



Sarah Fuchs

KINDERHANDEL ODER KORAN- ERZIEHUNG?

Kontroversen
um die bettelnden
Talibé in Senegal

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Aus:

Sarah Fuchs

Kinderhandel oder Koranerziehung?

Kontroversen um die bettelnden Talibé in Senegal

November 2020, 320 S., kart., Dispersionsbindung

60,00 € (DE), 978-3-8376-5456-1

E-Book:

PDF: 59,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5456-5

Über die Lebensbedingungen von Senegals bettelnden Koranschülern empören sich Kinderrechtsaktivisten weltweit. Ein genauer Blick zeigt jedoch, dass es um mehr geht als um Bettelerträge und Berufschancen. Auf dem Spiel stehen der Einfluss von Staat und Religion, internationale Interessen und konkurrierende Konzepte von Erziehung und Bildung.

Sarah Fuchs analysiert in ihrer ethnografischen Studie die Deutungskämpfe, die Kinderrechtsaktivisten, Staat und religiöse Akteure in Senegal um die bettelnden Koranschüler austragen. Sie leistet damit einen innovativen Beitrag zu der Frage, wie transnational zirkulierende Diskurse und Praktiken mit lokalen Kontexten der Sinngebung und Bedeutungszuschreibung interagieren.

Sarah Fuchs (Dr. rer. soc.), geb. 1984, ist Ethnologin und forschte u.a. zu Kinderrechten und Islam in Westafrika. Sie promovierte im Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz und war Teil der Projektgruppe »The Anthropology of Transnational Crime Control and Human Trafficking« am Lehrstuhl für Kulturanthropologie und Ethnologie. Sie ist als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Stiftungssektor tätig.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5456-1

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Danksagung	9
Abkürzungsverzeichnis	11
1. Einleitung	15
Gegenstand und Perspektive	19
Die bettelnden Talibé als kontroverses Kinderrechtsproblem	23
Ausblick auf die Kapitel	28
Methodik	30
2. Menschenhandel in Senegal	39
»Wenn was nicht klappt, macht man was Neues«:	
Transnationale Kinderrechtspadigmen im senegalesischen Kontext	46
Von Sklaven und Drogen: Die terminologische Last des Menschenhandels	55
Menschenhandel und Talibé: eine sperrige Verbindung	59
Menschenhandel – quo vadis?	67
Zusammenfassung	74
3. Das historische Erbe der gegenwärtigen Kontroversen	77
Die Verbreitung des Islam und frühe islamische Reformer in Senegal	78
Von Gegnerschaft zum Gesellschaftsvertrag: Das Verhältnis	
zwischen <i>marabouts</i> und Kolonialregierung	81
Die religionspolitischen Entwicklungen nach der Unabhängigkeit	89
Zusammenfassung	97
4. Andere Zeiten?	103
Das Dorf, die Dürre und die Stadt:	
Das Narrativ des Verfalls der Koranschulen	105
Business und Aberglaube: Die Almosenpraxis als Spannungsfeld	108
Das »terminologische Amalgam«: Von »richtigen« und »falschen« <i>marabouts</i>	119
»Ich will nur seine Knochen zurück...«: Die Eltern der Talibé im Fadenkreuz der Kritik	124

Die Stadt als Nährboden für neue Gerüchte und Gefahren	130
Zusammenfassung	134
5. Von »sozialer Realität« zum »gesellschaftlichen Problem«	137
Zwischen »Modernisierung« und »Retraditionalisierung«: Neue familiäre Leitbilder für die Landbevölkerung	140
Zwischen Nähe und Distanz: Die Eltern der Talibé im Ziel der Kampagne	145
Die strategische Islamisierung der Botschaft	149
Weder »Freund« noch »Feind«: Die transnationale Zivilgesellschaft und der Staat	152
Mehr »Brüder« denn »Opfer« : Das Engagement des <i>Mouvement Africain des Enfants et Jeunes Travailleurs</i> für die Talibé	156
Zusammenfassung	163
6. Kontroverse Hilfe	167
Die (Anti-)Politik medizinischer Hilfen.....	175
Do ut des: Fragile Kooperationen mit den Koranlehrern.....	179
Die Performanz des Gebens und Nehmens	189
Egoist oder Held? Die ambivalente Figur des humanitären Helfers	193
Zusammenfassung	198
7. Von Talibé und Straßenkindern	203
Die Macht des Begriffs: Von »Talibé« und »Straßenkindern«	204
Opfer oder Ausreißer? Die ambivalente Rolle der geflohenen Talibé	211
Die Bedeutung von Zeit und Raum für die »Wiedereingliederung«	218
Die Sozialarbeiter: Schlüsselakteure der »Wiedereingliederung«	221
Kontroverses Kindeswohl: Die »Wiedereingliederung« als Aushandlungsfeld sozialer und kultureller Normen	225
Zusammenfassung	229
8. Von »Menschenhandel« zu »Modernisierung«?	231
Gesetz ohne Geltung? Die (Nicht-)Anwendung des Gesetzes gegen Menschenhandel	233
Moderne <i>daaras</i> statt Bettelverbot?	243
Modernisierung per Gesetz? Machtkämpfe zwischen Staat und Koranlehrern	254
Zusammenfassung	261
9. Schluss	265
10. Literatur	275

11. Empirische Quellen	313
Informanten	313
Veranstaltungen	317

1. Einleitung

In Kolda, Hauptstadt der gleichnamigen Region im südlichsten Teil Senegals, bin ich zu Gast in der Koranschule von Thierno¹ Fode, um seine Sichtweise auf die Koranerziehung und das *Betteln der Koranschüler* kennenzulernen. Unzählige Kinder meist jungen Alters bitten in Lumpen und barfüßig mit der schon längst für sie symbolhaften leeren roten Tomatenmarkdose in der Hand auf Senegals Straßen um Almosen. Dieser sichtbare, objektiv festzustellende Ausschnitt der sozialen Realität bildet den Ankerpunkt der Kontroversen, die sich an den bettelnden *Talibé* entzünden. Ob es sich überhaupt um Talibé, Koranschüler, oder vielmehr um »Straßenkinder« handelt, ob sie von ihren *maîtres*, ihren Lehrern, »ausgebeutet« werden, eine sinnhafte Erziehungspraktik ausüben oder die Leidtragenden des laizistischen Bildungssystems sind, ist gesellschaftlich hingegen umstritten. Fode bittet mich und Bacary – ein Mitarbeiter des örtlichen Büros der Organisation ChildFund, der das Treffen arrangiert hat und mir bei Übersetzungen behilflich ist – in seinen *salon*, der gemessen an den Verhältnissen der senegalesischen Provinz gut ausgestattet ist. Freundlich und selbstbewusst, auf einem bequemen Stuhl thronend, berichtet er von seinem Werdegang als Koranlehrer, der Herkunft seiner Talibé und seinen Vorstellungen einer an islamischen Werten orientierten Erziehung. »Fast alle der Kinder, die Sie da draußen auf den Straßen betteln sehen, werden Ihnen sagen, dass sie *meine* Talibé sind«, versichert er mir stolz (Kolda, 10.05.2013).

Seine Bemerkung ließ mich aufhorchen, gilt doch die »Ausbeutung des Bettelns Anderer« in Senegal seit dem Jahr 2005 als eine »dem Menschenhandel gleichge-

1 Für die Koranlehrer werden in den Nationalsprachen Senegals unterschiedliche Begriffe verwendet, z.B. »Thierno« auf Peul, das in der Region Kolda vorherrschend ist, »Sëriñe« (Serigne) auf Wolof, der Hauptverkehrssprache Senegals. Ich übernehme im Text den französischen Begriff »maître (coranique)« aus dem senegalesischen Diskurs bzw. die deutsche Übersetzung »Koranlehrer«, auch wenn dieser ebenso wie der der »Koranschule« von manchen Autoren in Hinblick auf die grundlegend andere Pädagogik der Koranausbildung problematisiert wird (z.B. Akkari 2004: 6; Fortier 2003: 235-236). Als Namensbestandteil und zur besseren Unterscheidung von gleichnamigen Informanten verwende ich zum Teil, wie in meinem Feld üblich, den Zusatz »Serigne (...)« bzw. »Thierno (...)«.

stellte Praktik« und wird, zumindest laut Gesetzestext, mit empfindlichen Strafen geahndet. Die meisten der zuvor in Dakar von mir interviewten Koranlehrer hatten, auf das Betteln ihrer Schüler angesprochen, entsprechend eher defensiv reagiert und versucht, die Praktik einerseits als überlebensnotwendig und andererseits als nicht den Alltag der Kinder dominierend darzustellen. In Kolda bei Thierno Fode aber, weitab vom Zentrum der aufgeheizten Debatten um die bettelnden Koranschüler, schienen andere »Gesetze« zu gelten. Für Fode war die große Anzahl seiner bettelnden Schüler mitnichten Ausdruck unlauterer finanzieller Interessen, sondern seiner überregionalen Reputation als Korangelehrter und -erzieher. Auch dass sich mehrere ältere Talibé, die ihn im Kreis sitzend umringten, entschlossen hatten, nach Abschluss ihrer grundständigen Koranausbildung als Assistenten und Schüler bei ihm zu bleiben, bewies in seinen Augen ihre Wertschätzung seiner Erziehung und Lehre. Die vielen Menschen aus der Umgebung, die ganz von allein Spenden und Geschenke in seine Koranschule brächten, zeugten für ihn wiederum vom starken Wunsch der Bevölkerung, die Koranschulen zu unterstützen, weshalb dem Bitten um Almosen der Talibé nichts entgegenstände. Während für Fode das Betteln seiner Schüler eine unaufgeregte und sogar sinnstiftende Normalität darstellte, kocht die Empörung trans- und internationaler Kinderrechtsakteure darüber seit einigen Jahren hoch. »Ausbeutung im Namen der Ausbildung« titelte die Menschenrechtsorganisation *Human Rights Watch* ihren Report im Jahr 2014, als »nicht tolerierbar[e]«, »schwere Kinderrechtsverletzung« und »demütigend« beschrieb *Anti-Slavery* (2011: 16, 2, 3) die Situation der bettelnden Talibé. Auch die politisch machtvollen *Trafficking in Persons Reports* der Vereinigten Staaten stellen sie alljährlich als Senegals bedeutendste Form des »Menschenhandels« ins Zentrum ihrer Berichterstattung.

Die Kritik am Betteln (*mendicité*)² der Talibé an sich ist nicht neu, sondern lässt sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen, als die französische Kolonialregierung die Koranschulen, *daaras*³ auf Wolof, im Zuge ihrer Kontroll- und Zivilisationsbemühungen einzudämmen versuchte. Die Koranschulen stellten die ersten institutionalisierten Bildungseinrichtungen in Senegal dar und wurden in den früh islamisierten Gebieten seit dem 11. Jahrhundert, verstärkt jedoch seit dem 19. Jahrhundert, von islamischen Reformkriegern und Sufi-Gelehrten, in Westafrika *marabouts*

2 Ich verwende im Text neben dem deutschen auch den französischen Begriff der *mendicité* (das Betteln), der den senegalesischen Diskurs um die Talibé zentral prägt. Viele religiös-konservative Akteure jedoch lehnen den Begriff in diesem Kontext ab und sprechen stattdessen von einem »Bitten um Almosen« (»quête des aumônes«).

3 Der etymologische Ursprung des Begriffs *daara* ist das arabische Wort *dār* für Haus. In Senegal bezeichnet die *daara* eine Koranschule nach klassischem Modell. Khadim Mbacké definiert diese *daaras* als Institutionen, in denen über Generationen hinweg und unter gemeinsamer Anstrengung des *maître*, der Talibé und ihrer Eltern eine islamische Ausbildung vermittelt wird (ders. 1994: 7 in PARRER et al. 2011: 44).

genannt, gegründet. Deren starker Rückhalt in der Bevölkerung konnte sämtlichen kolonialen Bestreben trotzen, das Koranschulwesen zugunsten der neuen staatlichen säkularen Schulen zurückzudrängen. Zudem war das sich im 20. Jahrhundert entwickelnde politisch-ökonomisch motivierte Austauschverhältnis zwischen *marabouts* und Kolonialregierung ausschlaggebend dafür, dass diese das Interesse an einem allzu restriktiven Umgang mit den Koranschulen bald verlor und den *marabouts* weitestgehend die Handlungsmacht über das islamische Bildungswesen überließ. Da die Koranlehrer bis heute nicht vom staatlichen Bildungserat profitieren, aber auch von den Eltern der Talibé gemeinhin keinen hinreichenden Unterhalt erhalten, und die Koranausbildung Werte wie Bescheidenheit und Demut vermitteln will, hat sich das Betteln der Koranschüler in Senegal als existenziell und edukativ legitimierte Praktik etabliert.

Es waren zunächst islamische Reformbewegungen, die Mitte des 20. Jahrhunderts die Kritik an den Lebensbedingungen der Talibé wieder aufgriffen, um die *marabouts* der Sufi-Bruderschaften zu schwächen. Auch der nun unabhängigen senegalesischen Regierung war das Betteln der Koranschüler, das infolge von Landfluchtprozessen in den Städten verstärkt sichtbar geworden war und die aufblühende touristische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes zu beeinträchtigen drohte, seit Mitte der 1970er Jahre zunehmend ein Dorn im Auge. Erste, wenn auch wenig einschneidende staatliche Kritiken am Koranschulwesen erfolgten jedoch erst in den 1980er Jahren, als die Bande zwischen Regierung und *marabouts* Risse zu zeigen begannen (s. Kapitel 3). Einhergehend mit der UN-Kinderrechtskonvention (1989), die den Weg für umfassende globale Kooperationen im Bereich des Kinderschutzes ebnete, gerieten die bettelnden Talibé verstärkt ins Visier inter- und transnationaler Kinderrechtsakteure. Diese fokussierten zunächst hauptsächlich deren prekäre Lebensbedingungen (vgl. Perry 2004: 68-69; Wiegmann & Naumann 1997: 286-287), bis sich einige Jahre nach Senegals Ratifizierung des UN-Protokolls zur »Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels« (2003) immer mehr die Interpretation der bettelnden Talibé als *Opfer von Menschenhandel* durchsetzte. Die Bekämpfung des Bettelns unter dem Vorzeichen des Menschenhandels war nicht nur mit neuen ökonomischen, politischen und interpretativen Ressourcen verbunden, sondern brachte auch einen Perspektivenwandel zum Ausdruck, in Zuge dessen sich der Fokus des globalen Kinderrechtsdiskurses von strukturellen, sozioökonomischen Themen zunehmend auf Formen interpersoneller Gewalt verlagert hatte (vgl. Poretti et al. 2014: 26). Auch wenn sich zum Teil verblüffende Parallelen zwischen vergangenen und aktuellen Diskursen gegen das Betteln erkennen lassen (vgl. Loimeier 2002: 133), hat sich die Reichweite der Kritik ebenso wie ihre politische Einbettung im Laufe des vergangenen Jahrhunderts verändert. Aus einer Besorgnis um die koloniale Ordnung und aus religionspolitischen Machtkämpfen seit den 1980er Jahren wurde ein transnationales »Kinderrechtsproblem«. Obwohl es sich bei den bettelnden Talibé also um

ein Phänomen mit langer Vergangenheit handelt, unterliegt es stetig wandelnden politischen und gesellschaftlichen Sinngebungen.

Gegenwärtig positionieren sich in Senegal vor allem der Staat, zivilgesellschaftliche Kinderrechtsakteure und religiöse Vertreter in den Kontroversen um die bettelnden Talibé, die versuchen, ihre teils überschneidenden, teils konkurrierenden Interessen und Deutungen durchzusetzen. Für den senegalesischen Staat ist das Betteln der Talibé in ein Spannungsfeld innen- und außenpolitischer Interessen eingebettet. Im Zeitraum zwischen 2009-2015, in dem meine Forschung stattfand, hingen zum Beispiel immense Summen US-amerikanischer Entwicklungsgelder im Rahmen des *Millennium Challenge Account*⁴ unter anderem davon ab, bei den jährlichen Evaluierungen des staatlichen Engagements gegen Menschenhandel als Zeugnis einer »guten Regierungsführung« nicht unter eine bestimmte Bewertungsstufe zu fallen. Neben diesen außenpolitischen Anliegen üben senegalesische länderübergreifend vernetzte zivilgesellschaftliche Menschen- und Kinderrechtsakteure Druck auf ihre Regierung aus, um dem Betteln der Talibé ein Ende zu setzen. Sie wollen ihren Staat ebenso wie die »rückständige« (Land-)Bevölkerung gemäß transnational orientierten politischen und gesellschaftlichen Idealen »erziehen« (vgl. Geschiere et al. 2008: 1). Der senegalesische Staat hat aber auch ein eigenes Interesse, die vollständige Kontrolle über ein einheitliches nationales Bildungssystem zu erlangen und der heranwachsenden Generation »vermarktbarere Fähigkeiten« (Loimeier 2002: 135 nach Launay 1992) und ein staatsbürgerliches Bewusstsein zu vermitteln. Jedoch kann sich der Staat innenpolitisch nicht erlauben, die religiöse Lobby des Landes, zum Beispiel die Koranlehrervereinigungen, die auf die Solidarität der gesellschaftlich einflussreichen *marabouts* der Sufi-Bruderschaften und weiter Bevölkerungsteile zählen können, mit einem allzu restriktiven Vorgehen gegen sich aufzubringen. Diese sogenannten großen *marabouts* zeigen oft eine ambivalente Haltung gegenüber dem Betteln der Talibé. Auch wenn sie selbst aufgrund ihrer privilegierten sozialen und ökonomischen Stellung in direkter Hinsicht wenig mit denjenigen ärmlichen Koranschulen zu tun haben, deren Talibé ihren Unterhalt durch Betteln verdienen müssen, verbindet sie als Nachkommen der Gründerväter der *daaras* ideologische und teils klientelistische Bande mit den betreffenden Koranlehrern. Zudem ermöglicht das Koranschulwesen außerhalb der staatlichen Kontrolle, den tradierten Weg islamischer Bildung und Sozialisation fortzuführen, auf dem ihr

4 Der *Millennium Challenge Account* (MCA) ist ein im Jahr 2004 von der US-amerikanischen Regierung aufgelegter weltweiter Entwicklungshilfefonds. Wirtschaftswachstum, Armutsbekämpfung und die Stärkung von Institutionen sind die wichtigsten Ziele des Fonds. Förderkriterien sind eine gute Regierungsführung, freie Wirtschaft und Investment in die Bevölkerung. In der Projektphase 2009-2015 unterzeichnete Senegal einen Vertrag über insgesamt 540.000.000 USD (ca. 484.000.000 EUR). Ein zweiter Fünfjahresvertrag über Investitionen in Höhe von insgesamt 600.000.000 USD wurde 2018 geschlossen (vgl. MCC 2019 [html]).

gesellschaftlicher Einfluss basiert (vgl. Loimeier 2001: 373-374). Dennoch sprechen sich viele *marabouts* gegen das Betteln der Talibé aus, das sie in seiner gegenwärtigen Form als nicht konform mit dem Islam betrachten und das den Ruf der Koranausbildung ernsthaft zu schädigen droht. Ebenso herrscht in der Allgemeinbevölkerung eine geteilte Meinung über die bettelnden Talibé. Die meisten betrachten sie zwar insbesondere in den Städten als ein »Problem«, schreiben die Verantwortlichkeiten jedoch unterschiedlichen Akteuren zu und befürworten oftmals andere Lösungsansätze als inter- und transnationale Kinderrechtsakteure.

Gegenstand und Perspektive

Die gesellschaftlichen Kontroversen um die bettelnden Talibé sind Gegenstand dieser Untersuchung. Ich betrachte sie als ein prinzipiell offenes und historisch situierendes *Diskursfeld*, in dem staatliche, religiöse und zivilgesellschaftliche senegalesische wie ausländische Akteure »symbolische Kämpfe« austragen. Mit ihren unterschiedlichen Perspektiven und Interessen konkurrieren sie in sich zum Teil überschneidenden Diskursen, die implizit oder explizit miteinander in Verbindung stehen, um die Deutungshoheit über dieses Phänomen (vgl. Schiffauer 2000: 320). Damit nehme ich eine sozialkonstruktivistische Sicht auf die bettelnden Talibé ein und verstehe deren Bedeutung als emergent. Sie wird in spezifischen sozialen und politischen Kontexten diskursiv generiert und unterliegt einem permanenten Wandel. Ich beziehe mich in meiner Analyse auf den Zeitraum zwischen 2012 und 2015 mit einem Fokus auf die Jahre 2012 und 2013, in denen ich längere Feldforschungen in Senegal durchführte. Die Analyse ist dadurch zwar hinsichtlich der Aktualität der konkreten politischen Situation beschränkt, zeigt jedoch exemplarisch, wie ein bestimmter Ausschnitt der sozialen Realität vor dem Hintergrund zunehmender globaler Vernetzungen und konkurrierender Interessen zum Gegenstand umstrittener, mehrdeutiger und wandelbarer Interpretationen werden kann, die wiederum Teil weitreichenderer gesellschaftlicher Aushandlungskämpfe sind. Da es sich bei den bettelnden Talibé um *Kinder* handelt, die *religiöse, staatlich* nicht reglementierte Bildungseinrichtungen besuchen, überlappen in diesem Diskursfeld sich wechselseitig beeinflussende Diskursfelder um identitär stark aufgeladene Themen. Indem unterschiedliche Akteure, die jeweils an mehreren Diskursfeldern teilhaben können, um die Definitionshoheit über die »bettelnden Talibé« rivalisieren, rivalisieren sie auch um die Deutungsmacht über eine »gute« Kindheit, die »richtige« Ausübung des Islam oder die Rolle eines »modernen«, unabhängigen »Rechtsstaates«.

Das Konzept des Diskursfeldes entlehne ich Werner Schiffauer, der es in Bezug auf konkurrierende Repräsentationen des Islam durch muslimische Gruppierungen in Deutschland entwickelte, um darunter eine »Arena« zu verstehen, in

der »zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam ›ist« (Schiffauer 1998: 419). Damit wandte er sich in einer radikal konstruktivistischen und agnostischen Perspektive gegen alle essentialistischen Definitionen des Islam (vgl. Schiffauer 1998: 420). Um ihre Sichtweise innerhalb eines Diskursfeldes als »Wahrheit« etablieren zu können, ist es für die beteiligten Akteure nach Schiffauer wesentlich, von einer möglichst großen Anzahl von Personen als Sprecher anerkannt zu werden. Dafür müssen sie überzeugende Repräsentationen entwerfen und inszenieren sowie versuchen, ihre jeweiligen Adressaten von konfligierenden Deutungsmustern zu entfremden (vgl. Schiffauer 2000: 321-322). Die sozialen Gruppierungen existieren häufig nicht a priori, sondern konstituieren sich erst *über* die gemeinsame Anerkennung bestimmter Auslegungen und stehen innerhalb des Diskursfeldes unterschiedlich »nah« oder »entfernt« zueinander (vgl. Schiffauer 1998: 420, 423). Nach Schiffauer teilen sie sich in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein »Familienähnlichkeiten«, sind also nicht durch ein einziges durchgängiges Merkmal, aber dennoch durch bestimmte Gemeinsamkeiten direkt oder indirekt miteinander verbunden (vgl. Schiffauer 2000: 325). Das Konzept des Diskursfeldes betont somit die Brüche und Inkonsistenzen der auf einen bestimmten Gegenstand bezogenen Deutungen, indem sich unterschiedliche Akteure zum Beispiel auf dieselben Erzählungen berufen – bei Schiffauer auf Überlieferungen über den Propheten Mohammed –, diese jedoch mit variierenden Sinngebungen versehen (vgl. Schiffauer 2000: 324-325).

Schiffauers theoretische Grundlage bilden die Diskursanalyse Foucaults und Bourdieus Konzept des Sozialen Raums beziehungsweise des Symbolischen Kampfes, die er miteinander verknüpft (vgl. Schiffauer 2000: 319). Nach Foucault bestehen Diskurse aus einer Menge an Aussagen, in denen sich Regelmäßigkeiten bezüglich ihrer Objekte, Themen und Begriffe erkennen lassen (vgl. Foucault 1988 [1969]: 58). Sie bilden als Praktiken die Gegenstände, von denen sie sprechen (vgl. Foucault 1988 [1969]: 74). Diskurse zeichnen sich also durch spezifische *Regeln* der Bedeutungserzeugung und durch sie stabilisierende *Praktiken* aus, die mit den ihnen zugrunde liegenden Denk- oder Deutungsschemata verbunden sind (vgl. Keller 2011a: 133; ders. 1997: 314). Die wirklichkeitskonstituierenden Effekte von Diskursen objektivieren und institutionalisieren sich in einer materiellen und ideellen Infrastruktur, dem *Dispositiv*. Dieses ist sowohl Voraussetzung *für* als auch Konsequenz *von* Diskursen. Es umfasst ein »heterogenes Ensemble« von Elementen – zum Beispiel Institutionen, Gesetze oder architektonische Formen – und stellt die Schnittstelle dar, an der diskursive Praktiken mit tradierter gesellschaftlicher Praxis in eine Wechselbeziehung treten (vgl. Foucault 1978: 119). Das Zusammenspiel von diskursivem und außer-diskursivem Handeln spielt im Kontext der bettelnden Talibé eine wichtige Rolle, indem inkorporiertes Wissen wie die Almosengabe oder bestimmte Erziehungspraktiken zunehmend zum Gegenstand von Diskursen *wird* und gleichzeitig selbst die Art und Weise prägt, wie diese Diskurse real

wirkmächtig werden. Ich stelle daher zwar die *Diskurse* um die bettelnden Talibé in den Fokus, betrachte jedoch auch das implizite *Praxishandeln* von Akteuren (z. B. Reckwitz 2003: 291-292). Dieses bildet eine »relativ eigensinnige Wirklichkeitsebene mit eigenen Dynamiken« (Keller 2011a: 138), steht aber über das Dispositiv und die Akteure selbst in einem untrennbaren Bezug zu unterschiedlichen Diskursen.

Die Rolle der Akteure bezieht Foucault in seine diskurstheoretischen Überlegungen nur unzureichend mit ein und vernachlässigt, dass sich ein Diskurs nicht selbst vollzieht, sondern im praktischen, sozialen Handeln durch Personen produziert, reproduziert und transformiert wird (vgl. Keller 2011a: 146). Daher gelingt es ihm nicht, das Verhältnis zwischen Diskursen und anderen Ebenen des Sozialen, die Transformation von Diskursen oder Brüche zwischen und innerhalb von Wissensordnungen zu theoretisieren (vgl. Keller 2010: 72). Hier bietet Bourdieus Konzept eines dynamischen sozialen Raums eine Ergänzung, das die relationale Stellung einzelner Akteure in der sozialen Wirklichkeit in den Fokus rückt. Diese Stellung, die sich durch eine bestimmte Konstellation eines kulturellen, sozialen und ökonomischen Kapitals definiert, ist mit einem jeweils spezifischen, sozial inkorporierten Habitus verbunden und prägt den Lebensstil einer Person (vgl. Bourdieu 1982: 188). Abhängig von ihrer Stellung innerhalb des sozialen Raums positionieren sich Akteure wiederum in den symbolischen Kämpfen, in denen unterschiedliche Gruppen konkurrierende Repräsentationen der Wirklichkeit durchzusetzen versuchen (vgl. Bourdieu 1992: 148-151; vgl. Keller 2011b: 37). Indem Schiffauer die Ansätze Foucaults und Bourdieus zusammenführt, kann er die soziale und institutionelle Einbettung von Diskursen stärker herausarbeiten (vgl. Keller 2011b: 38) und konkret die *Beziehung* zwischen verschiedenen Diskursen, die *Praxis* des Verfertigers der Diskurse und des Machens von Repräsentationen sowie die *Konstruktion* von Kollektiven, Institutionen und Organisationen als *Träger von Diskursen* hervorheben (vgl. Schiffauer 2000: 319).

Übertragen auf die bettelnden Talibé stellt das Konzept des Diskursfeldes die Vieldeutigkeit und Dynamik dieses Phänomens in den Vordergrund, das auf verschiedene Weise problematisiert oder plausibilisiert wird und wandelnde Aufmerksamkeitskonjunkturen erfährt. Eine wesentliche Rolle spielt, dass sich die Deutungsmöglichkeiten vor dem Hintergrund wachsender inter- und transnationaler politischer und gesellschaftlicher Verflechtungen vergrößert haben, was sich staatliche, zivilgesellschaftliche und religiöse Akteure für ihre Zwecke zunutze machen. Aus meiner diskursanalytischen Perspektive gelten transnational etablierte ebenso wie lokale Interpretationen der sozialen Wirklichkeit als epistemologisch, kulturell und politisch gebunden und prinzipiell gleichermaßen legitim. Gesellschaftlich dominierende Vorstellungen über die bettelnden Talibé werden nicht als objektive Tatsachen betrachtet, sondern als Ergebnisse »erfolgreicher« Repräsentationen machtvoller Akteure des Diskursfeldes (vgl. Schiffauer 2000: 321-322).

Gegenwärtig hat die Repräsentation der bettelnden Talibé als ein *Kinderrechtsproblem* innerhalb dieses Diskursfeldes eine besonders große Anhängerschaft. Eine Vielzahl inter- und transnationaler, senegalesischer wie ausländischer Kinderrechtsakteure engagiert sich gegen das Betteln der Talibé und beruft sich dabei auf die Konventionen, die Senegal in diesem Zusammenhang ratifiziert hat. Dies führt dazu, dass transnationale Muster der Interpretation und Verrechtlichung von Kindheit in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und sozialen Konstellationen mit soziokulturell und religiös tradierten Vorstellungen von Sozialisation ausgehandelt werden. Solche Prozesse stehen im Zentrum meiner Analyse. Sie sind in weitere Fragestellungen eingebettet, insbesondere mit welchen Interessen zivilgesellschaftliche, staatliche und religiöse Akteure den bettelnden Talibé durch flexible Interpretations- und Handlungsmuster wandelnde und variierende Bedeutungen zuschreiben, wie sie sich aufeinander beziehen und welche tiefer reichenden gesellschaftlichen Macht- und Deutungskämpfe sich hinter der gegenständlichen Ebene der Kontroversen verbergen.

Mit der Untersuchung möchte ich einen Beitrag zu einem Forschungsdiskurs leisten, der sich damit auseinandersetzt, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen transnationale Kindheitskonzepte und lokale soziokulturelle Praktiken in Westafrika miteinander in Verbindung gesetzt werden. Im Kontext der bettelnden Talibé haben zum Beispiel bereits Jónína Einarsdóttir und Hamadou Boiro (2016: 7-8; vgl. auch Höchner 2015: 11-12) dargelegt, dass das entbehrungsreiche Koranstudium weit entfernt von ihrem Herkunftsdorf aus der Sicht der Talibé und ihrer Eltern selbst oft mit Chancen und nicht mit »Misshandlung« oder »Ausbeutung« in Zusammenhang gebracht wird und dass viele Eltern es als stigmatisierend empfinden, wenn Kinderrechtsorganisationen ihre Kinder als »Opfer von Menschenhandel« klassifizieren und zu ihnen »zurückbringen«. Rudolph T. Ware (2004: 537) und Donna Perry (2004: 78) schlussfolgerten nach einer soziohistorischen Kontextualisierung des Phänomens und der Einbeziehung lokaler Sichtweisen, dass die Kritik am Betteln und an den harten Lebensbedingungen der Talibé vor allem eine Orientierung an einem transnationalen, westlich geprägten Kindheitskonzept widerspiegelt und diese Erziehungspraktiken in Kontinuität mit den Werten der Disziplin und Demut stehen, welche die *daaras* seit jeher vermitteln wollen.

Auch wenn die erwähnten Forschungen ebenso die kontroversen Diskurse verschiedener Akteure um die Talibé thematisieren, betonen sie in erster Linie die *Diskrepanz* zwischen lokalen und transnationalen Deutungsmustern und schärfen das Verständnis für die Koranausbildung als soziokulturelle und religiöse *Erziehungstradition*. Mir geht es stärker darum, die bettelnden Talibé als *Politikum* zu untersuchen, das keine feste »Gestalt« besitzt. Es wird vor dem Hintergrund konfligierender Interessen und Perspektiven von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren diskursiv generiert, *indem* sie in ihren jeweiligen Kommunikations- und

Handlungsansätzen lokale und transnationale Konzepte verschieden interpretieren und aufeinander beziehen.

Diese politische Dimension kommt auch in historischen Arbeiten (z.B. Loimeier 2001; Coulon 1981; Cruise O'Brien 1967) zum Verhältnis zwischen (post-)kolonialem Staat und religiösen Akteuren in Senegal zur Geltung. Roman Loimeier (2001) zeigt zum Beispiel, wie die bettelnden Talibé in den religionspolitischen Machtkämpfen des 19. und 20. Jahrhunderts zwischen (post-)kolonialem Staat, *marabouts* und islamischen Reformisten instrumentalisiert wurden. Meine ethnografische und diskursanalytisch ausgerichtete Untersuchung stellt weniger eine Analyse solcher makropolitischen Entwicklungen in den Vordergrund, sondern schenkt der sozialen *Praxis* und der Bedeutungsproduktion in Mikrokontexten, die mit übergeordneten gesellschaftlichen Zusammenhängen in Bezug gesetzt werden, eine größere Beachtung. Indem sie insbesondere der Frage nachgeht, wie transnational vernetzte zivilgesellschaftliche *Kinderrechtsakteure* mit staatlichen und religiösen Akteuren um die Deutungs- und Handlungsmacht über die bettelnden Talibé rivalisieren, nimmt sie zudem eine veränderte gesellschaftspolitische Konstellation und die damit einhergehenden neuen diskursiven Ressourcen und Schwerpunkte in den Blick.

Die bettelnden Talibé als kontroverses Kinderrechtsproblem

Die Empörung transnationaler Kinderrechtsakteure über die Lebensbedingungen der Talibé basiert auf einer global machtvollen Vorstellung von Kindheit als eine streng vom Erwachsenenalter getrennte, sorgenfreie, ökonomisch unproduktive und durch die Nuklearfamilie beschützte, aber gleichermaßen kontrollierte Lebensphase. Kinder gelten danach als »unreife«, sich *entwickelnde* Wesen, denen sowohl wesentliche Kompetenzen und Fähigkeiten Erwachsener abgesprochen als auch besondere Bedürfnisse zugestanden werden (vgl. Boyden & Levison 2000: 24). Dieses Ideal einer universellen Kindheit aber entstand im spezifischen historischen und kulturellen Kontext Europas und Nordamerikas des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen und ideologischen Interessen, die mit der Industrialisierung einhergingen (z.B. Boyden 1997: 189-192; Hendrick 1990: 36; Zelizer 1985: 62). Seit den 1970er Jahren rückt die Kindheitsforschung und -politik zwar verstärkt die *agency*, die Handlungsmacht, von Kindern in den Fokus (vgl. Bluebond-Langner & Korbin 2007: 242-244), dennoch werden sie nach wie vor gemeinhin als passiv, abhängig und verletzlich (z.B. O'Connell Davidson 2011: 462-463; Manzo 2005: 395), aber gleichzeitig als die »Zukunft« einer Gesellschaft betrachtet (z.B. Shaw 2014: 308; Diouf 2003: 3-4). Aufgrund dieser Zuschreibungen stehen Kinder im Zentrum des transnationalen humanitären Diskurses und stellen ideale »Opfer« und verdiente Empfänger von Hilfeleistungen dar (z.B. Slim

1994: 189; Malkki 2010: 64-67; Merry 2007: 195). »Kinderuntypische Kinder« (Aitken 2001: 123) hingegen wie zum Beispiel »Straßenkinder« werden nicht nur als »gefährdet«, sondern selbst als »Gefahr« für die Gesellschaft wahrgenommen (z.B. Ennew & Swart-Kruger 2003: 84) und abweichende Sozialisationspraktiken, etwa die »Arbeit« von Kindern oder deren Aufwachsen außerhalb der Herkunftsfamilie, oft pathologisiert oder kriminalisiert (z.B. Howard & Morganti 2015: 92; Robson 2005: 79-80; Boyden 1997: 203-205).

Die Art und Weise, wie über Kindheit gedacht wird, impliziert also stets kulturelle Auffassungen über das Menschsein, über Moral und soziale Ordnung (vgl. Sheper-Hughes & Sargant 1998: 1-2) und kann als Pars pro Toto für eine übergeordnete gesellschaftliche Vision gelten. Auch internationalen Verträgen wie der UN-Kinderrechtskonvention (1989) und dem sogenannten Palermo-Protokoll zur »Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels« (UN 2000), die im Laufe der 2000er-Jahre die wichtigsten Referenzen für inter- und transnationale Maßnahmen gegen das Betteln der Talibé darstellten, ist dieses westlich fundierte Kindheitskonzept inhärent. Diese Dokumente vermitteln eine Vorstellung von Kindheit als biologisch definierte Lebensphase und lassen deren soziokulturell konstruierten Charakter weitgehend außer Acht (vgl. Ennew 2000 [html]; Boyden 1997: 194). International legitimierte Konzepte wie universelle »Kinderrechte« müssen daher als machtvolle politische Instrumente verstanden werden, die von der Geschichte und Kultur eines spezifischen Kontexts geprägt sind und eine bestimmte Weltsicht zum Ausdruck bringen. Dies wird allerdings hinter einer neutralen und rationalen Sprache verborgen, um eine globale Gültigkeit zu suggerieren (vgl. Shore & Wright 1997: 7-9; Cowan et al. 2008: 11-13).

So entsprechen zentrale Ideen des Menschen- beziehungsweise Kinderrechtsansatzes, insbesondere der Begriff des Individuums, das Primat von *Rechten* gegenüber *Pflichten* oder *Bedürfnissen* und dessen legal-technisches anstatt ethisch fundiertes Verständnis von Leiden (vgl. Cowan et al. 2008: 12) in vieler Hinsicht nicht den pädagogischen Prinzipien, auf denen die senegalesische Koranausbildung basiert. Während aus einer Kinderrechtsperspektive Kinder als individuelle Subjekte und als Träger umfassender Schutz-, Versorgungs- und Partizipationsrechte gelten (vgl. Messer 1993: 228), geht die Koranausbildung in Senegal auf ein Erziehungskonzept zurück, nach dem Kinder erst durch das Verinnerlichen des Wortes Gottes zu vollständigen Menschen und muslimischen Gemeinschaftsmitgliedern werden (z.B. Last 2000: 376; Ware 2014: 70). Es betrachtet das religiöse Wissen als Voraussetzung für den Erwerb jeglicher weiterer säkularer Wissensformen und strebt nicht die Vermittlung spezifischer berufspraktischer Fähigkeiten an, sondern die Ausbildung eines holistischen Persönlichkeitsideals (z.B. Eickelman 1978: 495-496; Boyle 2006: 489-490). Die »koranische Pädagogik« (Fortier 2003) ist von einem Leitwert der körperlichen und geistigen Disziplin geprägt, der sich in

ihrem zentralen Ziel, den gesamten Koran rezitieren zu erlernen, reflektiert, aber auch in einfachsten Lebensbedingungen, körperlicher Züchtigung als Erziehungsmittel und der Aufgabe, durch das Bitten um Almosen den Unterhalt der *daara* zu sichern (z.B. Boyle 2006: 487-490; Ware 2014: 49). Dementsprechend sehen viele Eltern der Talibé die mit der harten Koranausbildung einhergehenden Leiden als untrennbar mit dem Erwerb von Wissen verbunden und als Möglichkeit für ihre Kinder, sozialen Status, Bildung und Chancen zu gewinnen und nicht wie aus einer Kinderrechtsperspektive als etwas, wovor es sie in jedem Fall zu bewahren gilt (z.B. Höchner 2015: 11-12; Perry 2004: 78; Einarsdóttir & Boiro 2016: 7-8). Ebenso steht die Tatsache, dass die bettelnden Talibé den Koran nicht im eigenen Herkunftsdorf erlernen und einem Koranlehrer *anvertraut* werden, gegenwärtig zwar in der Kritik inter- und transnationaler Kinderrechtsakteure, stellt jedoch eine Form der in Westafrika lang zurückreichenden und weit verbreiteten Erziehungspraktik der *confiage*⁵ dar. Diese bezeichnet die temporäre oder dauerhafte Weggabe eines Kindes in einen anderen Haushalt aus sozialen, ökonomischen oder edukativen Motiven und bringt zum Ausdruck, dass nicht nur die biologischen Eltern Erziehungsrechte an einem Kind geltend machen können, sondern die ganze familiäre und dörfliche Gemeinschaft (vgl. Alber 2014: 91, 222).

Während die meisten Kinderrechtsakteure das Betteln der Talibé strikt ablehnen, nehmen viele religiös-konservative Akteure daher eine andere Sichtweise auf die Bedeutung einer »guten« Kindheit ein. Sie gewichten den Stellenwert einer islamischen Ausbildung und die Verinnerlichung bestimmter sozial erwünschter Werte höher als die individuellen »Rechte« von Kindern auf körperliche Unversehrtheit oder auf einen »angemessenen« Lebensstandard (vgl. UN 1989, Art. 19, 21). Da das Betteln der Talibé ein Koranschulsystem ohne staatliche Einflussnahme und damit die einzige rein religiöse Ausbildungsform in Senegal gewährleistet, antizipieren viele Koranlehrer und *marabouts* in dessen Bekämpfung unvorteilhafte politische und epistemologische Veränderungen und fürchten um ihre religiöse Deutungsmacht und ihren gesellschaftlichen Einfluss (vgl. Loimeier 2001: 373-374; Brenner 2001: 7). Aber auch unter großen Teilen Senegals überwiegend muslimischer Bevölkerung haben repressive Politiken gegenüber den Koranschulen einen schweren Stand, die als älteste Bildungsinstitutionen und Gegengewicht zu den staatlichen, kolonial geprägten säkularen Schulen eine wichtige religiöse und soziokulturelle Bedeutung innehaben. Hinzu kommt, dass die *marabouts* von vielen als religiöse Respektspersonen verehrt werden und die sozioreligiöse Praxis der Almosengabe

5 Ich verstehe »confiage« als feststehenden Begriff. Im Gegensatz zu Erdmute Alber (2014: 13) entscheide ich mich gegen eine Übersetzung als »Kindspflegschaft«, um die problematisierende medizinisch-rechtliche Konnotation, die dieser ohnehin konstruiert wirkende Begriff im deutschen Kontext hervorruft, zu vermeiden und nicht unterschwellig zu einer negativen Imagination der Institution der *confiage* beizutragen.

gesellschaftlich stark verankert ist. Der senegalesische Staat wiederum gilt zwar als »Musterschüler«, was die umgehende Unterzeichnung internationaler Konventionen und Abkommen betrifft und setzt sich dadurch außenpolitischen Kontroll- und Druckmitteln aus, zeigt sich aufgrund der innenpolitischen Macht der *marabouts* jedoch zögerlich, konsequent gegen das Betteln der Talibé vorzugehen. Der – in Randerias (2006: 229) Worten – »listige« Staat passt sein politisches Handeln flexibel temporär wandelnden außen- oder innenpolitischen Anliegen an.

Für die Machtverhältnisse innerhalb des Diskursfeldes um die bettelnden Talibé spielt eine wesentliche Rolle, dass in Senegal der Staat keine alleinige und vertikale Souveränität ausübt, sondern diese mit lokalen, insbesondere religiösen, und inter- und transnationalen Autoritäten teilt. Zwar gilt für alle gegenwärtigen Gesellschaften, dass sie von einem »Rechtspluralismus« geprägt sind, indem sich unterschiedlich machtvoll, lokale, nationale und transnationale Rechtsordnungen überlappen, aber auch gegenseitig konstituieren (vgl. Merry 1992: 358), jedoch trifft dies in besonderer Weise für postkoloniale Gesellschaften zu (vgl. Comaroff & Comaroff 2006: 35; Hansen & Stepputat 2006: 295; Randeria 2006: 254). In Senegal haben einerseits historisch bedingt die *marabouts* und etablierte religiöse Vorgaben ein großes politisches und gesellschaftliches Gewicht, während staatliche Gesetze von der Bevölkerung häufig als außenpolitisch motiviert und soziokulturell entkoppelt wahrgenommen werden. Andererseits können inter- und transnationale Politiken, die oft an wirtschaftliche Interessen geknüpft sind, zunehmend Einfluss ausüben. Vor allem zivilgesellschaftliche Akteure machen sich zunutze, dass sie durch supra- und internationale Rechtsordnungen und Verbindungen zu einer global vernetzten ressourcenstarken Zivilgesellschaft die Souveränität des Staates zu umgehen und (partiell) auszuhöhlen sowie sich staatliche Machttechniken anzueignen in der Lage sind (vgl. Randeria 2007: 27-28; Appadurai 2001: 42), sie sich aber auch *mit* dem Staat zu ihrem beiderseitigen Vorteil zu alliieren vermögen.

Dieses »fragmentierte Autoritätssystem« (Hansen & Stepputat 2006: 306) trägt wesentlich dazu bei, dass sich trans- und internationale Konzepte zu Kindheit und Bildung nicht unilateral auf die bettelnden Talibé beziehen lassen, sondern an soziokulturelle Realitäten und Bedeutungsgebungen angepasst und mit konkurrierenden Referenzen für Recht und Gerechtigkeit ausgehandelt werden müssen. Daher bietet sich der Ansatz der *Übersetzung* für meine Analyse an, der die Idee ablehnt, globale Konzepte würden unverändert in einem Top-down-Prozess in lokale Kontexte *implementiert* (vgl. Latour 1986: 266-269; Merry 2006b: 39). Durch den breiten Deutungsspielraum und die sensible soziopolitische Einbettung des Phänomens der bettelnden Talibé erweisen sich Übersetzungsprozesse als essenziell, um konfligierende Interpretationen in unterschiedlichen sozialen Umgebungen anschlussfähig zu machen. Der Blick darauf, wie universelle Konzepte wie Menschen- beziehungsweise Kinderrechte mit lokalen Denk- und Handlungsmustern in Bezug gesetzt werden, bringt so ihr »soziales Leben« (Wilson 2006: 3) zum

Vorschein. Trotz bestimmter grundlegender Prinzipien wie ein säkulares, egalitäres und individuelles Menschenbild entpuppen sie sich als ideologisch vage und lassen Raum für eine große Bandbreite an teils widersprüchlichen Auslegungen und politischen Forderungen (vgl. Wilson 2006: 78). Universelle Konzepte werden mit Anna Tsing (2005: 5) erst praktisch wirksam, indem sie über »Reibungen« in Interaktionsprozessen Veränderungen erfahren und zu »neuen Arrangements von Kultur und Macht« führen.

Sally Engle Merry (2006a, b), auf die ich mich zentral beziehe, untersucht die vielfältigen diskursiven Strategien, mit denen Akteure transnationale Ideen wie Menschenrechte und lokale Deutungs- und Handlungsweisen in spezifischen Kontexten wechselseitig aneinander anpassen (vgl. auch Rottenburg 2002: 15-17; Bierschenk et al. 2002: 21-22; Mosse 2004: 663-665). Diese »Übersetzer« oder »Vermittler« zeichnet aus, dass sie sowohl mit transnationalen als auch mit lokalen Wissensformen vertraut sind und selbst den verschiedenen sozialen Milieus meist ambivalente Loyalitäten entgegenbringen. Vertreter lokaler NGOs, die mit transnationalen Organisationen kooperieren und gleichzeitig ihre Projekte in lokalen, häufig konservativ geprägten Milieus in die Praxis umsetzen müssen, nehmen zum Beispiel typischerweise die Rolle solcher »Vermittler« ein. Sie orientieren sich unterschiedlich stark an transnationalen und lokalen Konzepten, sind aber stets an ungleiche Machtverhältnisse gebunden, da manche Diskurse ökonomisch und politisch einflussreicher sind als andere. Soziale Probleme werden daher von den vermittelnden Akteuren oft in bestimmte transnational etablierte Begriffe gefasst, auch wenn sie selbst andere Interpretationslogiken bevorzugen würden (vgl. Merry 2006b: 49).

Sämtliche Ausschnitte des Diskurs- und Praxisfeldes um die bettelnden Talibé, die ich untersuche, sind von solchen vielschichtigen Formen der Übersetzung und Inbezugsetzung transnationaler und lokaler Deutungs- und Handlungsmuster durchzogen. Diese Prozesse finden unterschiedlich explizit und gezielt statt und sind, abhängig vom Kontext und den beteiligten Akteuren, entweder stärker von transnationalen oder von lokalen Ideen geprägt. Sie zeigen sich in den variierenden Kommunikationsstrategien zivilgesellschaftlicher Kinderrechtsakteure gegenüber trans- und internationalen Organisationen, dem Staat und der Landbevölkerung, aber auch in informellen diskursiven Einbettungen, mittels derer verschiedene Akteure divergierende Interpretationslogiken kombinieren und so konfliktierende identitäre Rollen in Einklang bringen. Das Projekt der »Modernisierung« der Koranschulen, das gegenwärtig auf der politischen Agenda des senegalesischen Staates steht, stellt ein Beispiel par excellence dar, wie dieses Konzept dank seiner ambivalenten Konnotationen gegenüber religiös-konservativen und trans- und internationalen Akteuren mit unterschiedlichen Bedeutungsgebungen versehen werden kann. Im Kontext der direkten humanitären Unterstützung für die Talibé wird deutlich, wie transnationale Akteure und Koranlehrer über wenig kontroverse materielle oder medizinische Hilfen ihre abweichenden Vorstellungen von Kindheit

in Einklang bringen. In der alltäglichen Praxis des staatlichen Kinderheims für geflohene Talibé und »Straßenkinder«, in dem ich eine mehrwöchige teilnehmende Beobachtung durchführte, kam wiederum zum Ausdruck, dass die Mitarbeiter de facto an lokalen Erziehungspraktiken festhielten, sie jedoch strategisch in die Sprache des transnationalen Kinderrechtsdiskurses übersetzten. Lokale und transnationale Deutungs- und Handlungsmuster stehen somit in diesem Diskurs- und Praxisfeld in einer komplexen Wechselbeziehung und werden von unterschiedlichen Akteuren situationsbedingt auf verschiedene Weise miteinander verknüpft. Wie im Akteur-Netzwerk-Ansatz (vgl. Callon 1986: 196-224; Latour 1996: 369-380) hervorgehoben, nehmen dabei neben semiotischen auch materielle Entitäten als Teil des Sozialen Einfluss. Ich werde im Verlauf der Analyse zeigen, inwiefern die dahinterstehenden Anliegen über die konkrete gegenständliche Ebene der Kontroversen hinausgehen, aber auch, zu welchen unintendierten Folgen und scheinbar widersprüchlichen Konstellationen solche Übersetzungen mitunter führen.

Ausblick auf die Kapitel

Um sowohl die politische Brisanz als auch den großen Deutungsspielraum aufzuzeigen, welche die gegenwärtigen Kontroversen um die bettelnden Talibé prägen, stelle ich im nachfolgenden *zweiten Kapitel* den transnationalen Diskurs um Menschenhandel in Senegal in den Fokus, der zu meiner Forschungszeit wegweisend für zentrale Maßnahmen gegen das Betteln der Talibé war. Ausgehend von der politischen Institutionalisierung dieses Diskurses interessieren hier insbesondere die Übersetzungen der bis dahin unvertrauten Kategorie des Menschenhandels durch unterschiedliche senegalesische Akteure und deren kontroverse Inbezugsetzung zu den bettelnden Talibé. Dabei untersuche ich die komplexen und teils ambivalenten Wirkungen, die der Diskurs dadurch entfaltet, dass er zum einen an machtvollen politischen und ökonomischen Ressourcen gebunden ist, seine Interpretationsmuster jedoch stark kriminalisierend und assoziativ aufgeladen sind.

Das *dritte Kapitel* nimmt eine historische Perspektive auf die bettelnden Talibé ein und setzt damit einen Kontrapunkt zu der ahistorischen Logik, die dem normativen Rechtsbegriff des Menschenhandels inhärent ist. Die Darstellung des historischen Hintergrundes dient aber in erster Linie einer Kontextualisierung der gegenwärtigen Kontroversen, die im Fokus der Arbeit stehen. Das Kapitel zeichnet vor allem die gesellschaftliche Bedeutung der *marabouts* als Gründerväter der *daaras* im kolonialen Senegal und die Dynamik des Austauschverhältnisses zwischen religiöser und (kolonial)staatlicher Elite nach, das sich im frühen 20. Jahrhundert zu etablieren begann und sich noch heute auf den politischen Umgang mit den Koranschulen auswirkt.

Das nachfolgende *vierte Kapitel* legt die multiplen, teils konfligierenden, teils überlappenden diskursiven Register offen, die die gegenwärtigen Kontroversen um die bettelnden Talibé wesentlich prägen und mittels derer sich die Problematik jeweils auf eine bestimmte Art und Weise konstruieren und repräsentieren lässt. Nur manche dieser diskursiven Register sind eindeutig definierten Akteursgruppen zuzuordnen. Für viele erweist es sich gerade als kennzeichnend, dass sie von unterschiedlichen Akteuren, die oft konkurrierende identitäre Rollen miteinander auszuhandeln müssen, je nach Kommunikationskontext flexibel und inkonsistent eingesetzt werden.

Im Gegensatz zu solchen gesellschaftlich diffundierenden Interpretationsmustern diskutiert das *fünfte Kapitel* die gezielten Kommunikationsstrategien trans- und international vernetzter Kinderrechtsakteure gegen das Betteln der Talibé, die sie besonders explizit als »Übersetzer« unterschiedlicher Denk- und Handlungslogiken in Kontexten ungleicher Machtverhältnisse (vgl. Merry 2006b: 40) in Erscheinung treten lassen. Dabei zeigt sich, dass sie wechselnde temporäre Allianzen eingehen und auf aufwändige kommunikative Dramaturgien mit teils widersprüchlichen Logiken und Rhetoriken zurückgreifen, um ihrer gesellschaftlichen Rolle als »Erzieher« des Staates einerseits und der Landbevölkerung andererseits gerecht zu werden und kulturelle Deutungs- und politische Einflussmacht auszuüben. Die Kommunikations- und Handlungsansätze der Afrikanischen Kinder- und Jugendarbeiterbewegung (MAEJT) stellen dagegen ein Beispiel für ein Engagement zugunsten der Talibé aus einer geringen sozialen Distanz und einer stärker lokal ausgerichteten Perspektive dar.

Das *sechste Kapitel* betrachtet den Umgang mit dem Betteln der Talibé als *humanitäre* Problematik. Im Gegensatz zu den vorherigen Kapiteln stehen weniger Ansätze im Vordergrund, die einen langfristigen politischen oder soziokulturellen Wandel anstreben, sondern den Talibé unmittelbare gegenständliche »Hilfen« anbieten. Auch diese Unterstützungsformen geben Aufschluss über ihre jeweiligen ideologischen Prämissen. Sie bringen eine spezifische Sichtweise auf die Problematik, insbesondere auf die Koranlehrer, aber auch auf Kindheit zum Ausdruck. Dabei schärfte ich den Blick für die Machtverhältnisse und Subjektkonstruktionen, die durch solche humanitären Geber-Empfänger-Verhältnisse, oft performativ, (re)produziert werden und zeige die komplexen sozialen Verstrickungen und Interessenslagen zwischen Gebern und Empfängern auf.

Das *siebte Kapitel* beleuchtet zunächst das ambivalente diskursive Verhältnis zwischen den Kategorien der »bettelnden Talibé« und der »Straßenkinder«. Da es sich bei einem hohen Anteil der »Straßenkinder« um Talibé handelt, die aus ihrer Koranschule geflohen sind, und weil sich die Unterscheidung zwischen »Straßenkind« und »Talibé« selbst als kontrovers und uneindeutig erweist, wird deutlich, wie solche Kategorisierungen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Interessen und Perspektiven konstruiert und mit wandelnden, teils widersprüchlichen, iden-

titären Zuschreibungen verknüpft werden. Anschließend analysiere ich, wie durch das Konzept und die Praxis der familiären »Wiedereingliederung« von »Straßenkindern« transnationale und lokale normative Vorstellungen von Kindheit miteinander in Bezug gesetzt und (re)produziert werden.

Das achte und *letzte Kapitel* zeichnet schließlich das kontroverse Projekt der staatlichen »Modernisierung« der Koranschulen nach. Dieser Diskurs ist zwar nicht unmittelbar *durch* den Diskurs um Menschenhandel entstanden, wurde aber durch diesen maßgeblich befördert, da konkurrierende außen- und innenpolitische Kräfte eine Zwangslage geschaffen hatten, die es erforderte, gegen das Betteln der Talibé vorzugehen, ohne einen allzu kriminalisierenden Ansatz zu verfolgen. Da eine »Modernisierung« der *daaras* in der senegalesischen Bevölkerung großen Anklang findet, sich hinter der breiten Zustimmung jedoch unterschiedliche Vorstellungen einer solchen verbergen, betrachtet das Kapitel zunächst die ambivalenten Assoziationen, mit denen der Konzeptbegriff der *daara moderne* verknüpft wird. Die anschließende Analyse der Kontroversen um einen Gesetzesentwurf zur »Modernisierung« der *daaras* aus dem Jahr 2014 soll zeigen, mit welchen pädagogischen und epistemischen Veränderungen die staatliche Vision einer *daara moderne* verbunden ist, aber auch, wie sich das Macht- und Beziehungsverhältnis zwischen staatlicher und religiöser Elite in der aktuellen politischen Praxis konstituiert.

Methodik

Die Untersuchung basiert auf einer insgesamt fünfzehnmönatigen ethnografischen Feldforschung (vgl. Malinowski (2002 [1922]: 5-19), die ich hauptsächlich in Dakar und in anderen urbanen Gegenden Senegals durchführte. Auf eine vierwöchige explorative Sondierungsreise im Dezember 2011 folgten zwei jeweils siebenmonatige Feldphasen in den Jahren 2012 und 2013. Um einen analytischen Zugang zu den vielschichtigen Kontroversen um die bettelnden Talibé zu erhalten, setzte ich mich mit dem Forschungsgegenstand im Sinne einer *multi-sited ethnography* nach George Marcus (1995: 97-98) multiperspektivisch auseinander. Nach der Identifikation derjenigen gesellschaftlichen Bereiche und Akteure, die in das Diskursfeld um die Talibé eingebunden waren, untersuchte ich in unterschiedlichen Beziehungskonstellationen und Verfahren der Materialgewinnung deren jeweils spezifische Interpretations- und Handlungsmuster. Teilstrukturierte leitfadengesteuerte Interviews, informelle Gespräche und die Protokollierung öffentlicher beziehungsweise eingeschränkt öffentlicher Äußerungen ergänzte ich mit den Methoden der »teilnehmenden Beobachtung« (Malinowski 2002 [1922]:

5-19) und der »dichten Teilnahme«⁶ (Spittler 2001: 12-21). Ich verzichtete meist auf eine Aufnahme der Interviews, um eine möglichst natürliche Gesprächssituation herzustellen und eine sozial oder politisch erwünschte Anpassung der Aussagen und andere kommunikative Blockaden gering zu halten. Die Interviewsprache war Französisch. Kontakte zu Gesprächspartnern, insbesondere zu Koranlehrern, die dieser Sprache nicht mächtig waren, kamen ohnehin nur über die Vermittlung durch Dritte zustande, die mir dann in der Regel gleichzeitig bei Übersetzungen behilflich waren. Zitate im Text wurden von mir ins Deutsche übersetzt, einige zentrale Begriffe führe ich im Original ein und verwende sie durchgängig oder als Synonym zum jeweils entsprechenden deutschen Begriff. Bei der Gesprächsführung und -auswertung orientierte ich mich an der induktiven und rekonstruierenden Methode des »verstehenden Interviews« nach Jean-Claude Kaufmann, die einen Zugang zum »emotionalen und kognitiven Inneren« des Gegenübers und eine empirisch fundierte Hypothesenformulierung im Sinne einer *Grounded Theory* (vgl. Glaser & Strauss 1967: 1-6) zum Ziel hat (vgl. Kaufmann 1999: 12, 75-77). Ergänzend nahm die Analyse von Artefakten wie Broschüren und Reporten maßgebender Akteure und medialer Darstellungen einen wichtigen methodologischen Stellenwert ein, um ein umfassendes Verständnis für die Interpretations- und Handlungsmuster sowie die Kommunikationsstrategien in diesem Diskursfeld zu entwickeln.

Eine zentrale Rolle für meine Forschung spielte der Kontakt zu transnational eingebundenen zivilgesellschaftlichen Kinderrechtsakteuren⁷, die sich besonders aktiv für die bettelnden Talibé engagierten. Ich verwende den Begriff »Akteure« überwiegend für einzelne Personen in ihrer Rolle als Vertreter bestimmter Körperschaften, aber auch für solche selbst. Der individuelle oder kollektive Bezug soll jeweils kontextuell deutlich werden. Zwecks einer besseren Lesbarkeit verzichte ich durchgängig auf genderspezifische Endungen, schließe aber immer alle beteiligten Geschlechter gleichberechtigt mit ein. Da die Kinderrechtsakteure innerhalb

6 Gerd Spittler (2014: 212-13) stellt das von ihm entwickelte Methodenkonzept der »dichten Teilnahme« in die Tradition der teilnehmenden Beobachtung nach Malinowski, betrachtet sie aber als »Radikalisierung« dessen Ansatzes. Wesentlich für eine »dichte Teilnahme« nach Spittler ist die Annäherung an natürliche Situationen. Dafür sollen »Gespräche unterschiedlicher Gattung« geführt, systematische Beobachtungen durch »offenes Sehen« gemäß der fremden Tradition ergänzt und alle Sinne des Forschenden eingesetzt werden.

7 Ich bezeichne meine Informanten meist als »Kinderrechtsakteure« (und nicht als »Kinderschutzakteure«). Dieser Begriff entspricht dem vorherrschenden transnationalen Paradigma, die Handlungsfähigkeit und das Mitspracherecht von Kindern in den Fokus zu rücken anstatt deren passive Schutzbedürftigkeit. Da jedoch die meisten meiner Informanten sich in ihrer Argumentations- und Handlungslogik sowohl auf die »Rechte« von Kindern (vgl. UN 1989; AU 1990) als auch auf deren »Schutzbedürftigkeit« bezogen und auch führende Organisationen wie z.B. UNICEF (2019 [html]) nach wie vor vom Tätigkeitsfeld des »Kinderschutzes« sprechen, nehme ich keine dichotome Trennung dieser Begriffe vor.

dieses Diskursfeldes oft weitläufig vernetzt waren und sich der Kontakt zu ihnen relativ leicht knüpfen ließ, stellten sie für mich wertvolle Vermittler für stärker zugangskontrollierte Bereiche wie das religiöse Milieu oder manche staatlichen Stellen dar. Wie in den Kapiteln ersichtlich werden wird, dürfen sie jedoch nicht als homogene Gruppe wahrgenommen werden, da sie ganz verschiedene berufliche und soziale Positionen bekleideten und sich ihre *Transnationalität* auf unterschiedliche Art und Weise konstituierte. Die Denk- und Handlungslogiken senegalesischer Sozialarbeiter, deren Einrichtungen mit trans- oder internationalen Organisationen kooperierten, waren andere als die (ausländischer) Führungskräfte namhafter global tätiger NGOs. Die Akteure waren zudem zwar stets von den Politiken der Organisation, der sie angehörten, geprägt und ihnen in ihrer professionellen Rolle verpflichtet, handelten diese aber mit ihren eigenen, zum Teil divergierenden Interpretationslogiken aus.

Daher musste ich bei der Materialauswertung vermeiden, Akteure anhand naheliegender Unterscheidungskriterien vorschnell in separate Kategorien einzuordnen, etwa Mitarbeiter von Ministerien, Jugendämtern oder Jugendpolizei als »staatliche« Repräsentanten »zivilgesellschaftlichen« Kinderrechtsakteuren dichotom gegenüberzustellen. Stattdessen versuchte ich in Hinblick auf einzelne analytische Themenfelder einen möglichst unvoreingenommenen Blick für volatile Vergemeinschaftungen, Abgrenzungen und partielle Rollenüberschneidungen unterschiedlicher Akteure zu bewahren. Zwar erwies sich das Unterscheidungsmerkmal »staatlich« beziehungsweise »zivilgesellschaftlich« durchaus häufig als bedeutsam für die diskursive Positionierung einzelner Akteure, zum Beispiel hinsichtlich ihrer Kritikbereitschaft gegenüber dem Staat, jedoch beeinflussten andere, zum Teil geteilte identitäre Kategorien, etwa Religion oder ethnische Herkunft, ihre Interpretations- und Handlungsmuster ebenso. Manche Kontaktpersonen hatten sogar gleichzeitig sowohl staatliche als auch zivilgesellschaftliche Positionen inne und auf institutioneller Ebene kooperierten zivilgesellschaftliche Akteure mit dem Staat, attackierten diesen aber mitunter scharf (s. Kapitel 5). Auch muss bedacht werden, dass sich bestimmte Argumentationsweisen nicht immer eindeutig durch naheliegende kategoriale Zuordnungen begründen lassen, sondern unausgesprochene, zum Beispiel biografische, Hintergründe haben können, die mir vor allem bei oberflächlichen Kontakten verborgen blieben.

Bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt meiner ethnografischen Forschung lernte ich Mamadou Ndiaye, genannt »Ndiayedara«, kennen, der meine wichtigste Kontaktperson, mein *Gatekeeper*, werden sollte. In der eher diffusen Rolle als *facilitateur* innerhalb der PPDH (s.u.) und Vorsitzender einer selbst gegründeten, aber seit mehreren Jahren brachliegenden NGO war seine offizielle Position zwar wenig bedeutend, sein »soziales Kapital« (vgl. Bourdieu 1983: 191-195) durch unzählige Kontakte zu Vertretern von Regierung und UN-Organisationen ebenso wie zu einer ganzen Reihe von Koranlehrern jedoch enorm. Auf institutioneller Ebene

stellten besonders zentrale Kontakte für mich die »Nationale Koordinierungsstelle zur Bekämpfung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels« – *Cellule Nationale de Lutte contre la Traite des Personnes, en particulier des Femmes et des Enfants* – (CNLTP) und die »Plattform zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte« – *Plateforme pour la Promotion et la Protection des Droits de l'Homme* – (PPDH) dar. Die CNLTP oder *Cellule*, wie sie von allen beteiligten Akteuren nur genannt wurde, ist ein im Jahr 2010 auf außenpolitischen Druck und mithilfe internationaler Finanzierungen gegründetes, dem Justizministerium unterstelltes Koordinierungsorgan sämtlicher staatlicher wie zivilgesellschaftlicher Aktivitäten gegen Menschenhandel. Die PPDH bezeichnet einen Zusammenschluss von rund vierzig zivilgesellschaftlichen, überwiegend senegalesischen Organisationen unterschiedlicher Größe, die sich vorwiegend im Kinderrechtsbereich engagieren. In den vergangenen Jahren wurde die Bekämpfung des Bettelns der Talibé zum tragenden Thema der PPDH, die so nicht nur zu den Hauptakteuren innerhalb der *Cellule* zählte, sondern auch zu den wichtigsten Kooperationspartnern von ressourcenmächtigen trans- und internationalen Akteuren wie UNODC oder *Human Rights Watch*. Die staatliche *Cellule* und die zivilgesellschaftliche *Plateforme* stifteten durch regelmäßige Seminare und andere Aktivitäten temporäre diskursive Allianzen zwischen einer Vielzahl von Akteuren, die aber zum Teil in anderen sozialen und institutionellen Zusammenhängen auf abweichende Interpretations- und Handlungsmuster zurückgriffen. Da bei sämtlichen Veranstaltungen mit Bezug zu Kinderrechtsthemen in der Regel ein bestimmter Kreis von staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren anwesend war, konnte ich die meisten meiner Kontaktpersonen über einen längeren Zeitraum hinweg mehrmalig treffen und ihre Praktiken in unterschiedlichen Konstellationen prozessual verfolgen.

Die Prämisse, dass Menschen nicht immer so handeln, wie sie zu handeln angeben, und das Wissen um die Tatsache, dass viele Praktiken implizit vollzogen und nicht verbalisiert werden (vgl. Polanyi 1966: 20), nehmen in der Ethnologie einen hohen methodologischen Stellenwert ein. Entsprechend ergänzte ich das Material aus Kommunikationskontexten wie Interviews, Seminaren und Konferenzen, in denen Akteure häufig dazu tendieren, ihre Aussagen und ihr Verhalten relativ stark zu kontrollieren, nach Möglichkeit mit den Methoden der »teilnehmenden Beobachtung« (Malinowski: 2002 [1922]: 5-19) und der »dichten Teilnahme« (Spittler 2001: 12-21). Diese Vorgehensweise erlaubte, die mehrdimensionalen Diskurslogiken und das *tacit knowledge* (vgl. Polanyi 1966: 20) der untersuchten Akteure in verschiedenen Kontexten zu erschließen. Überwiegend sprachliche Äußerungen konnten so zu Praxishandeln in Bezug gesetzt werden, zum Beispiel dem Umgang mit Koranlehrern bei gemeinsamen Besuchen in *daaras* oder mit den geflohenen Talibé in den Kinderheimen.

Ndiayedara, aber auch andere Kinderrechtsakteure, die ich vor allem über die PPDH kennenlernte, waren meine Bindeglieder zum religiösen Milieu, insbe-

sondere zu Koranlehrern. Nur in den wenigsten Fällen kontaktierte und traf ich Koranlehrer ohne eine vermittelnde Kontaktperson. Zum einen beherrschte ich die senegalesische Hauptverkehrssprache Wolof nicht ausreichend, um komplexe Gespräche führen zu können und zum anderen zeigten Koranlehrer mitunter ein gewisses Misstrauen gegenüber *toubabs*⁸. Sie fühlten sich durch die in ihren Augen »westlich« geprägten Diskurse um das Betteln der Talibé oft stigmatisiert, sodass es wichtig war, ihnen gegenüber ein wertschätzendes Interesse an *ihrer* Sichtweise auf die Thematik zum Ausdruck zu bringen. Ich konnte sowohl mit Koranlehrern in Verbindung treten, die selbst in den Kinderrechtsdiskurs gegen das Betteln der Talibé eingebunden waren, als auch mit Leitern sogenannter problematischer Koranschulen, mit denen manche der mir bekannten Organisationen »zusammenarbeiteten«. Jedoch sind kontroverse Bewertungen und Einbettungen des Bettelns oder der prekären Lebensbedingungen der Talibé kennzeichnend für dieses Diskursfeld. So ließen sich viele der von mir besuchten Koranschulen in einer interpretativen Grauzone verorten, in der sich normative transnationale Perspektiven häufig als nicht deckungsgleich mit denen der Koranlehrer oder der senegalesischen Kinderrechtsakteure erwiesen.

Neben den zivilgesellschaftlichen, staatlichen und religiösen Akteuren, die im Fokus meines Forschungsinteresses standen, erschloss ich induktiv *über* deren Diskurse weitere sekundäre Akteursgruppen, deren Stimmen in meine Analyse einfließen sollten. Zum Beispiel kristallisierte sich das nicht angewendete Gesetz gegen Menschenhandel als zentrales wiederkehrendes Thema zivilgesellschaftlicher Akteure heraus, sodass ich senegalesische Rechtsexperten zu den Hintergründen dieses Gesetzes und den Verstrickungen zwischen Politik und Justiz im Kontext der Koranschulproblematik befragte. Da es mir darum ging, das Phänomen der bettelnden Talibé als *Politikum* zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren zu untersuchen, nahm hingegen die Sprecherschaft der Talibé selbst und derer Eltern nur einen untergeordneten, komplementären Stellenwert ein. Wenn auch forschungspragmatische Gründe hierfür eine Rolle spielten, stand für mich weniger im Vordergrund, die *tatsächlichen* Beweggründe der Eltern der Talibé für die Koranausbildung und die von den Talibé *subjektiv* erlebte Realität zu untersuchen als die Art und Weise, wie solche Aspekte aus divergierenden Perspektiven interpretiert und welche diskursiven Ziele damit verfolgt werden.

Ich nehme auf meine Kontaktpersonen mit ihren vollständigen realen Namen und beruflichen Funktionen Bezug, sofern mir diese bekannt und durch die Aussagen für die Betroffenen keine potenziell schädigenden Konsequenzen zu erwarten sind. Im Zweifelsfall habe ich insbesondere bei denjenigen Personen auf eine

8 Als »toubab« werden in Senegal allgemein Personen weißer Hautfarbe bezeichnet. Der Begriff ist jedoch in erster Linie als kulturräumliche Bezeichnung für Menschen mit westlichem Hintergrund zu verstehen.

Anonymisierung zurückgegriffen, die meines Wissens nach noch immer im selben Netzwerk aktiv und leicht zu identifizieren sind. Trotz einer größtmöglichen Transparenz gegenüber meinen Kontaktpersonen war es für die meisten ohne sozialwissenschaftlichen Hintergrund schwer einzuschätzen, auf welche diskursiven Spannungsfelder sich meine Analyse fokussieren und welchen öffentlichen Radius die einmal fertiggestellte Arbeit erreichen würde. Meine Abwägungen sind in erster Linie von forschungsethischen Gesichtspunkten geleitet und nur sekundär von der pragmatischen Perspektive, dass die deutschsprachige Publikation in Senegal voraussichtlich eine nur geringe Resonanz erzeugen wird. Letztlich stellt es in einer Ethnografie immer einen Balanceakt dar, nicht zu viel über die Identitäten der Kontaktpersonen preiszugeben, aber auch nicht die soziale, räumliche und zeitliche Kontextualisierung des Materials zu unterminieren. Diese methodologische Entscheidung muss abhängig von den Zielen und dem Kontext der jeweiligen Forschung ausgehandelt werden (vgl. Heley 2012: 11, 21). Für eine möglichst gute Lesbarkeit des Textes habe ich, bei einer Bezugnahme auf weniger zentrale Kontaktpersonen, mithin auf die Einführung eines weiteren Namens verzichtet und stattdessen auf andere Kennzeichen wie zum Beispiel die Berufsbezeichnung hingewiesen.

Da sich der ethnografische Erkenntnisprozess wesentlich in sozialen Interaktionssituationen vollzieht, ist er von einem hohen Maß an Subjektivität geprägt. Der Ethnologe wird zu seinem eigenen »Forschungsinstrument«. Jede Feldforschung wird von nur bedingt steuerbaren sozialen Dynamiken wesentlich mitgestaltet, was eine Reflexion über den persönlichen Einfluss auf die Materialgewinnung und -analyse unerlässlich macht (vgl. Clifford 1986: 7-8). Zu meinen auffälligsten und objektivsten Kennzeichen, die in meinem Feld wirkmächtig und von meinen Kontaktpersonen mit bestimmten Vorannahmen belegt wurden, zählten zweifellos meine sichtbare westliche Herkunft, mein weibliches Geschlecht und mein junges Alter. Die an diese Charakteristika geknüpften ambivalenten Assoziationen entfalteten je nach Kontext zugangserleichternde oder zugangsversperrende Wirkungen. Einerseits wurde ich gemeinhin mit den im Kinderrechtsbereich häufig tätigen ausländischen Praktikantinnen gleichgesetzt und nahm dadurch eine »harmlose« Rolle ein, die mir oft eine Teilnahme an aufschlussreichen Geschehnissen und Besprechungen erleichterte. Vor allem weniger etablierte Organisationen oder Akteure schienen mitunter an meine europäische Herkunft zudem materielle Erwartungen zu knüpfen. Andererseits erschwerte meine Rolle als *toubab* auch den Zugang zu manchen forschungsrelevanten Anlässen. Zum Beispiel gaben Sozialarbeiter mir gegenüber zu bedenken, meine Teilnahme bei Familienrückführungen geflohener Talibé könnte den Eindruck verstärken, ihre Organisation versuche die Kinder unter westlicher Einflussnahme aus den Koranschulen »wegzulocken«.

Das Zusammenspiel verschiedener, kontextuell unterschiedlich wirksamer Rollenattribute, »Status-Marker« und Ressourcen führte zu jeweils spezifischen

Beziehungskonstellationen mit meinen Kontaktpersonen. Diese ließen sich zu meist nicht eindeutig einem »studying up«, »studying down« (Nader 1974: 27-46) oder »studying sideways«-Prozess (Schrijvers 1991: 162-179) zuordnen. Einer meiner wichtigsten Informanten zum Beispiel, der mir gegenüber die Rolle eines »väterlichen Freundes« einnahm, hatte aufgrund seines langjährigen zivilgesellschaftlichen Engagements und seines fortgeschrittenen Alters innerhalb meines Feldes einen weitaus höheren sozialen Status und verfügte über mehr praktisches Handlungswissen als ich, war jedoch, ohne feste berufliche Anstellung, des Öfteren auf meine finanzielle Unterstützung angewiesen und mir hinsichtlich formaler Bildungsqualifikationen unterlegen. Insgesamt stellte Senegal mit seinem sprichwörtlichen nationalen Ethos der *teranga*, der Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft gegenüber Fremden, eine sozial sehr aufgeschlossene Forschungsumgebung dar. Beziehungen konnten, vor allem über Humor oder die Suche nach gemeinsamen Verbindungen, relativ leicht geknüpft werden. Eine Teilhabe am Feld ließ sich so häufig über bürokratische Grenzen und andere formale Hindernisse hinweg aushandeln. Durch die auf soziale Beziehungen ausgerichtete gesellschaftliche Praxis waren gut vernetzte Kontaktpersonen für meine Forschung von zentraler Bedeutung, womit einherging, dass die Art und Weise, wie ich selbst *und* meine jeweilige Vermittlungsperson wahrgenommen wurde, auf mich rückwirkte. Dies vereinfachte zwar die Kontaktaufnahme zu stärker zugangskontrollierten Milieus, etwa zur Polizei oder zu Koranlehrern, indem der Prozess der Vertrauensbildung abgekürzt werden konnte, bewirkte aber auch, dass ich in meinem Forschungsvorgehen auf soziale Dynamiken unter meinen Kontaktpersonen, zum Beispiel auf Konflikte und Konkurrenzverhältnisse, Rücksicht nehmen musste.

Folgende zwei forschungsethische Überlegungen erscheinen mir ferner für meine Untersuchung spezifisch und sollen kurz skizziert werden. Zum einen lässt ein vordergründiger Blick auf meine Forschung annehmen, dass sie sich durch einen problemorientierten Fokus auszeichnet. Sie hat den von den meisten Akteuren als *Problematik* eingestuften Phänomenbereich der bettelnden Talibé zum Gegenstand und stellt zudem die oft reibungsvollen und mitunter sogar widersprüchlichen Praktiken in den Vordergrund, die mit den Übersetzungs- und Aushandlungsprozessen transnationaler und lokaler Denk- und Handlungsmuster einhergehen. Jedoch verstehe ich diese Vorgänge mehr als Ressource denn als »Defizit«, indem sie verschiedenen Akteuren ermöglichen, konfligierende Konzepte und Logiken wechselseitig anschlussfähig zu machen und dadurch in vielen Fällen überhaupt erst kommunikations- und kooperationsfähig zu werden. Auch gelten in einer diskursanalytischen Betrachtung die bettelnden Talibé nicht a priori als *Problematik*, sondern die kontroversen Bedeutungen, die ihnen unterschiedliche Akteure zuschreiben, als ungleich machtvolle, sozial konstruierte Repräsentationen.

Dies erforderte – und hier schließt sich die zweite Überlegung an –, meinen eigenen Standpunkt konsequenterweise als ebenso relativ und bedingt wahrzunehmen wie denjenigen der Akteure, die ich untersuchte (vgl. Schiffauer 2000: 318), und mich damit von einem intervenierenden und wertexpliziten Ansatz einer *action anthropology* (vgl. Tax 1975: 514-517) oder einer *applied anthropology* (vgl. van Willigen 2002 [1986]: 3-17) abzugrenzen. Trotzdem nimmt, wie zum Beispiel Didier Fassin (2008a: 337-338) und Miriam Ticktin (2014: 277-278) herausstellen, die eigene, wenn auch nur implizite moralische Positionierung immer in irgendeiner Weise politischen und epistemischen Einfluss auf eine ethnografische Forschung. Die von mir gewählte radikal relativierende Perspektive hinterließ in mir mitunter so jenes Gefühl der »Ungenügsamkeit«, das Liisa Malkki (2015: 73) im Kontext ihrer eigenen Forschung mit Geflüchteten in Tansania beschreibt. Angesichts derer Gewalterfahrungen wollte sie »mehr tun« als nur über sie zu *schreiben* und fühlte sich schuldig, ihre eigene Karriere »auf dem Rücken der Geflüchteten« voranzutreiben. Auf derartige und ähnliche dilemmatische Konstellationen komme ich im sechsten Kapitel zurück, in dem ich Parallelen zwischen meiner eigenen Rolle als Ethnologin und der der von mir begleiteten Kinderrechtsakteure ziehe und kritisch frage, inwiefern ich durch mein Forschungsprojekt von den miserablen Lebensbedingungen der Talibé mehr selbst profitiere als zu deren Verbesserung beitrage. Jedoch verlangte mein Anspruch, ein weitreichendes Verständnis für die Kontroversen um die bettelnden Talibé zu gewinnen, einen analytischen »Schritt zurück« (Hirschauer & Amann 1997: 27) zu machen und mich dem Gegenstand nicht mit einem sozialpolitischen oder moralischen Impetus anzunähern. Indem meine Untersuchung aber den Blick dafür schärft, welche »symbolischen Kämpfe« in diesem Diskursfeld über die gegenständliche Ebene hinaus geführt werden und unterschiedliche Formen des Engagements zugunsten der Talibé in ihrer Konzeption und Praxis analysiert, hat sie dennoch das Potenzial, neue Denk- und Handlungsansätze für einen nachhaltigen Umgang mit der Thematik anzustoßen.