanziell und materiell unter die Arme greifen. Auch abgesehen von den Besuchen bestehen rege Kontakte zwischen den in Gambia und den in Europa weilenden Guineern. Häufig rufen die Aventuriers aus Europa an und berichten von ihren Erlebnissen und Erfahrungen. Zudem senden sie regelmässig Briefe und Geld. Nichts desto trotz befinden sich die Aventuriers in Gambia in einer diasporastischen Gemeinschaft und nicht in einer transnationalen, denn der Kontakt zwischen den Aventuriers in Gambia und denen in Europa basiert auf der Initiative Letzterer. Die zurückgebliebenen Aventuriers werden in ein, nationale Grenzen überwindendes soziales Netz eingebunden, obwohl sie selber nicht die Mittel haben, um transnational zu agieren. Sie nutzen vorerst noch von dem durch die in Europa weilenden Aventuriers unterhaltenen Netzwerk.

(3) Die Schwellenphase wird durch den Eintritt ins transnationale Feld beendet.

Der Übertritt in einen neuen Status ist durch die Reise nach Europa gekennzeichnet. Der guineischen Diaspora in Gambia fehlen die notwendigen Ressourcen, welche ihren Mitgliedern transnationales Handeln erlauben würden. Durch den Kontakt zu den Touristen wird es ihnen aber möglich, aus der Diaspora herauszutreten und in ein transnationales Feld einzutreten. Der Aventurier bekommt den Status eines transnationalen Akteurs, welcher unter Einbezug der Aventuriers in Gambia ein transnationales Handlungsfeld aufbaut. Transnationale Gemeinschaften zeichnen sich durch die Abnahme des Zusammenhangs zwischen Personen, Kapital und Territorium aus und bilden die Basis für zahlreiche globale Interaktionen (vgl. Vertovec 1999; Wakeman 1988). Durch ihr stetiges «Hin-und-Her» zwischen europäischen Ländern, Gambia und Guinea bringen die «europäischen» Aventuriers ein neues soziales Feld zur Entstehung – eine transnationale Gemeinschaft. Dieser Raum überwindet nationale und kontinentale Grenzen und löst sich von der Lokalität. Dessen Akteure zeichnen sich durch soziale, ökonomische und politische Aktivitäten in mehreren Nationalstaaten aus. Bei den «europäischen» Aventuriers zeigt sich dies unter anderem durch folgendes Beispiel: Um in Europa zu Engagements, Workshops und Trommelkursen zu kommen, ist es von Bedeutung, über die richtigen Kontakte zu verfügen. Kann jemand aus der afrikanischen Künstlergemeinschaft in Europa ein Engagement beschaffen, so bietet er meist Freunde aus dem In- und Ausland für diesen Anlass auf. Basis eines solchen Netzwerkes, das für die Aventuriers in Europa von zentraler Bedeutung ist, bilden einmal mehr die engen Freundschaften, die in Gambia in der Gemeinschaft der Aventuriers zur Entstehung gekommen sind.

Kommen die Aventuriers zu Besuch nach Gambia, so sind sie bestrebt, dem Bild des erfolgreichen «Europäers» zu entsprechen. Ausgiebig werden materielle Errungenschaften präsentiert und verteilt. Sie dienen gemäss Basch et al. (1994: 28-29) als Symbol für die aufsteigende soziale Mobilität des Rückkehrers. Nicht wenig Geld aus Europa fliesst auf diese Art und Weise in die Gemeinschaft der Aventuriers. Bereits während des Aufenthaltes wird oft Geld nach Gambia geschickt. Vor allem aber bei der Rückkehr wird das Vermögen mit grosszügigen Gesten demonstriert und unter die Leute gebracht. Bleibt den Zurückkehrenden nach diesen obligaten Gaben noch etwas übrig, so wird der Rest für den Kauf eines Grundstücks und den Bau eines Hauses verwendet. Häufig wird das Erarbeitete auch in einen Autoimport

investiert. So stehen auf dem *compound* der Gruppe Dalaba bereits vier Autos, die von Europa mit dem Schiff nach Westafrika verfrachtet worden sind.

Mit den Ausführungen in diesem Kapitel wurde versucht, gewonnene Einsichten zusammenzufassen und zu verknüpfen. Wir haben die These aufgestellt und beleuchtet, dass die Adventuriers in Gambia die Merkmale einer *Communitas* aufweisen, weil sie sich in einer Schwellenphase zwischen Heimat und transnationalem sozialem Feld befinden. Vielleicht konnte mit dieser Erörterung ein kleiner Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion der Migrationsforschung geleistet werden. Sollten unsere Ausführungen zu einem verbesserten Verständnis der Menschen aus Westafrika beitragen, so haben wir unser Ziel erreicht.

Bibliografie

- Adepoju, Aderanti 1995a: Emigration Dynamics in Sub-Saharan Africa. *International Migration* 33 (3): 315-391.
- Adepoju, Aderanti 1995b: Migration in Africa: an Overview. In: Baker J. und T. Aina (Hg.): Adepoju, Aderanti und Wariara Mbugua 1997: The African Family: an Overview of Changing Forms. In: Adepoju, Aderanti (Hg.): Family, Population and Development in Africa. London: Zed Books.
- Ammassari, Savina und Richard Black 2001: Harnessing the Potential of Migration and Return to Promote Development: Applying Concepts to West Africa. *Sussex Migration Working Papers*: 1-34. <<http://www.gapresearch.org/production/MigrationWorkingPaper3Jul01.pdf>>. 23. April 2004.
- Appadurai, Arjun und Carole Breckenridge 1995: On Moving Targets. *Public Culture* 2: i-iv.
- Auswärtiges Amt Deutschland 2003: Gambia Länderinfos. <http://www.auswaertigesamt.de/www/de/laenderinfos/laender/print_html?type_id=48>. 29. Dezember 2003.
- Auswärtiges Amt Deutschland 2003: Guinea Länderinfos. <http://www.auswaertigesamt.de/www/de/laenderinfos/laender/laender_ausgabe_html?type_id=13&land_id=54>. 29. Dezember 2003.
- Aziz, Christine 1994: The «Bumsters» of Banjul. Women Tourists Buy Sex. *New Internationalist* 255 (5).
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc 1994: Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. Amsterdam etc.: Gordon and Breach.
- Baumgartner, Peter 2003: Kannst du mir zum Aufenthalt verhelfen? *Tagesanzeiger* (9. Januar).
- Beil, Andreas 2001: Afrikanischer Sozialismus. Encarta Enzyklopädie Plus 2001.
- Bernardi, Bernardo 1985: Age Class Systems. Social Institutions and Politics Based on Age. Cambridge: Cambridge University.
- Bourdieu, Pierre 1972: Esquisse d'une théorie de la pratique. Paris: Edition du Seuil.
- Brotschi, Markus 2002: Härtere Gangart gegen Dealer. *Zeitung im Espace Mittelland* (12. Oktober).
- Brunold, Gregor 1993: Ausflug in den guineanischen Alltag. Mit Chernor von Freetown ins Fouta-Djalón. *NZZ* (24. Dezember): 3.
- Brunold, Gregor 1995: Ein tiefer Sinn der Mano River Union? Besondere Krise im Sonderfall Guinea. *NZZ* (9. Januar): 3.
- Campbell, Bonnie 1983: Les enjeux de la bauxite. La Guinée face aux multinationales de l'aluminium. Montréal: Les presses de l'université de Montréal.

- Charmaz, Kathy und Richard Mitchell 2001: Grounded Theory in Ethnography. In: Atkinson, Paul, Amande Coffey, Sara Delamont, John Lofland und Lyn Lofland (Hg.): Handbook of Ethnography. London etc.: Sage. 160-174.
- Clifford, James 1994: Diasporas. *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338.
- CIA 2003: The Gambia. In: The World Factbook. <<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/print/ga.html>>. 01. März 2004.
- Cobbinah, Jojo 2001: Senegal, Gambia. Praktischer Reiseführer an die Westspitze Afrikas. Frankfurt a. M.: Peter Meyer.
- Cohen, Robert 2000: Diaspora. In: Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. 3642-3645.
- Cordell, Dennis D., Joel W. Gregory und Victor Piché 1996: Hoe and Wage: a Social History of a Circular Migration System in West Africa. Boulder: Westview Press.
- Därr, Erika (Hg.) ⁶2003 (1987): Westafrika. Band 2: Küstenländer. Know-How Reiseführer. Bielefeld: Peter Rump.
- Donighi, Ralph 2002: Kriminelle Schwarzafrikaner sind unser grösstes Problem. *Blick* (7. Oktober).
- Dracklé, Dorle 1998: Alt und zahm?: Alter und Älterwerden in unterschiedlichen Kulturen. Berlin: Reimer.
- Efionayi-Mäder, Denise, Milena Chimienti, Janine Dahinden und Etienne Piguet 2001: Asyldestination Europa: eine Geographie der Asylbewegungen. Zürich: Seismo.
- Findley, Sally 1997: Migration and Family Interactions in Africa. In: Adepoju, Aderanti (Hg.): Family, Population and Development in Africa. London: Zed Books. 109-138.
- Findley, Sally und Salif Sow 1998: From Season to Season: Agriculture, Poverty and Migration in the Senegal River Valley. In: Appleyard, Reginald (Hg.): Emigration Dynamics in Developing Countries: Sub-Saharan Africa. Aldershot: Ashgate. 69-144.
- Förster, Till 2001: Sehen und Beobachten. *Sozialer Sinn* 3: 459-484.
- Früh, Werner ⁴1998 (1981): Inhaltsanalyse. Theorie und Praxis. Konstanz: UVK Medien.
- Galy, Michel 2003: Präsident der Plünderer. *Le Monde diplomatique* 7232.
- Ganzer, Burckhard 2000: Sozialstruktur. In: Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Wuppertal: Peter Hammer. 246-249.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton 1992: Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. In: Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton (Hg.): Towards a Transnational Perspective on Migration. New York: New York Academy of Sciences. 1-24.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Christina Szanton Blanc 1999: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: Pries, Ludger (Hg.): Migration and Transnational Social Spaces. Brookfield: Ashgate. 73-106.

- Girtler, Roland 2001: Methoden der Feldforschung. Wien etc.: Böhlau.
- Gonzalez, Hume 1992: Dollar, Dove and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras. Ann Arbor: University of Michigan.
- IMP 2001: The International Migration Policy Seminar for West Africa. Background Paper. <http://www.impprog.ch/activities/west%20africa/Background_paper=WestAfrica_Dakar_Dec01_Eng.pdf>. 1. Mai 2003.
- Jacquemet, Marco 1996: From the Atlas to the Alps: Chronicle of a Moroccan Migration. *Public Culture* 8: 377-388.
- Jallow, Alpha 2003: Gambia imposes <foreigner tax>. In: BBC News. <<http://news.bbc.co.uk/2/hiafrica/2798045.stm>>. 01. März 2004.
- Kaba, Lansine 1976: The Cultural Revolution, Artistic Creativity, and Freedom of Expression in Guinea. *The Journal of Modern African Studies* 14 (2): 201-218.
- Kapuscinski, Ryszard 2002: Afrikanisches Fieber. Erfahrungen aus vierzig Jahren. München: Piper. (Original: Hebanu. 1998. Polen).
- Kearney, Michael 1995: The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- Koblah, Divine 1994: Harte Zeiten für «Road People». In: Imfeld, Al (Hg.): Chamäleon und Chimäre. Zürich: Unionsverlag.
- Konaté, Famoudou und Thomas Ott 1997: Rhythmen und Lieder aus Guinea. Oldershausen: Institut für Didaktik populärer Musik.
- Lamnek, Siegfried ³1995 (1988): Qualitative Sozialforschung. Band 2: Methoden und Techniken. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Landé, Carl 1977: Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism. In: Schimdt, Steffen et al. (Hg.): Friends, Followers, and Factions. Berkeley: University of California. Xii-XXXVii.
- Makinwa-Adebusoye, Paulina 1995: Emigration Dynamics in West Africa. *International Migration* 23 (3): 435-467.
- Maranz, David E. 2001: African Friends and Money Matters. Observations from Africa. Dallas: SIL International.
- Matare, Eleonora, Jürg Schneider und Bettina Zeugin 2002: Black, Noir, Schwarz. Zwölf Porträts aus Basel. Basel: Opinio.
- Mayring, Philipp ³1996 (1990): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Mayring, Philipp ⁸2003 (1983): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim etc.: Beltz.
- Ministère de l'éducation et de la culture (Hg.) 1979: La politique culturelle de la République de Guinée. Paris : Unesco.

- Müller, Ernst 1988: emisch und etisch. In: Hirschberger, Walter (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 116.
- Neubauer, Anna, Martina Kamm und Denise Efonayi-Mäder 2003: Entre intégration et renvoi. Les personnes admises provisoirement en Suisse. (Unveröffentlichtes Manuskript.) SFM.
- Ortigue, Edmond und Marie-Cécile Ortigue 1984: Oedipe Africain. Paris: L'Harmattan.
- Parnreiter, Christof 2000: Theorien und Forschungsansätze zu Migration. In: Husa, Karl, Christof Parnreiter und Irene Stacher (Hg.): Internationale Migration. Die globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Brandes & Aspel. 25-52.
- Pink, Sarah 1998: The White 'Helpers': Anthropologists, Development Workers and Local Imaginations. *Anthropology Today* 14 (6): 9-14.
- Portes, Alejandro 1997: Immigration theory for a new century: Some problems and opportunities. *International Migration Review* 31: 799-825.
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo und Patricia Landolt 1999: The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies* 22: 217-237.
- Rabinow, Paul 1977: Reflections on fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.
- Riesz, János (Hg.) 2003: Blick in den schwarzen Spiegel. Wuppertal: Peter Hammer.
- Roth, Claudia 1994: Und sie sind stolz. Zur Ökonomie der Liebe. Die Geschlechtertrennung bei den Zara in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso. Frankfurt a. M.: Brandes & Aspel.
- Roth, Claudia 1996: Blutbande als soziales Netz. Die afrikanische Grossfamilie als Wirtschaftsgemeinschaft. *NZZ* (4. Mai): 6.
- Rouse, Roger 1991: Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora* 1(1): 8-23.
- Rousseau, Cécile 1998: Between Myth and Madness: The Premigration Dream of Leaving among Young Somali Refugees. *Culture, Medicine and Psychiatry* 22: 385-411.
- Safran, William 1991: Diasporas in Modern Societies: Myth of Homeland and Return. *Diaspora* 1(1): 83-99.
- Sallah, Halifa 1998: The Negative Socio-Cultural Impact of Tourism in the Gambia and the Fairness of the Trade. In: Gambia Tourism Concern. <<http://www.subrosa.uk.com/tourism/html/impact7.htm>>. 01. März 2004.
- Sarr, Aliou 2003: Provisional results of the 2003 Population and Housing Census. In: Observer. <http://www.observer.gm/artman/publish/article_419.shtml>. 01. März 2004.
- Schär Sall, Heidi 1999: Überlebenskunst in Übergangswelten. In: Ninck Gbeassor, Dorothee (Hg.): Überlebenskunst in Übergangswelten. Ethnographische Betreuung von Asylsuchenden Berlin: Reimer. 77-106.
- Schneider, Jürg 2000: Westafrika. Informationen für HilfswerkvertreterInnen. Bern: Schweizerische Flüchtlingshilfe.

- Semadeni, Flurina 2003: Schneller zurück nach Afrika. Hintergründe zum aktuellen Bestreben der Schweiz nach internationaler Kooperation im Migrationsmanagement. (Unveröffentlichte schriftliche Arbeit im Hauptstudium). Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Stahn, Eberhard 1967: Kommunistische Modelle für Afrika? Ghana und Guinea. Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen.
- Steiner, Pascale 2001: Bourdieu lesen und verstehen. *Arbeitsblatt* 19. Bern: Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin 1996: Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union. (Original: Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques. 1990. Cambridge).
- Streck, Bernhard 2000 (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Wuppertal: Peter Hammer.
- The Daily Observer Banjul 2003: Ghanaians and Other Foreigners Leave Gambia in Torrents (6. Januar): 1.
- Tölölian, Khachig 1991: The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora* 1(1): 3-7.
- Traoré, Rokia 2004: Zwischen Welten. *Spuren* 70: 76-77.
- Turner, Victor 1974: Drama, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. New York: Cornell University.
- Turner, Victor 2000: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M.: Campus. (Original: The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. 1969. New York).
- Van Gennep, Arnold 1986: Übergangsriten. Frankfurt a. M. etc.: Campus. (Original: Les rites de passages. 1909. Paris).
- Vertovec, Steven 1999: Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22: 447-462.
- Vertovec, Steven 2001: Transnational Challenges to the ‚New‘ Multiculturalism. In: Paper presented to the ASA Conference, University of Sussex. <www.transcomm.ox.ac.uk>. 1. März 2004.
- Vonlaufer, Karl 2001: Migration. In: Mabe, Jacob (Hg.): Das Afrika-Lexikon. Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: Metzler. 393-399.
- Wakeman, Frederic 1988: Transnational and Comparative Research. *Item* 42 (4): 85-87.
- Wegemund, Regina 2001: Guinea. In: Mabe, Jacob (Hg.): Das Afrika-Lexikon. Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: Metzler. 235-236.
- Werthmann, Katja 2001a: Brautpreis. In: Mabe, Jacob (Hg.): Das Afrika-Lexikon. Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: Metzler. 107.
- Werthmann, Katja 2001b: Heiratsordnungen. In: Mabe, Jacob (Hg.): Das Afrika-Lexikon. Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: Metzler. 244-245.

- Wessendorf, Susanne 2001: «I've got two homes, the best of both worlds.» Migration, Transnationalismus und Identität in der Karibik und der karibischen Diaspora in Grossbritannien. (Unveröffentlichte Lizenziatsarbeit). Ethnologisches Seminar der Universität Basel.
- Wicker, Hans-Rudolf o. J.: Leitfaden für die Einführungsvorlesung in die Religionsethnologie. (Unveröffentlichtes Manuskript). Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Winkler, Peter 2001: Referendum als Formsache in Guinea. Präsident Conté künftig ohne Amtszeitbeschränkung. *NZZ* (13. November): 7.
- Winkler, Peter 2002: Afrikas Illusionen von Unabhängigkeit und Fortschritt. *NZZ* (16. Mai): 5.
- Wittmann, Frank 2003: Gastfreundschaft und Misstrauen. Fragestellungen um Identität und Migration. *NZZ* (29. April): 57.
- Wodtke, Anna ³1994: Westafrika – Reisehandbuch. Know-How Reiseführer. München: Dürr Reisebuchverlag.
- Wolbert, Barbara 1990: Rückkehr: Passagen türkischer Migrantinnen. *Zeitschrift für Ethnologie* 115: 169-97.
- Zdunnek, Gabriele 2001: Frauen. In: Mabe, Jacob (Hg.): Das Afrika-Lexikon. Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: Metzler. 198-199.
- Znoj, Heinzpeter 1999: Textsammlung zur Geschichte der ethnologischen Theorien. (Unveröffentlichtes Manuskript). Institut für Ethnologie der Universität Bern.