

Identität und Integration

am Beispiel der madagassischen Vereine in Frankreich

Dissertation

Zur Erlangung des Grades

„Doktor der Philosophie“

im Promotionsfach Geographie

am Fachbereich Chemie, Pharmazie, Geographie und Geowissenschaften
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Zo Andoniaina Hanitriniony Raharimalala

Geb. in Toliary - Madagaskar

Mainz, 2024

ZUSAMMENFASSUNG

Migrantenvereine haben eine wichtige Bedeutung für Menschen mit Migrationshintergrund. Die ethnischen Vereine sind in erster Linie ein Ort der Bewahrung der kulturellen Identität und der Verstärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls. Die Mitglieder dieser Vereine haben eine besondere Beziehung zu ihrem Herkunftsland. Sie leben in der Realität in einem anderen Land, pflegen aber nach wie vor eine starke Verbindung zu ihrem Herkunftsland. Aus diesem Grund wollen diese Menschen trotz vieler Bemühungen in der Umsetzung von Integrationsmaßnahmen nicht vollständig in die Aufnahmegesellschaft integriert werden. Sie haben zwei Heimatländer und leben zwischen zwei unterschiedlichen kulturellen Identitäten, was zur Konstruktion einer hybriden kulturellen Identität führt. Migrantenvereine oder -organisationen finden in der Migrationsforschung weniger Beachtung. Wenn sie jedoch untersucht werden, konzentriert sich die Forschung auf die Rolle der Vereine bei der Integration in die Aufnahmegesellschaft, da sie als Wegbereiter der Integration betrachtet werden. Insbesondere in Frankreich werden diese Vereine unterstützt, um eine effektive Integration in die Aufnahmegesellschaft zu ermöglichen. Die vorliegende Studie untersucht die von den Mitgliedern madagassischer Vereine in Frankreich entwickelten Strategien zur Konstruktion hybrider kultureller Identitäten. Hierfür werden theoretische Ansätze entwickelt, um das Phänomen der Hybridität und Transkulturalität zu erläutern. Diese Arbeit zielt darauf ab, die Rolle der madagassischen Vereine als Raum der Identitätskonstruktion und Integration zu beschreiben, wobei die Grenzziehung durch innere und äußere Faktoren eine Schlüsselrolle einnimmt.

ABSTRACT

Migrant associations play crucial roles for individuals with a migration background. Ethnic associations are primarily there to preserve cultural identity and to maintain a sense of belonging. Members of these associations have a special relationship with their respective countries of origin. They live in another country but still strongly connect with their homelands. For this reason, despite many efforts to implement integration measures, individuals with migration backgrounds may not always want to be fully integrated into the host society. They feel as though they have two home countries, navigating between two distinct cultural identities, which leads to the construction of a hybrid cultural identity. Migrant associations or organizations do not play any decisive role in migration research. However, even when research on migration is carried out, it focuses mainly on the role of associations in integration into the host society, as they are seen as paving the way for integration. Particularly in France, these associations are supported to ensure effective integration into the host society. This study examines the strategy developed by members of Malagasy associations in France in relation to the construction of hybrid cultural identities. To this end, theoretical approaches are developed to explain the phenomenon of hybridity and transculturality. This work, therefore, aims to describe the

role of Malagasy associations as a space for identity construction and integration, with the demarcation of internal and external factors playing a pivotal role.

Anmerkung: Aus Gründen der leichte(re)n Lesbarkeit wird im Textverlauf das generische Maskulinum verwendet. Hiermit sollen alle Geschlechter gleichermaßen angesprochen werden.

INHALTVERZEICHNIS

I ABBILDUNGSVERZEICHNIS	7
II TABELLENVERZEICHNIS	8
III ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	9
DANKSAGUNG	10
EINLEITUNG	11
1. THEORIE DER IDENTITÄT	18
1.1. Entwicklung des Identitätsbegriffs.....	19
1.2. Moderne Gesellschaft und die Identitätsforschung	20
1.3. Identität zwischen Individualität und Kollektivität	21
1.3.1. Personale Identität	21
1.3.2. Kollektive Identität	23
2. THEORETISCHE PERSPEKTIVE ZUR ANALYSE DER KOLLEKTIVEN IDENTITÄT	25
2.1. Kollektive Identität und Gemeinschaftlichkeit	25
2.2. Kollektive Identität und Ethnizität	27
2.3. Konstruktion der kollektiven Identität	30
2.3.1. Der Begriff der Kultur	30
2.3.2. Kulturelle Identität	33
2.4. Sprache als Element der kollektiven Identitätskonstruktion	34
2.5. Der Integrationsbegriffs	38
2.6. Postkoloniale Theorie und Hybridität	42
2.6.1. Das Hybriditätskonzept und der Dritter Raum.....	43
2.6.2. Das Transkulturalitätskonzept	48
3. METHODISCHE VORGEHENSWEISE	52
3.1. Auswahl der Forschungsorte	52
3.2. Das Forschungsdesign	53

3.2.1. Auswahl der Methode	53
3.2.2. Das sequenzielle Design von „Mixed-Methods“	54
3.3. Feldzugang und Feldaufenthalt	55
3.3.1. Herausforderungen im Feld	56
3.4. Erhebungsmethoden	57
3.4.1. Teilnehmende Beobachtung	57
3.4.2. Die quantitative Vorstudie	58
3.4.3. Die qualitativ vertiefende Studie	60
3.5. Das Leitfadeninterview	60
3.6. Datenauswertung	62
4. DIE MADAGASSISCHEN VEREINE IN FRANKREICH	64
4.1. Rechtlicher Rahmen der madagassischen Vereine in Frankreich.....	64
4.2. Entwicklung der madagassischen Vereine in Frankreich	65
4.3. Die madagassischen Vereine in Frankreich ab den 1990er Jahren	71
4.4. Auswahl der Vereine	74
5. DIE ROLLE DER MADAGASSISCHEN VEREINE BEI DER BEWAHRUNG DER EIGENEN IDENTITÄT UND DER INTEGRATION IN DIE FRANZÖSISCHE GESELLSCHAFT	77
5.1. Das “Fiangonana Protestansta Malagasy aty Andafy” (FPMA).....	77
5.1.1. FPMA als religiöse Einrichtung	78
5.1.2. Das FPMA und die Bewahrung der kulturellen Identität	79
5.1.3. Konstruktion der kollektiven Identität	81
5.2. Das Comité Exécutif National (CEN).....	84
5.2.1. Sport als Mittel der Einheit der Madagassen in Frankreich	85
5.2.2. Auswirkungen der Schwächen des AEOMs auf das RNS	89
5.2.3 Konflikte zwischen Identität und Integration	90
5.2.4. Entwicklung des CENS	93
5.2.5. Professionalisierung des RNS als Identifikationsmerkmal für die Madagassen	95

5.2.6. Das Ethikkomitee: ein Spiegel der kulturellen Identität der Madagassen im Ausland	97
5.2.7. Kulturelle Aktivitäten während des nationalen sportlichen Treffens	98
5.2.8. Sprache als Zeichen der Identität und Integrationsbereitschaft	105
5.2.9. Die Zusammensetzung der Mannschaften: Ein Schritt zur Integration oder eine Bedrohung der Werte des RNS?	107
5.2.10. Die Konstruktion der madagassischen Identität im Rahmen des RNS	109
5.2.11. Das RNS als Identifikationselement für die Madagassen	110
5.3. Der Verein „Kolo“	112
5.3.1. Bedrohung der madagassischen Sprache und Identität	125
5.3.2. Förderung der madagassischen Sprache und Kultur	114
5.3.3. Bewahrung und Pflege der Identität durch die madagassische Sprache	116
5.3.4. Identitätskonstruktion durch die Sprache	117
5.3.5. Belebung und Weitergabe der madagassischen Kultur	119
5.3.6. Förderung der madagassischen kulturellen Identität durch Veranstaltungen	121
5.4. Amitié Madagascar-Normandie (Amandie)	123
5.4.1. Förderung der madagassischen Kultur	123
5.4.2. Amandie als Raum der Transkulturalität	125
5.4.3. Madagaskar in der Normandie vertreten: Fähigkeit der Madagassen hervorheben	127
5.4.4. Amandie als Vereine der madagassischen Diaspora anerkannt	130
5.4.5. Anerkennung der Identität und Förderung zur Integration	131
5.4.6. Pflege der kulturellen Identität durch die Aktivitäten in Madagaskar	132
6. KOLLEKTIVE IDENTITÄTSKONSTRUKTION DER MADAGASSISCHEN VEREINE IN FRANKREICH	135
6.1. Rolle der Vereine in der kollektiven Identitätskonstruktion	137
6.2. Förderung der Integration in die französische Gesellschaft	144
6.3. Bildung einer kollektiven hybriden Identität	146
FAZIT	151
LITERATURVERZEICHNIS.....	156

ANHANG 1 Liste der Interviewpartner	169
ANHANG 2 Die Interviews in Originalsprachen.....	172

I ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Vereinfachte Darstellung des sequenziellen Basis Designs nach CRESWELL (2011)	55
Abbildung 2: Jährliche Verteilung der Vereinsmeldungen von 1999 bis März 2017	71
Abbildung 3: Verteilung der Aktivitäten madagassischer Vereine in Frankreich.....	72
Abbildung 4: Rencontre Nationale Sportive (RNS) unter dem „Association des Etudiants d’Origine Malgache“ (AEOM) und dem „Comité Exécutif National“ (CEN)	88
Abbildung 5: Eingang vom „Village de Madagascar“	100
Abbildung 6: Gemäldeausstellung von madagassischen Künstlern	101
Abbildung 7: Pflanzliche Heilmittel und kosmetische Produkte aus Madagaskar	101
Abbildung 8: „Fanorona“ beim RNS	103
Abbildung 9: Abgeordnete auf madagassischer und französischer Seite während einer kulturellen Veranstaltung von Amandie	127
Abbildung 10: Kulturelle Veranstaltung von „Amandie“: Malerei Ausstellung	129
Abbildung 11: Sportliche Veranstaltung von „Amandie“: madagassische und französische Spieler .	129
Abbildung 12: Prozess der kollektiven Identitätskonstruktion in den madagassischen Vereinen	137
Abbildung 13: Faktoren der hybriden Identitätskonstruktion	148

II TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Liste der Interviewpartner nach ihren alphabetisch geordneten Zugehörigkeitsvereinen sowie dem Gesprächsort, der Vereinskategorie und der Rolle der Interviewpartner in den Vereinen.

III ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AEMC: Amicale des Étudiants Malgaches Côtiers (Freundeskreis der Studenten aus der Küste Madagaskars)

AEOM: Association des Etudiants d'Origine Malgache (Vereinigung der Studenten madagassischer Herkunft)

ANELF: l'Alliance Nationale des Églises Luthériennes de France (Nationaler Kirchenbund der Lutheraner in Frankreich)

APM: Amicale Populaire de Marseille (Volksfreundschaft von Marseille)

ARM: Alliance Reformée Mondiale (Weltbund reformierter Kirche)

CEN: Comité Exécutif National (Nationale Exekutivkomitees)

FJKM: Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara (Kirche von Jesus Christus in Madagaskar)

FLM: Fiangonana Loteriana Malagasy (Madagassische lutherische Kirche)

FORIM: Forum des Organisations de Solidarité Internationale issues des Migrations (Forum der internationalen Solidaritätsorganisationen)

FPF: Fédération Protestante de France (Evangelische Bund Frankreichs)

FPMA: Fiangonana Protestanta Malagasy aty Andafy (Madagassische Protestantische Kirche im Übersee)

LDH: Ligue du Droit de l'Homme (Liga der Menschenrechte)

LFAIMDC: la Ligue Française pour l'Accession des Indigènes de Madagascar aux Droits de Citoyen
(die französische Liga für den Beitritt der Ureinwohner Madagaskars zu den Bürgerrechten)

DANKSAGUNG

An dieser Stelle möchte ich die Gelegenheit nutzen, um mich bei den vielen Menschen zu bedanken, die zum Gelingen dieser Doktorarbeit beigetragen haben.

Mein besonderer Dank gilt zunächst meinem Betreuer und ersten Begutachter, Prof. Dr. Anton Escher, für seine unermüdliche Unterstützung, seine wertvollen Anregungen und seine stetige Ermutigung. Ohne seine fachliche Anleitung und sein Vertrauen in meine Fähigkeiten wäre diese Arbeit nicht in ihrer jetzigen Form entstanden.

Ebenfalls danke ich Prof. Dr. Hans-Joachim Fuchs und Prof. Dr. Veronika Cummings in zweiter und dritter Begutachterfunktion für ihre kritischen Rückmeldungen und konstruktiven Vorschläge, die maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Ein großer Dank gebührt auch meinem zweiten Betreuer, Prof. Dr. Didier Nativel von der Université Paris Diderot, für seine inspirierende Unterstützung und seine wertvollen fachlichen Beiträge, die die Qualität dieser Arbeit erheblich bereichert haben.

Ein herzliches Dankeschön möchte ich Dr. Sandra Petermann aussprechen, die als Protokollantin stets für einen reibungslosen Ablauf der administrativen Prozesse gesorgt und mich in organisatorischen Fragen unterstützt hat.

Mein Dank gilt auch allen weiteren Kolleginnen und Kollegen am Geographischen Institut der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz für den regen wissenschaftlichen Austausch und die wertvolle Unterstützung.

Zu guter Letzt möchte ich meiner Familie und meinen Freunden danken, die mir in den letzten Jahren stets Rückhalt und Motivation gegeben haben. Ein besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mich auf meinem Bildungsweg immer unterstützt haben. Ebenso danke ich meinem Mann für seine unermüdliche Geduld, sein Verständnis und die Ermutigung.

Diese Arbeit ist das Ergebnis vieler Anstrengungen und unterstützender Kräfte. Allen, die auf diesem Weg mit mir gegangen sind, möchte ich meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

EINLEITUNG

„Warum wird Vichy zur Hauptstadt von Madagaskar?“, fragte die französische Tageszeitung „La Montagne“¹ in ihrer Schlagzeile vom 20. April 2019, um die größte madagassische Versammlung im Ausland zu beschreiben. Es handelt sich um das „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS), das im Jahr 1975 vom madagassischen Studentenverein zur Bewahrung der Einheit der Madagassen im Ausland ins Leben gerufen wurde. Seit dem Jahr 2000 organisieren die Mitglieder des „Comité Exécutif National“ (CEN) das RNS am Osterwochenende in verschiedenen Regionen Frankreichs. Einige Zeilen später antwortet der Vorstand von CEN, dass Vichy die für das RNS benötigte Infrastruktur zur Verfügung gestellt hat. Tatsächlich nahm das olympische Sportzentrum von Vichy die Farbe der großen Insel an. Die drei Farben der madagassischen Flagge (weiß, rot, grün) wurden hervorgehoben. An den kulturellen Ausstellungsständen waren Produkte, Kunst und Bücher aus Madagaskar ausgestellt. Darüber hinaus begeisterte die madagassische Kochkunst die Besucher. Die Hotels in der Umgebung des Sportzentrums waren ausgebucht und die Parkplätze voll, weil das RNS viele Madagassen (ca. 8000, CEN 2019) nicht nur aus Frankreich, sondern auch aus anderen Ländern der Welt anzog. Diese reisten unter anderem aus europäischen und afrikanischen Ländern, aber auch aus Kanada und Madagaskar an. Das RNS symbolisiert die Einheit der Madagassen. Durch die Veranstaltung drücken sie ihr Zusammengehörigkeitsgefühl sowie ihre Verbundenheit mit ihrem Heimatland aus. Seit der Verein CEN die Organisation des RNS vom Studentenverein übernommen hat, ist das „Rencontre Nationale Sportive“ auch für Nicht-Madagassen geöffnet. Es stellt sich die Frage, wie es dazu gekommen ist, dass die größte madagassische Versammlung im Ausland in Frankreich durchgeführt wird. Als erster Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage dient die Entwicklung der madagassischen Migration nach Frankreich.

Die madagassischen Vereine in Frankreich bildeten sich ursprünglich aus der Migration, die wiederum auf die Beziehung beider Länder zueinander zurückzuführen ist. Die Franzosen sind erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Missionare, Diplomaten oder Berater nach Madagaskar gekommen (vgl. BERGOUIGNOU et al. 2001: 14). Dadurch entwickelte sich eine diplomatische Beziehung und ermöglichte es, dass einige Madagassen zu der Zeit des madagassischen Königreichs² nach Frankreich reisten. Diese erste Delegation wurde mit dem Ziel, die notwendigen Kenntnisse zur Entwicklung von Madagaskar zu erwerben, ausgesandt (vgl. AYACHE 1986: 8). Sie gehörten zum privilegierten und intellektuellen Teil der Bevölkerung. Ihre Anzahl war gering und ihr Aufenthalt

¹ „La Montagne“ (auf Deutsch: der Berg) ist eine französische, regionale Tageszeitung mit Hauptsitz in Clermont-Ferrand.

² Die erste madagassische Delegation wurde unter König RADAMA (1810–1928) nach Großbritannien entsandt. Später wurde sie in andere europäische Länder (Frankreich, Belgien, Schweiz etc.) entsandt, je nach diplomatischer Vereinbarung zwischen der königlichen Regierung und den verschiedenen europäischen Ländern.

kurzweilig, sodass sie sich in dieser Zeit nicht in einem Verein organisieren konnten. Jedoch fungierten sie als Brücke zwischen Madagaskar und Frankreich und legten somit den Grundstein für die zukünftige Rolle der Vereine. Später, in der Zeit der Kolonialisierung war die Einwanderung der Madagassen auf die Bedürfnisse von Frankreich ausgerichtet und betraf vor allem Männer (Soldaten, Hausangestellte, Arbeitnehmer), die in dieser Zeit den ersten madagassischen Verein gründeten. Inzwischen kamen auch einige Studenten nach Frankreich und gründeten im Jahr 1934 den Verein „Association des Etudiants d’Origine Malgache“ (AEOM). Der Verein organisierte kulturelle Veranstaltungen in Frankreich. Seine Mitglieder waren zudem politisch aktiv und strebten die Unabhängigkeit von Madagaskar an (vgl. RALAIMONGO 1921, AYACHE 1986, BERGOUIGNOU et al. 2001, RANDRIANJA 2001, RAJAONAH 2005). Die unterschiedlichen politischen Meinungen drohten den Verein zu spalten. Um die Einheit zu bewahren, wurde das RNS im Jahr 1975 ins Leben gerufen. Zu dieser Zeit waren die madagassischen Vereine zahlenmäßig gering. Einerseits, da die Aufenthalte meist von kurzer Dauer³ waren und andererseits, weil das französische Gesetz die Gründung von Migrantenvereinen beschränkte. Doch seit den 1990er-Jahren vermehrten sich die madagassischen Vereine in Frankreich aufgrund der Umwandlung der temporären Migration zur dauerhaften Migration und der rechtlichen Anerkennung gemeinnütziger Migrantenvereine in Frankreich. Diese Anerkennung löste zugleich das gegenwärtig viel diskutierte und strittige Thema der Integration, das mit der Migration einhergeht, aus.

Das Migrationsphänomen ist in der gegenwärtigen globalisierten Welt von aktueller Bedeutung. Die Globalisierung fördert die Interdependenz auf Kosten der Souveränität, überwindet die Grenzen, verdichtet die Kommunikation und fördert Transport und Mobilität. Jedoch ist die Migration kein neues Phänomen und die Hauptgründe für die Aus- und Einwanderung bleiben unverändert. Dazu zählen wirtschaftliche, demographische und politische Gründe sowie Konflikte, Gewalt und vieles mehr. Die Zahl der Migranten ist in den letzten 40 Jahren von 2 % auf 3 % der Weltbevölkerung gestiegen. Dieser geringe Anstieg stellt eine umso erstaunlichere Entwicklung dar, da der Transport deutlich erleichtert wurde und die für die Mobilität benötigten Informationen heute freier zugänglich sind (vgl. BERTRAND 2009: 23). Auffällig ist jedoch die Aufmerksamkeit, die eingewanderten Teil der Bevölkerung gewidmet wird. Die Medien berichten darüber vor allem, wenn Störungen stattfinden und sprechen von nicht-integrierten Migranten, während sich die Politiker darum bemühen, Integrationsmaßnahmen durchzusetzen. Zudem wurden im wissenschaftlichen Bereich zahlreiche Forschungen zur Migration und über Migranten durchgeführt. Dabei wird die Migrationsforschung

³ Ein Auslandsaufenthalt, insbesondere in Frankreich, ermöglicht für die Madagassen den Erwerb von notwendigem Wissen, das für ihre akademische und berufliche Laufbahn unerlässlich ist. Bis zum Jahr 1975 erfolgte die Rückkehr systematisch mit der Gewissheit, dass eine hohe soziale Stellung im Heimatland erreicht wird (vgl. CRENN 1997: 305).

sehr stark aus der Perspektive und ausgehend von dem Interesse der Aufenthaltsländer geprägt. Aus diesem Grund ist der Kenntnisstand in den verschiedenen Teilbereichen sehr unterschiedlich. Beispielsweise sind Studien in Bezug auf den Arbeitsmarkt und die Bildung ausführlicher und zahlreicher vorhanden als Studien bezüglich sozialer und kultureller Integration (vgl. RÖDER 2019: 2). Zudem wurden einige Migrantengruppen wie die Türken in Deutschland und die Algerier in Frankreich deutlich besser erforscht als andere. Diese Studie zielt im Wesentlichen darauf ab, den Prozess der Integration der Migranten in die Aufnahmegesellschaft zu verstehen und zu analysieren, um eine Verbesserung der Integrationsmaßnahmen zu ermöglichen. Dabei wird die Identität der Migranten weniger berücksichtigt. Allerdings zeigen andere Studien, dass Identität und Integration vor allem im Migrationskontext eng miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen. Zum einen fördert die Integration zum Beispiel die Weiterentwicklung der eigenen Identität durch die Annahme von neuen kulturellen Elementen und Werten. Zum anderen wird die Integration durch das starke Bewusstsein der ethnischen Gruppenidentität erleichtert (vgl. RÖDER 2019: 6). Daher diskutiert die vorliegende Studie den Prozess der Identitätskonstruktion von Migranten in Bezug auf die Integration anhand des Fallbeispiels von Madagassen in Frankreich.

Die Madagassen in Frankreich und in der Welt im Allgemeinen zählen zu den weniger bzw. kaum erforschten Migrantengruppen⁴. Die früheren Forschungen über die Migration der Madagassen in Frankreich weisen darauf hin, dass die ersten Einwanderer Studenten, Soldaten und Arbeitnehmer waren. Sie organisierten sich in ethnischen Vereinen. Für die Soldaten und Arbeitnehmer dienten diese Vereine zum Teil der sozialen Absicherung sowie sie einen Raum für die Pflege der christlichen Identität darstellten (vgl. HÜBSCH 2000: 104). Für die Studenten hingegen diente der Verein als Mittel zur Förderung und Pflege ihrer eigenen kulturellen Identität. Die aktuellen Forschungen versuchen ein

⁴ Zum Beispiel: Im Rahmen des europäischen „Multilingual Cities Project“ wurde Lyon aufgrund des hohen Anteils von Familien mit Migrationshintergrund für die Durchführung einer Umfrage an den Schulen ausgewählt. Das Ergebnis der Umfrage unter 11647 Schülern zeigt, dass 6236 Schüler neben Französisch noch eine oder mehrere Sprachen sprechen. Die Schüler erwähnten insgesamt 66 Sprachen, darunter und nach Häufigkeit der Sprachen: Arabisch, Türkisch, Englisch, Spanisch usw. Die madagassische Sprache kommt an 21. Stelle und wurde nicht erforscht, da die Forschung nur die ersten 19 Sprachen betrachtete (vgl. RASOLONIAINA 2005: 10).

Profil der madagassischen Diaspora⁵ zu erstellen. Beispielsweise hat die „Direction de la Diaspora“⁶ im Jahr 2016 das FORIM⁷ beauftragt, eine Studie über die madagassische Diaspora durchzuführen. Diese zielte darauf ab, die madagassische Diaspora kennenzulernen, um ihre Teilnahme an der Entwicklung des Heimatlandes zu fördern. Des Weiteren beweisen auch die aktuellen Studien, dass sich das Profil der Madagassen in Frankreich von den anderen Migranten unterscheidet⁸. Sie haben ein hohes intellektuelles Niveau im Vergleich zu den anderen Migrantengruppen und sogar im Vergleich zu den Franzosen im Allgemeinen (CRENN 1997; RAZAFINDRAKOTO 2017). Darüber hinaus wurde eine spezifische

⁵ Der Begriff „Diaspora“ hat keine klare Definition. Im Allgemeinen bezieht er sich auf eine Gruppe von Menschen, die nicht in ihrem eigenen Land, sondern in einem oder mehreren fremden Ländern leben. Ursprünglich wurde der Begriff „Diaspora“ in Bezug auf religiöse Minderheiten verwendet, nämlich Juden und Armenier, die aufgrund ihres Glaubens aus ihrem Heimatland vertrieben wurden und in Europa Zuflucht suchten. Diese Personen teilten dieselbe Geschichte, hatten dieselben Erinnerungen und strebten in den meisten Fällen nach einer Rückkehr in ihre Herkunftsländer. Später wurde der Begriff „Diaspora“ allen religiösen Minderheiten zugeschrieben (vgl. BRUBACKER 2015: 119-130). Der Begriff entwickelte sich weiter und nahm zuweilen eine politische, soziale, kulturelle oder wirtschaftliche Bedeutung an. Viele Autoren haben sich mit dem Begriff „Diaspora“ beschäftigt, wobei BRUNEAU (2010) vier Kategorien entwickelt hat:

- (1) die Unternehmens-Diaspora, die sich um das Unternehmen herumbildet, wobei die gemeinsame Herkunft nicht von besonderer Bedeutung ist, zum Beispiel die chinesische Diaspora.
- (2) die religionsbasierte Diaspora, die nicht dasselbe Herkunftsland hat und nicht einmal dieselbe Sprache spricht, aber über die gemeinsame Religion zusammenhält, zum Beispiel die hinduistische Diaspora.
- (3) die Diaspora mit politischen Bestrebungen: das Herkunftsland dieser Gruppe wird von einer ausländischen Macht beherrscht und sie strebt danach, einen eigenen Nationalstaat zu gründen, zum Beispiel die jüdische Diaspora
- (4) die Rassendiaspora: sie gehört nicht demselben Herkunftsland an, bildet jedoch im Aufnahmeland eine Diaspora, die auf der Rasse und wahrscheinlich auch auf kulturellen Ähnlichkeiten beruht, zum Beispiel die amerikanische „Black“-Diaspora.

Das gemeinsame Merkmal der genannten Diaspora ist, dass sie alle einen Migrationshintergrund haben und in einem anderen Land als ihren Herkunftsländern leben. Daher ist der Begriff „Diaspora“ eng mit der Migration verknüpft.

Hier zeichnet die madagassische Diaspora die Madagassen aus, die im Ausland und insbesondere in Frankreich leben.

⁶ Im Jahr 2016 wurde die „Direction générale de la promotion économique et de la diaspora“ (auf Deutsch Generaldirektion für die Wirtschaftsförderung und Diaspora) innerhalb des madagassischen Außenministeriums ins Leben gerufen. Die von dem Direktor beauftragte Studie über das Profil der madagassischen Diaspora wurde die erste ihrer Art. Damit zielte die „Direction de la Diaspora“ darauf ab, die Madagassen im Ausland besser kennenzulernen. Zudem wird die Förderung der madagassischen Diaspora zum Zweck der Entwicklung von Madagaskar unterstützt.

⁷ FORIM steht für „Forum des Organisations de Solidarité Internationale issues des Migrations“. Es wurde im März 2002 mit Unterstützung der französischen Regierung gegründet. Ziel ist es, die Integration von Bevölkerungsgruppen mit internationalem Migrationshintergrund zu fördern, den Austausch zwischen Frankreich und den Herkunftsländern zu verstärken und zur Entwicklung ihrer Herkunftsregion beizutragen. Es ist eine nationale Plattform, die Netzwerke, Verbände und Zusammenschlüsse von Organisationen für internationale Solidarität mit Migrationshintergrund (OSIM) vereint, die sich für Integrationsmaßnahmen und in den Herkunftsländern für Entwicklungsmaßnahmen engagieren. FORIM vertritt rund 1000 Organisationen, die in Subsahara-Afrika, im Maghreb, in Südostasien, in der Karibik und im Indischen Ozean tätig sind.

⁸ CRENN (1997) weist darauf hin, dass die Madagassen in Frankreich in der Schule und an den Universitäten sehr erfolgreich sind. Daher ist das berufliche Leben ein interessantes Forschungsphänomen. Ein Großteil der bisherigen Forschung konzentriert sich ausschließlich auf die Arbeitsmigration. So wird diese Realität auf eine andere Art und Weise hinterfragt. In der Tat führt die Untersuchung der Eliten dazu, das einseitige Bild der Einwanderung zu widerlegen, indem sie eine andere Facette des Migrationsphänomens enthüllt (vgl. CRENN 1997: 307).

Studie über die madagassische Sprache durchgeführt, welche zeigt, dass die Nutzung der Muttersprache bei der madagassischen jungen Generation nicht automatisch durch die Wiedergabe der Sprache der Eltern erfolgt (RASOLONIAINA 2005). Außerdem weisen einige Autoren darauf hin, wie wichtig die madagassischen Kirchen für die Pflege der kulturellen Identität sowie für die Bildung einer madagassischen Gemeinschaft sind (RAKOTONANAHARY 2002). In diese Studie fällt auf, dass die Rolle der madagassischen Vereine lediglich am Rande erwähnt wird (RASAMIMALALA 2015). Primär basieren diese Studien auf quantitativen Fragebögen und liefern daher ein Profil und eine Kategorisierung der madagassischen Diaspora. All diese Studien sind von Nutzen, jedoch liefern sie nur geringe Informationen über den Prozess der Identitätskonstruktion sowie die Integration in die Aufnahmegesellschaft. Dabei wird die besondere Rolle der Vereine am wenigstens erforscht. Die vorliegende Studie folgt dem Plädoyer, sich dieser Forschungslücke anzunehmen und eine akademische Auseinandersetzung mit der kollektiven Identitätskonstruktion und Integration voranzubringen. Es ist von Bedeutung zu wissen, wie die Migranten ihre Identität und Integration vereinen, welche Strategie dafür befolgt werden und wie wichtig die Rolle der Vereine dabei ist.

Die Untersuchung der madagassischen Vereine in Frankreich beleuchtet die Rolle der Vereine bei der Förderung und Pflege der eigenen Identität sowie die Integration in die französische Gesellschaft. Die Vereine werden sowohl von den persönlichen Zielen ihrer Mitglieder als auch vom gesellschaftlichen Kontext beeinflusst. Daher entwickeln sie sich im Zuge der gesellschaftlichen Umwandlung. Die erste Generation der madagassischen Einwanderer, insbesondere die Studenten, förderte die madagassische kulturelle Identität innerhalb des studentischen Vereins und erlaubten ausschließlich Madagassen als Mitglieder. Hingegen unterstützte die zweite Generation die Integration in die französische Gesellschaft innerhalb der Vereine, sodass die Tür der Vereine für Nicht-Madagassen geöffnet wurde. Die Mitglieder der zweiten Generationen pflegten eine engere Beziehung zu den Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft (vgl. CRENN 1997: 318). Zugleich wurde der Pflege der eigenen kulturellen Identität weniger Bedeutung zugeschrieben. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, dass ein großer Teil der zweiten und dritten Generationen, vor allem jener, die in Frankreich geboren sind, nicht mehr ihre Muttersprache sprechen und weniger über ihre eigene Kultur wissen. Sollte sich diese Tendenz weiter verstärken, ist die madagassische Identität bedroht und die vollständige Assimilation in die Aufnahmegesellschaft nicht auszuschließen. Jedoch tauchte die Frage der Identität innerhalb der madagassischen Vereine in den letzten zehn Jahren wieder auf. Einige Vereine fangen an, sich auf die Weitergabe der madagassischen Kultur an die jungen Generationen sowie die Pflege der kulturellen Identität zu konzentrieren. Dabei ist wichtig, dass die Integration in die französische Gesellschaft nicht vernachlässigt wird. Aus dieser Beobachtung stellt sich die konkrete Frage: „Wie

dienen madagassische Vereine als Raum⁹, in dem die Identität konstruiert und die Integration erlebt wird?“ Mit diesem Dissertationsprojekt werden zwei Ziele verfolgt: (1) Eine theoretische Übersicht soll entwickelt werden, die zum Verständnis der dynamischen Entwicklung der Identitätskonstruktion innerhalb einer ethnischen Gemeinschaft beiträgt. Im Kontext der Migration liegt das Forschungsinteresse insbesondere bei den Vereinen als Ort der Verbundenheit mit dem Herkunftsland sowie mit der Aufnahmegesellschaft. (2) Die vorliegende Arbeit hat außerdem zum Ziel, die Rolle der ethnischen Vereine bei der Entwicklung hybrider kultureller Identität verständlich zu machen. Konkret wird untersucht, wie es dazu gekommen ist, dass die Frage der Identität innerhalb der Vereine vernachlässigt wurde und zu einem gegebenen Zeitpunkt doch wieder auftauchte. Ein besonderes Interesse der Studie liegt bei der Rolle der madagassischen Vereine bei der Aufwertung der Identität sowie der Pflege der madagassischen Kultur. Es wurde danach gefragt, wie die Vereine als Mittel der Integration in die französische Gesellschaft funktionieren. Diesbezüglich wird nach der Entwicklung passender Strategien zur Integration sowie zur Identitätskonstruktion innerhalb der Vereine gefragt.

Bevor der Aufbau dieser Arbeit dargestellt wird, ist zu erwähnen, dass die vorliegende Studie nicht linear, sondern zirkulär aufgebaut ist. Das heißt, sie beginnt mit der Einführung in den Forschungskontext und der Darstellung der Interviews (2. Kapitel), um sich anschließend mit dem theoretischen Teil zu befassen. Danach folgt das Ergebnis. In diesem Fall ist das theoretische Konzept von der Auswertung der Dateninterpretation abgeleitet. Zwar beginnt diese Arbeit mit dem theoretischen Teil, jedoch stellt dieser zugleich die Einführung und das Ergebnis der Untersuchung dar. Dieser Hinweis sollte den Lesern helfen, den Forschungsprozess nachvollziehen zu können.

Das erste und zweite Kapitel umfasst den theoretischen Rahmen dieser Arbeit. Dabei wird der zeitgenössische Ansatz mit Blick auf die Entwicklung der Identitätstheorie behandelt. Es wird dargestellt, dass die individuelle und die kollektive Identität nicht trennbar sind, da sie sich gegenseitig beeinflussen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der kollektiven Identität und ihrer Entwicklung im Laufe der Zeit und vor allem im Kontext der Migration und der Globalisierung. Die daraus resultierende hybride kulturelle Identitätskonstruktion wird im Licht der Autoren der postkolonialen Studien wie HALL STUART (1994, 1997) und BHABHA HOMI (1990, 1997, 2000) entwickelt. HALL (1994: 218) beschreibt die Migranten als Übersetzer, das heißt als Personen, die zwischen zwei kulturellen Identitäten leben, und nimmt an, dass die kulturelle Identität eine Konstruktion ist, die den Fall der Madagassen in

⁹ Raum ist ein Schlüsselbegriff der Geografie mit sehr unterschiedlichen Bedeutungsvarianten, die zueinander in erheblichem Widerspruch stehen (vgl. WEICHHART 2016: 72). Wie HARD und BARTELS (2016) einführen, können die Fragen „Was ist Raum?“, oder „Was bedeutet Raum?“, sich widersprechende Antworten ergeben. In einer wissenschaftlichen Arbeit bezieht sich der Begriff immer auf seinen angegebenen Kontext. Für die vorliegende Studie handelt es sich nicht um einen Raum als Element der physischen materiellen Wirklichkeit, sondern um einen „sozialen Raum“, was nach HARD und BARTELS als Metapher zur Bezeichnung von sozialen Beziehungsnetzen mit ihren „sozialen Distanzen“ dient (HARD und BARTELS 2016: 29).

Frankreich betrifft. BHABHA entwickelt das Konzept des Dritten Raums, das sich auf die madagassischen Vereine bezieht. Beide Konzepte werden mit dem WELSCHEM Konzept der Transkulturalität ergänzt, um anschließend die Rolle der Sprache für die Identitätskonstruktion zu beschreiben. Das dritte Kapitel widmet sich der Auswertung der Dateninterpretation. Es fängt mit der methodischen Vorgehensweise an. Dabei wird die Wahl der angewandten Methoden vor allem in Bezug auf die zur Verfügung stehenden Daten begründet. Ebenso wird die Auswahl des Forschungsortes und der Interviewpartner durch eine intensive Literaturrecherche sowie auf Grundlage gezielter Informationen über die madagassischen Vereine begründet. Daraufhin wird die Auswertungsmethode erläutert. Es folgt ein allgemeiner Überblick über die madagassischen Vereine in Frankreich (4. Kapitel), um anschließend die drei ausgewählten Vereine vorzustellen. Die Dateninterpretation (5. Kapitel) erfolgt durch eine ausführliche Darstellung der Vereine und ihrer Rolle im Prozess der kollektiven Identitätskonstruktion sowie bei der Integration in die Aufnahmegesellschaft. Im letzten Kapitel (6. Kapitel) wird das Ergebnis präsentiert. Es berücksichtigt den Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Kapitel und versucht eine theoretische Übersicht zur Bildung der hybriden kulturellen Identitätskonstruktion innerhalb der Vereine zu entwickeln.

1. Theorie der Identität

In den letzten Jahrzehnten hat der Begriff „Identität“ eine Hochkonjunktur wie nie zuvor erlebt und ist weiterhin ein aktuelles Thema (vgl. ASSMANN und FRIESE 1999: 11). In der politischen Diskussion sowie im alltäglichen Gebrauch wird der Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, welche an dieser Stelle jedoch nicht behandelt werden. Die vorliegende Studie thematisiert „Identität“ im wissenschaftlichen Raum. In Abhängigkeit von der jeweiligen Wissenschaftsdisziplin erhält der Begriff „Identität“ eine spezifische Konnotation, da er im Licht verschiedener Perspektiven definiert wird. Die Theologie versteht Identität als das „Sich-selbst-Gleichgeblieben in allen Veränderungen“ (SCHUBERT 2006: 9). In der Psychologie wird Identität als eine innere, selbstkonstruierte, dynamische Organisation von Trieben, Fähigkeiten, Überzeugungen und individuellen Geschichten beschrieben (MARCIA et al. 1993: 3). In der Soziologie wird die Identität definiert als das Bewusstsein, ein unverwechselbares Wesen mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben (vgl. ABELS 2004: 347). In Anschluss an KEUPP (2008) kann Identität als das individuelle Rahmenkonzept einer Person beschrieben werden, innerhalb dessen sie ihre Erfahrung interpretiert und ihr als Basis für alltägliche Identitätsarbeit dient. Im Rahmen der Identitätsarbeit versucht das Subjekt, situativ stimmige Passungen zwischen inneren und äußeren Erfahrungen zu generieren und unterschiedliche Teilidentitäten miteinander zu verknüpfen (vgl. KEUPP 2008: 67).

Die Literatur bietet zahlreiche weitere Definitionen von Identität, auf welche an dieser Stelle aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Es sei jedoch anzumerken, dass sich einige Autoren oftmals mit dem Hinweis begnügen, dass es sich bei Identität um einen sehr komplexen Begriff handelt (vgl. DIETER 1996: 136), der als ein Problem der modernen Gesellschaft zu sehen sei. Auch wenn Identität im Zentrum der gegenwärtigen Debatte steht, erweist sich die Einstellung dieser Autoren als irreführend, da in dieser die Identität lediglich als Problem existiert, von Geburt an ein Problem war und als Problem weitergelebt wurde (vgl. BAUMAN 1997:134). Daher kann die Identitätsfrage nicht schlicht als Problem der modernen Gesellschaft eingestuft werden. Jedoch ist Identität ein Begriff im Wandel, welcher sich mit der Wandlung der Gesellschaft entwickelt. Im Folgenden wird der Entwicklung des Identitätsbegriffs nachgegangen, um anschließend die Identität anhand der Veränderung in der Gesellschaft näher zu betrachten.

1.1. Entwicklung des Identitätsbegriffs

Die Frage der Identität ist seit geraumer Zeit Gegenstand der Auseinandersetzung zahlreicher Autoren. Selbst zu einer Zeit, als der Begriff Identität¹⁰ noch nicht als Terminus verwendet wurde, hat PLATON bereits im Sinne von „ist identisch“ gesprochen. ARISTOTELES hingegen hat die Unterscheidung von numerischer und generischer Identität eingeführt (vgl. DIETER 1996: 137). In der englischen und französischen Literatur wurde das Wort Identität bereits im 16. Jahrhundert verwendet. Später wurde es im 18. Jahrhundert von den Deutschen als Fremdwort aus dem Französischen übernommen. Der Begriff der Identität lässt sich ursprünglich von dem lateinischen Wort „idem“ ableiten, was so viel bedeutet wie „derselbe“. Identität wurde als Einheit definiert, die aus Stabilität und Totalität besteht und von Geburt an gegeben ist. Diese ursprüngliche Definition löst viele Fragen aus, da der menschliche Körper im Verlauf des Lebens einer kontinuierlichen Veränderung unterliegt, die mit Wachstum und Alter einhergeht.

In der Philosophie thematisiert erstmals LOCKE (1632–1704) die „personale Identität“. Dabei versteht er eine Person als ein denkendes, verständiges Wesen, das über Vernunft und Überlegung verfügt und sich selbst reflektieren kann. Das Denken ist untrennbar vom Bewusstsein. Hierfür übernahm LOCKE den von DESCARTES verwendeten Begriff des Bewusstseins, der notwendigerweise den des Selbstbewusstseins enthält (vgl. HAUSER 1994: 33). Dadurch erlangt das Bewusstsein eine zentrale Bedeutung für die personale Identität.

„Denn da das Bewusstsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sie von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-selbst-Gleichbleiben eines vernünftigen Menschen.“ (LOCKE 1981: 420)

Daher besteht die Identität der Person nicht in der Identität der Substanz (Körper), sondern in der Identität des Bewusstseins. In Anlehnung an LOCKE vertrat LEIBNIZ (1646–1716) die Ansicht, dass das Bewusstsein die persönliche oder moralische Identität ausmache. Bei HEGEL (1770–1831) tauchte der Abstand zwischen dem Ich und dem Selbstbewusstsein auf. Mit seiner Anerkennungstheorie führe er ein gleichzeitiges Bedürfnis des Menschen nach „Gleichheit“ und „Besonderheit“ ein (vgl. ABELS 2010a: 155). Später unterscheidet WILLIAM JAMES (1842–1910) zwischen einem empirischen „Me“ und einem reinen Selbst „I“ (vgl. MÜLLER 2009: 16-17). Diese Unterscheidung zwischen „I“ und „Me“ wurde später von vielen Autoren in unterschiedlichen Disziplinen weiterentwickelt und ist heute stark umstritten.

¹⁰ Es ist anzumerken, dass der Begriff „self“ mit „Identität“ übersetzt wird [...], denn „self“ kann ohne Weiteres den Plural bilden, das deutsche Wort „Selbst“ hingegen nicht. Identität, der allgemeinere Begriff, kann also synonym mit Selbst verwendet werden (vgl. LOHAUß 1995: 27).

Einige Autoren neigen dazu, beide Begriffe scharf zu trennen, während andere behaupten, dass sie überlappend seien. Das zeitgenössische, zunehmende Interesse an der Identitätsfrage wird für die vorliegende Studie anhand der Umwandlung der Gesellschaft zur „Moderne“¹¹ untersucht.

1.2. Moderne Gesellschaft und die Identitätsforschung

An dieser Stelle geht es weder darum, die moderne Gesellschaft zeitlich abzugrenzen, noch zu thematisieren, sondern ihre Auswirkung auf die Identitätsforschung darzustellen. Zunächst wird die moderne Gesellschaft durch die Entwicklung der Industrialisierung, Kommunikation und Mobilität geprägt. Sie orientiert sich an wirtschaftlichem Wachstum, das zunehmende Arbeitsleistung verlangt. Zudem wird sie nicht mehr segmentär oder stratifikatorisch, sondern funktional differenziert. Im Unterschied zu der vormodernen Gesellschaft¹², die sich primär durch Clans oder Familien und auch nicht durch Schichten oder Kasten strukturiert, organisiert sich die moderne Gesellschaft durch eigenrationale und eigendynamische Teilsysteme, nämlich Politik, Wirtschaft, Recht, Erziehung, Wissenschaft, Religion, Kunst, Massenmedien usw. Solche Teilsysteme erfüllen jeweils spezifische gesellschaftliche Funktionen und führen zur Veränderung des sozialen Verhältnisses der Individuen (vgl. MEUTER 2002: 190). Dabei ist entscheidend, dass die Individuen nicht länger mehr nur einem Teil der Gesellschaft angehören können und daher nicht in einem der Funktionssysteme allein bleiben. Niemand kann beispielsweise eine ausschließlich religiöse, wirtschaftliche, juristische oder politische Existenz führen. Umgekehrt ist jeder rechtsfähig, schulpflichtig, wahlberechtigt und hat einen Anspruch auf minimale Sozialleistungen usw. Demzufolge bietet die Gesellschaft also keinen Anhaltspunkt mehr, der es erlauben würde, ein Individuum allein nach seiner „Herkunft“ bzw. seinem „Ort“ zu bestimmen (vgl. MEUTER 2002: 192). Während die Individuen der vormodernen Gesellschaft ihre Identität ohne Schwierigkeit festlegen konnten, nämlich über die feststehende Zuordnung zu den feststehenden Segmenten und gesellschaftlichen Schichten sowie den sich daran unmittelbar anschließenden Rollenzuschreibungen, müssen die Individuen der modernen Gesellschaft hingegen ihre Identität *selbst* finden, erwerben und artikulieren (vgl. MEUTER 2002: 193). Zudem wird die moderne Gesellschaft durch die Individualisierung¹³ gekennzeichnet, was das Problem der personalen Identität noch akzentuiert. Des Weiteren nimmt die Arbeitsleistung eine zentrale Bedeutung in der modernen Gesellschaft ein und damit beginnt diese Gesellschaft immer mehr zu differenzieren

¹¹ PETER WAGNER (1999) definiert mindestens drei deutlich voneinander unterscheidbare Diskurse über Identität in den Sozialwissenschaften. Sie lassen sich jeweils durch die Kombination des Identitätsbegriffs mit anderen Begriffen kennzeichnen. In einem Diskurs wird Identität mit Kultur und Bedeutung verknüpft, in einem anderen mit Moderne und Handlung und in einem dritten schließlich mit Differenz (vgl. WAGNER 1999: 47).

¹² Mehr dazu, siehe BONACKER und RECKWITZ (2007: 7-18).

¹³ In dem Lehrbuch wird „Individualisierung“ als die eigene Vorstellung des Individuums von sich selbst und von der sozialen Bedeutung und Relevanz der gesellschaftlichen Verhältnisse definiert.

(RIESMAN 1977: 173). Auch die Rollen, die sich dadurch ergeben, werden zahlreicher und differenzierter. All dies wirkt sich auf die Selbstverständlichkeit der Individuen aus. Angesichts ökonomischer Turbulenzen können sich Menschen nicht einfach in gesicherte Reservate alltäglicher Selbstverständlichkeiten zurückziehen, weil die Basisselbstverständlichkeiten unserer gesellschaftlichen Normalitätserwartungen immer hinterfragt werden (vgl. KEUPP 2008: 35).

Mit der Dynamik der Gesellschaft erscheint die ursprüngliche Definition von Identität aus heutiger Sicht nicht mehr tragbar. Die Konzeption der Identität als statisch¹⁴ weicht vor der Tatsache, dass die moderne Gesellschaft den Schwerpunkt auf die dynamische Identität legt (vgl. STRAUB und RENN 2002: 13). Daher wird ein Versuch, eine neue Definition von Identität zu formulieren, bedeutsam, indem die ursprüngliche Definition in Betracht gezogen werden muss:

„What we require here is ‘not a theory of the knowing subject, but rather a theory of discursive practice.’ [...] – is not an abandonment or abolition of the subject ‘but a reconceptualization – thinking it in its new, displaced or decentered position within the paradigm.” (HALL 2000: 16)

In der Sozialwissenschaft begegnen im Wesentlichen zwei miteinander korrespondierende Zugangsweisen der Identität, nämlich eine individualpsychologische bzw. personale und eine kollektivkulturelle bzw. soziale Identität (vgl. GÖTTMANN 2012: 11).

1.3. Identität zwischen Individualität und Kollektivität

Der Identitätsbegriff entstand im Kontext pragmatischen, interaktionstheoretischen und psychoanalytischen Denkens. Die Pragmatisten SIGMUND FREUD und WILLIAM JAMES nutzen zwar den spezifischen Begriff der „Identität“ noch nicht, aber ihre entworfene Theorie diente der Identitätsforschung als Grundlage. Dies soll bedeuten, dass der Begriff der Identität in keinem ihrer Werke gefunden werden kann, das sich dahinter befindliche Konzept allerdings bereits deutlich erkennbar wird (vgl. STRAUB 1999: 73). Der spezifische Begriff der Identität wurde erst später als solcher gebraucht. Seit den 1940er-Jahren herrschen zwei generelle Tendenzen in der Sozialwissenschaft, nämlich die Ich-Psychologie und der symbolische Interaktionismus.

1.3.1. Personale Identität

Die erste Tendenz der Ich-Psychologie wird von ERIKSON (1999) vertreten. In Anlehnung an FREUD (1856–1939) legte er ein Konzept vor, das eingängig den komplexen Prozess der Selbstverortung von

¹⁴ „Statische oder numerische Identität sind unveränderliche hinreichende Kriterien, die eine Person unverwechselbar machen: Daten (Geburtstag), biologische Unveränderlichkeit des Körpers (Augenfarbe, Geschlecht, genetischer Code) und relative unveränderliche Zugehörigkeiten zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, den Deutschen etwa, den Katholiken, den Verheirateten [...], was uns – weitgehend – einzigartig macht.“ (KEUPP 2008: 65).

Menschen in ihrer sozialen Welt erfasst. Somit wurde die Entwicklungstheorie¹⁵ der Identität mit einer Sozialisationstheorie verbunden (vgl. ABELS 2010a: 275). Der Autor entwarf einen achtstufigen Lebenszyklus¹⁶, in dem sich die Identität kontinuierlich entwickelt. Er fand heraus, dass das bewusste Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, auf zwei Beobachtungen beruht. Zum einen der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und zum anderen der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Identität wurde in der Psychologie als Konstrukt betrachtet, welches nicht allein aus dem Individuum heraus entsteht, sondern auch kulturell und sozial gebildet wird (vgl. ABELS 2010b: 16). Nach ERIKSON lebt die „Ich-Identität“ von dem ständigen Anspruch, soziale Erwartungen und eigene Überzeugungen, die Blicke der Anderen auf das Selbst und das Selbstbild sowie das Bild der Anderen von dem Selbst und die eigene Biografie selbstbewusst zu verbinden.

Die zweite Tendenz, der symbolische Interaktionismus, wurde bereits von WILLIAM (1890) erwähnt, als er eine Instanzenlehre verschiedener Aspekte des „Selbst“, darunter auch des „sozialen Selbst“ entwickelte. In seinem Grundsatzwerk „The Principles of Psychology“ (1890) wird der Frage nachgegangen, welcher Stellenwert der sozialen Umwelt eines Menschen – vom nahestehenden Mitmenschen bis zur gesamten Gesellschaft – bei der Identitätsbildung zukommt (vgl. HAUBER 1995: 38). Weiterhin wurde die Unterscheidung zwischen dem empirischen Selbst oder „me“ als dem Objekt, das erkannt wird, und dem „reinen Ich“ oder „I“ als dem Subjekt, das erkennt, angeführt. Dabei bezieht sich das „I“ auf die die Innenperspektive und das „Me“ auf die Außenperspektive. Das „I“ ist der Wissende, der Erfahrende, hingegen ist das „Me“ der den anderen Bekannte, der von *Anderen* Erfahrene. MEAD (2005) betrachtet diese Theorie aus philosophischer und soziologischer Sicht. Er sieht die Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft als Voraussetzung zur Entwicklung der Identität:

„Der Prozess, aus dem heraus sich die Identität entwickelt, ist ein gesellschaftlicher Prozess, der die gegenseitige Beeinflussung der Mitglieder der Gruppe, also das vorherige Bestehen der Gruppe selbst voraussetzt.“ (MEAD 2005: 207)

MEAD geht davon aus, dass der Identitätsbildungsprozess untrennbar von dem gesellschaftlichen Prozess sei und daher im gesellschaftlichen Rahmen untersucht werden müsse. In diesem Prozess muss das Individuum eine soziale Anpassungsleistung beweisen und zugleich die sozialen Rollen,

¹⁵ Die Entwicklungspsychologie war lange Zeit in erster Linie eine Kinder- und Jugendpsychologie. Seit den 70er Jahren wurde die Entwicklung im Erwachsenenalter entdeckt, empirisch untersucht und in theoretischen Modellen abgebildet. Dies bedeutet für die Identitätsentwicklung, dass sie als lebenslange, intra- und interindividuelle variable Entwicklung aufgefasst wird, damit man sich nicht durch unangemessene theoretische Voreingenommenheit den Blick auf empirisch auftretende Identitätsverfestigungen und Identitätsänderungen versperrt (vgl. HAUBER 1995: 70).

¹⁶ Siehe ERIKSON, E. (1999): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: 241-263.

Werte und Normen übernehmen (vgl. DRAGAN 1996: 73). Zudem erklärt er in seinem theoretischen Rahmen, welche wichtige Rolle die Kommunikation durch die Sprache zum Verständnis des sozialen Handelns spielt. Des Weiteren wird das Individuum seiner selbst bewusst, indem es sich mit den Augen des Anderen betrachtet und sich somit selbst zum Objekt macht. Der symbolische Interaktionismus wurde von einige Autoren wie ANSELM STRAUSS, HERBERT BLUMER und ERVING GOFFMAN weiterentwickelt.

Ungeachtet des Unterschieds zwischen den oben aufgeführten individualpsychologischen und soziologischen Ansätzen haben sie auch beachtenswerte Gemeinsamkeiten, die für jede Identitätsforschung prägend sind. Einerseits entsteht Identität in der Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft bzw. den sozialen und kulturellen gesellschaftlichen Bedingungen. Andererseits hat Identität mit den Anderen zu tun. Die Frage nach der Rolle der Anderen oder Fremden wurde in mehreren Studien behandelt und führt zur Frage der kollektiven Identität.

1.3.2. Kollektive Identität

Die kollektive Identität lässt sich über zwei unterschiedliche Zugangsweisen in den Sozialwissenschaften untersuchen, nämlich normierend und rekonstruktiv. Die erste gibt angesichts der Angehörigen eines gegebenen Kollektivs gemeinsame Merkmale, eine für alle „bindende“ und „geschichtliche“ Kontinuität und praktische Kohärenz vor. Diese werden gleichermaßen vorgeschrieben, inszeniert, suggeriert oder sogar oktroyiert (vgl. STRAUB 1999: 98). Die normierenden Zugangsweisen werden von einigen Autoren aus guten Gründen kritisch betrachtet. Beispielsweise schlussfolgert KRECKELS (1994), dass ausschließlich Individuen eine Identität bilden können, Gruppen oder die Gesellschaft könnten dies hingegen nicht. Auch Gesellschaften (oder „Nationen“) haben keine eigene Identität (vgl. KRECKEL 1994: 14). Diesbezüglich ist zu beachten, dass selbst eine personale Identität keineswegs an der leiblichen Existenz von Personen „festgemacht“ werden kann, weil sich das Individuum durch seinen selbstbezüglichen Akt der Kontinuität und der Kohärenz seines Bewusstseins zu vergewissern versucht. Ebenso handelt es sich bei der kollektiven Identität nicht um eine biophysische Einheit, sondern um die Frage nach der Konstitution des betreffenden Kollektivs selbst. Hier stellt sich die Frage, welche Personen werden von wem und auf welche Weise „aneinandergerückt“ und „zusammengebunden“ unter bestimmten Gesichtspunkten als Einheit aufgefasst, indem ihnen bestimmte gemeinsame Merkmale und Bindungen zugeschrieben werden.

Die zweite Zugangsweise schließt an die Praxis sowie die Selbst- und Weltverständnisse der betreffenden Subjekte an, um im Sinne einer rekonstruktiven, interpretativen Sozial- und Kulturwissenschaft zur Beschreibung der interessierenden kollektiven Identität zu gelangen (STRAUB, 1999: 98-99). Gegenwärtig gewinnt die konstruktivistische Perspektive an Reiz in der

Migrationsforschung, da sie mit der Perspektive des Postkolonialismus¹⁷ zusammenhängt. In der Tat wirkt die Vermehrung der Entstehung der Nation¹⁸ auf Staaten besonders auf die Suche nach Identität. Somit wird eine Gemeinschaft immer mit der Suche nach Identität aus konstruktivistischer Perspektive verbunden. Die gemeinschaftliche Suche nach Identität bildet die kollektive Identität. Diese kollektive Identität wirkt auf die individuelle Identität der Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft und wird wiederum von der individuellen Identität der Mitglieder beeinflusst. Solche Wechselbeziehungen zwischen individuell und kollektiv wurden bereits von DURKHEIM (1996) formuliert. Er weist darauf hin, dass kollektive Sozialformen Individualisierungsprozesse ermöglichen und zugleich Individualisierungsprozesse kollektive Sozialformen hervorbringen. Zudem erscheint die Gemeinschaftlichkeit als Anhaltspunkt für die bodenlose Suche nach Selbstbestimmung. Die kollektive Identität der Gemeinschaft bietet dem freigesetzten und unruhigen Selbst einen unüberbietbaren Stand, welchen die Bildung und Entfaltung individueller Identität voraussetzen (vgl. GIESEN 1999: 11). Daher können kollektive und individuelle Identität nicht einfach einander gegenübergestellt werden, da beide Bestandteile der Identität dienen und voneinander abhängig sind (vgl. BOHLEY 2016: 16). Zudem sind die soziale und kollektive Identität eng miteinander verbunden, sodass sie nicht scharf voneinander getrennt werden können, auch wenn einige Autoren dafür berechnigte Einwände äußern.

¹⁷ Der zum Ende der 1980er-Jahre entstandene Begriff „postkolonial“ bedeutet aus anthropologischer Sicht zunächst die zeitliche Dimension, wobei der politische Prozess der Veränderung einer etablierten Machtkonstellation häufig weiterhin als Dekolonialisierung bezeichnet wird, da dieses Wort für viele klarer als das deskriptive „postkolonial“ auf die politische Willensbekundung verweist. Mittlerweile meint Postkolonialismus eine gesamtheitliche kritische Praxis, eine Sichtweise auf die Welt jenseits euro-zentristischer Mächtigkeiten. Dieser Zugang legt die Betonung auf kulturelle Praktiken, Wissensperspektiven und Bedürfnisse, die widerständiges, anti-hegemoniales Denken und Handeln hervorbringen (siehe DAVIS-SULIKOVSKI, KHITTEL und SLAMA 2009: 94). Die postkoloniale Theorie zielt darauf ab, die alte Dichotomie zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten zu überwinden sowie Individuen und Kulturen auf geographische Territorien zu beziehen (vgl. SUPIK 2005: 33).

¹⁸ ALTER (1994) weist darauf hin, dass Nationen in der nationalen Ideologie im Prinzip die Bausteine seien, aus denen sich die Menschheit zusammensetzt. Darüber hinaus wird eine Nation als ein Volk beschrieben, das einen Staat besitzt (vgl. ALTER 1994: 45-60). Das Volk wird dabei als eine Ansammlung von Individuen verstanden, die dazu in der Lage sind, schnell und effektiv über Entfernungen hinweg und über verschiedene Themen und Sachverhalte miteinander zu kommunizieren. Diese Kommunikationsfähigkeit setzt in der Regel eine gemeinsame Sprache und Kultur sowie einen Bestand aus gemeinsamem Bedeutungs- und Erinnerungsbestand voraus (vgl. DAVIS-SULIKOVSKI, KHITTEL und SLAMA 2009: 94).

Siehe hierzu die klassische Definition von WEBER (1976), die eine Nation als bestimmte Gruppe von Menschen definiert, die ein spezifisches Gefühl der Solidarität gegenüber anderen haben. Das Solidaritätsgefühl orientiert sich an bestimmten Merkmalen und umfasst Sprache, Kultur, historisches Bewusstsein, Kommunikation, Religion und politische Ziele (vgl. WEBER 1976: 528 – 530).

Die Literatur verfügt noch über mehrere Definitionen der Nation. Anhand der dargestellten Beispiele kann folgende Definition herausgearbeitet werden: Eine Nation ist eine Gemeinschaft von Individuen, die unter anderem eine gemeinsame Sprache, Kultur, Geschichte hat und bewusst dieser Gemeinschaft angehört. Das Bewusstsein lässt sich deutlich im Verhältnis zu den Nicht-Angehörigen zeigen.

DELITZ (2018) führt an, dass sich die kollektive und die soziale Identität deutlich voneinander unterscheiden. Zum einen konzentriert sich die soziale Identität auf soziale Bedingungen individueller Identität. Das heißt, auf die Mechanismen, in denen individuelle Identität entsteht. Diese Identitätstheorie beruht auf der Theorie sozial erzeugter Identität. Zum anderen wird das Kollektiv das herzustellende, behauptete Objekt und bezeichnet genauer eine kulturell erzeugte Identität. Insofern handelt es sich bei der kollektiven Identität nicht um die sozialen Bedingungen der Entstehung des „Selbst“, sondern um die Behauptung einer Einheit und Dauer des „Kollektivs“ (vgl. DELITZ 2018: 45). An dieser Stelle sei aber zu beachten, dass obwohl soziale Identität sich zweifelsohne auf das Individuum bezieht, sie jedoch die Merkmale einer Person umfasst, die sich aus der Zugehörigkeit zu einzelnen Kategorien, zum Beispiel der Nationalität, dem Geschlecht, der Konfession, der Herkunft usw. ergeben (ASSMANN und FRIESE 1999: 12). So schließt die soziale Identität die Frage nach kollektiver Identität ein, indem sie als Wissen um die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen definiert werden kann (vgl. STROBEL 1996: 30). Für die kollektive Identität ergeben sich unterschiedliche Erklärungen, je nachdem, welcher ihrer Aspekte als Schwerpunkt betrachtet wird. Diese werden teilweise aufeinander aufbauen und sich teilweise überschneiden und gelegentlich widersprechen (vgl. JÖRISSEN und ZIRFAS 2010: 9). Kollektive Identität lässt sich mithilfe von „Identifizierungen“ von Menschen untereinander, also einer Vorstellung von gemeinsamer Gleichheit oder Gleichartigkeit innerhalb einer Gruppe, beschreiben. Das Bewusstsein von Gleichheit innerhalb der Gruppe schließt die Vorstellung ein, sich von Nichtangehörigen dieser Gruppe zu unterscheiden (vgl. WAGNER 1999: 45). Im Folgenden wird die Konstruktion kollektiver Identität näher betrachtet.

2. Theoretische Perspektive zur Analyse der kollektiven Identität

Wie bereits angemerkt, bildet die gemeinschaftliche Suche nach Identität die kollektive Identität. Die Gemeinschaft zeichnet sich durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit aus und existiert in verschiedenen Formen von der Kernfamilie bis hin zur Nation (vgl. TÖNNIES 1991: 4). Da die kollektive Identität für die vorliegende Studie im Rahmen der Migrationsforschung untersucht wird, wird im Folgenden auf die Gemeinschaft in der Form von der Nation eingegangen.

2.1. Kollektive Identität und Gemeinschaftlichkeit

Die Nation ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft (vgl. ANDERSON 2005: 15), die kollektive Identität konstruiert. Die von der Nation konstruierte kollektive Identität wird von ihrer Einbettung in eine soziale und historische Situation sowie von Codes¹⁹ bestimmt (vgl. GIESEN 1999: 42). Hierbei

¹⁹ Codes sind zentrale Unterschiede, die eine Vielzahl von Differenzen bündeln. Sie koppeln zumeist mehrere elementare und früh erlernte Unterschiede auf eine handlungswirksame Weise [...] Codes der kollektiven Identität erlauben eine Grenze zwischen dem Binnenraum einer Gemeinschaft, deren Angehörige als gleichartig behandelt werden, und der Außenwelt der Andersartigen zu ziehen (vgl. GIESEN 1999: 26).

werden Codes in drei Kategorien unterschieden, nämlich primordiale, traditionale und universale Codes. Primordiale Codes umfassen elementare Unterschiede zwischen innen und außen, Geschlecht oder Generation, Verwandtschaft oder Herkunft, Ethnizität oder Rasse. Sie sind grundlegend unveränderbar und entsprechen der natürlichen Ordnung. Traditionale Codes beruhen auf der Grundlage der Vertrautheit mit impliziten Regeln des Verhaltens sowie mit Traditionen und sozialen Routinen, welche unhinterfragt bleiben müssen. Wer diese hinterfragt, macht sich zum Außenseiter. Traditionale Codes gehen davon aus, dass die Routinen, Traditionen und Erinnerungen einer Gemeinschaft den Kern der kollektiven Identität bilden. Daher bezieht sich die kollektive Identität auf die zeitliche *Kontinuität* und die Dauerhaftigkeit von sozialen Praktiken, die oft lokal verankert sind. Dabei ist die tatsächliche Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht entscheidend. Stattdessen wird der Versuch, die eigene Gegenwart in ein solches Kontinuitätsmuster einzureihen und damit zu begründen, hochwichtig (vgl. GIESEN 1999: 42-43). Im Unterschied zu den ersten beiden Codes, die auf Erinnerungen und Traditionen oder der leiblich-natürlichen Gleichheit beruhen, basieren universalistische Codes auf einer besonderen Idee der Erlösung oder der Parusie. Diese dritte Codierung setzt eine Spannung zwischen einem jenseitigen Bereich des Heiligen, Erhabenen oder Transzendenten und einem diesseitigen Bereich des Weltlichen, den es im Namen des Heiligen zu transformieren gilt, voraus (vgl. GIESEN 1999: 54). Ein Beispiel hierfür ist die Zugehörigkeit zu einer Religion oder zu einer säkularen kulturellen Bewegung. Universalistische Codes ähneln primordialen Codes insofern, als sie intolerant gegenüber Außenseitern sind. Beide Codes unterscheiden sich jedoch dadurch, dass Außenseiter in der primordialen Perspektive als identitätsstarke Bedrohung, von der es sich zu distanzieren gilt, wahrgenommen werden. Hingegen werden sie aus der universalistischen Perspektive als potenzielle Mitglieder, die noch nicht auf dem richtigen Weg zur Erlösung sind, betrachtet (vgl. GIESEN 1999: 56). In Bezug auf die moderne Nation beruht die kollektive Identität nicht auf einer primordialen oder traditionalistischen Codierung, sondern auf einer universalistischen (vgl. BIZEUL 2020: 29, HECKMANN 1997: 53).

Das Konzept von GIESEN über kollektive Identität skizziert eine Theorie, die die kulturelle Verständigung und zugleich die strukturellen Bedingungen der Situation, in der und von der aus kollektiver Identität konstruiert wird, zu erfassen versucht und beide aufeinander bezieht (vgl. GIESEN 1999: 22). Der Autor beschreibt verschiedene gesellschaftliche Zugehörigkeiten, die das Individuum entwickeln kann und skizziert Möglichkeiten, wie Gemeinschaften entstehen und kollektive Identität konstruiert werden kann. Dies ist für die vorliegende Studie von großer Bedeutung.

2.2. Kollektive Identität und Ethnizität

Ethnizität und kollektive Identität stehen in enger Verbindung zueinander, was nicht selten zum synonymen Gebrauch beider Begriffe führt. Im starken Sinne definiert HALL (1994b) Ethnizität als eine Form von kultureller Identität, die, obgleich sie in Wahrheit historisch und kulturell konstruiert, auf mächtige Weise an ein Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort und mit der Herkunft der Gruppe gekoppelt ist. Deren Einheit hat sich über so lange Zeit und auf so vielen Ebenen – über Generationen, gemeinsame soziale Räume und Geschichten hinweg – herausgebildet, sodass sie von vielen gar nicht als diskursive Konstruktion erlebt und vorgestellt wird, sondern vielmehr so, dass sie die Beständigkeit der Natur selbst besitzt. Die Tatsache, dass Gruppen von Menschen eine gemeinsame Kultur besitzen, geschichtliche und aktuelle Erfahrungen miteinander teilen, Vorstellungen über eine gemeinsame Herkunft haben und auf dieser Basis ein bestimmtes Identitäts- und Solidaritätsbewusstsein aufbauen, ist grundlegend für jede Vergesellschaftung (vgl. HECKMANN 1992: 30). Der Terminus Ethnizität erhielt vor allem in der Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten eine zunehmende Aufmerksamkeit. Mit der Industrialisierung haben sich religiöse, kulturelle und sprachliche Unterschiede in der Gesellschaft verfestigt und zugleich verschwanden ethnische Grenzen²⁰ (vgl. HECKMANN 1992: 31). Darüber hinaus bewirkte die Industrialisierung eine enorme und kontinuierliche Arbeitsmigration in der Nachkriegszeit (vgl. HALL 1994b: 48). Dies führte zu einer multiethnischen Gesellschaft. Diese Migrationsbewegung wurde zunehmend als Bedrohung der nationalen Identität betrachtet. Angesichts dessen wird eine sehr defensive und höchst gefährliche Form der nationalen Identität beobachtet, die durch eine sehr aggressive Form des Rassismus angetrieben wird (vgl. HALL 1994b: 51). Als politische Antwort auf all diese Ereignisse entwarfen die meisten Staaten eine Politik der kulturellen Integration, was wiederum zu einer wachsenden Häufigkeit und Intensität ethnischer Rivalitäten und Konflikte führte. Dies mündete dann in die Ausbreitung ethnischer Bewegungen (vgl. SMITH 1981: 12). Demzufolge gewinnt die Ethnizität zunehmend an sehr unterschiedlicher Bedeutung. Zunächst wird Ethnizität als Ressource betrachtet, die zum Vorteil einer sozialen, kulturellen oder rassischen Gruppe von Menschen in bestimmten Situationen und für bestimmte Zwecke mobilisiert wird. Des Weiteren gibt es Situationen, in denen der Ethnizität überhaupt keine Bedeutung zukommt, nämlich wenn Mitglieder ethnischer Gruppen untereinander oder mit Mitgliedern anderer Gruppen in Beziehung treten. Sie können sich auf anderer Grundlage organisieren und identifizieren und

²⁰ Vgl. auch dazu STUART HALL (1994c). In seinem Buch „Rassismus und kulturelle Identität“ liefert er eine ausführliche Analyse der Konstruktion des „Englisch-Seins“ unter Margaret Thatcher. Zudem beschreibt GIESEN (1999) in seinem zweibändigen Buch „die Intellektuelle und die Nation“ die Konstruktion der nationalen Identität durch Intellektuelle. Beide Autoren weisen darauf hin, wie die regionalen Merkmale für die Konstruktion der nationalen Identität eingeebnet sind. In den meisten Fällen wird die nationale Identität besonders von der mächtigen Klasse beeinflusst, wenn nicht sogar durchgesetzt.

gemeinsam Aktivitäten entwickeln. Darüber hinaus kann Ethnizität in Situationen, in denen andere Ziele und Zwecke im Vordergrund stehen, sogar zu einer Belastung werden, der durch Leugnung oder Meidung zu entkommen versucht wird. Entscheidend bei der unterschiedlichen Bedeutung der Ethnizität ist ihre zeitliche Dimension. Ethnizität kann sich innerhalb einer Gesellschaft im Zeitverlauf wandeln, sich in ihrer Bedeutung verstärken, abschwächen oder ganz auflösen. Ein Beispiel dafür ist eine Assimilation, welche ein Verschwinden von Ethnizität als soziales Organisations- und Orientierungsprinzip für eine bestimmte Gruppe bedeutet. Ebenso können ethnische Grenzziehungen, Institutionen, Aktivitäten und ethnisches Bewusstsein unter bestimmten Bedingungen jedoch wieder verstärkt werden. Weiterhin kann eine zunehmende Bedeutung von Ethnizität mit Anstrengungen einer ethnischen Gruppe selbst zusammenhängen, nämlich als Antwort auf gemeinsame Diskriminierungserfahrungen. Angehörige verschiedener ethnischer Gruppen versuchen, durch wechselseitige Unterstützung und Belebung einer Gruppenkultur ihre Gruppe und ethnische Kultur zu stärken (vgl. HECKMANN 1992: 32-33). Außerdem kann Ethnizität als sozialer Tatbestand betrachtet werden. Somit ermöglicht sie - zusammen mit anderen Faktoren - die Bildung und den Erhalt ethnischer Kollektive (vgl. HECKMANN 1992: 46).

Bereits WEBER (1972) entwickelte in seinem Buch „Wirtschaft und Gesellschaft“ eine erste wissenschaftliche Grundlage zum Begriff der Ethnizität, in dem das Zusammengehörigkeitsgefühl durch Sitten als wichtige Komponente der Ethnizität bezeichnet wird. Der Autor zeigt eine enge Verbindung zwischen der Ethnie bzw. dem ethnischen Gemeinsamkeitsgefühl und der Nation auf, allerdings stellt er dabei keinen klaren Unterschied zwischen beiden Begrifflichkeiten fest. Er äußert lediglich, dass eine Ethnie naturwüchsig und universal anwendbar sei, während sich die Nation konstituiert und sich als historischer, auf die Moderne bezogenen Begriff versteht. So wurde eingeführt, dass der Begriff der Ethnie weiter als der der Nation gefasst (vgl. ELWERT 1991: 447) und dass die Nation als ethnisches Kollektiv zu verstehen sei (vgl. HECKMANN 1992: 51). Ethnizität wird somit nicht vom Nationalismus trennbar (CALHOUN 1993: 211). An dieser Stelle sei anzumerken, dass in vielen nationalistischen Vorstellungen die Idee eines ethnisch homogenen Nationalstaates vorliegt (vgl. BÖS und SCHRAML 2009: 102, SERLOTH 1997: 87). Diese Idee der Homogenität der Nation ist jedoch nicht haltbar, gerade im Diskussionszusammenhang mit der Migration und wird von vielen Autoren kritisiert (HALL 1994, LEGGEWIE 1994, BHABHA 2000, BÖS und SCHRAML 2009, MATTIOLI, MURO und PRUM 2013). Die meisten Nationalstaaten sind multiethnisch und für jede ethnische Gruppe einer Nation sind das geteilte Zusammengehörigkeitsgefühl und die Vorstellung von einer gemeinsamen Herkunft (vgl. ANTHIAS 1998: 558) von besonderer Bedeutung. Darüber hinaus erwähnt die Literatur ausdrücklich,

dass die Grenzziehung eine weitere wichtige Komponente der Ethnizität darstellt, wie BARTH²¹ folgendermaßen ausdrückt:

„[...] Ethnic groups are constituted as social entities, not as cultural ones (ethnic group and cultural units are not the same thing), and the critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.“ (BARTH 1969: 15)

Tatsächlich wird die ethnische Grenze, welche die Gruppe definiert, relevanter als das kulturelle Material, das von dieser Grenze eingeschlossen wird. Es handelt sich um eine soziale Grenze, die auch mit einer territorialen deckungsgleich sein kann. Die Grenze dient dazu, die Mitglieder einer anderen ethnischen Gruppe als fremd zu betrachten. Diese muss mit exakter Bestimmung der Mitgliedschaft markiert werden, da sie die Wahrnehmung der Grenzen gemeinsamen Verstehens und damit eine Restriktion der Interaktion auf Sektoren des angenommenen gemeinsamen Verstehens und gegenseitiger Interessen impliziert (vgl. BARTH 1969: 15).

Zusammenfassend bilden soziokulturelle Gemeinsamkeiten, Gemeinsamkeiten geschichtlicher und aktueller Erfahrungen, die Vorstellung einer gemeinsamen Herkunft, eine auf Selbst-Bewusstsein und Fremdzweisung beruhende kollektive Identität, welche eine Vorstellung ethnischer Grenzen einschließt, sowie ein Solidaritätsbewusstsein, die Hauptelemente des Ethnizitätskonzepts (vgl. TEHINDRAZANARIVELO 2000: 222). Des Weiteren gewinnt der Begriff der Ethnizität mit der Entstehung der Nationalstaaten eine besondere Aufmerksamkeit, da die Nationenbildung einen Prozess der Vereinheitlichung bedingt (vgl. HECKMANN 1992: 50). Folglich neigt die aktuelle Forschung dazu, Ethnizität als Prozess in Bezug auf den Nationalstaat zu verstehen und somit den Schwerpunkt auf Assimilation, Integration, Anpassung, ethnische Konflikte oder Ausgrenzung zu legen. Wenngleich Letzteres ein dominantes Thema wurde, beschränkt sich dies in der Regel auf „ethnische Minderheiten“ (vgl. ANTHIAS 1998: 558). Tatsächlich entsteht die Unterteilung in ethnische Gruppen und Minderheiten in ihrer gegenwärtigen Bedeutung erst durch die Nationalstaatenbildung. Dabei werden ethnische Gruppen zu Minderheiten, da sich Mehrheiten in der Form von Nationen bilden. An dieser Stelle sei zu erwähnen, dass der Begriff Minderheit nicht notwendigerweise zahlenmäßige Minderheiten bezeichnet, sondern sich auf ein Verhältnis zwischen Gruppen und die Lebenssituation einer Bevölkerung bezieht. In diesem Sinn wird die ethnische Minderheit als eine benachteiligte, unterdrückte, diskriminierte und stigmatisierte ethnische Gruppe betrachtet (vgl. HECKMANN 1992: 55). In der Praxis schenken wissenschaftliche und politische Diskurse der ethnischen Minderheit große

²¹ BARTH vertritt die These, dass die Grenzziehung für ethnische Gruppen von elementarer Bedeutung ist. Sein Aufsatz wird von vielen zeitgenössischen Autoren als der Beginn der Ethnizitätsforschung erachtet. Neben berechtigter Kritik scheint es gerechtfertigt zu sein, dass BARTHS Werk den Anfangspunkt der Ethnizitätsdiskussion markiert, vor allem, wenn man die Begriffe ethnische Identität und Ethnizität als eine Einheit ansieht, welche sie heutzutage auch tatsächlich darstellen. (vgl. HEINZ 1993: 125, ERIKSEN und JAKOUBEK 2019: 1)

Aufmerksamkeit. Die Verwendung des Begriffs ethnische Minderheit intendiert, dass die dominante Gruppe innerhalb des Nationalstaats keine Ethnizität besitzt (vgl. ANTHIAS 1998: 558). Für Migranten bezieht sich nationale Identität auf das Aufnahmeland und bildet in diesem Fall das Gegenstück zur ethnischen Identität, dessen Bezugspunkt das Herkunftsland ist. Im Folgenden wird die Konstruktion der kollektiven Identität vor allem durch die Kultur näher betrachtet.

2.3. Konstruktion der kollektiven Identität

Die Literatur zeigt einen Konsens darüber auf, dass kollektive Identität eine Konstruktion ist. Wie sie sich jedoch konstruiert, wird kontrovers diskutiert. Beispielsweise weist die Bewegungsforschung darauf hin, dass sich kollektive Identität in sozialen Bewegungen konstruiert. So wird behauptet, dass Akteure in sozialen Bewegungen kollektive Identität strategisch einsetzen und dass die verschiedenen strategischen Optionen, die eine Gruppe bei der Umsetzung ihrer politischen Ziele in Betracht zieht, eng mit dem jeweiligen Selbstbild der Individuen verknüpft sind. Diesbezüglich wird kollektive Identität in der alltäglichen Lebensführung der Aktivisten und nicht auf der Makroebene der Nation oder Ethnizität verortet (vgl. WILK 2020: 64). Die vorliegende Studie verortet die Konstruktion der kollektiven Identität auf der Mesoebene der Vereine und berücksichtigt dabei die Makroebene der Nation. Die kollektive Identität konstruiert sich im Wesentlichen durch die Kultur und wird häufig als kulturelle Identität bezeichnet. Jedoch plädieren einige Autoren wie FRANÇOIS JULLIEN dafür (2018), dass es keine „kulturelle Identität“ gebe. Der Autor weist darauf hin, dass mit Identität im Alltag und in der Politik allzu oft eine statische Substanz assoziiert wird. Er empfiehlt, kulturelle Identität durch „kulturelle Ressourcen“ zu ersetzen. Allerdings wird angesichts der Verbreitung des Fundamentalismus und des Rechtspopulismus die Kritik an einer Überhöhung des Rechts auf Differenz und der kulturellen Identität lauter (vgl. BIZEUL 2020: 33). In dieser Hinsicht ist JULLIENS Auffassung zwar nachvollziehbar, jedoch ist die kulturelle Identität komplexer und muss aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Dementsprechend liegt BIZEUL (2020) richtig, wenn er die kulturelle Identität als umstrittenes, aber unentbehrliches Konzept kennzeichnet. Zur Diskussion der kulturellen Identität wird zunächst auf den Begriff der „Kultur“ eingegangen.

2.3.1. Der Begriff der Kultur

Die Bedeutung des Kulturbegriffs wurde vielfältig und in jeder Epoche anders festgelegt. RECKWITZ (2008) bietet eine umfassende Übersicht über vier zentrale Theorien in der akademischen Debatte. Dabei handelt es sich um den normativen, totalitätsorientierten, differenzierungstheoretischen sowie den bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff. Der *normative* Kulturbegriff bezeichnet ursprünglich die menschliche Lebensweise, bezieht sich auf den Intellekt eines Individuums und umfasst eine kollektive Dimension in der modernen Verwendungsweise. Der Begriff verweist auf den normativ zugeschriebenen Zustand einer sozialen Gemeinschaft, die gestaltbar ist und vor allem in

eine bestimmte Richtung gelenkt werden soll. Im Gegensatz dazu verweist Kultur im *totalitätsorientierten* Kulturbegriff auf keine ausgezeichnete Lebensform; stattdessen bezeichnet sie die spezifische Lebensform eines Kollektivs in einer historischen Epoche, die eine soziale Gruppe von anderen unterscheidet. Des Weiteren wird Kultur in dem *differenzierungstheoretischen* Kulturbegriff als soziales Teilsystem bezeichnet, das sich in institutionalisierter Form auf den Umgang mit Weltdeutungen spezialisiert hat (vgl. RECKWITZ 2008: 79). Im *bedeutungs- und wissensorientierten* Kulturbegriff wird Kultur als jenes System verstanden, über das die Akteure im Sinne von „geteilten“ Wissensordnungen verfügen, die ihre spezifische Form des Handelns ermöglichen und einschränken. Mit der Erfindung der Nation wurde der totalitätsorientierte Kulturbegriff begünstigt, sodass das aktuelle Alltagsverständnis von Kultur durch die Vorstellung von Einheitlichkeit geprägt wird (vgl. RATHJE 2009: 83, BIENFAIT 2006: 68). Demzufolge wird Kultur zu einem holistischen Konzept. Ihr Interesse gilt der Totalität der kollektiv geteilten Lebensform eines Volkes, einer Nation, einer Gemeinschaft. Hier umfasst Kultur sowohl die regelmäßige und beobachtbare Lebensweise selbst (Gewohnheiten und Gebrauch) als auch die ideellen und normativen Voraussetzungen dieser Handlungen (Wissen, Glauben, Moral). Ebenso eingeschlossen sind die künstlichen Produkte und Artefakte, die in diesem Zusammenhang hergestellt werden (Kunst, Recht) (vgl. RECKWITZ 2008: 74-75, HANSEN 2011: 11, BUSCHE 2018: 21).

Im sozialwissenschaftlichen Diskurs ist die Beantwortung der Frage „Was ist Kultur?“ eine der schwierigsten Aufgaben, da sie die Gretchenfrage unserer multikulturellen Gesellschaft zeigt (vgl. HOPPE 2018: 259). Für die vorliegende Studie ist eine umfassende Würdigung und Aufarbeitung des Kulturbegriffs nicht zu leisten. Stattdessen wird hier dem für die ausgewählten Fallbeispiele entsprechenden Ansatz des Kulturbegriffs nachgegangen, der zur Annäherung des Terminus in seiner traditionellen und teilweise bis heute wirksamen Auffassung führt (vgl. BUSSINK-BECKING 2013: 75).

Das lateinische Wort „cultura“ wird von dem Verb „colere“ abgeleitet und bedeutet sorgfältig pflegen, bebauen, bearbeiten oder auch wohnen. In seiner ersten Grundbedeutung bezeichnet der Begriff „Kultur“ die Arbeit des Menschen an der Natur (vgl. BUSCHE 2018, STRAUB 2007: 11). In diesem Sinne bezeichnet Kultur all jenes, was vom Menschen selbst hergestellt wird, also alles, was nicht Natur ist. Das bedeutet, die Veränderung der Natur durch menschliche Tätigkeit. Zu den Autoren, die sich in der Vergangenheit mit dem Kulturbegriff beschäftigt haben, gehört unter anderem HERDER (1774–1803), der insbesondere das heutige Verständnis des Kulturbegriffs beeinflusst. In seinen gegen Ende des 18. Jahrhunderts verfassten Schriften über die Philosophie der Geschichte der Menschheit nimmt er jenen komplexen, modernen Sinn der Kultur an, der noch heute vertraut ist – und der zugleich oder jedenfalls teilweise fragwürdig und überholt erscheint. HERDER bezieht neben den Aspekten der materiellen Kultur auch soziale und ideelle Gegebenheiten mit ein. Während sich die frühere

Diskussion über Kultur wesentlich auf Erziehung und Bildung der Persönlichkeit bezieht, stellt HERDER Geschichte und Kollektive in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Daher umfasst Kultur nicht nur die allgemeine menschliche Lebensweise, sondern auch die Lebensform von Völkern, Nationen und Gemeinschaften (vgl. STRAUB 2007: 12). Er beginnt mit der Feststellung damit, dass sich die Naturanlagen des Menschen den Erfordernissen anpassen, welche seine jeweilige Umweltsituation an ihn stellt. Des Weiteren thematisiert er die Entstehung kollektiver Wirklichkeit, deren Ausgangspunkt widersprüchlich scheint. Zwar sind die Vorgaben der Naturanlagen für den Menschen als Gattungswesen universal, aber die kulturellen Praktiken, die sich der Mensch unter dem Zwang des Bedürfnisses der Selbsterhaltung erarbeitet, erweisen sich als völlig heterogen. Auch wenn es Invarianten für jedes Kollektiv gibt, nämlich die Apparatur der biologischen Ausstattung (Sprachfähigkeit, aufrechter Gang, Weltoffenheit von Affekten getragenen Sozialbeziehungen), werden die daraus resultierenden kulturellen Praktiken jedoch aufgrund der Anpassung an das jeweilige Lebensmilieu verschieden sein (vgl. GREIF et al. 2016: 200, MOOSMÜLLER 2009: 13). HERDER geht davon aus, dass diese Lebensgestalt keinesfalls naturgegeben, sondern vielmehr ein gedankliches Konstrukt ist, das von den Zugehörigen einer Kultur erlebt und gefühlt wird (vgl. STRAUB 2007: 13). Darüber hinaus wird die Existenz von zahlreichen Lebensweisen anerkannt, jedoch wird eine Vermischung von Kulturen abgelehnt. Kultur wird als eine Einheit verstanden, die durch die Natur vor allem in klimatischer und geographischer Hinsicht abgegrenzt ist. Die räumliche Verortung der Kultur von HERDER variiert heutzutage von einer lokalen, regionalen bis hin zu einer globalen Verortung. Dabei ist anzumerken, dass

„[d]er Raum [...] die Funktion eines Behälters [übernimmt]. Er schließt Kultur ein und ermöglicht so ihre exklusive Erfassung. Er trennt nach außen, um Unterscheidbarkeit zu garantieren und er spendet Kultur seinen Namen. Ohne den Rekurs auf administrative oder politische Räume, auf entsprechende Grenzen und Kennzeichnungen bliebe Kultur weitgehend abstrakt [...]. Geht es im Zeichen einer komplexen Kulturwirklichkeit doch darum, allgemein nachvollziehbar Begriffe, Grenzen und Unterscheidungsmerkmale für eine Verständnis fördernde Vermittlung zu finden. Besonders häufig wird auf Staaten als kulturräumliches Einteilungsmuster zurückgegriffen.“ (SCHEFFER 2009: 107)

Mit seinem Werk hat HERDER einem überaus komplexen wissenschaftlichen Gebrauch des Kulturbegriffs den Weg geebnet. An seine zeitliche und räumliche Verortung der Kultur, die die Ausgrenzung einer Kultur durch andere ermöglicht, lehnt sich das gegenwärtige Verständnis des Kulturbegriffes an. Jedoch erscheint die Homogenität einer Kultur innerhalb eines Staates in der heutigen Perspektive, gerade in Hinblick auf die Migrationsbewegung nicht mehr angemessen. Zudem war HERDER wie manche seiner Zeitgenossen und viele Nachfahren besessen vom Gedanken der Veränderlichkeit des menschlichen Lebens, das er in der Tat als eine beständige Veränderung

auffasste (vgl. STRAUB 2007: 13). So wird Kultur geschichtlich wandelbar, kontextbezogen und situativ konstruiert.

2.3.2. Kulturelle Identität

Es gibt mindestens zwei unterschiedliche Wege, einer kulturellen Identität nachzugehen. Die erste Position bestimmt kulturelle Identität im Sinne einer gemeinsamen Kultur, eines kollektiven, einzig wahren Selbst, das hinter vielen anderen, oberflächlicheren oder künstlich auferlegten „Selbst“ verborgen wird und das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung miteinander teilen. Der erstgenannte Begriff ist mit dem zweiten verwandt und doch sind darin unterschiedliche Perspektiven von kultureller Identität sichtbar. Diese zweite Position erkennt sowohl die vielen Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen als auch, und dies ist entscheidend, eine tiefe signifikante *Differenz* (vgl. HALL 1994a: 27).

In Anlehnung an GIESEN beschäftigt sich HALL mit einer spezifischen kulturellen Identität, nämlich der nationalen Identität, die im Rahmen dieser Migrationsforschung berücksichtigt wird. Migration bedeutet nicht nur den Eintritt in einen anderen Staat, sondern auch in das Leben einer anderen Nation. Dies verpflichtet Menschen nicht nur zur Einfügung in eine andere Rechtsordnung, sondern fordert darüber hinaus vor allem kulturelle Anpassungsleistungen (vgl. KORFF 1990: 129). HALL stellt fest, dass in der modernen Welt nationale Kulturen, in die Menschen hineingeboren werden, zu den Hauptquellen kultureller Identität gehören. Der Mensch definiert sich selbst oftmals in Bezug auf die nationale Identität und geht davon aus, dass er Engländer, Franzose, Madagasse oder Inder ist. Diesbezüglich postuliert HALL, dass diese Identitäten nicht buchstäblich durch menschliche Gene geprägt werden.

„In der Tat werden wir nicht mit nationalen Identitäten geboren, diese werden erst durch *Repräsentation* gebildet und im Verhältnis zu ihnen verändert. Was es heißt, „englisch“ zu sein, wissen wir nur dadurch, dass das „Englischsein“ als eine Bedeutungskette durch die englische nationale Kultur repräsentiert ist. Eine Nation ist also nicht nur ein politisches Gebilde, sondern auch etwas, was Bedeutung produziert – ein *System kultureller Repräsentation*. Menschen sind nicht nur rechtmäßige Bürger einer Nation, sie partizipieren auch an der Idee der Nation, wie sie in ihrer nationalen Kultur repräsentiert wird.“ (HALL 1994d: 200)

Des Weiteren konstruieren sich nationale kulturelle Identitäten, indem sie Bedeutungen der Nation herstellen, mit denen Menschen sich identifizieren können. Sie sind in den Geschichten²² enthalten, die über die jeweiligen Nationen erzählt werden, in den Erinnerungen, die ihre Gegenwart mit ihrer Vergangenheit verbinden und in den Vorstellungen, die über sie konstruiert werden. Darüber hinaus

²²RATOANDRO (2002) weist darauf hin, dass Geschichten dazu beigetragen haben, eine neue kollektive Identität in Madagaskar zu erschaffen (vgl. RATOANDRO 2002: 119).

rückt HALL (1994b) in seiner Analyse die besondere Wirkung der Globalisierung auf die nationale kulturelle Identität in den Vordergrund. In dieser Hinsicht versteht er Globalisierung als verschiedene Prozesse, die weltweit wirken, nationale Grenzen durchschneiden, Gemeinschaften und Organisationen in neuen Raum-Zeit-Verbindungen integrieren und miteinander in Beziehung setzen sowie die Welt real als auch in der Erfahrung stärker miteinander verbinden. Diese neuen zeitlichen und räumlichen Phänomene, die ein Resultat der Verdichtung von Distanzen und Zeiträumen sind (vgl. EICKELPASCH, RADEMACHER 2004: 56), gehören zu den bedeutendsten Aspekten der Globalisierung, welche kulturelle Identitäten betreffen. Folglich werden drei mögliche Konsequenzen der Globalisierung identifiziert. Erstens führt die Entwicklung der kulturellen Homogenisierung und der globalen Postmoderne zur Erosion nationaler Identität. Zweitens werden nationale und andere lokale oder partikularistische Identitäten als Widerstand gegen die Globalisierung gestärkt. Und drittens befinden sich nationale Identitäten im Begriff des Niedergangs, während neue Identitäten der Hybridität ihren Platz einnehmen. Letzteres betrifft insbesondere die Migranten, da sie einerseits aufgefordert sind, eine kulturelle Anpassungsleistung zu entwickeln und andererseits versuchen, ihre ethnische kulturelle Identität jedoch nicht in der ursprünglichen Form zu bewahren. Bevor auf die Theorie der Hybridität eingegangen wird, soll im Folgenden die Beziehung zwischen Sprache und Identität dargestellt werden.

2.4. Sprache als Element der kollektiven Identitätskonstruktion

Ungeachtet verschiedener Ansichten über die Wichtigkeit der Sprache für die Identitätskonstruktion stellen die Autoren übereinstimmend fest, dass die Sprache ein wichtiges Element der kulturellen Identität konstituiert. Vor diesem Hintergrund wird der Zusammenhang zwischen Sprache und Identität näher betrachtet. Vor allem gilt es zu beachten, dass die Sprache zwar eine wichtige Funktion in der Identitätskonstruktion einnimmt, jedoch ist ein direkter Zusammenhang zwischen Sprache und nationaler Identität nicht immer gegeben. Einerseits wird ein und dieselbe Sprache von zwei oder mehreren Völkern gesprochen, zum Beispiel wird die deutsche Sprache²³ in Deutschland, Österreich und in der Schweiz gesprochen. Andererseits werden in einem Land viele Sprachen gesprochen. Das ist zum Beispiel häufig in Südostasien der Fall (wobei Indien den Rekord mit 1650 verschiedenen Sprachen und Dialekten hält) aber auch in weiten Teilen Afrikas und in einigen Ländern Europas (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 46). Beispielsweise hat die Schweiz vier Amtssprachen, nämlich Deutsch, Französisch, Italienisch und Rätoromanisch und trotz dieser Vielsprachigkeit ist die Schweiz kein multinationaler Staat. Die Tatsache, dass die Bewohner verschiedener Regionen im Prinzip keine gemeinsame Landessprache besitzen, hindert sie nicht daran, sich als Schweizer zu fühlen. Diese

²³ Es gibt Varianten oder Dialekte, z. B. die Begrüßung *Guten Tag* in Deutschland, heißt *Grüß Gott* in Österreich und *Grüezi* in der Schweiz (vgl. TAMBOR 2011: 16).

beiden Beispiele zeigen einen indirekten Zusammenhang zwischen Sprache und nationaler Identität. Darüber hinaus kann die Sprache ein essenzielles Element der Identitätskonstruktion sein. Dafür stellen Serben und Kroaten, die in der Vorkriegszeit dieselbe Sprache nämlich Serbokroatisch sprachen, einen besonderen europäischen Fall dar. Beide Völker – Serben und Kroaten – sehen es im Interesse ihrer uneingeschränkten nationalen und staatlichen Identität für notwendig an, jeweils ihre eigene Sprache zu besitzen. Demzufolge haben sich beide Völker für eine unterschiedliche Schreibweise entschieden nämlich die Serben für das kyrillische und die Kroaten für das lateinische Alphabet (vgl. TAMBOR 2011: 21). Die widersprüchlichen Auffassungen über das Verhältnis von Sprache und Identität im Fall der Schweiz und im Fall Serbiens und Kroatiens werden in großem Maße politisch bedingt. Die Situation einer Staatsnation wie die Schweiz unterscheidet sich sehr von einer Kulturnation wie die meisten europäischen Staaten einschließlich Serbien und Kroatien.

„Ein Volk, das um seine Identität und seine staatliche Integration kämpfen muss, befindet sich nämlich in einer gänzlich anderen Situation als ein Volk, dessen Existenz seit geraumer Zeit gesichert ist, das auf der politischen Weltkarte präsent ist und auch durch eine prosperierende Wirtschaft auf sich aufmerksam macht.“ (TAMBOR 2011: 22)

Die oben genannten Beispiele veranschaulichen, wie differenziert die Rolle der Sprache bei der Konstruktion der nationalen Identität ist. In dieser Hinsicht ist die Sprache nicht immer mit der Identität gleichzusetzen, trotzdem spielt sie aber eine wesentliche Rolle in der Identitätskonstruktion. Die Sprache ermöglicht hauptsächlich eine Interaktion und zugleich gelingt es dem Individuum bzw. der Gruppe, sich durch die Sprachen von anderen zu unterscheiden (vgl. GRIESE 2006: 23, UHL 2017: 45). Von daher erscheint es sinnvoll für die vorliegende Studie, das Verhältnis zwischen Sprache und Identität zu untersuchen. Dafür sammelten JANICH und MABREY (2003) die Beiträge eines internationalen Symposiums, welche die Beziehung der beiden Konzepte zueinander zu definieren versuchen. Sie schlagen eine Definition der „Sprachidentität“ vor und bezeichnen diese als die Eigenschaft einer einzelnen Sprache, als solche identifizierbar und von anderen Sprachen abgrenzbar zu sein; in diesem Sinne also eine Identität zu besitzen. Des Weiteren bedeutet Sprachidentität auch die Identität einer Person in Bezug auf ihre oder auf eine Sprache. Diese zweite Bedeutung umfasst die Möglichkeit, dass eine Einzelsprache wie Deutsch ein Dialekt oder anderssprachliche Gruppensprache sei. Dabei ist fragwürdig, ob der Gesichtspunkt der Sprache als permanent konstitutiver Bestandteil einer persönlichen Identität gilt oder nur ein begleitender Faktor ist, der in bestimmten Zusammenhängen lediglich spezifisch fokussiert wird.

Die Autoren unterscheiden die „Sprachidentität“ von der „Identität durch die Sprache“. Der Unterschied liegt darin, dass sich die Identität durch die Sprache auf die Identität von Personen beschränkt, soweit diese durch Sprache und Sprachverwendung konstituiert oder mitkonstituiert

werden. JANICH und MABREY weisen darauf hin, dass die Präposition „durch“ impliziert, dass die Sprache instrumentell an der Identitätsbildung einer Person – ihrem Selbstverständnis und der Außenwahrnehmung – beteiligt sein könnte. Dies lässt aber wiederum offen, ob sich die Identität selbst wesentlich im Sprachlichen zeigt (vgl. JANICH und MABREY 2003: 2). Diese Definitionen eröffnen einen Zugang zu den vielfältigen Unteraspekten des Themenkomplexes „Sprache und Identität“. Die damit einhergehenden Forschungsansätze zielen aber nicht auf die tiefenpsychologische Ergründung der Verbindung von Sprache und Identität in den Persönlichkeitsschichten des Individuums ab. Vielmehr konzentrieren sie sich auf die sprachwissenschaftlich analysierbaren Verknüpfungspunkte und Verbindungslinien zwischen Sprache und Identität. Derartigen Vorgehensweisen wird auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit nachgegangen (vgl. GESCHWILL 2015: 126).

Zunächst unterscheidet der Sprachwissenschaftler FERDINAND DE SAUSSURE (1857–1913) in seinem Werk drei analytische Ebenen von Sprache. Die erste Ebene der Sprache wird als „langage“ bezeichnet und umfasst die menschliche Rede bzw. Redefähigkeit. Dieser Aspekt von Sprache bezieht sich hauptsächlich auf die Anthropologie und Entwicklungspsychologie. Die zweite Sprachebene definiert sich als „langue“ und bezeichnet eine bestimmte Sprache und ein soziokulturelles System. Schließlich kann Sprache auch eine „parole“ sein. Diese bezieht sich auf das Sprechen als konkrete, individuelle Handlung (vgl. HAROCHE et al. 1971: 93-106). Der Schwerpunkt der Analyse dieser Arbeit wird auf der zweitgenannten Ebene liegen, um die Rolle der Sprache auf soziokultureller Ebene für die Mitglieder der madagassischen Vereine in Frankreich zu diskutieren (vgl. BARTHOLY 1992: 43). An dieser Stelle ist anzumerken, dass die klassischen Identitätsforscher bereits die Beziehung zwischen Sprache und Identität dargestellt haben. Während die Rolle der Sprache bei ERIKSON nicht groß ist, wird diese bei MEAD als wichtiges Element anerkannt. Er weist darauf hin, dass Sprache ein signifikantes Symbol ist, welches die Kommunikation ermöglicht, die wiederum die wichtigste Rolle zum Verständnis des sozialen Handelns spielt. Des Weiteren führte MEAD ein, dass das Erlernen einer neuen Sprache zwangsläufig mit der Aneignung der Haltung und der Lebensform der betreffenden Sprachgemeinschaft einhergehen muss, denn mit dem Zweitspracherwerb erwirbt der Mensch eine neue Seele (vgl. MEAD 2005: 330). Die Situation der Zweisprachigkeit taucht oftmals bei Einwanderern und Minderheitsangehörigen, die eine zweite Sprache lernen müssen, auf (vgl. HECKMANN 1992: 147). Diesbezüglich erwähnt KRESIC (2006), dass es in der Diskussion um Sprache und kulturelle, nationale oder ethnische Identität zwei grundsätzliche Perspektiven gibt. Zum einen diejenige der kulturellen Mehrheit, welche sich häufig gleichfalls für eine Abgrenzung gegenüber Fremden einsetzt. Zum anderen die Perspektive der anderskulturellen Minderheiten innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft, die ihre Herkunftskultur und Sprache zu bewahren versuchen und zugleich darauf angewiesen sind, sich die Mehrheitskultur und Sprache anzueignen (vgl. KRESIC 2006: 50). In diesem Fall bildet sich die

Sprachidentität innerhalb von Mehrsprachigkeit²⁴. Bezogen auf Gruppenidentitäten kann die Sprache sehr wichtig sein, da sie das kommunikative Verhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern ermöglicht. Die kommunikativen Beziehungen innerhalb einer Gruppe greifen oftmals auf sprachliche Kompetenzen zurück. So symbolisiert die Sprache typischerweise die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Einheitlichkeit dieser Gruppe nach innen wie nach außen. Die sprachliche Identitätsbildung setzt die Anerkennung der identitätsstiftenden Funktion der Sprache auf der Ebene der Gruppe wie auch des Individuums voraus. Auch wenn die Sprache nicht konstitutiv für den Aufbau einer Gruppenidentität sein muss, ist sie es jedoch sehr häufig (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 42). Im Rahmen der Mehrsprachigkeit wird für die vorliegende Studie untersucht, ob die Sprachen als identitätsstiftend bzw. -bedrohend wahrgenommen werden.

Des Weiteren führen OPPENRIEDER und THURMAIR (2003) an, dass in einigen Situationen die Mehrsprachigkeit nicht freiwillig ist. Das heißt, das Individuum oder die Gruppe wählen die Mehrsprachigkeit nicht selbst aus und der Erwerb der neuen Sprache zieht zwangsläufig den Verlust der ursprünglichen Identität, der „eigentlichen“ Identität nach sich. Diesbezüglich wird die Sprache als identitätsbedrohend empfunden, vor allem, wenn in der neuen Sprache eine neue Identität gefunden werden muss, was den meisten nicht gelingt. In diesem Fall besteht die Gefahr darin, dass der Erwerb einer weiteren Sprache unfreiwillig und erzwungen ist, um das Überleben zu sichern. Demgegenüber kann Mehrsprachigkeit als positiv bewertet werden, wenn Mehrsprachigkeit und die Multikulturalität als Identitätsmerkmale gesehen werden. Dies ist der Fall, wenn der Erwerb der zweiten Sprache und einer zweiten Kultur nicht als Gefahr für die erste gesehen wird und nicht die Notwendigkeit besteht, eine Identität durch eine andere zu ersetzen. Dies scheint die jungen späteren madagassischen Generationen in Frankreich zu betreffen. Hieraus lässt sich schließen, dass die Wahrnehmung und die Einschätzung von Mehrsprachigkeit sehr stark davon abhängen, welche Rolle der Sprache bei der Identitätsbildung zugeschrieben wird (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 56). Für die Migranten spielt die Sprache eine besondere Rolle bei der Identitätskonstruktion, vor allem, weil sie die Kommunikation und Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft ermöglicht. Sie spielt eine hervorzuhebende Rolle für die Integration in die Aufnahmegesellschaft (vgl. ESSER 2006: 7). Auf diese

²⁴ In dem Forschungsgebiet herrscht eine große Unstimmigkeit zwischen Zwei- und Mehrsprachigkeit, jedoch unterscheiden nicht alle Forscher zwischen Zwei- und Mehrsprachigkeit. OPPENRIEDER und THURMAIR sind beispielsweise der Meinung, dass Mehrsprachigkeit bereits ab einer beherrschten Fremdsprache bestehe, so gilt die Gleichung: Mehrsprachigkeit = Muttersprache + n wobei $n \geq 1$ (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 39). Andere Autoren gehen davon aus, dass Mehrsprachigkeit ein Sonderfall von Zweisprachigkeit ist. Zudem ist der Kompetenzgrad, bis zu dem eine Fremdsprache beherrscht werden muss, damit ihr Sprecher als zwei- oder mehrsprachig gilt, umstritten. Dabei ist zu beachten, dass Menschen womöglich mehr als nur zwei Sprachen in ihrem individuellen Repertoire zur Verfügung haben. Für die vorliegende Arbeit ist nicht erforderlich, sich für einen Standpunkt zu entscheiden. Vordergründig wird die Rolle der Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit bei der Identitätskonstruktion der Madagassen in Frankreich untersucht, wobei die Sprachen lediglich zur Konstruktion der Identität beitragen, sie jedoch nicht gänzlich ausmachen (vgl. GESCHWILL 2015: 125).

Weise sind die Fragen der Integration und der Identität nicht wegzudenken, vor allem im Kontext der Migration. Beide Fragen beeinflussen sich insofern, als dass Integration für Migranten die Annahme einer anderen bzw. zweiten Identität bedeutet und dies besondere Auswirkungen auf ihre eigene kulturelle Identität hat.

2.5. Der Integrationsbegriff

Integration ist eine gesellschaftliche Frage und wird in der öffentlichen Debatte eng zusammen mit dem Migrationsphänomen diskutiert (vgl. AUMÜLLER 2009: 23). Die Medien berichten vor allem über das Thema, wenn es um Störung geht, und sprechen von nicht integrierten Migranten. Im wissenschaftlichen Bereich ist dieses Thema einer der am intensivsten erforschten Aspekte der Migration. Dabei orientieren sich die Forschungen hauptsächlich an der Perspektive und am Interesse der Einwanderungsländer. Themen wie Integration in den Arbeitsmarkt sind beispielsweise besser dokumentiert als soziale oder kulturelle Integration. Zudem ist die Wahlverwandtschaft von Integration und Migration nicht zufälliger Natur, sondern steht in einem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Einheit, die zumeist als Diagnosefolie für Integrationsprozesse genutzt wird, nämlich dem Nationalstaat (vgl. SCHERSCHEL 2020: 4). Dazu wird der Begriff Integration im öffentlichen Diskurs mit der Integration von Migranten in ihren Aufenthaltsländern gleichgesetzt (vgl. RÖDER 2020: 2). Grundlegend kann Integration als die Eingliederung bzw. der Prozess der Eingliederung in eine bestehende Einheit definiert werden und betrifft insofern nicht nur die Migranten, sondern auch die Einheimischen, wenn auch nicht in gleichem Maße. Für die Aufnahmegesellschaft bezieht sich Integration auf die Anpassung der Migranten in die gesellschaftliche Einheit. Was Anpassung konkret bedeutet, ist unklar und auf politischer Ebene kontrovers diskutiert (vgl. WEST 2013: 195). Einerseits wird Assimilation bzw. vollständige Integration verlangt und andererseits wird eine multikulturelle Gesellschaft, die eine Anpassung seitens der Migranten sowie der Einheimischen bedingt, gefördert. Trotz der Kontroverse werden verschiedene Integrationsmaßnahmen²⁵ eingesetzt. In dieser Hinsicht

²⁵ Im Jahr 2009 berichtete der französische „Haute Conseil à l'integration“ über eine staatsbürgerliche Erziehung und Schulung für Migranten, die darauf abzielt, die Werte und Symbole der Republik durchzusetzen, bekannt und verständlich zu machen. Die Zielgruppe wird durch eine Reihe von Fragen bewertet. Die Mitglieder des Integrationsrats sind der Meinung, dass wenn die Werte und Symbole der Republik an die Migranten weitergegeben werden können, sich diese besser integrieren. Somit entsteht ein sozialer Zusammenhalt. In diesem Zusammenhang wurde ein Experiment mit einem Teil der französischen Studierenden in einer Hochschule für Politikwissenschaft durchgeführt. Die gleiche Reihe von Fragen zur Bewertung der Integration der Migranten wurde den französischen Studierenden gestellt. Die erste Frage lautete „Am 14 Juli feiert Frankreich seinen Nationalfeiertag, aber an welches Jahr wird dabei gedacht?“ 5,68 % der Befragten haben die richtige Antwort 1790 gefunden, 94,32 % gaben das Jahr 1789 an (das Jahr, in dem die Bastille als Symbol der absoluten Monarchie gestürmt wurde). Daher ist es fragwürdig, wie die Migranten die Frage beantworten sollen. Sollen sie, wie die meisten Franzosen 1789 antworten und damit eine hohe Integration in die französische Gesellschaft zeigen oder die von der Bewertungsinstanz erwartete Antwort 1790 geben, um sich von den meisten Franzosen, die *gut* in die französische Gesellschaft integriert sind, zu unterscheiden? (vgl. MILNE 2013: 32).

wird Integration durch die gesellschaftliche Vorstellung von Normalität definiert und steht für soziale Ordnung und eine friedvolle Koexistenz der Individuen in einer funktionierenden Gesellschaft (vgl. SCHERSCHEL 2020: 2). An dieser Stelle ist es nicht möglich, dieses komplexe Thema in seiner Vollständigkeit darzustellen. Stattdessen werden im Folgenden die für diese Studie relevanten Aspekte der Integration thematisiert, nämlich die soziale Integration.

In den Sozialwissenschaften bezeichnet Integration Formen und Mechanismen der (Wieder-)Herstellung bzw. des Zusammenfügens einer sozial relevanten Einheit, nämlich Gruppe, Gemeinschaft, Gesellschaft und Sozialsystem aus einer Vielzahl Untereinheiten, nämlich Individuen, Gruppen und Subsystemen. Dabei wird Integration als Prozess und gleichzeitig als das Ergebnis dieses Prozesses (im Sinne z. B. gelungener oder gescheiterter Integration) verstanden (vgl. PRIES 2020: 2). Seit DURKHEIM und WEBER wird der Integrationsbegriff thematisiert, die Grundlage für die aktuelle Integrationsforschung bezieht sich jedoch auf das Konzept des britischen Soziologen DAVID LOCKWOOD (1964). Er unterscheidet zwischen Sozial- und Systemintegration (vgl. SCHERSCHEL 2020: 9, HECKMANN 2015: 70, PRIES 2020: 3). Unter Sozialintegration wird die Eingliederung des Individuums in das bestehende System sozioökonomischer, rechtlicher und kultureller Beziehungen und Institutionen verstanden. Dies bedeutet den Erwerb der gesellschaftlichen Mitgliedschaft. Demgegenüber bezieht sich Systemintegration auf das „Zusammenfügen und –wirken zwischen sozialen Einheiten zu einem größeren sozialen Ganzen (sozialen System)“ (PRIES 2020: 3).

„Während beim Problem der sozialen Integration die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen der Handelnden eines Systems zur Debatte stehen, dreht es sich beim Problem der Systemintegration um die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen zwischen den Teilen eines sozialen Systems.“
(LOCKWOOD 1979: 125)

Die Frage der Systemintegration besteht für alle Gesellschaften, die in verschiedene Teilsysteme mit eigenen Funktionslogiken gegliedert sind. Solche funktionalen Teilsysteme sind etwa Wirtschaft, Politik, Bildungswesen, Rechtswesen oder Kultur. Das Bestehen solcher Teilsysteme bringt die Notwendigkeit der Herstellung einer Einheit bzw. des Zusammenwirkens der Teilsysteme mit sich (vgl. HECKMANN 2015: 71). Hingegen betrifft die soziale Integration (vgl. CAROL und LESZCZENSKY 2020: 4), im Kontext von Migration insbesondere die sozialen Beziehungen zwischen den Mehrheitsgesellschaften und den ethnischen Minderheiten. Sie wird zum Thema, wenn Störungen, Irritationen und Abweichungen dessen auftreten, was gesellschaftlich als soziale Ordnung und als Normalzustand definiert wird (vgl. SCHERSCHEL 2020: 2). GEIS-THÖNE (2020) weist darauf hin, dass es zwei Möglichkeiten

gibt, sich einer Definition von sozialer Integration²⁶ anzunähern. Zum einen wird Integration als Prozess verstanden, in dem sich zugewanderte und einheimische Bevölkerungen immer ähnlicher werden, bis sie letzten Endes eine Einheit bilden. Zum anderen wird Integration als Prozess, in dem zugewanderte Bevölkerungen kulturelle Ausprägungen des Heimat- und Herkunftslandes in sich tragen. Die zweite Möglichkeit widerspricht der ersten, da sie eine gleichzeitige Identifikation mit dem aktuellen Heimatland und seiner Kultur sowie der Kultur des Herkunftslandes ausschließt. Die erste Möglichkeit beschreibt Integration als linearen und einseitigen Prozess, dem empirischen Studien²⁷ widersprechen. So gibt es in der Migrationsforschung die Annahme, dass die Anpassung sowohl seitens der Migranten als auch der Mehrheitsgesellschaft erfolgt. Dabei können Migranten ihre Gewohnheiten ändern und zugleich kann sich auch die Aufnahmegesellschaft im Zuge der Migration wandeln. In Bezug auf den Grad der Einbindung in die Aufnahmegesellschaft und die ethnische Gruppe ergeben sich vier Typen von Sozialintegration. Erstens die *Integration* (oder *multiple Inklusion* nach ESSER), die sich auf die Verwurzelung in der Aufnahmegesellschaft und dem Herkunftsland bezieht. Zweitens die *Assimilation* als Verwurzelung in die Aufnahmegesellschaft, während sich der Bezug zur ethnischen Gruppe weitgehend auflöst. Drittens die *Separierung* oder *Segmentation*, bei der die zugewanderten Personen nur in der ethnischen Gruppe und Kultur des Herkunftslandes verwurzelt sind und wenig Bezug auf die Aufnahmegesellschaft haben. Schließlich beschreibt die *Marginalität* die Situation, in der weder eine Inklusion in die ethnische Gruppe noch eine in die Aufnahmegesellschaft existiert (vgl. ESSER 2006: 7, GEIS-THÖNE 2020: 3). Die beiden ersten Fälle, Integration und Assimilation²⁸, betreffen die Madagassen in Frankreich. Ihnen wird im empirischen Teil dieser Studie nachgegangen, wobei der Schwerpunkt auf der Rolle der Integration für die Konstruktion der Identität liegt.

Die Integrationsforschung weist darauf hin, dass Integration wesentlich durch die Sprache und die Kultur erfolgt. Dabei wird die Integration durch die Kultur als kulturelle Integration oder Akkulturation bezeichnet. Die vorliegende Studie interessiert sich für den Prozess der kulturellen und sozialen Integration, wobei beide Prozesse Gemeinsamkeiten bis hin zu Interdependenzen aufweisen. Studien haben verschiedene Vorstellungen, was mit dem Begriff kulturelle Integration oder Akkulturation gemeint ist. Grundsätzlich wird darauf hingewiesen, dass kulturelle Integration ein Prozess ist, der

²⁶ Neben dem Integrationsbegriff gibt es viele verwandte Begriffe wie Inklusion, Assimilation, Eingliederung oder Akkulturation, die entweder bestimmte Aspekte der Integration betreffen oder eine Grenze zum Integrationsbegriff zu setzen versuchen. Aus Platzgründen werden all diese Begriffe nicht im Detail dargestellt.

²⁷ Zum Beispiel die Studie von THOMAS und ZNANIECKI (1996): *The Polish Peasant in Europe and America*. Es handelt sich um die polnische Einwanderung in die USA sowie den Prozess der Integration (vgl. PRIES 2020: 7, ABELS 2010: 370)

²⁸ Der Begriff „Assimilation“ wird im deutschsprachigen Raum aufgrund seiner negativen Konnotation eher weniger benutzt. Zudem ist es umstritten, ob Assimilation als Prozess oder als Zustand verstanden werden muss. Die vorliegende Studie versteht Assimilation als besondere Form der Integration.

über mehrere Generationen verläuft und zudem auch einen Zustand beschreiben kann. Die kulturelle Integration beinhaltet den Erwerb von Kompetenzen, die für die Kommunikation und Arbeit in der neuen Gesellschaft notwendig sind, sowie Veränderungen von Werten, Normen, Einstellungen und damit zusammenhängenden Verhaltensweisen (vgl. HECKMANN 2015: 160). Der Erwerb von Kompetenz erfolgt im Wesentlichen durch die Sprache, die eine bedeutende Rolle insbesondere im Kontext von Migration spielt. Diesbezüglich rückt ESSER (2006) die Rolle der Sprache in den Mittelpunkt seiner Theorie der Sozialintegration. Er weist darauf hin, dass sich die vier verschiedenen Typen der Sozialintegration inhaltlich auf verschiedene Dimensionen beziehen können. Hierbei wird zwischen vier Dimensionen der Sozialintegration unterschieden. Die *kulturelle* Dimension enthält den Erwerb von Wissen und Fähigkeiten, die notwendig sind, um als Akteur in der Gesellschaft erfolgreich interagieren zu können. Die *strukturelle* Dimension umfasst die Integration in die Systemgesellschaft, vor allem in den Arbeitsmarkt und das Bildungssystem, die mit der sprachlichen Kompetenz erfolgt (vgl. HALLER 2009: 193). Die *soziale* Dimension beschreibt die Aufnahme von Kontakten und sozialen Beziehungen und die *emotionale* Dimension bezieht sich auf die Identifikation und das Zugehörigkeitsgefühl. Entsprechend gibt es jeweils eine kulturelle, strukturelle, soziale und emotionale Integration bzw. multiple Inklusion, Assimilation, Segmentation und Marginalität (vgl. ESSER 2006: 8). Für die Migranten bezieht sich die Integration durch die Sprache und Kultur auf den Erwerb einer zweiten Identität. So werden die Migranten gezwungen, zwischen zwei unterschiedlichen kulturellen Identitäten zu leben. Sie müssen eine kulturelle Anpassungsleistung beweisen, ohne assimiliert zu werden. Zugleich müssen sie ihre eigene kulturelle Identität pflegen, wenngleich nicht in ihrer ursprünglichen Form. An dieser Stelle sei zu beachten, dass die Gegenüberstellung der Identität, entweder zu ihren Wurzeln zurückzukehren oder in die Assimilation zu verschwinden, falsch sein könnte (HALL 1994d: 218), da das Leben zwischen zwei kulturellen Identitäten zur reflexiven Wahl einer Alternative führt. Diese Alternative bezieht sich auf die Konstruktion einer „neuen“ kulturellen Identität, die unter dem Begriff „Hybridität“ von Autoren der postkolonialen Studie²⁹ konzeptualisiert wird (HALL 1994, BHABHA 2000).

²⁹ Im Allgemeinen beschäftigt sich die postkoloniale Studie mit der Kritik an kolonialen Strukturen. Diese Kritik umfasst einerseits das System der Herrschaft und Ausbeutung von kolonialen Gebieten und andererseits den Kolonialismus als Erkenntnis- und Repräsentationssystem. Zeitlich betrachtet bezeichnet Postkolonialismus die Zeit nach dem Kolonialismus, epistemologisch bezieht er sich auf eine Kritik am philosophischen Diskurs des Westens. In diesem Zusammenhang weist HALL (1997: 237) darauf hin, dass Postkolonialismus über den Kolonialismus hinausgeht. Koloniale Strukturen und westliche Hegemonie spielen weiterhin eine bedeutende Rolle nach der Unabhängigkeit der kolonialisierten Regionen. Des Weiteren wird Postkolonialismus zu einer theoretischen und politischen Position, die weiterhin die Nachwirkungen der westlichen kulturellen Dominanz kritisiert. Daher zielt die postkoloniale Theorie auf eine kulturelle Dekolonisierung mittels einer Dekonstruktion des westlichen Diskurses ab. Der Postkolonialismus führt an, dass die koloniale Begegnung sowohl die kolonisierte als auch die kolonisierende Gesellschaft nachhaltig verändert. Somit werden Kultur und Identität heterogen und veränderbar (vgl. HEIN 2006: 41).

2.6. Postkoloniale Theorie und Hybridität

Auch wenn HALL in seinem Beitrag die Frage „Wann war der Postkolonialismus?“ (HALL 1997: 219) stellt, bleibt der Postkolonialismus vor allem eine theoretische und politische Position, die sich mit den anhaltenden Folgen von Kolonialismus auseinandersetzt (vgl. HEIN 2006: 40). Außerdem präzisiert er, dass Postkolonialismus nicht nur an den Kolonialismus angelehnt werden soll, sondern über ihn hinaus geht. Dabei wird das „Post“ in postkolonial nicht als einfaches „danach“ im Sinne einer linearen chronologischen Progression gedeutet, sondern als Rekonfiguration des gesamten Feldes, worin der koloniale Diskurs mündet. Im Zeitalter der Globalisierung wirken sich die Massenmigration von Menschen und die globale Zirkulation von Zeichen, Waren und Informationen unvermeidlich auf Kultur und Identität aus (vgl. BRONFEN und MARIUS 1997: 8). Die anti-koloniale Theorie, die eine Trennung zwischen kolonisierten und kolonisierenden Kulturen betreibt, lässt sich nur schwer erfassen. Die postkoloniale Theorie zielt darauf ab, die alte Dichotomie zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten zu überwinden. Dies wird auf Individuen und Kulturen sowie auf geographische Territorien bezogen. Der Anspruch der postkolonialen Theorie besteht darin, sowohl die ehemaligen kolonisierten als auch die kolonisierenden Gesellschaften in den Blick zu nehmen, also die binäre Opposition neu zu lesen. Zwar gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen kolonialisierten und kolonisierenden Kulturen, sie beruhen aber nie auf einer rein binären Opposition. Demzufolge bezieht sich Postkolonialismus auf einen generellen Prozess der Entkolonialisierung, der wie die Kolonisation selbst die kolonisierenden Gesellschaften so machtvoll geprägt hat wie die Kolonisierten. Kritiker äußern Vorwürfe, dass der Postkolonialismus politisch ambivalent sei, da er die klaren Trennlinien zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten verwische und die Politik des Widerstands zersetze, indem er keine klare Positionierung der herrschenden Autorität und keine klare Opposition fordert (vgl. HALL 1997: 220). In Bezug auf diesen Aspekt weist BHABHA (2000) darauf hin, dass die Gegenwart nicht als volle Anwesenheit zu denken sei und Gemeinschaft kollektiv einheitlich zu konzipieren ist. Stattdessen ist es notwendig, den Bruch, den jede Gegenwart in das Kontinuum zwischen Vergangenheit und Gegenwart einfügt und die daraus resultierende Hybridität jeder imaginären Gemeinschaft miteinander in Verbindung zu setzen. Grund dafür ist die Annahme, dass Kultur und Identität nicht homogen, statisch und geschlossen, sondern vielmehr gespalten, heterogen und veränderbar sind (vgl. KRAUS 2002: 159, HEIN 2006: 41, HA 2010: 46, BHABHA 2011: 7). Daher hängt der Übergang vom Anti-Kolonialismus zum Postkolonialismus mit einer Konzeption der Differenz zur *différance*³⁰ zusammen (vgl. HALL 1997: 227, FELDMANN 2010: 62). Somit wird die Frage der Hybridität

³⁰ Das Konzept der „Différance“ wurde vom französischen Philosophen JACQUES DERRIDA (2000) entwickelt und wird von Theoretikern des Poststrukturalismus zur Dekonstruktion des kolonialen Diskurses über Kultur verwendet. DERRIDA geht von einer Dekonstruktion aus. Er beschäftigt sich mit dem Werk von FERDINAND SAUSSURE (1957-1913) über das strukturalistische Zeichenmodell. Er lehnt die Vorstellung von Zeichen als untrennbare Einheiten von Ausdruck und Bedeutung ab und wendet sich damit einem Logozentrismus zu. DERRIDA weist

und Übersetzung in die postkoloniale Theorie in den Vordergrund gerückt. Im Folgenden wird das Thema der hybriden kulturellen Identität schrittweise erarbeitet. In einem ersten Schritt wird die gegenwärtige Verwendung des Hybriditätsbegriffs in seinem Ausgangspunkt betrachtet. In einem zweiten Schritt wird sich mit Hybridität und der kulturellen Identität auseinandergesetzt. Dabei wird das von BHABHA entwickelte Hybriditätskonzept, das er im Kontext der Migration und kolonialen Situation entwickelt hat, auf die sich daran anschließende Entstehung des „Dritten Raums“ übertragen.

2.6.1. Das Hybriditätskonzept und der Dritte Raum

Der russische Philosoph und Kulturkritiker MICHAEL BACHTIN (1895–1975) entwickelte den Hybriditätsbegriff im Sprachbereich. Er versteht die Hybridisierung von Sprachen als Vermischung zweier sozialer Sprachen (hier die formalistische und vulgär-marxistische Sprachphilosophie) innerhalb einer Äußerung und stellt fest, dass Hybridisierung in der Sprache ein natürlicher Prozess ist (vgl. BACHTIN 1979: 244). Allerdings kann nicht jede Sprachvermischung als hybrid bezeichnet werden. Hybridisierung setzt die Möglichkeit, zwischen beiden Sprachen zu unterscheiden, voraus. Es ist auch die Eigenschaft von Hybridität, die BACHTIN auch für die „Postcolonial Studies“ in den Vordergrund stellt (vgl. SASSE 2010: 131).

In Anlehnung an BACHTIN hat BHABHA (2000) sein Konzept der Hybridität³¹ auf die koloniale Situation übertragen, indem er es weiterentwickelt und mit seinem Begriff des Dritten Raumes verbunden auf die koloniale Situation übertragen hat. Somit hat der bekannte Theoretiker des Postkolonialismus und Kulturkritiker die Problematik um die Verortung von Kultur in kollektiven Identitäten am prägnantesten auf den Punkt gebracht (vgl. BRONFEN und MARIUS 1997: 6). BHABHA versteht Hybridität als eine Eigenschaft von Sprache und Kultur, die stetig Differenz erzeugt und bestimmt Hybridität als „dritten Raum“ (third space). Diese durch BACHTIN begonnene und durch BHABHA profiliert Hybridität hat nichts mehr mit der Vermischung oder dem Verlust von ursprünglicher Reinheit zu tun, sondern bezeichnet vielmehr Differenz, Korrelation und Koexistenz. Zudem sieht BHABHA das Konzept der bewussten intendierten Hybridität von BACHTIN als ein subversives Verfahren und überträgt es auf den kulturellen Prozess. Somit versteht er Hybridität als Widerstandsmöglichkeit gegen die koloniale

darauf hin, dass nicht die Erkenntnis eines „wahren“ Textsinns zentral ist, sondern die Aufdeckung der fortwährenden Umschreibungen von Sinnbezügen, die zunächst destruiert und dann neu konstruiert werden, um sogleich wieder modifiziert zu werden (vgl. DERRIDA 2000: 87-93). BHABHA beispielsweise verwendet DERRIDAS Konzept der „Différance“, um einerseits um die diskursive Verfasstheit kultureller Phänomene zu konzipieren. Zum anderen um jegliche fixierten Sinnstrukturen und Dichotomien abzulehnen, mit dem Ziel, sich von einer auf binären Begriffen basierenden Weltansicht abzuwenden (vgl. BHABHA 2000: 22, HALL 1994c: 75).

³¹ An dieser Stelle ist anzumerken, dass BHABHA selbst die Erfahrung der Hybridität in sich trägt, da er in Indien geboren und an einer nordamerikanischen Universität als Professor tätig ist.

Herrschaft (vgl. SASSE 2010: 137). Zunächst wird behauptet, dass alle Kulturen hybrid sind und daher wird ein neues Denken der kulturellen Identität gefördert. An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass die Hybridität der Kultur nicht nur die kulturellen Identitäten der Migranten, sondern auch die nationale Identität betrifft. In dieser Hinsicht veranschaulicht HALL (1994) in seiner theoretischen Bearbeitung, dass nationale Kultur eine Struktur kultureller Macht sei, welche durch einen langen Prozess gewaltsamer Eroberungen, d. h. durch gewaltsame Unterdrückung kultureller Differenzen vereinigt wurde. Tatsächlich bestehen die meisten modernen Nationen aus disparaten Kulturen, die die nationale Kultur unter einer kulturellen Identität zu vereinigen versuchen. Abgesehen von der Disparität der Mitglieder einer Nation im Sinne der gesellschaftlichen Klasse, des Geschlechts oder der Rasse, bemüht sich die nationale Identität darum, sie alle als Angehörige derselben großen Familie zu präsentieren. Daher werden alle modernen Nationen kulturell hybrid (vgl. HALL 1994d: 207). Des Weiteren bewies die Konstruktion kultureller Identität einen Prozess der Hybridisierung, welcher kein neues Phänomen darstellt, sondern lediglich ihre heutigen Ausformungen (vgl. HA 2010: 211). Heutzutage finden die Hybridisierung von Kultur und die Herausbildung von hybriden kulturellen Identitäten vorwiegend im Kontext von Migration und Diaspora statt (vgl. HEIN 2006: 60). Dazu erwähnt BHABHA, dass Konzepte wie homogene nationale Kulturen auf Konsens und der nahtlosen Übermittlung historischer Traditionen oder organisch gewachsenen ethnischen Gemeinschaften beruhen. Dies wird häufig als Basis des kulturellen Vergleichs betrachtet, muss jedoch derzeit grundlegend neu definiert werden. Demzufolge setzt der Autor die Vorstellungen von kultureller Homogenität dem Konzept der kulturellen Hybridität entgegen.

Die Herausforderung hinsichtlich BHABHA Werks liegt darin, dass er bisher keine Monografie vorgelegt hat, die sein Denken kohärent zusammenfasst und in der er seine theoretischen Konzepte systematisch erläutert. Daher muss ein Einstieg in sein Werk gefunden werden. Das Konzept der kulturellen Hybridität entwickelt sich in seinem Werk in einer Vielzahl von Aufsätzen und Beiträgen aus unterschiedlichen Kontexten und Zeiten (vgl. STRUVE 2013: 9, SCHNEIDER 2018: 67). Für diese Arbeit ist jedoch der Versuch einer Systematisierung nötig.

BHABHA erklärt, dass sich die Welt gegenwärtig im Moment des Übergangs befindet, in dessen Zusammenhang sich Raum und Zeit kreuzen und eine komplexe Konfiguration von Differenz und Identität, von Vergangenheit und Gegenwart, Innen und Außen, Einbeziehung und Ausgrenzung erzeugt wird (vgl. BHABHA 2000: 1, BHABHA 1997: 123). Dieses Zeitalter der Globalisierung bzw. Migration stellt die Hegemonie der westlichen Kultur in Bezug auf ethnische Minderheiten infrage. Für BHABHA handelt es sich um intersubjektive und kollektive Erfahrungen einer nationalen Gemeinschaft sowie von verbindlichen kulturellen Werten. Um diese derart neu zu definieren, ermöglicht in diesem Sinne die Hybridität ein neues Denken von Kulturen und von Differenz. Dabei ist

Differenz nicht als Marke für eine Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Zentrum und Rändern zu verstehen, sondern als ein unumgänglicher Ort mitten im Zentrum. Somit versucht BHABHA die alte Dichotomie von (kolonialer) Macht und Ohnmacht zu dekonstruieren. Er begreift kulturelle Differenz als eine zur Schau stellende Entstellung, die gleichzeitig einer Rekonstruktion von persönlicher wie kollektiver Identität dient (vgl. BRONFEN 2011: XI). Er weist auf die Notwendigkeit hin, über Geschichten von Subjektivität mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Prozesse zu konzentrieren, welche bei der Artikulation von kultureller Differenz produziert werden. Diese sogenannten „Zwischenräume“ dienen als Raum, in dem individuelle wie kollektive Identität ausgearbeitet und verhandelt werden.

„It is in the emergence of the interstices – the overlap and displacement of domains of difference – that the intersubjective and collective experiences of *nationness*, community interest, or cultural value are negotiated.“ (BHABHA 2010: 2)

Des Weiteren eröffnet Hybridität einen zwischenräumlichen Übergang zwischen festen Identifikationen und die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der ein Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gegeben wird (vgl. BRONFEN 2011: 5). Daher wird die alte Dichotomie von (kolonialer) Macht und Ohnmacht dekonstruiert. Dementsprechend ist zu beachten, dass die Repräsentation von Differenz nicht vorschnell als Widerspiegelung von gegebenen ethnischen oder kulturellen Merkmalen interpretiert werden darf, die in der Tradition festgeschrieben sind. Die gesellschaftliche Artikulation von Differenz ist aus der Minderheitsperspektive ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen (vgl. BRONFEN 2011: 3). Kulturelle Hybridität ermöglicht die Entstehung von etwas Differentem und Neuem in der Verhandlung von Bedeutungen und Prozessualität. Mit Hybridität assoziiert der Autor die Phänomene des Kulturkontakts und der Identitätskonstruktion in kolonialen wie postkolonialen Texten. Hybridität oder Hybridisierung bezieht sich auf die externe und zugleich auf die interne Ebene sowie auf den Prozess der Differenzbildung. Demzufolge lassen sich hybride Prozesse auf unterschiedlichen Ebenen festmachen. Als Misch-Raum bezeichnet Hybridität die kulturelle Vermischung jenseits der Synthese hegelianischer Dialektik, die gerade keine Wahrheit oder Tiefe mit einer auflösenden Erkenntnis verspricht. Diese Vermischung ist im Sinne von BACHTIN zu verstehen. Es handelt sich weder um eine Synthese noch um einen harmonischen Ausgleich zwischen zwei oppositionellen Kulturen (vgl. STRUVE 2013: 101). BHABHA erwähnt, dass Hybridität nicht die Spannung zwischen zwei kulturellen Sphären sei, indem sie eine tiefere Wahrheit auflöse, sondern diese innerhalb der inhärenten Ambivalenz einsetze und die Differenz verstärke (vgl. BHABHA 2011: 168). Daher wird Hybridität keine homogene Masse, sondern die aus der Mischung entstehende vermischte Unauflöslichkeit, also eine Art heterogenes Gemisch (vgl. BHABHA 2011: 101). Zudem wird für Hybridität das Bild der Verhandlung (Negotiation) benutzt:

„When I talk of *negotiation* rather than *negation*, it is to convey a temporality that makes it possible to conceive of the articulation of antagonistic or contradictory elements: a dialectic without the emergence of a teleological or transcendent History.“ (BHABHA 2011: 37)

BHABHA hebt die Entstehung von etwas Neuem im Misch-Raum hervor und führt weiter aus, dass diese Neuartigkeit keine Mischung aus zwei oder mehreren ehemaligen Kulturen, wie oben bereits erwähnt sei. „The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognizable, a new area of negotiation of meaning and representation“ (BHABHA 1990: 211). Des Weiteren beschreibt er die Hybridität als den Raum dazwischen; zwischen Zeichenkörper und Zeicheninhalt, zwischen vergangener und aktualisierter Bedeutung, zwischen zwei Subjektpositionen, wo noch nicht alles festgelegt und festgestellt ist, sondern wo sich Möglichkeiten ergeben. Dieser Raum wird als „Dritter Raum“ (third space) bezeichnet und wurde in einer kritischen Auseinandersetzung des Autors FREDERIC JAMESONS „Konzeption eines Dritten Raumes“ (BHABHA 2000: 317–352) einerseits und inspiriert von der künstlerischen Arbeit von GREEN andererseits entwickelt. Das Konzept des Dritten Raums wird von BHABHA als spezifischer Terminus ausgewiesen und es erfuhr als metaphorische Konkretion von Hybridität eine nahezu überwältigende Rezeption (vgl. STRUVE 2013: 121, SIEBER 2012: 103). Der Dritte Raum sei nicht als konkrete Örtlichkeit zu verstehen, sondern als eine Metapher von einem Platz bzw. Kampfplatz, der in der Spaltung des postkolonialen Diskurses entsteht. In seinem Konzept des Dritten Raumes betont BHABHA die Rolle von Subjekten in kulturellen Prozessen und weist darauf hin, dass Subjekte die Differenz und die Befremdung in sich tragen. Daher eröffne der Dritte Raum die Möglichkeit der Identifikation mit dem Anderen (vgl. SCHNEIDER 2018: 72). Der Dritte Raum kann als Bedeutungsraum verstanden werden und ermöglicht, dass Bedeutungen zwischen dem vergangenen und dem gegenwärtigen Moment sowie zwischen verschiedenen kulturellen Subjektpositionen innerhalb einer Kultur oder unterschiedlichen Kulturen „ausgehandelt“ werden können (vgl. SIEBER 2012: 101).

„The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People [...] It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or ‘purity’ of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity [...] It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbol of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read new.“ (BHABHA 2010: 54-55)

Es lässt sich festhalten, dass Hybridität und der Dritte Raum dazu dienen, die verschiedenen Dynamiken der kulturellen Identitäten zu analysieren. Sie ermöglichen die internen wie externen kulturellen Mischprozesse als Phänomene zu beschreiben. In Bezug auf den Vorwurf, dass Hybridität ein Merkmal von Einwandererkulturen, ehemals kolonialer Gesellschaften oder moderner Nationen sei, entgegnet HALL:

„Hybridity describes the inevitable process of cultural translation which is inevitable in a world where communities, peoples, cultures, tribes, ethnii are no long [sic. longer] homogeneous, self-sufficient autochthonous entities, tightly bound within by kinship and tradition and strongly boundaried in relation to the outside world.“ (HALL 2000: 6)

Dabei geschehen die Hybridisierung und die Öffnung des Dritten Raums auf der Ebene des Diskurses mit unterschiedlichen Strategien. Solche Strategien wurden konzeptualisiert, beispielsweise als „Übersetzung“. HALL geht davon aus, dass die Annahme über die Identitäten, dass sie entweder zu ihren Wurzeln zurückkehren oder in der Assimilation verschwinden, womöglich falsch ist. Er betrachtet die Übersetzung als eine weitere Möglichkeit der Identitätsbildung. Er beschreibt die Übersetzung als Identitätsbildungen, die natürliche Grenzen durchschneiden und durchdringen. Zudem wurden sie von Menschen entwickelt, die für immer aus ihren Heimatländern vertrieben wurden. Solche Menschen behalten starke Bindungen zu den Orten ihrer Herkunft und zu ihren Traditionen, jedoch ohne die Illusion zu ihrer Vergangenheit zurückkehren zu können. Sie sind gezwungen, mit den Kulturen, in denen sie leben, zurechtzukommen, ohne sich jedoch zu assimilieren und ihre eigenen Identitäten vollständig zu verlieren. Sie tragen die Spuren spezifischer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten, durch die sie geprägt wurden, mit sich. Diese sind nicht einheitlich und werden sich auch nie im alten Sinne vereinheitlichen lassen können, da sie unwiderruflich das Produkt mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen sind. Zudem gehören sie zu ein und derselben Zeit mehreren Heimaten an. Daher werden die Migranten, die zu Kulturen der Hybridität gehören, als Übersetzer bezeichnet. Solche Menschen sind gezwungen, mindestens zwei Identitäten anzunehmen und zwei kulturelle Sprachen zu sprechen, um zwischen ihnen zu übersetzen und zu vermitteln (vgl. HALL 1994d: 218). BHABHA seinerseits bezeichnet Übersetzung als eine spezifische Strategie und einen grundlegenden kulturellen Mechanismus der Hybridität. Dabei geht die Übersetzung über die Ebene der Sprache hinaus und betrifft somit insbesondere die kulturelle Ebene. Diesbezüglich erwähnt BAHBHA auch, dass Kulturen sowohl transnational als auch – hier kommt das Übersetzungskonzept ins Spiel – translational zu verstehen sind. Transnational bezieht sich auf den permanenten Prozess der Hybridisierung, in dem das Fremde im Eigenen auftaucht und damit das bereits beschriebene Unheimliche inmitten des Vertrauten seinen Platz einnimmt (vgl. STRUVE 2013: 127, BHABHA 2000), während sich translational auf den Übersetzungsprozess bezieht:

„Translation is the performative nature of cultural communication. It is language *in actu* (enunciation, positionality) rather than language *in situ* (énoncé, or propositionality) [...] Cultural translation desacralizes the transparent assumptions of cultural supremacy, and in that very act, demands a contextual specificity, a historical differentiation *within* minority position.“ (BHABHA 1990: 228)

BHABHA besteht darauf, dass kulturelle Übersetzung die stabilen Machthierarchien hinterfragt. Demzufolge dient Übersetzung als eine spezifische Strategie und als ein grundlegender kultureller Mechanismus der Hybridität. Er geht davon aus, dass durch den Übersetzungsprozess Selbstentfremdungseffekte im Inneren der Kulturen auftreten, die zu Hybridisierungen führen und darüber hinaus alle beteiligten Komponenten bei Übersetzungsprozessen beeinflusst werden. So können kulturelle Identitäten als ein Ergebnis unzähliger Übersetzungsprozesse betrachtet werden (vgl. SCHIMADA 1999: 163). Mit dem Übersetzungskonzept wurde auch der Gedanke der Unübersetzbarkeit entwickelt. Damit bezieht sich BHABHA auf die konkreten Lebensumstände und Überlebensstrategien von Minderheiten. Er legt eine enge Verbindung zwischen der Unübersetzbarkeit und der hybriden Situation der Migranten dar:

„The migrant culture of the ‘in-between’, the minority position, dramatizes the activity of culture’s untranslability; and in so doing, it moves the question of culture’s appropriation beyond the assimilationist’s dream, or the racist’s nightmare [...] and towards an encounter with the ambivalent process of splitting and hybridity that marks the identification with culture’s difference.“ (BHABHA 2010: 321)

In seinen theoretischen Überlegungen begibt sich BHABHA auf die Mikroebene des Subjekts und berücksichtigt die Frage der Identität bzw. Identifikation. Dies ist interessant für die vorliegende Studie. Er bleibt jedoch sehr abstrakt und liefert weder ein konkretes Handlungsmodell noch einen Vorschlag für eine empirische Verwendung seiner Ansätze. Im Folgenden wird daher das ähnliche Konzept der Transkulturalität zur Ergänzung dargestellt.

2.6.2. Das Transkulturalitätskonzept

Wie einige seiner zeitgenössischen Autoren ist WOLFGANG WELSCH (2011) der Meinung, dass das Herders Kugelmodell der Kultur, welches das heutige Verständnis von Kultur weiterhin prägt, unhaltbar geworden sei. Dies begründet er damit, dass die Kultur eine andere Form angenommen habe, da die moderne Gesellschaft durch Mischung und Austausch gekennzeichnet werde und unterschiedliche Lebensformen umfasse. Das Konzept der „Transkulturalität“³² bildet diese neue

³² WELSCH unterscheidet konzeptionell deutlich zwischen dem Konzept der Transkulturalität und der Multi- und Interkulturalität. Bei der Multikulturalität stellt sich die Frage der Koexistenz unterschiedlicher Kulturen innerhalb ein und derselben Gesellschaft. WELSCH wirft dem Entwurf vor, dass das Konzept der Multikulturalität ungeeignet sei, die Folgeprobleme dieser kulturellen Pluralität zu lösen. Er begründet dies damit, dass die Vorstellung der Einzelkulturen durch den alten, homogenisierenden Kulturbegriff geprägt bleibe, und zwar nicht mehr auf die

Struktur ab. WELSCH untersucht Transkulturalität auf der Makroebene und setzt den Akzent auf die externe Vernetzung sowie den internen Hybridcharakter der Kultur. Er weist darauf hin, dass die Lebensformen nicht mehr an den Grenzen der Einzelkulturen bzw. der Nationalkulturen enden, sondern diese überschreiten und sich ebenso in anderen Kulturen wiederfinden. Er veranschaulicht, wie die neuartigen Durchdringungen und Verflechtungen der Kulturen weit über die Konsumkultur hinausgehen. Diese betreffen sämtliche kulturelle Dimensionen von täglichen Routinen bis hin zur Hochkultur. Aus diesem Grund werden zeitgenössische Kulturen generell durch Hybridisierung gekennzeichnet und die Trennschärfe zwischen Eigenkultur und Fremdkultur schwindet zunehmend. Aktuell existieren in den Innenverhältnissen einer Kultur ähnlich viele Fremdheiten wie im Außenverhältnis zu anderen Kulturen (vgl. WELSCH 2011: 301). Des Weiteren weist der Autor darauf hin, dass Transkulturalität nicht nur auf die Makroebene der Gesellschaft vordringt, sondern auch auf die Mikroebene der Individuen. Tatsächlich wird die kulturelle Identität der heutigen Individuen als „Patchwork-Identität“ gekennzeichnet. Diese Identität gilt nicht nur für die Migranten, sondern auch und zunehmend für alle Menschen.

„Da heutige Heranwachsende schon alltäglich mit einer weitaus größeren Anzahl kultureller Muster bekannt werden, als dies in der Elterngeneration der Fall war – man trifft schlicht auf der Straße, im Beruf, in den Medien mehr Menschen mit unterschiedlichem kulturellem und ethnischem Hintergrund als zuvor. Sie können bei ihrer kulturellen Identitätsbildung eine Vielzahl von Elementen unterschiedlicher Herkunft aufgreifen und verbinden. Die Alternativen zum Standard von einst liegen heute nicht mehr außer Reichweite, sondern sind Bestandteil des Alltags geworden. Daher werden die heutigen Menschen – indem sie solche unterschiedlichen kulturellen Elemente zu ihrer Identität verbinden – zunehmend in sich *transkulturell*.“ (WELSCH 2011: 302)

Auf der Mikroebene weist WELSCH darauf hin, dass Menschen kulturelle Mischlinge sind. Die Individuen werden heute durch mehrere kulturelle Muster geprägt, da sie unterschiedliche kulturelle Elemente in sich tragen und miteinander verbinden. Zudem ist anzumerken, dass die innere Transkulturalität der Individuen diese zugleich dazu befähigt, mit der äußeren Transkulturalität gut zurechtzukommen. Darüber hinaus hebt WELSCH hervor, dass eine kulturelle Identität vielfältiger, gemischter Art, wie sie sich unter Transkulturalitätsbedingungen herausbildet, nicht mit regionaler oder nationaler Identität gleichzusetzen ist. Die Unterscheidung von kultureller Identität und

Großkulturen von einst bezogen, sondern auf die vielen Partialkulturen, denen sein Interesse gilt (vgl. WELSCH 1997: 70).

Ebenso bleibt der Terminus Interkulturalität problematisch. Trotz aller guten Intentionen bleibt das Konzept der Interkulturalität begrifflich noch immer die Prämisse des traditionellen Kulturbegriffs – die Unterstellung einer insel- oder kugelartigen Verfassung der Kulturen. Solange diese Prämisse angenommen wird, werden die Konflikte zwischen derartigen Kulturen nicht lösbar sein, denn sie entspringen dieser Prämisse. In der Tat sind die heutigen Kulturen durch Mischung und Durchdringungen gekennzeichnet (vgl. WELSCH 1999: 51).

regionaler bzw. nationaler Identität scheint elementar zu sein. Gerade mit dem Migrationsphänomen und dem weltweiten Verkehrs- und Kommunikationssystem ist es nicht einfach, die kulturelle Formation eines Individuums schlicht durch dessen Heimat oder Nationalität zu bestimmen. In diesem Zusammenhang weist WELSCH darauf hin, dass Kultur üblicherweise anhand von Staatsgeographien betrachtet wird. Insofern handelt es sich nicht um ein *kulturelles*, sondern ein *politisches* Gebilde, das betrachtet wird.

HARTMUT GRIESE (2006) wirft dem Konzept der Transkulturalität von WELSCH vor, dass es die tatsächlich vorhandene „kulturellen Differenzen“ leugnen wolle. Jedoch zieht das Konzept der Transkulturalität die kulturelle Differenz in Betracht und WELSCH betont zu Recht, dass die Auffassung hinsichtlich Differenz und Gemeinsamkeit die Differenz überschätzt und die Gemeinsamkeit unterschätzt. Wenn nur ausschließlich von Differenz ausgegangen wird, kann niemals Gemeinsamkeiten erlangt werden (vgl. WELSCH 2011: 294). Das Konzept der Transkulturalität intendiert eine Kultur und Gesellschaft, deren pragmatische Leistung nicht in Ausgrenzung, sondern in Anschluss- und Übergangsfähigkeit besteht. Im Zusammentreffen mit anderen Lebensformen sind nicht nur Divergenzen, sondern auch Anschlussmöglichkeiten, die entwickelt und erweitert werden können, vorhanden, sodass sich eine gemeinsame Lebensform bildet (vgl. WELSCH 1999: 56). Ein weiterer relevanter Kritikpunkt ist die Frage, „ob es sich bei dem Konzept nicht um ein Herrschaftsinstrument handelt, das ‚globale Integration‘ unter dem Aspekt der ‚Transkulturalität‘ meint“ (GRIESE 2006: 22). WELSCH betont in seinen theoretischen Überlegungen allerdings deutlich, dass das Konzept der Transkulturalität nicht mit der Globalisierung gleichzusetzen sei. Ähnlich wie HALL (1994b) ist er zu der Schlussfolgerung gekommen, dass die Globalisierung die kulturelle Homogenisierung einerseits fördert, jedoch andererseits zur Belebung der Partikularisierung führt. Transkulturalität integriert universalistische sowie partikularistische Tendenzen. Zunächst lässt sich Transkulturalität nicht mit der Uniformierung vereinbaren, da die unterschiedlichen Gruppen und Individuen auf unterschiedliche kulturelle Quellen zurückgreifen, wenn sie zu transkulturellen Mustern übergehen. Diesbezüglich drückt sich WELSCH folgendermaßen aus:

„Wo Transkulturalität durchdringt, im Ergebnis erneut ein hoher Grad an kultureller Mannigfaltigkeit bestehen – er ist gewiss nicht geringer als derjenige, der traditionell zwischen Einzelkulturen vorlag. Nur kommen die Unterschiede jetzt nicht mehr durch das Nebeneinander klar abgegrenzter Kulturen [...] zustande, sondern sie bestehen zwischen unterschiedlichen Netzversionen.“ (WELSCH 1999: 59)

Somit dient das transkulturelle Netz dazu, nicht nur die Unterschiede zwischen Kulturen, sondern ebenso die Gemeinsamkeiten hervorzuheben. Eine weitere relevante Dimension der Transkulturalität ist die Tatsache, dass sie die Partikularisierung in Betracht zieht. Dabei unterstreicht WELSCH, dass neben dem Bild der oft im Vordergrund stehenden Vereinheitlichung das komplementäre Entstehen

von Partikularismen nicht zu übersehen ist. Die Partikularismen werden oftmals insofern als problematisch angesehen, als dass sie unter Berufung auf kulturelle Identität zu Nationalismus, Hass, Säuberungsaktionen und Krieg führen können. Was gut nachzuvollziehen ist, jedoch nicht ausreichend belegt sei, bemerkt WELSCH. Man könne nicht umgehen, das Verlangen nach spezifischer Identität ernst zu nehmen.

„Offenbar drängt es die Menschen, sich gegen ein Aufgehen im Einheitsbrei globaler Uniformierung zur Wehr zu setzen. Sie wollen nicht bloß universal oder global, sondern auch spezifisch und eigen sein. Sie wollen sich unterscheiden und in einer spezifischen Identität sich aufgehoben wissen.“ (WELSCH 1999: 61)

Hier spielt das Transkulturalitätskonzept eine besondere Rolle, denn während die lokalen Identitäten durch die ethnische Zugehörigkeit bestimmt werden können, ermöglicht das Transkulturalitätskonzept, dass die Individuen selbst über ihre Zugehörigkeit entscheiden können.

Zusammenfassend befassen sich die zeitgenössischen Gesellschaften mit unterschiedlichen kulturellen Modellen. Demzufolge sind die genuin kulturellen Determinanten heute auf der Makroebene der Gesellschaft ebenso wie auf der Mikroebene der Individuen zunehmend transkulturell. Dabei ist Transkulturalität nicht als Zustand, sondern als Prozess zu betrachten. Dies zeigt die Tendenz einer Prägung der kulturellen Identität der Individuen und zugleich der Gesellschaft (vgl. WELSCH 1999, 2011).

3. Methodische Vorgehensweise

Die ausgewählte Methode dient als Hilfsmittel, um die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit zu beantworten (vgl. KUCKARTZ 2014: 37). Diese Studie untersucht ein gesellschaftliches Ereignis, in dem Menschen im Mittelpunkt stehen; nämlich die Identitätskonstruktion im Kontext von Migration. Die für die vorliegende Studie entwickelte Forschungsfrage lautet: „Wie dienen madagassische Vereine als Raum, in dem die Identität konstruiert und die Integration erlebt wird?“ Unter Berücksichtigung der Fragestellung wird zum einen auf die Ebene der Vereinsorganisation und zum anderen auf die Eben der Akteure eingegangen. In dieser Arbeit werden die Organisationsstrukturen, die Aufgaben und Funktionen institutioneller und individueller Akteure empirisch beleuchtet. Der spezifische Fokus liegt auf der entwickelten Strategie der Identitätskonstruktion innerhalb der Vereine sowie auf der Integrationsförderung in der Aufnahmegesellschaft.

3.1. Auswahl der Forschungsorte

Der Grund für die Wahl Frankreichs als Hauptort der Forschungstätigkeit wird nachfolgend erläutert. Die Beziehung zwischen Madagaskar und Frankreich besteht bereits seit dem 18. Jahrhundert. Madagaskar wurde von Frankreich kolonisiert (1896–1960) (vgl. MAURO und RAHOLIARISOA 2000: 51), wodurch sich die kulturelle Affinität entwickelte und Frankreich damals und heute zu einem beliebten Zielort der Madagassen zählt. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die kulturelle Affinität nicht bedeutet, dass sich die madagassische und die französische Kultur ähnlich sind. Vielmehr hatten die Madagassen insbesondere während der Kolonialisierung engen Kontakt zu Franzosen und damit auch zu der französischen Kultur. Auch nach Ende der Kolonialisierung blieb Frankreich ein wichtiger Partner von Madagaskar. Französische Kulturzentren wurden überall in Madagaskar erbaut. Zudem erfolgt die Bildung in Madagaskar im Wesentlichen in der französischen Sprache, sodass die gebildeten Madagassen in ihrer frühen Kindheit bereits die französische Sprache und damit einige Aspekte der französischen Kultur kennenlernen. Des Weiteren wurde der älteste madagassische Verein im Ausland in Frankreich gegründet. Diese Vereine spielten eine wichtige politische Rolle und trugen dazu bei, die Unabhängigkeit von Madagaskar einzufordern (siehe Kapitel 4). Darüber hinaus stehen die madagassischen Vereine in Frankreich im Mittelpunkt der Konstruktion bzw. der Pflege der kulturellen Identität und Sprache der Madagassen im Ausland. Aufgrund zeitlicher Limitationen wurden drei Orte für die Durchführung der Forschungstätigkeiten in Frankreich ausgewählt.

- (1) Die Hauptstadt Frankreichs, insbesondere Paris eignet sich gut für die vorliegende Studie, da die meisten madagassischen Vereine im Ausland ihren Hauptsitz³³ in Paris haben. Zudem findet dort der Großteil kultureller, madagassischer Veranstaltungen statt. Dazu zählt u. a. der madagassische

³³ Daneben ist Paris Hauptsitz des madagassischen Konsulats, dort befinden sich auch zwei madagassische Studentenwohnheime.

Unabhängigkeitstag, an dessen Feier große Massen teilnehmen. In Paris wurde die explorative und quantitative Studie sowie ein Teil des qualitativen Interviews und der Beobachtung durchgeführt.

- (2) Lyon, eine Großstadt Frankreichs. Der Grund für die Auswahl von Lyon liegt darin, dass sie als Gaststadt des „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) im Jahr 2016 gewählt wurde. Das RNS ist die größte madagassische Versammlung im Ausland, die seit dem Jahr 2000 regelmäßig stattfindet (siehe Kapitel 5.1.). Der Ort, an dem das RNS durchgeführt wird, wechselt jedes Jahr. Ein Großteil der Beobachtungen und qualitativen Interviews sowie einige Experteninterviews wurden dort durchgeführt.

- (3) Marseille ist die zweitgrößte Stadt Frankreichs und wurde aufgrund ihrer Geschichte in Bezug auf die madagassischen Vereine ausgewählt. Die Stadt wurde zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts als erste Anlaufstelle Frankreichs für die Madagassen genutzt (vgl. NATIVEL 2019: 2). Dort ist der größte madagassische Arbeitsverein ins Leben gerufen worden, nämlich die „Amicale Populaire“ von Marseille. Dieser wurde später vom madagassischen Verein der Studierenden übernommen (siehe Kapitel 4.). In Marseille befinden sich zudem zahlreiche weitere madagassischen Vereine. Hier wurden wesentliche qualitative Interviews sowie Teile der Beobachtungen durchgeführt.

Im Anschluss an die Darstellung der Gründe für die Auswahl des Forschungsortes wird das Forschungsdesign präsentiert.

3.2. Das Forschungsdesign

In der allgemeinen empirischen Sozialforschung wird das Design als die Art und Weise, wie eine empirische Untersuchung angelegt ist, verstanden. Das Forschungsdesign hängt von der Methodenwahl, dem Forschungsthema und den zur Verfügung stehenden Ressourcen, nämlich Literatur, Material, Zeit sowie Erfahrung der Forscher ab.

3.2.1 Auswahl der Methode

Die Wahl der Methode ist abhängig davon, welche Daten zur Verfügung stehen, was die Forschungsfrage ist und welches Erkenntnisinteresse die Forschung verfolgt (vgl. OSWALD 2007: 27). Zur Realisierung der Migrationsforschung eignen sich beide Methoden der Sozialforschung, nämlich die qualitative und quantitative Sozialforschung. Die Methodenliteratur enthält neben der einschlägigen Definition zu quantitativen und qualitativen Methoden auch zahlreiche Versuche der Gegenüberstellung beider Methoden. Jedoch wurde etwa seit Mitte der 1980er-Jahre ein weiterer Forschungsansatz etabliert. Dieser nennt sich „Mixed-Methods³⁴“ (vgl. KUCKARTZ 2012: 18). CRESWELL

³⁴ In dem wissenschaftlichen Bereich existieren zahlreiche Begriffe, mit denen die Kombination von qualitativen und quantitativen Methoden bezeichnet wird. Neben Mixed-Methods gibt es auch die Begriffe Triangulation, Methodenintegration, Methodenkombination usw. (vgl. KUCKARTZ 2014: 44).

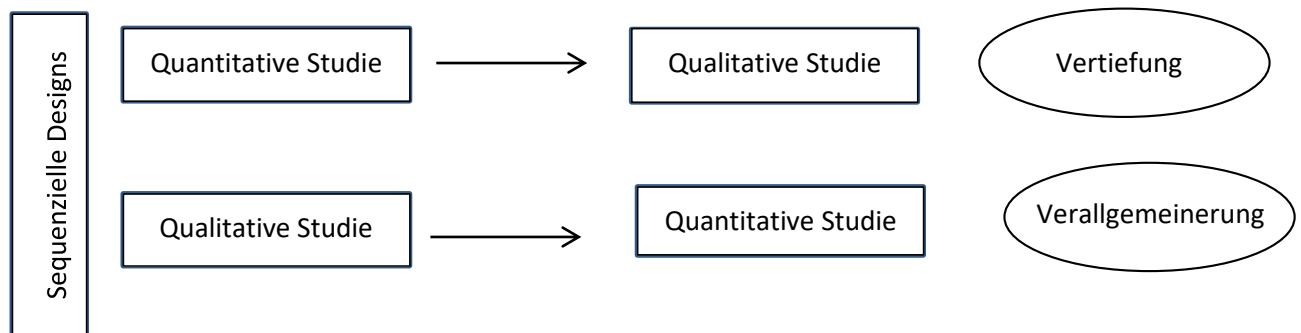
definiert „Mixed-Methods“ als „A type of research in which a researcher combines elements of qualitative and quantitative research approaches.“ (CRESWELL 2011: 4). Der „Mixed-Methods“-Forschungsansatz wurde für die vorliegende Studie ausgewählt, da die Beantwortung der Forschungsfragen mit standardisierten Erhebungsinstrumenten nicht möglich gewesen wäre. Gründe dafür sind zunächst das unzureichende Vorhandensein von theoretisch und empirisch fundierten Wissensständen bezüglich der Rolle von Migrantenvereinen hinsichtlich der Strategie der Identitätskonstruktion. Des Weiteren ist die aktuelle Forschung mit großen Datenlücken konfrontiert. Auf der Makroebene der Nation haben sich wenige Autoren mit der Migration der Madagassen befasst. Die ersten Publikationen erfolgten (RABENORO 1975, VIDAL DE LA BLACHE 1902, AYACHE 1986) in den 1970er- und 1980er-Jahren und stammen oft aus dem Bereich der Ethnographie in Form von Zeitschriften. Zudem beschäftigen sich die aktuellen Publikationen (RANDRIANJA 2001, RAJAONAH 2005, CRENN 1998 und 2013, ...) weniger mit den madagassischen Vereinen in Frankreich und wenn dies der Fall ist (siehe z. B. RAJAONARISON 2008), werden maßgeblich die ersten studentischen Vereine erwähnt. Dabei wird im Wesentlichen deren politische Rolle vor der Unabhängigkeit Madagaskars im Jahr 1960 beleuchtet. Jedoch fing der bemerkenswerte Funktionswandel der madagassischen Vereine erst später an (siehe Kapitel 4) und bleibt bis heute unerforscht. Darüber gelten die Madagassen als gut integriert in die französische Gesellschaft, sodass ihre Identität selten Gegenstand in wissenschaftlichen Studien ist. Zudem sind aktuelle und verlässliche Erhebungen über die Madagassen in Frankreich nicht vorhanden. Daher ergänzen sich quantitative und qualitative Methoden in der vorliegenden Studie wechselseitig und liefern auf diese Weise unterschiedliche Perspektiven (vgl. SCHOONENBOOM und JOHNSON 2017: 114).

„Mixed- Methods“ ermöglicht es, ein umfassendes Bild des Untersuchungsgegenstandes zu erhalten. Zudem schafft es diese Methode, der aktuellen und komplexen Frage der Identität bzw. der Integration besser nachzugehen (vgl. KELL 2008: 228).

3.2.2. Das sequenzielle Design von „Mixed-Methods“

Das Mixed-Methods-Design ist ein spezielles Forschungsdesign, in dem sowohl qualitative als auch quantitative Erhebungs- und Analyseformen enthalten sind (vgl. KUCKARTZ 2014: 57). Es umfasst vier Grundkategorien. Das parallele Design, das sequenziellen Design, das Transferdesign und das komplexe Design. Dabei besteht das sequenzielle Design aus zwei Hauptvarianten: dem Vertiefungsdesign und dem Verallgemeinerungsdesign (CRESWELL 2011: 69-70). Theoretisch entspricht jedes Design einem spezifischen Studientyp, z. B. der explorativen, deskriptiven oder hypothesentestenden Studie. Praktisch betrachtet existiert jedoch keine feste Verbindung zwischen Studientyp und Methodentyp (vgl. KUCKARTZ 2014: 61).

Abbildung 1: Vereinfachte Darstellung des sequenziellen Basis-Designs CRESWELL (2011)



Entwurf: Andoniaina Raharimalala 2017

Für die vorliegende Studie wird das qualitativ-vertiefende Design ausgewählt. Es handelt sich um ein Zwei-Phasen-Design, in dem zunächst die quantitative Studie durchgeführt und ausgewertet wird. Anschließend wird auf Basis der Ergebnisse eine qualitative Studie durchgeführt (vgl. CRESWELL 2011: 86, KUCKARTZ 2014: 113). Bevor auf die Verwendung des sequenziellen Designs für die vorliegende Studie eingegangen wird, wird zunächst der Feldzugang dargestellt, da er die Grundlage für die quantitative und qualitative Studie bildet.

3.3. Feldzugang und Feldaufenthalt

Die vorliegende Studie beginnt mit einer intensiven Literatur- und Internetrecherche. Dabei wurde zunächst gezielt nach Kontaktdaten und zugleich Informationen über madagassische Vereine recherchiert. Dieser erste Schritt der Recherche lieferte im Wesentlichen einen Überblick über die madagassische Migration im Allgemeinen, jedoch weniger über madagassische Vereine in Frankreich. Da zuvor keine derartige Studie durchgeführt wurde, bildeten die Informationen aus der Literatur sowie aus der Internet-Recherche keine ausreichende Basis. Es musste somit eine Alternative gefunden werden. Dies führte zum ersten Aufenthalt in Paris im August des Jahres 2015. Dort entstand Kontakt zu öffentlichen und privaten Institutionen, z. B. zu der madagassischen Botschaft und der UNESCO³⁵. Diese vermittelten die ersten Kontakte zu madagassischen Vereinen und ermöglichten im Vorfeld die Durchführung eines explorativen Interviews. Dieses gab erste Einblicke in die verschiedenen Tätigkeiten der Vereine, z. B. in den Bereich Kultur und Bildung. Der erste Forschungsaufenthalt war vor allem hinsichtlich der erhaltenen Information über die jährlich stattfindende Hauptversammlung der Madagassen in Frankreich sehr erfolgreich. Mit diesen Informationen wurde der zweite Forschungsaufenthalt vorbereitet.

³⁵ UNESCO steht für United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (Die Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft, Kultur und Kommunikation).

Der zweite Forschungsaufenthalt fiel mit der „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) im März/April 2016 zusammen. Das Osterwochenende verbrachte die Forscherin in Lyon. Dort knüpfte sie weitere Kontakte für ihre explorativen Interviews, wobei die Forscherin sich vor allem auf die Vorstände und Vorsitzenden verschiedener madagassischer Vereine konzentrierte. Danach reiste sie nach Marseille, um die Mitglieder weiterer Vereine zu interviewen. Darüber hinaus führte die Forscherin einige Interviews mit Nicht-Mitgliedern der Vereine, um einen Vergleich zu den Vereinsmitgliedern zu ziehen. Zudem führte sie eine laufende Beobachtung durch.

Auffällig für die madagassischen Vereine in Frankreich ist, dass es eine sehr unterschiedliche Anzahl von Mitgliedern in den Vereinen gibt. Die religiösen und sportlichen Vereine haben viele Mitglieder, während sich die Mitglieder anderer Vereine, beispielsweise der humanitären Vereine nur auf die Vorstandsmitglieder beschränken. Des Weiteren zeigt das erste Ergebnis, dass die madagassischen Vereine in Frankreich auch bezüglich anderer Merkmale ein sehr unterschiedliches Profil aufweisen.

Durch einen Interviewpartner erhielt die Forscherin ein Praktikumsangebot in Paris, das sie dankend annahm. Der Inhalt des Praktikums ließ sich gut mit der vorliegenden Forschung vereinbaren. Ziel des dreimonatigen Praktikums (März-Mai 2017) war es, die allererste Datenbank für die madagassischen Vereine in Frankreich zu erstellen. Dadurch stand ihr eine umfassende Datenbank über die eingetragenen Vereine (e. V.) zur Verfügung, sodass die ersten vorliegenden Ergebnisse vertieft werden konnten. Anschließend konnte die Fragestellung geschärft und zugleich einige Aspekte der madagassischen Vereine in den Unterfragen thematisiert werden. Im Anschluss daran erstreckt sich der dritte Feldaufenthalt mit Unterbrechungen im Zeitraum von August 2017 bis September 2018. Diese Phase war vor allem durch qualitative Interviews und Beobachtungen gekennzeichnet. Insgesamt haben die drei Feldaufenthalte die Forscherin auf verschiedenste Weise herausgefordert. Im Folgenden wird kurz auf die relevanten Herausforderungen eingegangen, da sie die Studie beeinflusst haben.

3.3.1. Herausforderungen im Feld

Als Madagassin im Ausland besitzt die Forscherin einen Migrationshintergrund. Ebenso wie ihre Interviewpartner spürte sie die Vor- und Nachteile davon. Der erste Vorteil war der leichtere Zugang zum Feld. Auch wenn gewisse Restriktionen bestanden, konnte die Forscherin nach der ersten Kontaktaufnahme sehr schnell in die Feldforschung einsteigen. Des Weiteren gab es keinerlei Sprachbarrieren zwischen ihr und den Interviewpartnern. Abgesehen von einigen Interviewpartnern, die sich für die französische Sprache entschieden hatten, wurden die Interviews zumeist (95 %) in der madagassischen Sprache, der Muttersprache der Madagassen, durchgeführt. Dies erzeugte mehr Offenheit gegenüber der Forscherin als Person sowie gegenüber der Forschung. Überdies baute sich das Klima des Vertrauens leichter auf. Noch wichtiger ist die große Hilfsbereitschaft der

Interviewpartner. Diese zeigten sich sehr interessiert. Einige waren sogar stolz darauf, dass sie an der Studie teilnehmen durften. Trotzdem muss erwähnt werden, dass es neben den genannten Vorteilen auch Nachteile gab. Der eigene Migrationshintergrund der Forscherin hat dazu beigetragen, dass die Feldangehörigen sie als Teil ihres Kollektivs angesehen haben (vgl. NICKLAS 2007: 69). Dadurch verloren sie die Distanz und hatten teilweise höhere Erwartungen an die Forscherin, welche über die Studie hinausgingen. Trotzdem bemühte sie sich, in der objektive Rolle der Forscherin zu bleiben.

Die Forscherin zeigte sich den Interviewpartnern gegenüber allen Aspekten der Rolle der Vereine offen, auch wenn einige Aspekte vordergründig für die Beantwortung der Forschungsfrage waren bzw. andere weniger dazu beitrugen (vgl. WEISCHER und GEHRAU 2017: 83). Den möglichen Einfluss ihres persönlichen kulturellen und sozialen Hintergrunds auf diese Arbeit versuchte sie durch die Einnahme einer neutralen Rolle so gering wie möglich zu halten. Sie sorgte dafür, dass die Objektivität und Reliabilität für die Durchführung der vorliegenden Studie ein hinreichendes Maß erreicht. Es muss erwähnt werden, dass diese Forschung eine empfindliche Dynamik zwischen Nähe und Distanz zu den Untersuchenden erforderte.

3.4. Erhebungsmethoden

Aufgrund der Notwendigkeit einer explorativen Vorgehensweise für die vorliegende Untersuchung wurde eine teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Diese Art von Beobachtung nimmt das gesamte Untersuchungsfeld für einen längeren Zeitraum in den Blick (vgl. MERKENS 2007: 33). Sie diente dazu, angemessene und vor allem authentische Informationen über die Mitglieder der madagassischen Vereine und deren Verhaltensweisen zu erhalten (vgl. WEISCHER und GEHRAU 2017: 70). Für die vorliegende Arbeit erstreckte sich die teilnehmende Beobachtung von August 2015 bis September 2018 und umfasst mehrere Unterbrechungen. Es wurden insgesamt vier teilnehmende Beobachtungen durchgeführt.

3.4.1. Teilnehmende Beobachtung

Die Beobachtungen fanden während der durch die Vereine organisierten Veranstaltungen oder unabhängig davon an einem vom Interviewpartner ausgewählten Ort statt. Nach der explorativen Beobachtung in Paris erfolgte die nächste teilnehmende Beobachtung in Lyon während des RNS. Dort hat sich die Forscherin insbesondere auf den Sport sowie auf begleitende kulturelle Ausstellungen und Veranstaltungen fokussiert. Die anderen Beobachtungen in Paris und Marseille wurden zum großen Teil im öffentlichen Raum durchgeführt. Zum öffentlichen Raum zählen Parks, Cafés oder das Büro. Auch gemeinsame Essen wurden für Beobachtungszwecke genutzt. Hierbei war es insbesondere herausfordernd, das Nähe-Distanz-Verhältnis zum Interview-Partner aufrechtzuerhalten, da es auch zu informellen Gesprächen während des Essens kam. Ein Teil der teilnehmenden Beobachtungen erfolgte während der Hauptversammlungen verschiedener Vereine. An dieser Stelle ist zu erwähnen,

dass die Forscherin während ihres Praktikums in Paris die Gelegenheit hatte, die erste offizielle Hauptversammlung der madagassischen Vereine in Frankreich zu organisieren. Dies wurde von der Direktorin der madagassischen Diaspora (Vertreterin des Außenministeriums) während ihres Aufenthalts in Frankreich gefördert und zielte darauf ab, die madagassische Diaspora zu ermutigen, sich stärker an der Entwicklung von Madagaskar zu beteiligen. Gut vierzig madagassische Vereine haben an dieser Hauptversammlung teilgenommen. Der Inhalt dieser Versammlung trug dazu bei, Kriterien für die Auswahl der zu untersuchenden Vereine abzubilden. Darüber hinaus wurde eine weitere Beobachtung während einer Föderation von Vereinen in der Pariser Hauptversammlung durchgeführt. Themenschwerpunkt der Versammlung war im Wesentlichen der Eintritt der Föderation in das „Forum des Organisations de Solidarité Internationale issues des Migrations“³⁶ (FORIM). Die Versammlung bot einen Einblick in die Beziehungen der madagassischen Vereine zu anderen Migrantenvereinen.

Insgesamt wurden 28 Protokolle angefertigt, acht während der Versammlungen und Veranstaltungen und zwanzig während der Interviews. Diese Methode der teilnehmenden Beobachtung lieferte bedeutende Informationen über die Verhaltensweisen und das Handeln der Vereinsmitglieder. Die teilnehmende Beobachtung wurde durch die vorliegende Studie mit anderen Erhebungsmethoden ergänzt.

3.4.2. Die quantitative Vorstudie

Da keine aktuellen und verlässlichen Erhebungen über die madagassischen Vereine in Frankreich existieren, bedurfte diese Studie einer möglichst vollständigen Datenbank, die nie zuvor konstituiert worden war. Dazu war die Durchführung eines dreimonatigen Praktikums im Forschungsinstitut (DIAL/FACT)³⁷ erforderlich. Dort hat die Autorin mit einem multidisziplinären Team zusammen gearbeitet, um eine neue Methode zur Umsetzung einer zuverlässigen und vollständigen Datenbank zu entwickeln. Im Folgenden soll die angewendete Methode zur Erstellung der ersten Datenbank über die madagassischen Vereine zusammengefasst werden.

³⁶ Forum der internationalen Solidaritätsorganisationen, die aus der Migration hervorgehen. Internet: <https://forum.net/>. FORIM arbeitet hauptsächlich mit Migrantenvereinen und hat die erste Studie über das Profil der madagassischen Diaspora im Jahr 2017 mittels Online-Fragebogen durchgeführt.

³⁷ DIAL steht für „Développement, Institution et Mondialisation“ (<http://dial.ird.fr/>). Dieses Institut ist eine Abteilung von IRD („Institut de Recherche pour le Développement“). IRD ist eine öffentliche wissenschaftliche und technologische Einrichtung und arbeitet zusammen mit dem Hochschul- und Forschungsministerium. Ihre Mitarbeiter forschten an verschiedenen Themen, darunter Menschen und der gesellschaftliche Wandel in Afrika, im indischen Ozean, Lateinamerika und dem Pazifik.

FACT steht für Fédér'Actions Madagaskar (<https://fact-madagascar.org/>). Es handelt sich um eine Austauschplattform für die Vereine und wird für die gemeinsame Entwicklung Madagaskars eingesetzt. DIAL/FACT führen Studien zur Diaspora im Allgemeinen und zu Vereinen der Diaspora im Besonderen durch.

Zunächst wurde eine große Datenbank³⁸ aller eingetragenen madagassischen Vereine (e. V.) aus dem französischen Amtsblatt für Vereine (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/>) extrahiert. Für den Zeitraum vom 01.07.1901 (Anfang der Eintragung der ausländischen Vereine in Frankreich) bis zum 01.03.2016 (Ende der Extraktion) ergaben sich 3638 Vereine, die in Beziehung zu Madagaskar stehen. Die erste Bearbeitung der Rohdaten bestand darin, doppelte Eintragungen zu beseitigen und die aufgelösten Vereine aus der Liste zu entfernen. Nach der ersten Bearbeitung blieben 2648 Vereine übrig, die weiter überprüft wurden. Die zur Verfügung stehenden Daten eines jeden Vereins (Webseiten, Newsletter, Dokumente etc.) wurden sorgfältig gegengeprüft und die Datenbank mit den entsprechenden Informationen aktualisiert und ergänzt. Danach wurde die Datenbank mit Informationen von weiteren Quellen, z. B. von der UNESCO, ergänzt. Diese organisiert kulturelle Veranstaltungen mit einigen madagassischen Vereinen und verfügt somit über deren aktuelle Kontaktdaten. Dadurch ergaben sich beispielsweise zwei weitere Nicht-e. V. Eine weitere Quelle stellt die Direktion der madagassischen Diaspora dar; eine neue im Jahr 2015 gegründete Abteilung des madagassischen Außenministeriums. 98 % der 124 eingetragenen Vereine sind als Vereine der madagassischen Diaspora und zugleich im französischen Amtsblatt eingetragen. Die restlichen 2 % sind nur als Vereine der madagassischen Diaspora eingetragen.

Nach der Erstellung der Rohdatenbank wurden Fragebögen entwickelt, um weitere Informationen hinsichtlich einer repräsentativen Stichprobe zu gewinnen. Dann folgten die üblichen Schritte der quantitativen Datenanalyse. Die quantitative Studie liefert sowohl Erkenntnisse über relevante Merkmale, die zur Bildung von Kontrastgruppen eingesetzt werden können als auch Informationen zu Verteilungen, statistisch ermittelbarer Gruppierungen oder kausaler Zusammenhänge (vgl. HENSE 2017: 246).

Anschließend wurden zwei Kontrastgruppen der madagassischen Vereine ausgewählt: Vereine, deren Tätigkeiten auf Madagaskar (97 %) und Vereine deren Tätigkeit auf Frankreich (3 %) ausgerichtet sind. Zudem wurden drei relevante Merkmale nämlich Art, Aktivität und Lebensdauer der Vereine berücksichtigt. Den Kriterien wurde jedoch in Rechnung gestellt, dass im Zuge der vertiefenden qualitativen Datenanalyse weitere Erkenntnisse über relevante Sampling-Kriterien erworben werden können. Daher entwickelten sich die Kriterien und wurden nach gewonnenen Erkenntnissen revidiert (vgl. HENSE 2017: 247). Das Ergebnis dieses Vorgehens wurde genutzt, um zu entscheiden, welcher Verein als nächstes einbezogen werden soll, bis schließlich vier Vereine in die Studie involviert waren.

³⁸ Bedeutet hier eine große Menge an strukturierten und unstrukturierten Rohdaten, die später analysiert werden müssen, um Basiskenntnisse zu gewinnen.

3.4.3. Die qualitativ vertiefende Studie

Die Ergebnisse der Beobachtungen und der quantitativen Vorstudie wurden ausgewertet, um die daran anschließende qualitative Studie durchzuführen. Die qualitative Studie basiert im Wesentlichen auf einem Leitfadeninterview. Dafür wurden zunächst die Interviewpartner gezielt ausgewählt.

Erstens wurde ein bewusstes Sampling entwickelt. Das bewusste Sampling zielt darauf ab, Kriterien für die Kontaktgruppe zu bilden, über die ein systematischer Fallvergleich realisiert werden kann (vgl. HENSE 2017: 245). Dabei wurden mehrere Kriterien für die Einbeziehung von Fällen aus den Erhebungseinheiten entwickelt, welche für das Untersuchungsfeld sowie für die Fragestellung relevant sind (vgl. KELLE und KLUGE 2010: 74). Daher können Zufallsstichproben in der Regel nicht angewendet werden, da die Anzahl von zufällig ausgewählten Erhebungseinheiten klein ist. In diesem Fall ist die Wahrscheinlichkeit, dass durch Zufallsstichproben diejenigen Fälle ausgewählt werden, die unterschiedliche Positionen im Forschungsfeld einnehmen oder die unterschiedlichen Facetten des Untersuchungsgegenstands repräsentieren, sehr gering (vgl. HENSE 2017: 245). Stattdessen ist für die vorliegende Studie eine Quotenauswahl besser geeignet, da hierdurch eine gleichmäßige Größe der Zellen und des Designs garantiert wird (vgl. KUCKARTZ 2014: 80). Aus diesen Gründen wurden die Kontakte für die Interviewpartner gezielt ausgewählt. Die Zielgruppe besteht aus den Vorstandsmitgliedern der madagassischen Vereine, da ihre Funktionen als Experten für bestimmte Handlungsfelder von hohem Informationsgrad für die vorliegende Arbeit sind (vgl. GLÄSER und LAUDEL 2009: 119). Des Weiteren wurden auch einige Mitglieder, die Nicht-Vorstandsmitglieder sind, interviewt. Die Dauer der Interviews lag zwischen dreißig Minuten und zwei Stunden. Insgesamt wurden 34 Interviews mit 30 Interviewpartnern durchgeführt. Darunter wurden vier der Interviewpartner zweimal aufgrund ihrer verschiedenen Rollen bzw. Positionen in den Vereinen interviewt. Zum Beispiel war ein Interviewpartner Vereinsgründer und zugleich Projektleiter oder Organisator einer bestimmten kulturellen Veranstaltung. Dementsprechend wurde diese Person jeweils mit einem unterschiedlichen Leitfaden interviewt, um die sich ergebenden Informationen in Bezug auf ihre wichtige Rolle zu erfassen. Zum einen wurde ein Interview über den Verein im Allgemeinen durchgeführt und zum anderen über kulturelle Veranstaltungen. Nach der Erhebungsphase wurden weitere Kriterien zur Auswahl der für die Studie relevanten Fälle weiterentwickelt. Anschließend wurden lediglich Interviews der Vereinsmitglieder, welche diesen Kriterien entsprechen, transkribiert. Am Ende konnten sechs Gespräche aussortiert werden. Im Anhang befindet sich eine Liste der Interviewpartner mit den jeweiligen Zugehörigkeitsvereinen.

3.5. Das Leitfadeninterview

Unter Leitfadeninterview ist eine bestimmte Form der qualitativen Interviewführung zu verstehen. Diese strukturiert die Kommunikation mittels eines Interviewleitfadens, sodass der Interviewverlauf

einem bestimmten vorgegeben Themenweg bzw. einer bestimmten Phasendynamik folgt (KRUSE 2015: 206-207). Zwar wird das Leitfadeninterview halbstrukturiert konzipiert, jedoch wurde insbesondere beim Interview auf das Prinzip der Offenheit geachtet. Dabei wurde zum einen einem bestimmten Aufbau bzw. Strukturprinzip gefolgt, um eine flexible sowie dynamische Handhabung von Strukturierung und Offenheit zu ermöglichen. Zum anderen bestand der Leitfaden aus offenen Erzähl-/Explikationsaufforderungen (Stimuli) oder offenen Fragestellungen, die zwar thematisch fokussiert waren, aber keine abschließende Wirkung hatten (vgl. KRUSE 2015: 217). Daher diente der Leitfaden als Orientierung und Gliederung. Mit den Vorstandsmitgliedern wurden Experteninterviews durchgeführt. „Experte“ waren sie in dem Sinne, dass diese Interviewpartner eine spezifische Rolle im Verein besitzen und als Quelle für Spezialwissen fungieren (vgl. GLÄSER und LAUDEL 2009: 112, MAYER 2013: 38).

Die Interviews wurden mittels eines Leitfadens durchgeführt. Dafür wurden die Auswertungsergebnisse der quantitativen Vorstudie für die Konzeption des Erhebungsinstruments der qualitativen Studie verwendet (vgl. HAUNSS, SCHMIDTKE und BIEGON 2017: 187). So wurde das Leitfadeninterview auf der Basis des früheren Ergebnisses konzipiert. Für die Leitfäden wurde das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie in Fragen übersetzt, damit diese dem kulturellen Kontext des Gesprächspartners möglichst entsprechen (vgl. GLÄSER und LAUDEL 2009: 112).

Der Ort der Interviews wurde von den betreffenden Personen selbst ausgewählt (Wohnung, Arbeitsplatz, Restaurant, Park usw.). An dieser Stelle ist anzumerken, dass einige Vorstandsmitglieder weit außerhalb des Untersuchungsgebiets wohnten. Für diese Interviewpartner wurde ein Termin in Paris vereinbart, da die meisten von ihnen ab und zu aufgrund der Vereinsarbeit oder anderer persönlicher und beruflicher Gründe nach Paris kommen. Mit dieser Zielgruppe wurde das Interview meist in einem Restaurant ohne größere Störungen durchgeführt. Alle gesammelten Daten aus den Interviews wurden gespeichert und anschließend ausgewertet.

3.6. Datenauswertung

Die Interviews wurden mit einem Diktiergerät in MP3-Format aufgenommen und in den nächsten Schritten transkribiert. Die Transkription wurde mithilfe der Transkriptionssoftware F4³⁹ durchgeführt. Sie basiert auf einer Wort-für-Wort-Verschriftlichung (vgl. FUß und KARBACH 2014: 17), wobei auffällige parasprachliche Äußerungen wie Pausen, Betonungen und Ähnliches vermerkt werden. Grund dafür ist, dass bei der Transkription sowohl das Sammeln von Fakten als auch das Festhalten von Befindlichkeiten, Bewertungen usw. den inhaltlichen Aussagen oftmals weitere oder gar andere Bedeutungen verleihen (vgl. KANNENGEIEßER 2018: 220). Da die Interviews auf Madagassisch (überwiegend) und Französisch durchgeführt wurden, bedurften sie einer Übersetzung für die vorliegende Studie. Diese Übersetzungen wurden von der Forscherin selbst getätigt. Hierbei gibt es zwei Möglichkeiten, entweder die wörtliche oder eine sinngemäße Übersetzung. Für die vorliegende Studie wurde eine Mischform der Übersetzung⁴⁰ gewählt, jedoch überwiegt die wörtliche Übersetzung. Die wörtliche Übersetzung war an einigen Stellen sehr wichtig, um die originale Nachricht nicht zu verfälschen. An anderen Stellen genügte eine sinngemäße Übersetzung, wie etwa bei der Beschreibung von Daten, Fakten und Organisationsstrukturen. Allerdings wurde sich an das originale Transkript gehalten. An dieser Stelle ist es wichtig zu erwähnen, dass während des Auswertungsprozesses eine doppelte Übersetzungs- und Interpretationsleistung stattfand, da Transkription als Interpretation der Daten bereits eine Übersetzung ist (vgl. FUHS 2007: 84). Hinzu kommen eine weitere Übersetzung und Interpretation durch den Akt der Translation⁴¹ des transkribierten Materials. Für die vorliegende Studie wurden jedoch nicht alle Interviews übersetzt. Mithilfe der Auswertung der teilnehmenden Beobachtungen konnten die relevanten Stellen, die sich auf die Fragestellung beziehen, selektiert und übersetzt werden.

Des Weiteren wurde die „Grounded Theory“ als Auswertungsmethode⁴² ausgewählt. Diese Methode bietet eine zeitliche Parallelität und wechselseitige funktionale Abhängigkeit der Prozesse von Datenerhebung, -analyse und Theoriebildung (vgl. STRAUSS 1998), was für die vorliegende Studie geeignet ist. Wie bereits beschrieben, dienten die Ergebnisse der Vorstudie bzw. des früheren

³⁹ F4 ist ein Computerprogramm für Windows, das bei der Transkription, also dem eigenhändigen Abtippen von Gesprächssituationen aus Audio- oder Videoaufnahmen unterstützt. Es erleichtert die Arbeit durch die Verlangsamung der Abspielgeschwindigkeit (ohne Tonhöhenänderung), die Steuerung mit der Taste F4, einem automatischen kurzen Rücksprung beim Pausieren, die Wiedergabe und das (automatische) Einfügen von Zeitmarken und Textbausteinen per Tastenkombination. Das in F4 erzeugte Transkript wird nach Ende der Tipparbeit inklusive Zeitmarken als normale Worddatei im rtf-Format abgespeichert (vgl. DRESING und PEHL 2015: 33).

⁴⁰ Eine reine Eins-zu-Eins-Übersetzung war nicht möglich, da sich syntaktische, morphologische und lexikalische Strukturen der madagassischen und der deutschen Sprache sehr unterscheiden.

⁴¹ Alle Zitate im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit wurden eigenständig ins Deutsche übersetzt.

⁴² Dabei ist anzumerken, dass „Grounded Theory“ nicht als Auswertungsmethode im engeren Sinn zu verstehen ist, sondern als eine Basisstrategie interpretativer Sozialforschung (vgl. STRÜBIN 2014: 14-15).

Forschungsaufenthaltes als Vorbereitung für die nächste Studie bzw. für den nächsten Forschungsaufenthalt. Dabei wurde zum Beispiel das erste Interview direkt transkribiert und grob analysiert (vgl. STRAUSS und CORBIN 1996: 14), um das darauf folgende Interview vorzubereiten.

Nach der Transkription kann das Material kodiert⁴³ werden. Die „Grounded Theory“ schlägt ein mehrstufiges Auswertungsverfahren des empirischen Materials vor, das STRAUSS und CORBIN (1996) als „Kodieren“ bezeichnen. Kodieren umfasst einen Prozess der Entwicklung von Konzepten in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material. Seine Leitidee stellt die Methode des ständigen Vergleichens der Daten miteinander dar (vgl. STRÜBIN 2014: 15). STRAUSS (1998) empfiehlt einen dreistufigen Kodierprozess, nämlich des offenen, axialen und selektiven Kodierens. Zunächst wurde möglichst offen kodiert, wobei die Materialien einer genauen Analyse unterzogen wurden. Hier wurden die Rohdaten ins Konzept überführt, wodurch sich eine Vielzahl von ungeordneten und unsystematischen Kodierungen ergab. Dies führte zum nächsten Schritt, nämlich dem axialen Kodieren. Das axiale Kodieren zielt darauf ab Konzepte, die sich auf dasselbe Phänomen beziehen, zu Kategorien zusammenzufassen. Nach der axialen Kodierung erfolgte das selektive Kodieren. In diesem Prozess wurden die Kategorien in Beziehungen zueinander gesetzt, um auf diese Weise die Schlüsselkategorien zu erstellen (vgl. BISCHOF und WOHLRAB-SAR 2018: 92). Anschließend wurden die empirischen Daten und das Basiskonzept für die vorliegende Arbeit zu einem theoretischen Konzept vereint. Ein weiterer wichtiger Aspekt des Forschungsprozesses mit der „Grounded Theory“ ist das Schreiben von Memos. Diese sind ein „Denkwerkzeug“ und spielen eine wesentliche Rolle, indem sie den Prozess der Datenanalyse im Verlauf des Kodierens unterstützen.

Eine detaillierte Beschreibung der Interviews erfolgt in Kapitel 5. Die Zitate der Interviewpartner werden von Anführungszeichen und kursiver Formatierung begleitet, wobei aufgrund der Anonymisierung die Interviewpartner mit einer Kodierung gekennzeichnet wurden. Diese Kodierung umfasst eine IP für Interviewpartner, gefolgt von der Nummer des jeweiligen Interviewpartners.

⁴³ Die Bearbeitung der Kodierung erfolgt durch die Software MAXQDA.

4. Die madagassischen Vereine in Frankreich

Madagassischen Vereine in Frankreich unterliegen dem französischen Vereinsgesetz von dem Jahr 1901. Das Gesetz wird im Rahmen der vorliegenden Studie nicht detailliert erläutert, stattdessen werden die für die madagassischen Vereine zutreffenden Aspekte dargestellt.

4.1. Rechtlicher Rahmen der madagassischen Vereine in Frankreich

Es ist wichtig, vor dieser Untersuchung zu betonen, dass das Vereinsleben in Frankreich, wie in den meisten europäischen Ländern weit bis in die Antike zurückreicht. Laut ARCHAMBAULT (1996) ist jedoch der gemeinnützige Sektor in Frankreich so alt wie die Kirche selbst, aus der er hervorgegangen sein soll. Seine rechtliche Anerkennung erfolgte jedoch erst viel später. Erst am 01. Juli 1901 wurde das Gesetz Waldeck-Rousseau⁴⁴ erlassen (vgl. BARDOUT 2001: 46). Das Gesetz definiert den Verein als die Vereinbarung, durch die zwei oder mehr Personen auf Dauer ihr Wissen oder ihre Tätigkeit zu einem anderen Zweck als der Gewinnteilung zusammenlegen. Ihre Gültigkeit wird durch die allgemeinen Grundsätze des Vertrags- und Obligationsrechts geregelt (vgl. BARDOUT 2001: 48). Erst im Jahr 1981 wurde dieses Gesetz unter dem Titel IV eingefügt, welcher Ausländern das Recht gibt, sich in Vereinen zu organisieren. Dabei ist anzumerken, dass Ausländern in Frankreich zuvor jahrzehntelang das Recht, sich in Vereinen zu organisieren, vorenthalten wurde (vgl. BARDOUT 2001: 45-46). Des Weiteren wurde in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 im Artikel 20, das Recht auf Vereinsfreiheit universell proklamiert. Frankreich zögerte aber mit der Umsetzung des Gesetzes, sodass ein Gesetz zur Aufhebung der Diskriminierung der Ausländervereine erst im Jahr 1981 erlassen wurde. Daher hatten Ausländer erst in den 1980er-Jahren offiziell das Recht, sich frei in Frankreich in Vereinen zu organisieren (vgl. BARDOUT 1991: 225). Das erklärt den Aufschwung madagassischer Vereinsgründungen in Frankreich seit den 1980er-Jahren. Es existieren verschiedene Arten von Zusammenschlüssen in Frankreich, dabei wird zwischen lukrativen und gemeinnützigen unterscheiden. Die meisten madagassischen Vereine gehören zum gemeinnützigen Sektor. An dieser Stelle ist die „Gemeinnützigkeit“ im Kontext von Frankreich zu verstehen, da die Bedeutung des Begriffes je nach Land variieren kann. In Italien kann beispielsweise ein gemeinnütziger Verein einen Gewinn erzielen, während in Belgien nur Vereine, die keinen Gewinn erzielen, als gemeinnützig bezeichnet werden (vgl. ARCHAMBAULT 1996: 54). In Frankreich hingegen wird ein Verein als gemeinnützig bezeichnet, wenn der Gewinn nicht unter den Mitgliedern aufgeteilt wird. Daher können die Mitglieder der gemeinnützigen Vereine gewinnerzielende Aktivitäten unternehmen, dürfen jedoch den Gewinn nicht unter den Mitgliedern aufteilen. Zudem ist es den Vereinen erlaubt, Spenden und Vermächtnisse zu erhalten. Daher führen madagassische Vereine, deren Bemühungen hauptsächlich

⁴⁴ Waldeck Rousseau war Ratspräsident sowie Innen- und Religionsminister unter der Präsidentschaft von Emile Loubet (1989–1906).

auf Madagaskar ausgerichtet sind, gewinnerzielende Aktivitäten in Frankreich durch, um sozio-ökonomische Projekte zu finanzieren.

Eine weitere Besonderheit der Vereine in Frankreich ist, dass sie zugelassen sein können, auch wenn sie nicht in der Präfektur registriert sind. Daher besteht die Möglichkeit, dass ein bereits gegründeter Verein keine Rechtspersönlichkeit besitzt (vgl. ARCHAMBAULT 1996: 56). Die Anmeldung und Registrierung bei der Präfektur haben Vor- und Nachteile. Ein registrierter Verein kann beispielsweise kein Immobilienvermögen neben seiner Niederlassung besitzen. Jedoch profitiert der Verein von einer Steuerbefreiung einschließlich eines Abzugs der Einkommensteuer von 5 % bis zu 40 % des steuerpflichtigen Einkommens für natürliche Personen und bis zu 3 % des Jahresumsatzes für Unternehmen (vgl. ARCHAMBAULT 1996: 64-65). Zudem erhalten die madagassischen Vereine in Frankreich eine Zollbefreiung auf materielle Güter, die sie nach Madagaskar liefern. Aus diesen Gründen werden die meisten madagassischen Vereine in Frankreich bei den Präfekturen registriert. Einige wenige verzichten auf die Registrierung. Der Fokus der vorliegenden Studie liegt auf den madagassischen Vereinen, deren Aktivitäten sich hauptsächlich auf Frankreich ausrichten und welche bei den französischen Präfekturen registriert sind.

4.2. Entwicklung der madagassischen Vereine in Frankreich

Die madagassischen Vereine in Frankreich fanden ihren Ursprung in der Beziehung zwischen Madagaskar und Frankreich sowie in der Migration. Zuerst kamen die Europäer, vor allem Briten⁴⁵ und Franzosen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (vgl. BERGOUGNIOU et al. 2001: 14) als Missionare, Diplomaten oder Berater nach Madagaskar. Als sich die diplomatischen, politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Madagaskar und Frankreich entwickelten, wurde die erste madagassische Delegation von dem damaligen König⁴⁶ nach Frankreich entsandt, um notwendige Kenntnisse zur Entwicklung von Madagaskar zu erwerben (vgl. AYACHE 1986: 8). Diese Mitglieder der Delegation gehörten zu dem privilegierten und intellektuellen Teil der madagassischen Bevölkerung. Ihre Anzahl war gering und ihr Aufenthalt von kurzer Dauer, daher konnten sie keine Vereine gründen. Allerdings spielten sie bereits eine Rolle für die Gründung der zukünftigen madagassischen Vereine im

⁴⁵ Die Briten kamen vor den Franzosen nach Madagaskar und arbeiteten überwiegend für die „London Missionary Society“ (LMS). Sie führten die protestantische Religion ein und bauten Schulen. Zudem wurde die erste madagassische Bibel im Jahr 1828 aus dem Englischen übersetzt (vgl. FLACHSMEIER 1963: 496). Am 05. August 1890 wurde ein Abkommen zwischen Frankreich und England geschlossen, in dem festgelegt wurde, dass Madagaskar unter das französische anstatt unter das britische Protektorat fällt. Im Gegenzug wurden Zanzibar und Pemba englisches Schutzgebiet (vgl. RATSIMBAZAFY 2021: 294, HÜBSCH 1995: 307).

⁴⁶ Die Entsendung madagassischer Delegationen nach Europa begann unter König Radama (1810–1828). Die ersten Delegationen wurden nach Großbritannien entsandt. Später weiteten sich die Zielländer nach Norwegen, Frankreich, Belgien und der Schweiz (gemäß dem Regierungsabkommen zwischen Madagaskar und diesen Ländern) aus.

Ausland, indem sie als Brücke zwischen Madagaskar und Frankreich fungierten. Zu dieser Zeit hatten die Länder eine gleichberechtigt Beziehung, die später durch Frankreichs Kolonisation von Madagaskar von 1896 bis 1960 unterbrochen wurde. Während der Kolonialisierung erfolgte die Migration der Madagassen nach Frankreich ausschließlich nach den Bedürfnissen der Franzosen. In diesem Kontext wurden Madagassen, davon überwiegend Männer während der Weltkriege nach Frankreich entsandt. Sie wurden als Soldaten, Arbeitnehmer sowie als Haushälter als Ersatz für die an die Front gegangenen Franzosen angestellt und arbeiteten unter schwierigen Bedingungen. Die Arbeitsbedingungen für die madagassischen Soldaten sollten jedoch verbessert werden. Die französische Regierung versprach den madagassischen Soldaten die Einbürgerung als Franzosen nach Ende des Ersten Weltkrieges. Dieses Versprechen wurde allerdings nicht erfüllt und ein großer Teil der 34.000 madagassischen Soldaten (SCHOR 1996: 37) wurde nach Kriegsende ohne Einbürgerung direkt nach Madagaskar zurückgeschickt. Der Rest konnte in Frankreich bleiben, entweder durch Beförderung innerhalb der französischen Armee oder durch das Heiraten einer Französin. Die Anzahl dieser restlichen Soldaten war sehr gering. Dennoch gründeten sie im Jahr 1919 den ersten madagassischen Verein in Frankreich „La Ligue française pour l’accession des indigènes de Madagascar aux droits de citoyen“ (LFAIMDC). Dieser Verein entstand in einem für die Menschenrechte günstigen zeitlichen Kontext in Frankreich und gab das Versprechen, die Einbürgerung der madagassischen Soldaten einzufordern. Zu dieser Zeit war die französische Linkspartei in verschiedenen Menschenrechtsorganisationen wie z. B. „la Ligue du Droit de l’Homme“⁴⁷ (LDH) sehr aktiv (vgl. VALENSKY 1995: 356). Dadurch wurden einige Persönlichkeiten der französischen Linkspartei zum Teil als Patronatskomitee der LFAIMDC gewonnen (vgl. RANDRIANJA 2001: 67, KOERNER 1994: 186). Folglich wurde der Verein von den Aktivitäten dieser Menschenrechtsverteidiger beeinflusst, sodass die Einbürgerung nicht nur für den madagassischen Soldaten, sondern auch für alle Madagassen im Allgemeinen⁴⁸ gefordert wurde. Der Verein LFAIMDC entwickelte sich schnell von einem humanitären zu einem politischen Verein und spielte eine antikolonialistische Rolle. Diesen Kampf führten die Mitglieder der LFAIMDC sowohl in Frankreich als auch in Madagaskar aktiv. Der Generalsekretär des Vereins, JEAN RALAIMONGO, war einer der großen madagassischen Persönlichkeiten für den Kampf gegen den Kolonialismus. Der Verein LFAIMDC beauftragt seine Mitglieder, neue Mitglieder in Madagaskar zu gewinnen und zugleich eine Petition

⁴⁷ Die Aktivitäten des LDHs wirkten innerhalb der gesamten Personengruppe, die aus der französischen Kolonie in Afrika kam und zahlreiche Sektionen des LDHs entstanden unter den afrikanischen Soldaten in Frankreich (vgl. RANDRIANJA 2001: 195, RANDRIANJA 1998: 161).

⁴⁸ Am 07. Juni 1946 trat das Gesetz zur Einbürgerung von Bewohnern aus den französischen Kolonien in Kraft. Das Gesetz erkannte den Status der Madagassen als französische Bürger an. Das Gesetz bot die französische Staatsangehörigkeit für Madagassen. Hochschulabsolventen, Mitglieder von Gewerkschaften und Genossenschaften, das Steuer bezahlende Familienoberhaupt, Beamte, Würdenträger, Grundbesitzer usw. verfügten über das Wahlrecht. Ein Teil der Bevölkerung besaß kein Wahlrecht.

zur französischen Einbürgerung aller Madagassen einzureichen (RALAIMONGO 1921: 3). Die Aktivitäten der LFAIMDC in Madagaskar wurden jedoch aufgrund der von der Kolonialregierung auferlegten Zwänge und Hindernisse verhindert. Nichtsdestotrotz kämpften die Mitglieder des Vereins vor der französischen Justiz gegen die Ungerechtigkeit der Kolonialregierung gegenüber der madagassischen Bevölkerung. Der Verein LFAIMDC bestand nicht lange und wurde im Jahr 1921 von der „Union intercoloniale“⁴⁹ übernommen. Nach der Auflösung des LFAIMDC gründeten die in Frankreich gebliebenen madagassischen Angestellten weitere madagassische Vereine und im Jahr 1938 zählte die französische Polizei achtzehn Vereine (RANDRIANJA 2001: 196). Unter diesen Vereinen war der „Amicale Populaire de Marseille“ (APM), der Größte nach der Anzahl seiner Mitglieder und nach dem Umfang seiner Aktivitäten.

Die Mitglieder des APM waren überwiegend Matrosen, die in Marseille ansässig waren. Sie kamen aufgrund des Personalmangels in der französischen Handelsmarine während des Ersten Weltkrieges nach Frankreich. Da die französischen Seeleute für den Krieg mobilisiert wurden, fehlte Personal für die Handelsmarine, sodass Arbeitskräfte aus den Kolonien zur Deckung ihres Personalmangels rekrutiert wurden (vgl. RANDRIANJA 2001: 190). Die Angestellten waren nicht qualifizierte Arbeitnehmer und die meisten konnten die französische Sprache weder lesen noch sprechen. Sie waren deswegen günstige Arbeitskräfte für die Arbeitgeber. Zudem arbeiteten sie unter schlechten Arbeitsbedingungen. Dazu zählen niedriger Lohn, täglich lange Arbeitszeiten, unhygienische Arbeitsplätze und eine fehlende Sozialversicherung. Angesichts solcher schwierigen Arbeitsbedingungen entschlossen sich die madagassische Seemänner, einen Selbsthilfeverein zu gründen, nämlich den APM. Dieser Verein wurde im Jahr 1930 ins Leben gerufen. Seine Mitglieder besaßen eine gemeinsame Kasse, um sie gegen unterschiedliche Risiken wie Arbeitslosigkeit, Krankheit oder den Tod zu versichern (vgl. RANDRIANJA 2001: 196). Die Mitglieder der APM waren darüber hinaus politisch aktiv und eng mit der „Parti Communiste Français“ (PCF) verbunden. Durch diese Annäherung bildete der Verein antikolonialistische Aktivisten aus, die später in Madagaskar weiter aktiv wurden. Es ist anzumerken, dass der APM in einer ungünstigen Wirtschaftslage gegründet wurde, als Frankreich stark von der internationalen Börsenkrise des Jahres 1929 betroffen war. Folglich nahm die Arbeitslosigkeit stark zu und die französische Regierung befürwortete die Rückkehr der Madagassen in die Kolonie per Ministerialerlass vom 01. August 1932 (RANDRIANJA 2001: 193). Aus diesem Grund wurden die meisten madagassischen Seeleute nach Madagaskar zurückgeschickt und der Verein verlor einen Großteil seiner Mitglieder. Außerdem begann der PCF an Einfluss zu verlieren und der Luftverkehr verdrängte den Seeweg. All dies erschütterte den madagassischen Verein APM erheblich. Mehrere Abspaltungen folgten, bevor sich der Verein schließlich auflöste. Aus diesen

⁴⁹ Die „Union intercoloniale“ war ein erster Versuch, die verschiedenen antikolonialistischen Vereine in Frankreich in einer Föderation zusammenzuschließen. (RANDRIANJA, 2001: 195).

Abspaltungen entstand die „Association des Etudiants Malgaches“ (AEM). Im Jahr 1934 wurde die AEM zur „Association des Etudiants d’Origines Malgaches“⁵⁰ (AEOM) (vgl. RAJAONAH 2005: 2).

Der Studentenverein AEOM hatte seinen Hauptsitz in Paris, wo 40 % der Mitglieder ansässig waren. Er hatte Zweigvereine in verschiedenen Regionen Frankreichs, nämlich in Montpellier, Toulouse, Bordeaux und Straßburg. Die Mitglieder des Vereins strebten hauptsächlich an, die madagassische Identität und Kultur, die bislang von der Kolonialregierung in eine untergeordnete Position gedrängt wurde, zu fördern (vgl. RAJAONAH 2005: 1). Der Studentenverein AEOM erhielt zu dieser Zeit eine finanzielle Unterstützung von der Kolonialverwaltung⁵¹, die den Verein kontrollieren wollte (vgl. RAJAONARISON 2008a: 229). Derartige finanzielle Unterstützung hinderte die Mitglieder des Studentenvereins jedoch nicht daran, eine bedeutende politische Rolle zu spielen. Im Laufe der Zeit wurde der Verein sogar zur federführenden Figur der madagassischen antikolonialen Bewegung in Frankreich (vgl. RAJAONAH 2005: 1). Zudem bot er einen Raum und eine Struktur, indem sich zukünftige Politiker ausbilden ließen (vgl. LAHINIRIKO 2012: 394).

Darüber hinaus organisierten die Mitglieder des Studentenvereins regelmäßig ein einwöchiges Ferienlager, zu dem alle madagassischen Studenten aus Frankreich eingeladen wurden. Während dieser Ferienlager werden Ausstellungsstände von traditionellen Liedern und Tänzen begleitet, um die Kultur der verschiedenen Regionen Madagaskars bekannt zu machen. Gleichzeitig wird ein Workshop eingerichtet, um verschiedene Themen zu diskutieren, einschließlich der politischen Situation in Madagaskar. Zudem stellte dies eine Gelegenheit für den Verein AEOM dar, neue Mitglieder zu gewinnen. Zudem versuchte der Verein, eine ständige Verbindung zwischen den madagassischen Studenten in Frankreich und ihren Landesleuten in Madagaskar herzustellen und gaben zu diesem Zweck das Magazin „samy isika“ (unter uns) heraus. Das Magazin spielte eine zweischichtige Rolle: Zum einen bot es relevante Informationen über Madagaskar für die in Frankreich lebenden Madagassen. Zum anderen sorgte das Magazin dafür, die Informationen über die Aktivitäten des Vereins in Madagaskar auf den neuesten Stand zu bringen (vgl. RASAMIMALALA 2015: 31). Außerdem wurde das Magazin ein wichtiges Mittel, um das Identitätsgefühl bei den in Frankreich lebenden Madagassen aufrechtzuerhalten (vgl. RAJAONAH 2005: 10). Der Informationsaustausch und die Zirkulation des Magazins wurden durch die Hin- und Rückreisen der Studenten während der

⁵⁰ Es ist anzumerken, dass der Verein AEOM nicht aus Studenten aus Madagaskar, sondern aus madagassischen Studenten in Frankreich bestand. Damals waren die Nachfahren von Franzosen und Indern, die sich in Madagaskar niederließen, nach Frankreich zum Studium gegangen. Diese gehörten nicht zur Zielgruppe von AEOM, da sie einen anderen Status als die übrigen Madagassen hatten. Ihre Herkunftsländer wurden nicht von Frankreich kolonisiert. Der Name des studentischen Vereins bezieht sich auf seine Entstehung in der Kolonialzeit und zeigt die ethnische Zugehörigkeit seiner Mitglieder.

⁵¹ Die Kolonialregierung bemühte sich, mit dem Studentenverein AEOM zusammenzuarbeiten, um seine Mitglieder zu kontrollieren und vor allem um zu verhindern, dass sie sich an antikolonialen Bewegungen beteiligen (vgl. RAJAONAH 2008a: 279)

Semesterferien sowie durch Ansprechpartner in Madagaskar ermöglicht. Außerdem verband sich der Verein AEOM mit der „Union International des Étudiants“ (UIE), einem studentischen Verband, der dem Ostblock nahestand und eine eher kommunistische Tendenz aufwies. Seine Mitglieder nahmen an verschiedenen antikolonialen Bewegungen teil. So entsandte der Verein AEOM regelmäßig Vertreter zu internationalen Kongressen, um den Kampf gegen die Kolonialisierung Madagaskars durch Frankreich auf der internationalen Bühne zu vertreten. Daher spielte der Studentenverein auf internationaler und nationaler Ebene eine wichtige politische Rolle. Seine Mitglieder näherten sich dem kommunistischen Block an und unterstützten aktiv die Nationalisten in Madagaskar. Diese politische Stellungnahme sorgte für Meinungsverschiedenheiten zwischen den Mitgliedern des Studentenvereins und führte zur Spaltung. Aus dieser Spaltung entstand im Jahr 1949 der Verein „Amicale des Étudiants Malgaches Côtiers“ (AEMC).

An dieser Stelle sei zu erwähnen, dass die Mehrheit der madagassischen Studenten in Frankreich zu dieser Zeit aus der Hauptstadt Madagaskars kam, was sich logischerweise in der Zusammensetzung der Vereinsmitglieder der AEOM widerspiegelte. Diese Zusammensetzung hatte zuvor keine Rolle gespielt, jedoch wurde sie im Zusammenhang mit dem Aufstand in Madagaskar im Jahr 1947 infrage gestellt (vgl. KOERNER 1994: 329). Der Aufstand hatte die Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen der „Merina“ und „Côtiers“⁵² wiederbelebt. Diese Spannungen spiegelten sich in der madagassischen Studentenschaft in Frankreich wider (vgl. LAHINIRIKO 2012: 401). Folglich entschloss sich eine kleine Gruppe von Studenten, die nicht „Merina“ waren, ihren eigenen Verein „Association des Etudiants Malgaches Côtiers“ (AEMC) zu gründen. Jedoch verkündeten sie zugleich, ihr Wille sei es, in dem Studentenverein AEOM zu bleiben (vgl. RAJAONAH 2005: 8). Ein weiterer Faktor der Spaltung innerhalb der Mitglieder des Studentenvereins waren die unterschiedlichen Meinungen auf

⁵² In Madagaskar gibt es 18 ethnische Gruppen: Antankarana, Antandroy, Antefasy, Antanosy, Antambahoaka, Antemoro, Antesaka, Bara, Betsileo, Betsimisaraka, Bezanozano, Mahafaly, Merina, Sakalava, Sihanaka, Tanala, Tsimihety, Vezo. „Côtiers“ bezeichnet die Ethnien, die aus den Küstenregionen stammen. Die „Merina“ stammen aus dem zentralen Hochland Madagaskars und hatten im 19. Jahrhundert große Einflüsse auf die gesamte Insel bis in die Küstenregionen. Später, während der französischen Eroberung, führte die Kolonialverwaltung die „Politique des races“ (wörtlich: Rassenpolitik) ein, die darauf abzielte, die „Merina“ in ihr Ursprungsgebiet, das zentrale Hochland Madagaskars, zurückzudrängen. Die „politique des races“ bestand schlicht in „diviser pour régner“. Diese Art zu regieren, wurde auch in den anderen französischen Kolonien angewendet, z. B. in Indochina. Für Madagaskar bedeutete dies einen Aufstand der anderen ethnischen Gruppen, vor allem seitens der Küstenbewohner gegen die Herrschaft der „Merina“ (vgl. KOERNER 1994: 47-48). Damit war die Einheit der Madagassen zerstört und die Kolonialverwaltung konnte in Madagaskar herrschen. Es ist anzumerken, dass das madagassische Wort „foko“ mit ethnischer Gruppe übersetzt wird. Der Autor DOMENICHINI (1989) hat eine ausführliche Definition von „foko“ gegeben. Dort bezieht sich „foko“ in den meisten Fällen nicht auf die „ethnische Gruppe“. In den anderen Büchern wird „foko“ jedoch mit ethnischer Gruppe übersetzt. Die Übersetzung von „foko“ mit ethnischer Gruppe bleibt daher umstritten. Die Anzahl der madagassischen ethnischen Gruppe variiert je nach Autoren, häufig wird jedoch die Zahl 18 verwendet (vgl. DOMENICHINI 1989: 17-19).

politischer Ebene (vgl. RAJAONARISON 2008b: 21). Während sich die Mitglieder des AEOM mit der „Union Internationale des Étudiants“ verbündeten und die vollständige Unabhängigkeit von Madagaskar befürworteten, schlossen sich die Mitglieder des AEMC der „Union Nationale des Étudiants“ an und strebten an, dass Madagaskar Mitglied des Gemeinwesens der französischen Union bleiben sollte. Zwei Jahre später, im Jahr 1951, löste sich der Verein AEMC auf, da sein Vorsitzender und Gründer Philibert Tsiranana nach Madagaskar zurückkehrte. Er erhielt Unterstützung von den Franzosen und wurde der erste Präsident der madagassischen Republik zu Zeiten der Unabhängigkeit Madagaskars im Jahr 1960. Nach der Auflösung des AEMC wurde der AEOM von der politischen Unruhe zwischen den Jahren 1972 und 1975 in Madagaskar erschüttert. Die Unruhe führte erneut zur Wiederbelebung der Spannungen zwischen „Merina“ und „Côtiers“ und übertrug sich wieder auf die Madagassen in Frankreich. Demzufolge wurde der AEOM von Spaltungen bedroht. Angesichts dessen versuchten seine Mitglieder die Einheit der Madagassen in Frankreich bzw. im Ausland zu bewahren. Zu diesem Anlass wurde das „Rencontre Nationale Sportive „(RNS) ins Leben gerufen. Es war die erste madagassische Sportveranstaltung außerhalb Madagaskars und führte den Slogan „Brüderlichkeit vor dem Wettkampf“ ein. Das erste RNS in Toulouse im Jahr 1975 war erfolgreich und brachte die Mehrheit der Madagassen aus Frankreich und aus der Schweiz, wo der AEOM zu der Zeit eine aktive Sektion hatte, zusammen. Seitdem wurden die einst für Studenten gegründeten Ferienlager dem RNS gewidmet, welche weiterhin am Rande von kulturellen Aktivitäten begleitet wurden. Von 1975 bis 1990 wurde das sportliche Treffen mehr oder weniger regelmäßig organisiert (siehe Abbildung 4). In den 1990er-Jahren änderte sich jedoch der Schulkalender in Frankreich und ließ nicht mehr zu, dass sich das RNS für eine Woche innerhalb der Ferien traf. Die Schulferien fingen an, sich von Region zu Region innerhalb der Sommerzeit zu unterscheiden, sodass es nicht mehr möglich war, die Madagassen aus den verschiedenen Regionen Frankreichs für eine Woche lang zu versammeln. Zudem hatten die Mitglieder des Vereins AEOM andere Probleme wie beispielsweise die Verfügbarkeit der sportlichen Infrastruktur, den Personalmangel aufgrund der endgültigen Rückkehr eines Großteils der Mitglieder nach Madagaskar sowie innere Konflikte. All diese Faktoren wirkten zusammen und schwächten die Organisation der sportlichen Veranstaltung ab, sodass das RNS im Jahr 1998 nicht abgeschlossen wurde. In demselben Jahr versammelten sich die Sportler und gründeten einen neuen Verein, nämlich das „Comité Exécutif National“ (CEN). Dieser verfolgte das Ziel, einen guten Ablauf des RNS zu gewährleisten. Später wurden die Mitglieder des CENs zu den Hauptorganisatoren des sportlichen Treffens, indem sie mit verschiedenen madagassischen Sport- und Kulturvereinen in Frankreich zusammenarbeiten. Auf diese Weise wurde das CEN eine Föderation aller Vereine, die am RNS teilnehmen. Die Mitglieder des Vereins CEN hielten am Ethos des RNS fest und verinnerlichten dessen Motto „Firalahahiana vao fifaninana“, (Brüderlichkeit vor dem Wettbewerb). Seit 2000 findet das „Rencontre Nationale Sportive“ regelmäßig am Osterwochenende und in verschiedenen Regionen

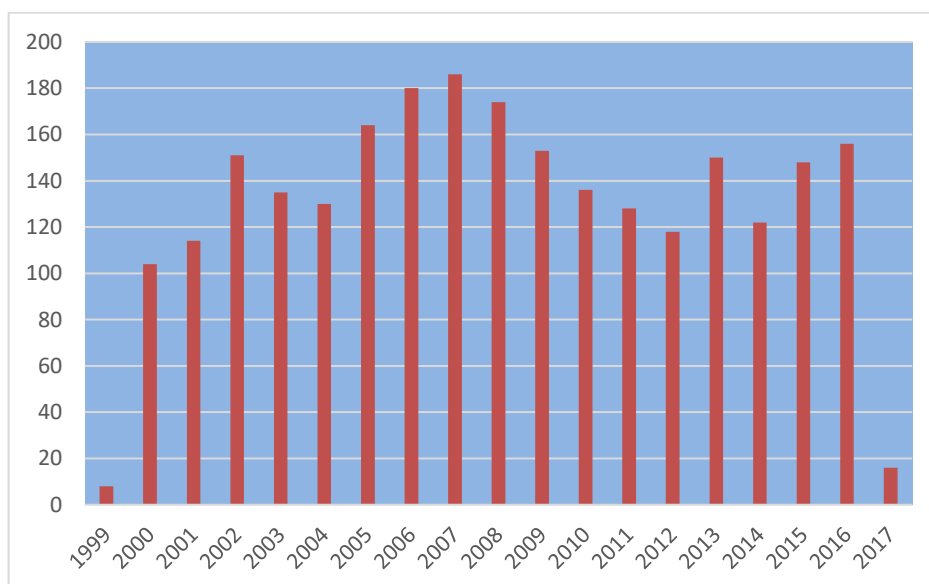
Frankreichs statt. Zu dieser Zeit wurden fast alle Sektionen des Studentenvereins AEOM kontinuierlich aufgelöst. AEOM-Toulouse bildete die Ausnahme. Letztere existiert noch heute und nimmt aktiv an der Organisation des RNS teil. Zudem fördern seine Mitglieder weiterhin die madagassische Kultur.

In Frankreich gibt es noch viele madagassische Vereine, die hier nicht erwähnt wurden. Die oben genannten Vereine wurden ausgewählt, um ihre Rolle zu verdeutlichen. Sie spielten eine zentrale Rolle bei der Verbindung zwischen den Madagassen in Frankreich und Madagaskar und trugen zur Bewahrung der Einheit unter den Madagassen in Frankreich sowie zur Förderung der madagassischen Kultur bei. Zudem spielten diese Vereine vor dem 1990er-Jahren eine wichtige politische Rolle.

4.3. Die madagassischen Vereine in Frankreich ab den 1990er-Jahren

Für die Madagassen in Frankreich sind die Neunzigerjahre von der Umwandlung der befristeten zur dauerhaften Migration geprägt (vgl. RABENORO 1975: 23). Zugleich entwickelten sich die madagassischen Vereine und wurden immer zahlreicher. Im Durchschnitt erschienen bei den französischen Präfekturen jährlich 230 neue Vereine im Amtsblatt, während weitere 150 in demselben Jahr aufgelöst wurden. Im März 2017 wurden im „Journal Officiel des Associations“ (auf Deutsch Französisches Amtsblatt für die Vereine) ca. 2648⁵³ Vereine gezählt, die sich auf Madagaskar beziehen (siehe Abbildung 2).

Abbildung 2: Jährliche Verteilung der Vereinsmeldungen von 1999 bis März 2017



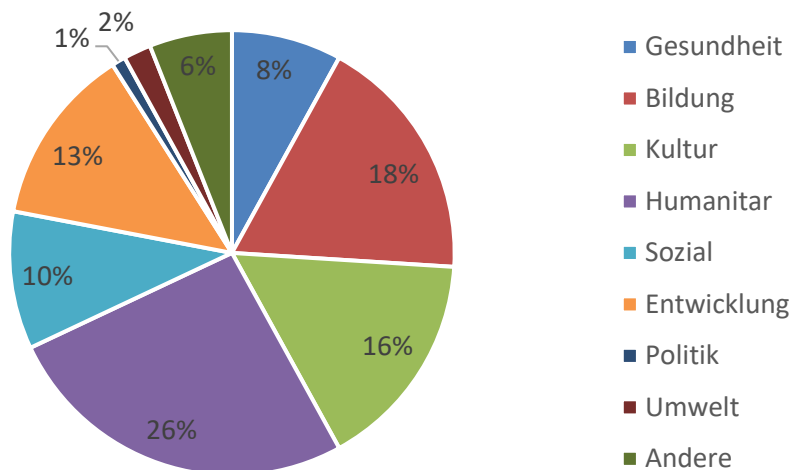
Quelle: Journal Officiel des Associations

Entwurf: RAHARIMALALA und RAHANTAMIALISOA 2017

⁵³ Die genannte Zahl ist als Richtwert zu verstehen. Sie berücksichtigt alle Vereine, die sich auf Madagaskar beziehen, nämlich madagassische, französisch-madagassische oder internationale Vereine. Diese Vereine sind aber überwiegend madagassische Vereine. Zudem ist zu beachten, dass nicht alle Vereine angemeldet sind. In Frankreich wird eine offizielle Anmeldung der Vereine nicht vorgeschrieben (vgl. ARCHAMBAULT 1996: 56).

Diese aktuellen Vereine, die ab den 1990er-Jahren gegründet sind, haben eine geringere politische Orientierung im Vergleich zu jenen vor diesen Jahren. Sie sind eher sozial und humanitär ausgerichtet und in weitaus vielfältigeren Bereichen tätig (siehe Abbildung 3). Die madagassischen Vereine können je nach Aktivitäten in zwei Kategorien unterteilt werden.

Abbildung 3: Aktivitäten madagassischer Vereine in Frankreich



Quelle: Journal Officiel des Associations

Entwurf: RAHARIMALALA und RAHANTAMIALISOA 2017

A. Vereine, deren Aktivitäten hauptsächlich auf Frankreich ausgeübt werden.

Diese Vereine gehören zu den ältesten madagassischen Vereinen in Frankreich und richten ihre Aktivitäten fast ausschließlich an Frankreich aus. Sie sind nicht weit verbreitet, bestehen jedoch aus zahlreichen Mitgliedern und umfassen sportliche, kulturelle und religiöse Vereine. Sie wurden gegründet, um die Madagassen im Ausland zusammenzubringen und vor allem das Zusammengehörigkeitsgefühl auszudrücken. Sie haben in der Regel eine sehr lange Lebensdauer und begleiten das Leben verschiedener Generationen von Madagassen in Frankreich. Trotz ihrer unterschiedlichen Ziele haben die Vereine Gemeinsamkeiten. Ihre Mitglieder organisieren regelmäßig Versammlung für die Madagassen in Frankreich und zielen hauptsächlich darauf ab, die madagassische Kultur und Sprache zu pflegen sowie die Integration in die französische Gesellschaft zu fördern. Die Vereine sind für die vorliegende Studie von Bedeutung, da sie eine wichtige Rolle in der Pflege der madagassischen Identität sowie der Integration in die französische Gesellschaft spielen. Eine Darstellung der Vereine erfolgt in Kapitel 5.

B. Vereine, deren Aktivitäten hauptsächlich an Madagaskar ausgerichtet werden

Gut 90 % der madagassischen Vereine in Frankreich (RAHARIMALALA und RAHANTAMIALISOA 2017) führen Projekte in Madagaskar⁵⁴ durch und zwar hauptsächlich im humanitären und gesundheitlichen sowie im Bildungsbereich. Diese Vereine wurden aus verschiedenen Gründen ins Leben gerufen, haben aber einen gemeinsamen Nenner. Sie zielen darauf ab, entweder einen Teil der benachteiligten und armen Bevölkerung in Madagaskar zu unterstützen oder die Entwicklung einer spezifischen Region (meistens die Herkunftsregion der Gründer) zu fördern. Im Unterschied zu den sportlichen und kulturellen Vereinen sind diese Vereine zahlenmäßig groß, bestehen jedoch aus sehr wenigen Mitgliedern. Diese beschränken sich häufig auf Büro-Mitglieder und einige freiwillige Mitarbeiter, die sich bereit erklären, einen symbolischen Beitrag gemäß den Regeln des Vereins zu bezahlen. In der Regel haben diese Vereine eine sehr begrenzte Lebensdauer, im Durchschnitt zwei bis fünf Jahre. Danach lösen sie sich auf, um die Plätze für neue Vereine freizugeben. Es handelt sich größtenteils entweder um Familienvereine, deren Vorstandsmitglieder aus derselben Familie stammen oder um Heimatvereine, die Menschen aus einer bestimmten Region Madagaskars zusammenschließen oder einen Zusammenschluss von Menschen, die dasselbe Interesse für Madagaskar haben. Die Mitglieder dieser Vereine organisieren gelegentlich kulturelle Aktivitäten in Frankreich. Diese kulturellen Aktivitäten zielen nicht von vornherein auf die Förderung der madagassischen Kultur bei den Madagassen in Frankreich ab, sondern dienen als Mittel zur finanziellen Unterstützung eines Projekts in Madagaskar. Daher bringen sie überwiegend Nicht-Madagassen, die sich entweder für die madagassische Kultur oder das Projekt des Vereins interessieren zusammen, weniger jedoch die Madagassen selbst. Durch diese Vereine wird beispielsweise in Madagaskar Infrastruktur aufgebaut, Krankenhäuser werden ausgerüstet und Jugendliche ausgebildet. Zwar sind die Projekte in Madagaskar punktuell und variabel, jedoch sind diese Vereine echte Akteure und greifen dort ein, wo der Staat seine Grenzen hat. In abgelegenen Orten werden Schulen aufgebaut, Gesundheitseinrichtungen ausgestattet und lokale Einwohner werden mit sauberem Trinkwasser versorgt. Zudem bieten einige Vereine Vorsorgeuntersuchungen, Präventionskampagnen sowie kostenlose Behandlungen für Bedürftige an. Ebenso werden einige Schulkinder bei der Fortsetzung ihrer Bildung betreut.

Aus zeitlichen Gründen können all diese Vereine hier nicht im Detail dargestellt werden. Stattdessen werden einige Vereine ausgewählt, um die gestellten Forschungsfragen zu beantworten.

⁵⁴ Diese Vereine üben ihre Tätigkeiten in den meisten Fällen in Frankreich aus, um die Projekte und Aktivitäten in Madagaskar zu unterstützen.

4.4. Auswahl der Vereine

Für die vorliegende Studie wurden insgesamt vier Vereine, welche die wichtigsten Arten abdecken, ausgewählt. Drei von ihnen richten ihre Aktivität ausschließlich auf Frankreich aus, nämlich das „Fiangonana Protestanta Malagasy aty An-Dafy“ (FPMA), das „Comité Exécutif National“ (CEN) und der Verein „Kolo“. Sie gehören zur Kategorie A. Der Verein „Amandie“, der seine Aktivitäten auf Frankreich und Madagaskar ausrichtet, gehört zur Kategorie B. Im Folgenden werden diese vier Vereine kurz dargestellt und die Gründe, warum sie für die vorliegende Studie ausgewählt wurden, werden geschildert.

- Der Verein „Fiangonana Protestanta Malagasy aty An-dafy“ (FPMA)

Der FPMA oder die madagassische protestantische Kirche im Ausland gehört zu den ältesten Vereinen der Madagassen in Frankreich. Die Geschichte der madagassischen Migration hängt mit der Geschichte der FPMA zusammen. RABENORO (1995) und RAKOTONDRAINIBE (2018) weisen drauf hin, dass der FPMA seinen Ursprung mit der Einwanderung der ersten madagassischen Soldaten nach Frankreich während der Weltkriege fand. Weit weg vom Heimatland fingen die Soldaten an zu singen, um ihrem Heimweh etwas entgegenzusetzen. Die Lieder waren in den wesentlichen bekannten Lobpreisungen in madagassischer Sprache, welche sie in Madagaskar schon kannten. Die Soldaten trafen sich gelegentlich und neben dem Gesang wurde auch gebetet und so wurde allmählich die militärische Kirche⁵⁵ geboren. Dann kamen die Studenten und gemeinsam mit den Soldaten gründeten sie die erste madagassische protestantische Kirche im Ausland. Der Verein organisierte jeden Sonntag einen Gottesdienst in verschiedenen Regionen Frankreichs und bot einen Ort der Begegnung für die Madagassen. An dieser Stelle ist anzumerken, dass es in Frankreich zwar die französische protestantische Kirche gibt, welche die Madagassen theoretisch besuchen könnten. Beide, die madagassische und die französische Kirche, berufen sich generell auf dieselbe theologische Tradition. Jedoch haben sich die Madagassen dazu entschlossen, ihre eigene Kirche zu gründen. Hier kommt die Kultur ins Spiel, denn der Gottesdienst des FPMA ist von der madagassischen Kultur geprägt. Die Ausübung der madagassischen Sprache ausgenommen wird der Gottesdienst in dem FPMA anders gestaltet als in der französischen Kirche. Die Predigt wird zum Beispiel wesentlich länger gehalten und die Gesänge können sogar andere Tonarten als die der im Laufe der Christianisierung gewohnten Tonarten haben. Darüber hinaus ist das soziale Leben in der Kirche sehr aktiv, sodass Madagassen aus der nicht protestantischen Kirche ebenfalls den FPMA besuchen und vor allem bei den großen Events anwesend sind. Der Gottesdienst ausgenommen organisiert die Kirche auch verschiedene Aktivitäten wie z. B. Sport-, Lernaktivitäten der madagassischen Sprache oder kulturelle Veranstaltungen. Durch

⁵⁵ Nach dem gleichen Prozess: 1. Das Wiedersehen 2. Lobpreis singen 3. Gottesdienst und 4. Örtliche Gemeinde oder Kirche. Dies ist überall für die Madagassen im Ausland beobachtbar (vgl. RABENORO 1995: 122).

seine Aktivitäten trägt der Verein FPMA dazu bei, die madagassische Kultur und Sprache zu bewahren und an die jungen Generationen weiterzugeben.

- Der Verein „Comité Exécutif National“ (CEN)

Der Verein CEN gehört zu den wichtigsten madagassischen Vereinen im Ausland und seine Mitglieder organisieren jedes Jahr das „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS), die größte madagassische Sportveranstaltung im Ausland. Wie oben bereits erwähnt, wurde das RNS vom Studentenverein AEOM ins Leben gerufen. Die Mitglieder des Vereins CEN übernahmen dabei die Organisation der Sportveranstaltung. Das RNS ist für die Madagassen im Ausland von großer Bedeutung. Zunächst deshalb, da es ursprünglich organisiert wurde, um die Einheit der Madagassen im Ausland zu bewahren. Bis heute symbolisiert das RNS weiterhin diese Einheit und bringt immer mehr Madagassen im Ausland zusammen. Die Teilnahme am RNS betrifft mittlerweile nicht nur die Madagassen in Frankreich, obwohl sie die überwiegende Mehrheit bilden. Auch Madagassen im Ausland aus anderen Ländern, nämlich der Schweiz, Italien, Deutschland und Kanada nehmen am RNS teil. Eine Delegation aus Madagaskar kommt sogar speziell nur für das RNS nach Frankreich. Des Weiteren wird die Sportveranstaltung stets von kulturellen Aktivitäten begleitet. Diese tragen dazu bei, die madagassische Kultur zu fördern bzw. zu pflegen. So wird die madagassische Kultur neben dem Sport mehr oder weniger hervorgehoben. Zudem ermöglicht das RNS die Integration in die Aufnahmegesellschaft zu zeigen, z. B. durch das Sprechen der französischen Sprache bei einem madagassischen Treffen. Zudem können seit einigen Jahren auch Nicht-Madagassen mitspielen. Durch die Aktivitäten des Vereins CEN wird der Stellenwert, der der Identität bzw. Integration eingeräumt wird, verdeutlicht.

- Der Verein „Kolo“

Dieser Verein ist der einzige madagassische Verein im Ausland, der auf die Förderung der madagassischen Sprache spezialisiert ist. Die Mitglieder des Vereins bemühen sich, die madagassische Sprache vor allem bei den Kindern und Jugendlichen zu fördern bzw. diese zu lehren. Die Rolle dieser Vereine ist für die Madagassen im Ausland sehr wichtig, da die Sprache als wesentlicher Bestandteil der madagassischen Kultur fungiert. Dieser Verein wurde gegründet, da seine Mitglieder einen Rückgang des Sprechens der madagassischen Sprache bei den madagassischen Kindern und Jugendlichen sowie einigen Erwachsene feststellten. Der Verein „Kolo“ steht dafür, dieser Tendenz gegenzusteuern. Sie sind sich darüber bewusst, dass die Sprache verbreitet werden muss, damit sie nicht verschwindet. Darüber hinaus sind sie überzeugt, dass das Verschwinden der madagassischen Sprache zum Verschwinden der madagassischen Nation führen würde. Dieser Verein organisiert hauptsächlich den Diktatwettbewerb, der mittlerweile auch in anderen Ländern, nämlich in „La Réunion“ und Kanada stattfindet. Darüber hinaus benutzen die Mitglieder des Vereins „Kolo“ jede

gegebene Gelegenheit, um die madagassische Kultur weiterzugeben. Beispielsweise übersetzen sie die madagassische Rede nicht Wort für Wort ins Französische, sondern lassen einige Wörter absichtlich auf Madagassisch stehen, sodass sie die Bedeutung ausführlich erklären können. Zudem ermutigen sie die Madagassen in Frankreich dazu, die madagassische Sprache und Kultur nicht nur zu lernen bzw. zu entdecken, sondern auch zu praktizieren. All dies wird angestrebt, ohne dabei die Integration in die französische Gesellschaft zu verhindern.

- Der Verein „Amandie“

„Amandie“ ist einer der madagassischen Vereine, der Kategorie A bzw. B vertreten kann. Erstens sind die Aktivitäten von „Amandie“ zwischen Frankreich und Madagaskar ausgewogen, wohingegen andere Vereine ihre Aktivitäten nur auf ein Land ausrichten. Konkret bedeutet das z. B. für die kulturellen Veranstaltungen, dass der Verein die madagassische Kultur in Frankreich bzw. die französische Kultur in Madagaskar fördert. Zweitens, wie oben bereits erwähnt, dienen die kulturellen Veranstaltungen für die meisten Vereine in der Kategorie B eher dem Zweck der finanziellen Unterstützung eines Projekts in Madagaskar. Im Unterschied dazu finanziert der Verein „Amandie“ seine Projekte in Madagaskar nicht durch kulturelle Veranstaltungen. Er nutzt die kulturellen Veranstaltungen, um die madagassische Kultur auf regionaler Ebene zu fördern. In diesem Sinn ähnelt der Verein „Amandie“ anderen madagassischen kulturellen Vereinen aus der Kategorie A. Drittens hat der Verein „Amandie“ eine lange Lebensdauer im Unterschied zu den Vereinen aus der Kategorie B und er existiert seit dem Jahr 2006. Zudem wird der Verein „Amandie“ als Vorbild für die madagassischen Vereine in Frankreich von der Abteilung der Diaspora des madagassischen Außenministeriums anerkannt.

5. Die Rolle der madagassischen Vereine bei der Pflege der Identität und der Integration in die französische Gesellschaft

In diesem Kapitel werden die vier Vereine der Fallbeispiele analysiert, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede beleuchtet und vor allem ihre Bedeutung für die Madagassen in Frankreich dargestellt.

5.1. Der Verein “Fiangonana Protestanta Malagasy aty An-dafy” (FPMA)

Wie bereits erwähnt, hängt die Geschichte der madagassischen Migration in Frankreich weitgehend mit der Geschichte des madagassischen Protestantismus⁵⁶ zusammen (vgl. RAKOTONANAHARY 2002: 30). Die ersten madagassischen Einwanderer, d. h. Soldaten und Studenten in Frankreich kamen hauptsächlich aus Antananarivo, die Hauptstadt von Madagaskar. Sie waren überwiegend protestantisch und gründeten die erste madagassische protestantische Kirche außerhalb von Madagaskar zum Ende des Zweiten Weltkriegs im Jahr 1946. Offiziell wurde das FPMA jedoch erst im Jahr 1959 ins Leben gerufen (vgl. RAJAONAH 2005: 5). Ziele des Vereins FPMA sind:

- das Wort Gottes allen Menschen unabhängig von ihrer sozialen, ethnischen oder politischen Zugehörigkeit zu verkünden,
- mindestens einmal im Monat die Feier des Gottesdienstes und die Sakramentsverwaltung zu gewährleisten,
- die Wahrheit und das göttliche Wort zu bezeugen,
- die Katechese, den Religionsunterricht, die biblische Bildung und die Vorbereitung der Mitglieder auf die verschiedenen Dienste in der Gemeinde sicherzustellen und

⁵⁶ Es ist anzumerken, dass die madagassische katholische Kirche in Frankreich auch ihren Ursprung während der Weltkriege fand. Zu dieser Zeit gab es katholische und protestantische militärische Kaplanämter. Unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gingen die Soldaten in eine von beiden Kaplanämtern, jedoch waren sie überwiegend protestantisch. Als die Studenten kamen, gingen sie zum protestantischen Kaplanamt, da ebenfalls überwiegend protestantisch waren. Damals hat der Missionar VERNIER, ein französischer Missionar, der in Madagaskar tätig gewesen und nach Frankreich zurückgekehrt war, die Leitung der madagassischen Kirche übernommen. Als er im Jahr 1953 in den Ruhestand ging, hat der protestantische Kirchenbund in Frankreich nach einem madagassischen Pastor in Madagaskar für das Kaplansamt gefragt. Der Pastor RALIBERA wurde im Jahr 1959 entsandt. Er versammelte alle Madagassen in Paris zur Beratung über die Zukunft des Kaplanamts. Es wurde entschieden, dass das Kaplanamt zu einer madagassischen Kirche umgewandelt wird. „Madagassische Kirche“ ist aber ein ungenauer Begriff, daher mussten die Überlegungen erweitert werden. Daraus wurde entschieden, eine protestantische Kirche für alle Madagassen in Frankreich zu gründen. Die maßgeblichen Gründe hierfür sind: Zum einen wurde ein Pastor aus Madagaskar bereits entsandt und zum anderen sind die damaligen Soldaten und Studenten überwiegend protestantisch. Der Name „Fiangonana Protestanta Malagasy aty An-dafy“ (auf Deutsch madagassische protestantische Kirche außerhalb von Madagaskar) wurde genommen, damit die Kirchengemeinde nicht nur in Frankreich bleibt, sondern auch in den anderen Ländern außerhalb von Madagaskar expandieren kann. FPMA hat u. a. Tochtergemeinden in der Schweiz, in La Réunion und in Kanada (vgl. RAKOTONDRAIBE 2018: 194).

- zur Verwirklichung der Grundsätze der Einheit beizutragen, die die Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer christlichen Gemeinschaft herstellen⁵⁷. (vgl. Geschäftsordnung der FPMA 2009: 15).

5.1.1. Das FPMA als religiöse Institution

Als das FPMA offiziell gegründet wurde, wurde es unter dem Schirm des Gemeindebundes „Fiombonan’ny Fiangonana Protestanta Malagasy“ (FFPM) in Madagaskar genommen (vgl. RAKOTONDRAINIBE 2018: 205). Das FFPM ist ein Bund der protestantischen Kirche in Madagaskar, der bereits eine klare Struktur besitzt und auf internationaler Ebene anerkannt wird. Das FFPM betreute das FPMA, sodass alle offiziellen Abmachungen zwischen FPMA und der französischen Kirche in Frankreich erst der Genehmigung durch das FFPM in Madagaskar bedurften. Ein solches Verfahren nimmt viel Zeit in Anspruch. Die Briefe wurden zuerst nach Madagaskar verschickt, deren Antworten wurden erneut nach Frankreich zur französischen Kirche gesendet, bis sie schließlich zum FPMA ankamen. Aus diesem Grund beantragte das FPMA die Unabhängigkeit vom FFPM im Jahr 1989⁵⁸. Die Anfrage wurde positiv angenommen und somit begann das FPMA unabhängig vom FFPM zu arbeiten. Die Zusammenarbeit mit dem FFPM entwickelte sich zwar weiter, jedoch hat der Verein FPMA mehr Freiraum. Der Verein kann u. a. in Frankreich ausgebildete madagassische Pastoren anstellen. Daher wurden ausgebildete Pastoren aus der theologischen Fakultät von Aix-en-Provence, Montpellier, Straßburg oder Paris für die Leitung der „Tafo“⁵⁹ angestellt (vgl. RAKOTONDRAINIBE 2018: 193). Jeder „Tafo“ wird in der Regel durch einen Pastor geleitet, jedoch gibt es „Tafo“, die keinen eigenen Pastor anstellen können und durch die Pastoren der anderen FPMA-Gemeinden betreut werden. Zur Leitung des FPMA gehören einen Bundespräsidenten und ein Bundessekretär auf nationaler Ebene, während jeder „Tafo“ seinen eigenen Leitungskreis hat. Der Verein FPMA besteht aus rund 5000 Mitgliedern und hat 39 „Tafos“ innerhalb Frankreichs. Jede „Tafo“ besteht aus mehreren Arbeitsbereichen: Die Jugend, die Pfadfinder, die Frauenarbeit, der Chor, die Männerarbeit, die Musikdienste usw. Jeder Arbeitsbereich nimmt auf seine Weise aktiv am Leben der Kirche teil. Für jeden Arbeitsbereich wird jedes Jahr ein nationales Treffen organisiert. Zudem finden gemeinsame Gottesdienste und gelegentliche christliche Konzerte mit anderen Gemeinden statt⁶⁰. All dies ermöglicht nicht nur den Beziehungsaufbau zwischen Madagassen, sondern befestigt auch das Zugehörigkeitsgefühl zur madagassischen Gemeinde. Darüber hinaus hat das FPMA seine Mitglieder

⁵⁷ FPMA (2009): Geschäftsordnung - Vollversion. Abschnitt 1 - Artikel 3. Der Auftrag der Gemeinde, S.15

⁵⁸ Es handelt sich zuerst um sogenannte Führungsunabhängigkeit, drauf sollte noch die finanzielle Unabhängigkeit folgen, damit das FPMA die vollständig unabhängig wird (vgl. RAKOTONDRAINIBE 2018: 206).

⁵⁹ „Tafo“ bezeichnet eine Gemeinde. Gemäß Artikel 2 der Geschäftsordnung des Vereins FPMA wird in jeder Stadt nur eine Gemeinde gegründet. Es gab Ausnahmefälle, Gemeinden in geografischer Nähe bilden eine Region. Es gibt sechs FPMA-Regionen in Frankreich.

⁶⁰ Andere Gemeinden sind beispielsweise die katholischen und adventistischen Kirchen.

aus unterschiedlichen nationalen und internationalen religiösen Verbänden⁶¹ abgeworben. Gemeinsam mit den Verbänden organisiert FPMA interkulturelle Aktivitäten, darunter Musikfestivals oder Radioprogramme.

Als Kirche verfügt der Verein FPMA über eine stark ausgeprägte gottesdienstliche Praxis. Grundsätzlich gilt die gottesdienstliche Praxis für alle Gemeinden, aber in der Umsetzung unterscheidet sie sich von Gemeinde zu Gemeinde. Gemeint ist vor allem die Liturgie, die in der Regel von den Verantwortlichen im Voraus vorbereitet wird. Darüber hinaus verfügt das FPMA über eine strukturelle Hierarchie, die dazu dient, die Gemeinde gut zu organisieren. Verantwortliche Positionen sind in der Regel Mitgliedern vorbehalten, die über grundlegende Kenntnisse des Evangeliums verfügen. Die meisten von ihnen werden von der gesamten Gemeinde gewählt und daher von allen anerkannt. Trotz der Einführung von verantwortlichen Personen sind alle Mitglieder der Religionsgemeinschaft dazu aufgerufen, zusammenzuarbeiten und die Einheit auf verschiedene Weise zu zeigen (vgl. RAKOTONANAHARY 2002: 33). Darüber hinaus beschränken sich die Aktivitäten der Gemeinde nicht nur auf Gottesdienste. Neben Gottesdiensten bietet die Gemeinde auch andere Aktivitäten wie sportliche und kulturelle Veranstaltungen an. An dieser Stelle ist anzumerken, dass der Gottesdienst selbst von der madagassischen Kultur geprägt ist. Das FPMA bietet somit einen Raum, um die madagassische kulturelle Identität zu pflegen.

5.1.2. Das FPMA und die Bewahrung der kulturellen Identität

Als christliche Gemeinde geht das FPMA von einer christlichen Identität aus. Darüber hinaus ist die FPMA aber eine Gemeinde, die in einem Einwanderungsland und für eine bestimmte ethnische Gruppe gegründet wurde. Wie der FPMA-Präsident, Pastor RAVALITERA in seiner Erklärung zur Kirche vom 2. Juli 2015⁶² darstellte, entwickeln sich alle Religionen innerhalb einer Kultur. Jede Religionsgemeinschaft, auch wenn sie alle evangelisch sind, hat ihre eigene Identität. Deshalb hat kein Land eine Gemeinde für alle Protestanten auf seinem Gebiet. Für die madagassische Gemeinde FPMA bedeutet die Bewahrung der Identität zuerst die Verwendung der madagassischen Sprache. Die Verwendung der madagassischen Sprache in der Gemeinde charakterisiert die kulturelle Identität der Madagassen. Lieder, Predigten und Ankündigungen werden in der Regel auf Madagassisch gehalten. Allerdings ist hier zu beachten, dass der Unterschied zwischen den Generationen flagrant ist. Für ältere

⁶¹ Darunter die „Alliance Réformée Mondiale“ (reformierter Weltbund), die „Fédération Luthérienne Mondiale“ (lutherischer Weltbund), die „Fédération Protestante de France“ (Protestantische Föderation Frankreichs), die „Alliance Nationale des Églises Luthériennes de France“ (Nationaler Bund lutherischer Kirchen in Frankreich). Durch die Mitgliedschaft in diesen weltweiten religiösen Vereinen bekräftigt der FPMA seine Zugehörigkeit zur Weltkirche.

⁶² Rev. Dr. RAVALITERA (2015): Inona no iavahan'ny maha-protestanta? Identité protestante. Monatliche Pressemitteilung des FPMA, vom 02. Juli 2015.

Diese Form der gegenseitigen Unterstützung wurde bereits von den Mitgliedern der ersten madagassischen Studentenvereinigung in Frankreich AEOM (vgl. Kap. 5.2.) praktiziert, die auch zur Gründung der madagassischen evangelischen Gemeinde beigetragen haben (vgl. RAKOTONDRAINIBE 2018: 192). Darüber hinaus organisieren sich die meisten Gemeindemitglieder bei Veranstaltungen, um ihre Unterstützung zu leisten (z. B. bei der Organisation einer Taufe, einer Hochzeit oder bei kulturellen Ereignissen wie dem madagassischen Unabhängigkeitstag). Darüber hinaus zeigen alle von der Gemeinde organisierten Aktivitäten und der Gottesdienst selbst die Besonderheit der madagassischen Kultur. Die Kirchenlieder werden zum Beispiel in einem schnellen spezifisch-madagassischen Rhythmus gesungen. So werden ebenfalls die typisch madagassischen Gerichte bei den verschiedenen Gemeinschaftsaktivitäten aufgetischt. Es stimmt, dass die madagassische Kultur nicht mehr so ursprünglich praktiziert wird wie in Madagaskar, aber die Praxis der Sprache und der Kultur, die in der Gemeinde sehr präsent ist, trägt zur Bildung einer kollektiven Identität bei.

5.1.3 Konstruktion der kollektiven Identität

Aus theologischer Perspektive ist eine christliche Gemeinde die Versammlung von Menschen, die *den Herrn Jesus Christus als ihren persönlichen Erlöser angenommen haben*. Aus sozio-geografischer Sicht ist die Gemeinde in erster Linie ein physischer Ort, an dem sich die Mitglieder versammeln können. Angesichts der Migrationssituation und insbesondere für Madagassen ist das Kirchengebäude ein Ort der Begegnung⁶³. Für die aktuelle Studie ist es interessant, die gemeinschaftliche Dimension zu analysieren, die die Kirche für die Menschen darstellt. Bei der Beobachtung des FPMA Aix-Marseille (FPMA A-M) ist z. B. festzustellen, dass die Anzahl der Gottesdienstbesucher je nach Veranstaltung schwankt. Das FPMA A-M hat im Durchschnitt 400 Mitglieder, von denen 250 regelmäßig jeden Sonntag den Gottesdienst besuchen. Bei größeren Veranstaltungen⁶⁴, die von der Gemeinde

⁶³ Das FPMA Aix-Marseille definiert z. B. die Gemeinde als einen Ort des Aufeinandertreffens, wo Gott gelobt und zu ihm gebetet wird. Das bedeutet, dass die Kirche der Begegnung einen wichtigen Platz einräumt. ([https://fpmaam.org/ministere2/1ere-visite/\(02.08.2024\)](https://fpmaam.org/ministere2/1ere-visite/(02.08.2024))).

⁶⁴ In der Regel sind die Aktivitäten in der Gemeinde zeitlich begrenzt, da die Gemeinde in der FPMA über kein eigenes Kirchengebäude verfügt. Stattdessen steht sie einem Mietverhältnis zu den französischen Kirchen oder anderen Kirchen und dürfen deren Gebetshäuser so zu Gottesdienst – und sonstige Veranstaltungszweck nutzen. Dementsprechend können Gottesdienste und andere Aktivitäten aus Raumgründen nur halbtäglich und jeweils auf einen Nachmittag fallen. Die FPMA Aix-Marseille organisiert jedoch mehr Veranstaltungen als jede andere FPMA in Frankreich. Seit 2021 ist sie folglich die erste Gemeinde, die über eigene Räumlichkeiten verfügt. Dabei handelt es sich um ein ehemaliges Gebäude der katholischen Kirche. Neben einem Gottesdienstraum ist die Gemeinde nun auch mit einem Mehrzweckraum sowie einem Festsaal ausgestattet, welche sich u. a. für Kinder- und Jugendaktivitäten als sehr praktisch erweisen. Seitdem finden die meisten regionalen und nationalen Treffen der FPMA in Marseille statt. Darüber hinaus ist das Gemeindehaus auch ein Ort für Veranstaltungen und Gottesdienste unter den madagassischen Gemeinden sowie madagassisch-französischen Gemeinden. Außerdem finden in der Gemeinde zahlreiche kulturelle Aktivitäten wie beispielsweise das Lernen von „Kabary“ (madagassische Rede) statt.

organisiert werden, steigt die Zahl der Gottesdienstbesucher jedoch auf etwa 450⁶⁵. Es ist wichtig zu beachten, dass es zwei Formen von Versammlungen innerhalb der Kirche gibt: Versammlungen während des Gottesdienstes und Versammlungen außerhalb des Gottesdienstes. Die erste betrifft Versammlungen zu Anlässen wie Taufen, Hochzeiten, christliche Feiertage, Geburtstagen etc. In der Regel werden Personen, die nicht Mitglied der Kirche sind, wie Familie und Freunde von ihrem Gastgeber eingeladen. An christlichen Feiertagen kommen, wie es in vielen Kirchen üblich ist, zu Ostern und Pfingsten, vor allem aber zu Weihnachten viele in die Kirche. Zu diesen Anlässen steigt die Zahl der Gottesdienstbesucher. Unter diesen Ereignissen ist jedoch ein besonderer Fall erwähnenswert, nämlich die Beileidsbekundung anlässlich eines Todesfalls. Dies geschieht inmitten eines Gottesdienstes in der FPMA A-M. Bei der Beileidsbekundung vermischen sich christliche Werte mit der madagassischen Kultur. Für Christen ist es sehr wichtig, sich in dunklen Zeiten gegenseitig zu unterstützen. Für Madagassen im Allgemeinen, ob christlich oder nicht, ist es ebenfalls wichtig, sich in dunklen Zeiten gegenseitig zu unterstützen. Die Madagassen ziehen es vor, sich zu treffen und Worte auszutauschen, um die Angehörigen der Verstorbenen zu ermutigen. Außerdem empfiehlt die Kultur, einen Beitrag zu leisten, um die Angehörigen finanziell zu unterstützen, damit ihnen die mit dem Verlust verbundenen Kosten ein wenig erleichtert werden. Im besten Fall wird die Beileidsbekundung vor der Beerdigung durchgeführt. Da allerdings die meisten Verstorbenen jedoch ins Heimatland überführt werden, ist es schwierig, die Angehörigen noch vor der Beerdigung zu sehen. Daher ist es in Frankreich üblich, nach der Rückkehr der Angehörigen von der Beerdigung aus dem Heimatland während des Gottesdienstes in der FPMA A-M sein Beileid zu bekunden. So kommt die Trauergemeinschaft zur Beileidsbekundung einzig zu diesem Zweck zum Gottesdienst. Dabei handelt es sich um die Familie und Freunde des Verstorbenen sowie um Menschen aus dessen Bekanntenkreis. In diesem Fall ermöglichen Beileidsbekundungen die Kontaktaufnahme mit Familien und Freunden des Verstorbenen. Daraus ergibt sich, dass die Gäste in Kontakt mit der gesamten Gemeinde kommen. Sie werden sehr herzlich empfangen und über die verschiedenen Aktivitäten der Gemeinde informiert. Den Betroffenen steht es also frei, sich der Glaubensgemeinschaft anzuschließen oder nicht. Die zweite Art von Versammlung ist die Versammlung außerhalb des Gottesdienstes. Darunter werden extrareligiöse Aktivitäten wie Sonntagsschulen, Konfirmandenunterricht, aber auch Konzerte oder andere kulturelle Aktivitäten verstanden, die von der Gemeinde organisiert werden. Diese kulturellen Aktivitäten ziehen eine große Anzahl von Menschen an und die Madagassen kommen hauptsächlich, um sich zu treffen, madagassisches Essen zu genießen, sich über Neuigkeiten aus Madagaskar

⁶⁵ Auch Nicht-Madagassen, insbesondere Franzosen, nehmen an den Veranstaltungen teil. Ihre Anzahl ist gering und ihre Besuch sind in erster Linie davon motiviert, dem Ehepartner, Kindern oder Freunden Gesellschaft zu leisten. Auch ein gewisses Interesse an der fremden Kultur ist bei solchen Besuchen vorhanden.

auszutauschen oder um neue Kontakte zu knüpfen. Die Aktivitäten der Gemeinde ermöglichen auch Kontakte zwischen den Madagassen, die nicht nur religiöser Art sind. In diesem Zusammenhang führte die Anthropologin CRENN (2013) erweiterte Studien zu den Madagassen in Bordeaux durch, die den „Temple du Hâ“ besuchen. Für die Madagassen in Bordeaux ist die Gemeinde ein Informationszentrum, ein Ort der Begegnung und des Austauschs. Wie in Marseille sind die großen Veranstaltungen gut besucht und bieten die Gelegenheit, neue Kontakte zu knüpfen und sich wieder zu sehen. Es ist auch ein Ort, an dem eine Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch die Beziehungen, die geknüpft werden, bekräftigt werden kann. In den meisten madagassischen Gemeinschaften außerhalb Madagaskars hat die ethnische Zugehörigkeit Vorrang vor der religiösen Zugehörigkeit (CRENN 2013: 128). Für das FPMA sind die Menschen, die die Gemeinde auch außerhalb von Veranstaltungen besuchen, nicht zwangsläufig evangelisch. In Marseille und Bordeaux kommen auch Katholiken oder Adventisten in den evangelischen Gottesdienst. Das bedeutet, dass diese Menschen sich zuerst als Madagassen fühlen, bevor sie Teil einer christlichen Gemeinschaft werden. Es ist ebenso zu beachten, dass es evangelische Gottesdienste auch in französischen Kirchen gibt, aber die Madagassen (wie übrigens auch andere ethnische Gemeinschaften) es vorziehen, ihre eigene Gemeinde zu haben. Wie bereits erwähnt, ist die Gemeinde mit der Kultur verwoben und daher können Madagassen einen Teil ihrer Kultur in der Gemeinde ausleben. CRENN (2013) erwähnt, dass sich die madagassische Kultur sogar in der Predigt manifestiere. Madagassische Prediger halten im Vergleich zu ihren französischen Kollegen längere Predigten. Außerdem wird in der Predigt auf das alltägliche Leben Bezug genommen, da dies so in Madagaskar üblich ist.

Außerdem bietet die Gemeinde die Möglichkeit, sich unter Madagassen zu treffen und innerlich zu zeigen, dass zu dieser Gruppe eine Zugehörigkeit besteht. Zudem kann damit auch die Möglichkeit, sich von außen, d. h. von der Aufnahmegesellschaft abzugrenzen, wahrgenommen werden. CRENN (2013) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die Madagassen möglichst diskret unterscheiden wollen (CRENN 2013: 143). Das bedeutet nicht, dass die Madagassen ihre Kultur verstecken wollen. Vielmehr sind sie stolz darauf, an kulturellen Veranstaltungen teilzunehmen, bei denen sie die madagassische Kultur durch Kunst, Tänze, Gesang, Essen etc. darstellen. Der Wunsch, diskret zu sein, wird hier durch das Bestreben interpretiert, auch die eigene Integrität in der französischen Gesellschaft zu bewahren. So bemühen sich die Madagassen, ihre kulturelle Identität durch die Gemeinde zu pflegen. Gleichzeitig ermöglicht die Gemeinde auch die Integration in die französische Gesellschaft, indem sie mit anderen französischen Gemeinden zusammenarbeitet und sich vor allem an die Regeln der französischen Gesellschaft hält. Die Madagassen versuchen weniger, sich von der französischen Gesellschaft zu unterscheiden, als vielmehr mit ihr zu harmonieren, ohne sich zu assimilieren.

5.2. Der Verein „Comité Exécutif National“ (CEN)

Das „Comité Exécutif National“ (CEN) ist der repräsentativste madagassische Verein außerhalb von Madagaskar. Der Verein wurde offiziell im Jahr 2000 gegründet. Seine Mitglieder organisieren jedes Jahr die größte madagassische Sportveranstaltung in Frankreich: das *Rencontre Nationale Sportive* (RNS). Dabei ist zu beachten, dass das RNS bereits existierte, bevor das CEN gegründet wurde. Es wurde ursprünglich im Jahr 1975 vom Studentenverein „*Association des Etudiants d’Origines Malgaches*“ (AEOM) ins Leben gerufen. Vor diesem Zusammenhang ist es wichtig, zunächst das sportliche Treffen unter dem AEOM näher zu betrachten.

- **Das Rencontre Nationale Sportive unter dem AEOM**

Der Verein AEOM war der erste madagassische Verein im Ausland, der die Bewahrung der madagassischen kulturellen Identität förderte. Der Verein wurde im Jahr 1934 gegründet. In einer Zeit, in der Madagaskar eine Kolonie von Frankreich war. In diesem historischen Kontext fühlten sich die Mitglieder dieses studentischen Vereins stärker mit ihrem Herkunftsland Madagaskar verbunden. Die Studenten und Mitglieder des AEOMs zeichnen sich damals hauptsächlich durch ein gemeinsames Ziel aus: eine Rückkehr nach Madagaskar⁶⁶ nach ihrem Studium in Frankreich sowie die Förderung der madagassischen Identität. Die Förderung der madagassischen Identität räumte einen wichtigen Platz in dem AEOM ein. Dies basiert u. a. auf dem Identitäts- und Solidaritätsbewusstsein, gemeinsamen geschichtlichen und aktuellen Erfahrungen in Bezug auf die Kolonisation, dem Gefühl der Verbundenheit mit dem Herkunfts- bzw. Heimatland sowie auf der gemeinsamen Kultur.

Die Mitglieder des AEOM blieben auch nach der Unabhängigkeit von Madagaskar im Jahr 1960 weiterhin politisch aktiv⁶⁷. Sie äußerten ihre Meinungen bezüglich der politischen Lage in Madagaskar und wurden teilweise von den verschiedenen politischen Strömungen in der Heimat beeinflusst. Auf diese Weise spiegelte sich die von der (Kolonial-)Regierung 1972 und 1975 betriebene ethnische Spaltungspolitik⁶⁸ in Madagaskar in den Überzeugungen und dem Engagement der Mitglieder des AEOM wider. Folglich war der Verein insbesondere in diesem Zeitraum von einer Spaltung bedroht. Um dieser Spaltung entgegenzuwirken und die Einheit unter den Vereinsmitgliedern zu bewahren, rief der Verein das „*Rencontre Nationale Sportive*“ (RNS) ins Leben. Ziel war und ist es, durch gemeinsamen

⁶⁶ Hinter der Rückkehr steckte der Kampf gegen die Kolonialisierung und für die Unabhängigkeit von Madagaskar. Dies wurde damals verboten, daher erfolgt in den offiziellen Dokumenten des AEOM wie beispielsweise bei der Anmeldung auf der Präfektur weder eine Erwähnung über das tatsächliche Ziel noch über die politischen Aktivitäten des Vereins.

⁶⁷ Bei der Unabhängigkeit von Madagaskar wurde z. B. ein bedeutender Teil der damaligen Studenten in die neue Regierung gewählt, darunter auch der erste madagassische Präsident, Philibert Tsiranana (1960-1972).

⁶⁸ Siehe LAHINIRIKO A. (2012): *Les structures politiques à Tananarive. Union, unanimité et divisions partisans dans la culture politique nationaliste malgache (1945–1958)*. Unveröffentlichte Studie. Paris.

Sport und sportliche Veranstaltungen die Einheit der Madagassen im Ausland⁶⁹ und insbesondere in Frankreich zu unterstützen.

5.2.1. Sport als Mittel der Einheit der Madagassen in Frankreich

Wie bereits ausgeführt, hängt die Entstehung des RNS mit der politischen Lage in Madagaskar zwischen den Jahren 1972 und 1975 zusammen. Zu Beginn forderten die Medizinstudenten in der Hauptstadt von Madagaskar, Antananarivo, eine Reform des Bildungssystems. Grund dafür war, dass die madagassischen Studenten im Vergleich zu den französischen Studenten an derselben Universität nicht gleichberechtigt waren. Der von den Studenten initiierte Streik breitete sich schnell aus, erreichte bald mehrere Regionen und wurde schließlich zu einem Generalstreik auf der gesamten Insel. Dies führte zu einer sehr unruhigen politischen Lage und akzentuierte die bereits zuvor spürbar ethnische Spaltung im Land. Die ethnische Spaltung wirkte sich wiederum negativ auf den madagassischen Studentenverein in Frankreich aus, der sich zu spalten drohte. Zur Vermeidung dieser drohenden Spaltung organisierte der AEOM im Jahr 1975 das erste „*Rencontre Nationale Sportive*“ (RNS) in Frankreich mit dem erklärten Ziel, dass die Madagassen ihr Zusammengehörigkeitsgefühl sowie den Zusammenhalt durch den Sport pflegen und stärken. Mit der Entstehung des RNS fiel auch die Begrenzung der Aktivitäten des AEOM auf die madagassischen Studenten in Frankreich. Neben den Studierenden konnten auch Nicht-Studenten an der Veranstaltung teilnehmen.

Zitat 1⁷⁰: „Zum RNS haben wir alle [Madagassen im Ausland] eingeladen, auch wenn sie keine Mitglieder vom AEOM waren.“ (IP⁷¹ 5)

Zitat 2: „Das RNS vom AEOM zielt darauf ab, alle Madagassen im Ausland miteinander zu vereinen.“ (IP 28)

Zitat 3: „Beim RNS waren alle zusammen, immer zusammen, auch zusammen in der Unterkunft, alle haben etwas zusammen unternommen und das hat eine Woche gedauert! Es ist gut zusammen mit Landsleuten zu sein.“ (IP 15)

Die Interviewpartner unterstreichen deutlich die neue Grenzziehung des Vereins: Es handelt sich nicht mehr ausschließlich um Studenten, sondern um alle Madagassen im Ausland, unabhängig davon, ob sie Studenten sind oder nicht. Der Sport soll ihnen fortan eine Möglichkeit bieten, Solidarität untereinander zu leben, vor allem in Frankreich. Dies wird durch das Motto des RNS „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ verdeutlicht.

⁶⁹ Der AEOM hat auch eine Vertretung in der Schweiz.

⁷⁰ Die Interviews wurden größtenteils in madagassischer Sprache durchgeführt und von der Forscherin selbst übersetzt. Eine vollständige Liste der nummerierten Interviews in der Originalsprache befindet sich im Anhang.

⁷¹ IP steht für Interviewpartner.

Darüber hinaus versuchten die Mitglieder des AEOM, das Zusammengehörigkeitsgefühl sowie das Solidaritätsbewusstsein unter den Madagassen in jedem Schritt des RNS auszudrücken. Alle Tätigkeiten u. a. Vorbereitung, Reise, Essen und Schlafen wurden organisiert, sodass jeder ständig die Gelegenheit hatte, etwas mit anderen zusammen zu unternehmen. Dies förderte und stärkte tatsächlich das Miteinander unter den Teilnehmern. Sie mieteten beispielsweise einen Reisebus, sodass alle gemeinsam fahren konnten. Und da die sportlichen Veranstaltungen damals in den meisten Fällen an einer Universität stattfanden, hatten die Teilnehmer so die Gelegenheit, auch in der Mensa zusammen zu essen und sich dabei auszutauschen. Der ehemalige Vorsitzende des AEOM (IP 15) weist deutlich auf dieses Zusammengehörigkeitsgefühl während des RNS hin, indem er in einem kurzen Satz das Wort *zusammen* wiederholt.

Außerdem wurde die sportliche Veranstaltung von kulturellen Aktivitäten begleitet. Bevor der Verein das RNS ins Leben rief, gehörten kulturelle Aktivitäten zu dessen Haupttätigkeiten. Auch diese kulturellen Aktivitäten wurden von den Teilnehmern gemeinsam vorbereitet. So wurden z. B. vor der sportlichen Veranstaltung Workshops zum Lernen des madagassischen traditionellen Tanzes oder aber der madagassischen Redekunst „Kabary“⁷² angeboten. Die kulturellen Veranstaltungen boten eine Austauschmöglichkeit zwischen den Teilnehmern und ermöglichten die Weitergabe der madagassischen Kultur.

Zitat 4: „Es macht Spaß, diese madagassische Stimmung zu spüren, also die echte madagassische Atmosphäre. Die Madagassen aßen [dort] madagassische Gerichte, hörten madagassische Musik, tanzten madagassischen Tanz. Sie lernten Lieder und zogen sich auch traditionelle Bekleidung an, wir sangen auch die madagassische Nationalhymne. Während der Veranstaltung ist es so, als ob man ein bisschen nach Madagaskar gereist wäre.“ (IP 1, 5, 15)

Für die Teilnehmer und vor allem für die Studenten ist das Rencontre Nationale Sportive eine Veranstaltung, in deren Rahmen sie ihre Verbundenheit mit ihrem Heimatland festigen. Zumal damals die meisten Studenten häufig nicht die Gelegenheit dazu hatten, nach Madagaskar zu reisen. Daher

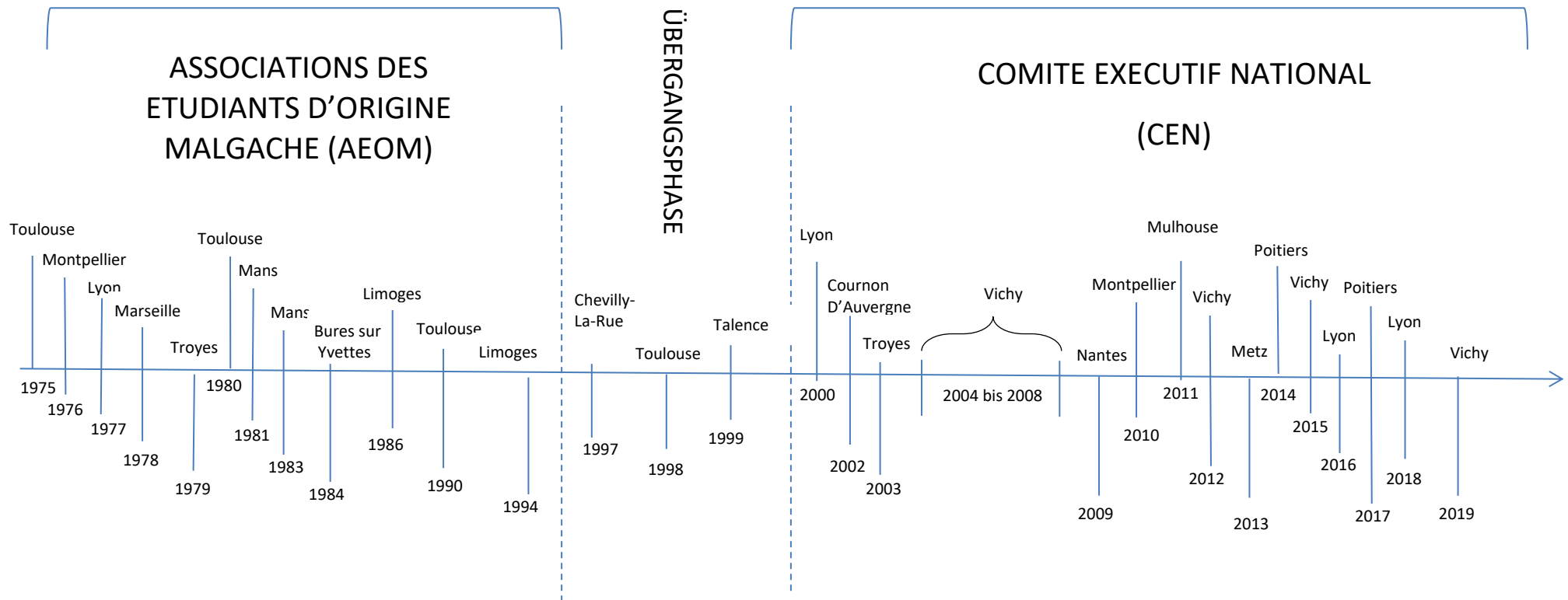
⁷² „Kabary“ oder die madagassische Rede umfasst zwei Arten: (1) Die sogenannte „Gebrauchskabary“ dient dazu, die sozialen Pflichten (Wasserversorgung, Dammarbeiten usw.) darzustellen. (2) Die sogenannte rituelle „Kabary“, die bei großen Ereignissen (Hochzeit, Todesfall, offizielle Zeremonie usw.) praktiziert wird (vgl. RASOLONIAINA 2005: 24). Die „Kabary“ stellt die madagassische mündliche Überlieferung dar und enthält viele madagassische Sprichwörter. Dadurch werden die Moral und das menschliche Verhalten in der madagassischen Gesellschaft vermittelt. Jemand, der die „Kabary“ hält, heißt „Mpikabary.“ Das „Fikambanan’ny Mpikabary Malagasy oder FI.MPI.MA (Madagassischer Verein von „Mpikabary“) wurde am 16. November im Jahr 1963 in Madagaskar gegründet. FI.MPI.MA hat Abteilungen in den verschiedenen Provinzen von Madagaskar und mittlerweile auch im Ausland. In Kanada (2008) und in Frankreich (2010) besitzt der Verein insgesamt 25 Abteilungen.

profitierten sie von dem Sporttreffen und sahen es als einen privilegierten Moment, um ihre Bindung zu Madagaskar auszudrücken und die Zusammengehörigkeit gemeinsam mit Landesleuten zu leben.

Hinzu kommt, dass die sportliche Veranstaltung keinen Raum für politische Spaltung gelassen hat. Es herrschen stets eine versöhnliche Stimmung und breite Solidarität sowohl unter Studenten als auch zwischen Studenten und Nicht-Studenten. Diese erklärt, warum das RNS von Anfang an ein Erfolg war. Insgesamt hat der AEOM von dem Jahr 1975 bis 1994 zwölfmal einwöchige sportliche Veranstaltung in die Wege geleitet. Vor den 1980er-Jahren jedes Jahr oder alle zwei Jahre. Dann kam eine Übergangsphase und anschließend wurde die Organisation des RNS von dem Verein „Comité Exécutif National“ (CEN) übernommen (siehe Abbildung 4).

Abbildung 4: „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) unter dem „Association des Etudiants d’Origine Malgache“ (AEOM) und dem „Comité Exécutif National“ (CEN)

DAS „RENCONTRE NATIONALE SPORTIVE“ IN FRANKREICH



Entwurf: Andoniaina Raharimalala (2019)

5.2.2 Auswirkungen der Schwächen des AEOM auf das RNS

Die Schwächen des AEOM sind sowohl mit inneren als auch mit äußeren Faktoren zu begründen. Zum einen veränderte sich die Einwanderungsgruppe der Madagassen nach Frankreich in den 1990er-Jahren und damit auch die Zielgruppe der AEOM. Diese Einwanderung bestand nicht mehr ausschließlich aus Studenten, sondern aus Arbeitnehmern und Familien. Zudem blieben immer mehr Madagassen nach ihrem Studium dauerhaft in Frankreich (vgl. Abschnitt 4.1.). Folglich wurden neue Ankömmlinge nicht mehr wie bisher vom AEOM, sondern von ihren Familienangehörigen oder Bekannten empfangen. Aus diesem Grund nahm die besondere Rolle und Aufgabe des AEOM, neue madagassische Studenten in Frankreich zu empfangen, deutlich ab. Früher erhielten die neuen Ankömmlinge von den Mitgliedern des Studentenvereins Unterstützung wie beispielsweise in Sachen bürokratische Angelegenheiten, Wohnungssuche etc. oder sie bekamen eine Kontaktperson zugeteilt, die ihnen mit Rat und Tat zur Seite stand. Doch seit der Umwandlung der Migrantengruppe

Zitat 5: „weiß niemand mehr, wer gestern angekommen ist oder im nächsten Jahr kommt oder wer heute kommt; es ist einfach nicht mehr bekannt, sodass der AEOM diese Studenten auch praktisch nicht mehr begleiten kann.“ (IP 15)

Zitat 6: „Heutzutage haben die Neulinge bereits Verwandte im Land, zu denen sie direkt kommen und nicht mehr zu den Mitgliedern des Studentenvereins, die früher die neuen Studenten immer empfangen haben.“ (IP 1)

Dazu kommt, dass

Zitat 7: „die meisten [Mitglieder des AEOM] nach Madagaskar zurückgekehrt sind und der Verein einen Nachwuchsmangel hat.“ (IP 1, 4, 15)

Wie die oben zitierten Interviewpartner betonen, wurden nicht mehr alle neuen Studenten vom Verein empfangen. Dies führt dazu, dass es dem Studentenverein an neuen Mitgliedern fehlte. Der Verein konnte sich demzufolge nicht weiterentwickeln, folglich wurden seine Vertretungen nach und nach aufgelöst. Während der Studentenverein bis in die 1990er-Jahre Vertretungen überall in Frankreich (z. B. in Lyon, Straßburg, Bordeaux, Montpellier, Toulouse, Marseille, Paris) und in der Schweiz hatte, sind heute nur noch die Abteilungen in Paris und Toulouse tätig. Beide nehmen weiterhin aktiv am jährlichen sportlichen Treffen teil und halten so das RNS und dessen Geist am Leben.

Zum anderen gab es Anfang der 1990er-Jahre eine Änderung der Ferienkalender in Frankreich. Das Land wurde von nun an in drei Zonen unterteilt, in denen sich die Zeiten der Schulferien unterscheiden. Mit dieser neuen Unterteilung und den resultierenden unterschiedlichen Ferienzeiten war es dem AEOM nicht mehr möglich, alle Madagassen eine Woche lange an einem Ort zu versammeln.

Zitat 8: „Früher dauerte das RNS eine Woche lang, aber seit [dem Schuljahr] 1991 und 1992 wurde Frankreich in drei Ferienzonen geteilt und alle haben nicht mehr die gleichen Schulferien.“ (IP 5)

Darüber hinaus hat diese Änderung der Schulferienzeiten auch dazu geführt, dass verschiedene *kleine* Vereine beinahe jedes Jahr sportliche Veranstaltungen in der Region organisieren, in der sie angesiedelt sind. Darunter ist das „Tournoi du Sud“ (TDS), das wie sein Name bereits verrät, Turniere unter den Madagassen in den südlichen Regionen von Frankreich organisiert. Unter anderem gab es diese Turniere in Aix-Marseille, Grenoble, Montpellier, Toulouse, Lyon und Bordeaux. Auch die seit den 1990er-Jahren steigende Zahl der madagassischen Vereine, welche einerseits aus der veränderten Einwanderungsgruppe und andererseits aus der hohen Förderung von gemeinnützigen Vereinen in Frankreich (vgl. ARCHAMBAULT 1996: 56) resultiert, hat zur Schrumpfung des AOEM und dessen Aktivitäten beigetragen, allen voran des RNS, das eine Übergangsphase zwischen den Jahren 1994 und 2000 (siehe Abbildung 4) erlebte.

In dieser Übergangsphase wurden mehrere madagassische Sporttreffen gleichzeitig veranstaltet. Die neu gegründeten Vereine fingen langsam damit an, den AEOM abzulösen bzw. ihm bei der Organisation von Sportveranstaltungen Konkurrenz zu machen, sodass einige Madagassen manchmal nicht mehr wussten, wo sie hingehen sollen, wenn sie „Landsleute treffen oder mit ihnen etwas unternehmen wollten“ (IP 1, 5). Angesichts dessen versuchten die in Frankreich gebliebenen Mitglieder des Studentenvereins mit den anderen madagassischen Vereinen zusammen zu arbeiten, damit die angestrebte Einheit erhalten wird. Doch trotz aller Bemühungen musste das RNS im Jahr 1998 aufgrund einer Unruhe unter den Teilnehmern (s. u.) in der finalen Phase abgebrochen werden.

5.2.3. Konflikte zwischen Identität und Integration

Was im Jahre 1998 in der finalen Phase des RNS passierte (s. o.), war das Resultat verschiedener Ereignisse, die es gilt, hier näher zu beleuchten. Mit der Umwandlung der Migration von Madagassen nach Frankreich, von temporär zu dauerhaft, änderte sich die Zielsetzung der neu gegründeten madagassischen Vereine in Frankreich. Viele Mitglieder dieser Vereine waren nun weniger stark mit ihrem Heimatland verbunden im Vergleich zu den Studentenvereinen, die sich nach einer Rückkehr nach Madagaskar sehnten. Die neu gegründeten madagassischen Vereine machten es sich zum Ziel, die Integration ihrer Mitglieder in die Aufnahmegesellschaft Frankreich zu fördern. Zwar nehmen sie weiterhin aktiv am madagassischen sportlichen Treffen teil, jedoch besteht ihre Mannschaft aus nicht-madagassischen Spielern. Dies führte zu einem Aufruhr beim RNS im Jahr 1998.

Zitat 9: „Das RNS im Jahr 1998 konnte nicht abgeschlossen werden, die Endphasen einiger Turniere wie Fußball und Volleyball mussten abgebrochen werden. Während der Endphase des Basketballspiels zum Beispiel war von fünf Spielern nur ein Madagasse. Die anderen Teams und Zuschauer waren so enttäuscht und wütend, dass daraus bald ein Aufruhr entstand“ (IP 1, 9)

Zitat 10: „Wie kann es sein, dass keine Madagassen auf dem Spielfeld sind? Was ist das für eine Organisation?“, fragte ein Zuschauer empört“ (IP 5)

Zitat 11: „Einige Mannschaften bestehen aus mehreren ‚vazaha‘⁷³. Diese sind oft Profi-Spieler und tragen dazu bei, dass die Mannschaft ohne viel Mühe gewinnt. Somit hat das Zusammenspielen unter den Madagassen keinen Sinn mehr.“ (IP 7)

Es sei angemerkt, dass die Nicht-Madagassen bzw. die „vazaha“ nicht nur zum RNS eingeladen wurden, sondern auch bei den verschiedenen Aktivitäten der madagassischen Vereine in Frankreich häufig eingeladen sind. Das bedeutet, dass ihre Anwesenheit am nationalen Treffen an sich in erwünscht war, es war nur ihre hohe Teilnahmequote vor allem während der Finalphase, die für ein Unverständnis bei den Madagassen sorgte. Und so protestierten die Zuschauer und Sportler, die ausschließlich Madagassen in ihrer Mannschaft hatten. Für sie steht die nationale sportliche Veranstaltung (RNS) nicht vorrangig für den Wettkampf, sondern für die Freundschaft und Geschwisterlichkeit unter den Madagassen. Die Zusammensetzung einiger Mannschaften mit Nicht-Madagassen wurde als Bedrohung für die Einheit und das Solidaritätsbewusstsein der Madagassen und damit auch als Bedrohung für die Werte und das Motto des RNS „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ betrachtet. Nun stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass einige am madagassischen Sporttreffen teilnehmende Mannschaften aus nicht-madagassischen Sportlern bestanden. Diese Situation ist auf die Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Madagassen und der Aufnahmegesellschaft Frankreichs durch die dauerhaft angelegte Migration zurückzuführen. Dabei ist hervorzuheben, dass die meisten dieser Sportler zu der dritten Generation der madagassischen Einwanderer in Frankreich gehören. Diese Jugendlichen sind in Frankreich geboren, leben dort und können sich nicht vorstellen, in Madagaskar zu leben, wie mehrere Interviewpartner hier erklären:

Zitat 12: „Die junge Generation ist in Frankreich geboren und denkt nicht daran, nach Madagaskar zurückzukehren.“ (IP1, 12, 15, 25, 27)

Da diese junge Generation ihren Lebensmittelpunkt in Frankreich aufgebaut hat, bemüht sie sich auch, sich in die französische Gesellschaft zu integrieren. Bezüglich des Sports sind die meisten dieser madagassischen jugendlichen Sportler beispielsweise Mitglieder in französischen Sportvereinen und spielen auch in französischen Mannschaften mit. Damit wird das Zusammenspielen mit nicht-madagassischen Spielern durch die gemeinsame sportliche Aktivität gerechtfertigt und erklärt auch, warum diese beim madagassischen Sporttreffen (RNS) mitspielen können und dürfen.

Zitat 13: „Das nationale sportliche Treffen ist zwar für die Madagassen gedacht, aber es ist für alle. Unsere Mannschaften umfassen zum Beispiel nicht ausschließlich Madagassen, sondern auch möglicherweise „vazaha“, die wir zum RNS einladen.“ (IP 1)

⁷³ Die Madagassen machen einen Unterschied zwischen Einheimischen und Nicht-Einheimischen. Alle Personen, die nicht einheimisch sind, sind „vahiny“ (lit. Gäste, auf Deutsch Fremd). Der Begriff „vazaha“ ist aber ausschließlich den Europäern oder Weißen vorbehalten (vgl. RAJAONAH 2008a: 275).

Zitat 14: „Wir sind zwar ein madagassisches Team, aber die „vazaha“ gehören auch dazu, denn wir trainieren zusammen.“ (IP 16)

Die Zusammentreffen zweier diametral entgegengesetzter Vorstellungen führte unvermeidlich zum Konflikt. Auf der einen Seite stellt die Teilnahme der nicht-madagassischen Sportler eine Bedrohung für die Werte und Zielsetzung des RNS dar, so die einen. Es wird deshalb verlangt, dass nur madagassische Sportler mitspielen dürfen, und zwar mit der Begründung, dass die sportliche Veranstaltung kein Wettkampf, sondern ein Freundschaftsspiel unter den Madagassen sei und auch so bleiben solle. Das nationale Sporttreffen stehe daher nach wie vor für die Einheit unter den Madagassen, wie es am anfangs vom AEOM erdachte wurde. Auf der anderen Seite wird erlaubt, dass obwohl das RNS ein für Madagassen gedachtes Treffen ist, auch Nicht-Madagassen mitspielen können und dürfen, so die anderen. Die Befürworter der Teilnahme von „vazaha“ argumentieren damit, dass dies ein Zeichen für die gute Integration in die französische Gesellschaft sei, während die Gegner weiterhin auf ihre madagassische Identität bestehen. Dabei wird dem RNS und seinem Veranstalter, dem AEOM, mittlerweile die Förderung einer guten Integration nicht nur der Sportler, sondern auch der Madagassen im Allgemeinen in die französische Gesellschaft anerkannt, und zwar von Franzosen, darunter auch Politiker:

Zitat 15: „Als der spätere französische Präsident Nicolas Sarkozy (2007-2012) mich persönlich zum Neujahresempfang 2006 einlud, sagte er: ‚Von allen Ausländergemeinschaften in Frankreich sind es die Madagassen, mit denen wir bis jetzt kein Problem hatten.‘“ (IP 11)

Hinter dem Konflikt steckt der Konflikt zwischen Identität und Integration in die Aufnahmegesellschaft, den jeder Migrant kennt und erlebt. Zudem lässt sich in dieser Entwicklung der Grenzziehung des RNS die zeitliche Dimension der Ethnizität erkennen, so wie HECKMANN (1992) angedeutet hat (siehe Abschnitt 2.2.). Die Ethnizität war unter den Madagassen zu Beginn sehr stark ausgeprägt, sodass es sich das RNS vorrangig zum Ziele setzte, die Einheit unter den in Frankreich lebenden Madagassen zu bewahren. Zwei Generationen später schwächt sie diese Zielsetzung ab, nicht zuletzt aufgrund der guten Integration der Mitglieder und Teilnehmer in die französische Gesellschaft. So sehr, dass nicht-madagassische Sportler bei demselben einst speziell für die Madagassen im Ausland ins Leben gerufenen Sporttreffen mitspielen können. Zudem weist HECKMANN darauf hin, dass sich Ethnizität durch Assimilation ganz auflösen kann. Ob eine solche Auflösung der Ethnizität durch Assimilation auf die hier angeführten madagassischen Vereine zutrifft, soll in den nächsten Abschnitten betrachtet werden. Es sei aber festgehalten, dass das „Comité Exécutif National“ (CEN) aus diesem Konflikt zwischen Identität und Integration entstanden ist.

- **Das „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) unter dem Verein CEN**

Nach einer Übergangsphase von 1995 bis 1999 (siehe Abbildung 4) wurde das „Comité Exécutif National“ (CEN) ins Leben gerufen und hat die Organisation des Sporttreffens übernommen. Seine Mitglieder beschäftigten sich alsbald damit, die Einheit unter den Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland zu bewahren sowie ihr Solidaritätsbewusstsein wiederherzustellen. Die Herausforderung bestand darin, wieder ein großes RNS für alle Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland zu veranstalten. Dafür wurden zuerst alle kleinen Vereine, die während der Übergangsphase verschiedene Sporttreffen organisiert haben, gebündelt. Alle wurden nun dazu aufgefordert, zusammen zu arbeiten, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, und zwar:

- alle Madagassen zu vereinigen, Sportler oder nicht, von welcher politischen Gesinnung, Religion oder Herkunftsregion auch immer,
- die Einheit und das Solidaritätsbewusstsein unter den Madagassen zu festigen, indem ein nationales Sporttreffen wieder organisiert wird, das den vom AEOM definierten Geist von „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ respektiert.

Von Anfang an beabsichtigten es die Mitglieder des CEN, ein größeres sportliches Treffen zu veranstalten. Diese Absicht soll die Identität der Mitglieder widerspiegeln und zeigen, wie sich individuelle und kollektive Identität wechselseitig positiv beeinflussen können. Um diese Dynamik zu begreifen, wird im Nachfolgenden die Entwicklung des Vereins näher betrachtet.

5.2.4. Entwicklung des CEN

Im Jahr 1998 hatten sich madagassische Spitzensportler entschlossen, das „Comité Exécutif National“ (CEN) zu gründen. Dies geschah zunächst mit dem Ziel, die Vorbereitung und den Ablauf des RNS zu überwachen, ohne diese selbst zu organisieren. Diese Sportler gehören alle zu den Hochleistungssportlern und hatten bereits selbst an verschiedenen internationalen Wettbewerben teilgenommen. Zudem spielten sie in der madagassischen Nationalmannschaft und vertraten das Land bei verschiedenen internationalen Spielen. Solche internationalen Erfahrungen und Maßstäbe wollten sie auch für das neue Format des nationalen madagassischen Sporttreffens anwenden.

Zitat 16: „Auch wenn wir nicht die besten sind, versuchen wir wenigstens die Standards einzuhalten, wenn wir ein Sporttreffen wie das RNS organisieren. Wir wollen nicht irgendein Spiel organisieren, sondern eins, das die Normen beachtet.“ (IP 3)

Zitat 17: „Es wurde entschieden, dass es wirksame Regeln und Voraussetzungen für das RNS geben soll. Wer auch immer das Sporttreffen veranstaltet, müsste diese Regeln beachten. Das CEN beobachtet und sorgt dafür, dass der Ablauf des Sporttreffens regelkonform ist.“ (IP 5, 15)

Wie bereits oben ausgeführt, sollte das RNS eigentlich kein Wettkampf sein und müsste daher nicht unbedingt irgendwelchen Normen solcher Art entsprechen. Allerdings war es diesen Profisportlern wichtig, einen hohen sportlichen Standard einzuhalten, da das Sporttreffen die Madagassen im Ausland vertritt und sie somit in ihrem Verständnis das bestmögliche Image von sich und ihrem Heimatland abgeben wollten. Damit lag der Fokus der Gründer und Mitglieder des CEN deutlich auf der Qualität der sportlichen Veranstaltung bzw. auf der Leistung ihrer Teilnehmer und nicht mehr auf der Brüderlichkeit wie zuvor. Das erklärt, warum sie sich bemühen, bestimmte Normen und Standards ähnlich wie die olympischen und internationalen Spiele bei der Organisation der sportlichen Veranstaltung zu befolgen. Für sie zeigte sich das Bewusstsein, „Madagasse“ im Ausland zu sein in erster Linie in der Fähigkeit, anspruchsvolle Sporttreffen zu veranstalten.

Zu Beginn bestand die Hauptrolle des exekutiven Komitees noch darin, den Vereinen in der Stadt oder der Region, in der die sportliche Veranstaltung stattfinden sollte, beratend zur Seite zu stehen. Die Mitglieder des CEN überprüften, ob ein Verein dazu in der Lage ist, das RNS gemäß den Normen vorzubereiten und zu veranstalten. Sie achteten darauf, welche Ausstattung diesem Verein zur Verfügung steht, ob das Sportfeld geeignet ist oder ob der Schiedsrichter die notwendige Fähigkeit besitzt usw. Unter solchen Bedingungen wurde es für die kleineren Vereine schwierig, das Sporttreffen zu organisieren, sodass nach zwei Jahren kein Verein mehr bereit war, die Organisation der sportlichen Veranstaltung zu übernehmen. Infolgedessen musste das „Comité Exécutif National“ (CEN) im Jahr 2000 selbst die Organisation des RNS übernehmen. Dafür wurde jeder madagassische Vereinsvertreter eingeladen, bei der Veranstaltung mitzuarbeiten. Diese Situation und die damit verbundene Einladung stellte eine gute Gelegenheit dar, die verschiedenen madagassischen Vereine zur Förderung der madagassischen Einheit zu bündeln. In diesem Zusammenhang wurde der Status des CEN zwischen den Jahren 2001 und 2002 vom Komitee zum Verein geändert, der Name wurde jedoch beibehalten. Der damit gegründete Verein bestand aus den früheren Mitgliedern des exekutiven Komitees und allen anderen Vereinen, die das RNS bis zu dieser Zeit organisiert haben. Somit wurde das CEN zu einer Föderation von Vereinen. Kurz darauf standen die Mitglieder vor der Herausforderung, die Problemstellung bezüglich des fortbestehenden Konflikts über die Teilnahme nicht-madagassischer Spieler am RNS zu lösen. Die Lösung, die gefunden wurde, sieht vor, dass das RNS die größte madagassische Versammlung außerhalb von Madagaskar bleiben muss, gleichwohl soll es auch für Nicht-Madagassen offen sein. Des Weiteren nahm sich die neue Föderation der madagassischen Vereine vor, das Motto des RNS „Firalahahiana aloha vao finaninanana“ (Brüderlichkeit vor Wettkampf) zu festigen, auch wenn einige Mannschaften aus nicht-madagassischen Spielern bestehen. Darüber hinaus versuchen die Leiter und Mitglieder, die madagassische Kultur bei den sportlichen Treffen dahingehend zu fördern, dass die junge Generation bei gleichzeitiger Stärkung ihrer madagassischen Identität gut in die französische Gesellschaft integriert bleibt. Wie der Verein das im

Konkreten handhabt, wird nachfolgend dargestellt. Der Fokus wird dabei auf die Frage gelegt, wie sich die strengere Umsetzung der sportlichen Normen auf den Verein und die Madagassen ausgewirkt.

5.2.5. Professionalisierung des RNS als Identifikationsmerkmal für die Madagassen

Der hohe Standard des Sporttreffens führte unvermeidlich zu einer Professionalisierung, die mit der Einstellung von Mitarbeitern anfang. Denn als gemeinnütziger Verein war das CEN nicht auf professionelle Mitarbeiter angewiesen. Allerdings benötigte es als „Institution“⁷⁴, zu der es nun geworden war, derartige Mitarbeiter, insbesondere für die Schlüsselpositionen. Die Leiter der verschiedenen Bereiche des sportlichen Treffens mussten Personen sein, die schon einmal ähnliche Posten bzw. Ämter im entsprechenden Bereich bekleideten, sei es im privaten oder im beruflichen Leben. Beispielsweise ist der Leiter vom Ausstellungsstand ein ausgebildeter und erfahrener Manager, der die Fähigkeit besitzt, ein Projekt durchzuführen.

Zitat 18: „Der Einsatz von professionellen Mitarbeitern ist für das RNS unvermeidbar. Ich bin schlichtweg vorgeschlagen worden, mich für den Posten als Schatzmeister zu bewerben [...], weil ich Betriebswirtschaftslehre studierte habe und Buchhalterin von Beruf war.“ (IP 10)

Die Wahl von freiwilligen Mitarbeitern sowie die Einstellung von Personen, die in ihrem beruflichen Leben entsprechende Kompetenzen für die Ausübung verschiedener Ämter innerhalb des RNS erworben haben, ist für die Mitglieder des CEN von Bedeutung. Einerseits wird fachlich Kompetenz benötigt, um den Standard des sportlichen Treffens zu bewahren bzw. zu erhöhen. Andererseits sollen Menschen guten Willens ebenso eingesetzt werden, da es sich um einen gemeinnützigen Verein handelt, in dem freiwillige Mitarbeiter unabhängig von ihren fachlichen Qualifikationen mitmachen sollen. Ein Mittelweg ist hier nicht leicht zu finden. Hinzu kommt, dass die Personen mit den erforderlichen Kompetenzen nicht jedes Jahr zur Verfügung stehen. Trotzdem wird der Standard der Sportveranstaltung immer mithilfe von freiwilligen Mitarbeitern eingehalten. Die Qualität des RNS ist auch deshalb so entscheidend, weil sich die Mitglieder des exekutiven Komitees damit identifizieren, und zwar als Madagassen, die dazu fähig sind, eine Veranstaltung von hoher Qualität zu organisieren.

Zitat 19: „Wir können stolz auf uns sein, denn es scheint so, dass die Madagassen einen guten Ruf haben. Zudem wird bald [2020] das 45-jährige Jubiläum gefeiert und das stellt eine Bezeugung dafür dar, dass die Madagassen für eine längere Zeit etwas Beständiges organisieren können. In dritter Generation besteht das RNS als die größte madagassische Veranstaltung im Ausland weiter. Hätten wir einen schlechten Ruf, dann hätten wir keine Gaststadt mehr für das RNS gefunden.“ (IP 5)

⁷⁴ Das CEN versteht sich mittlerweile als Institution, da es einen bestimmten gesellschaftlichen Zweck hat, dauerhaft eingerichtet ist und anerkannt wird und dem Wohl bzw. dem Nutzen von Madagassen im Ausland dient.

Zitat 20: „Durch seine Ausstrahlung sein Image wird das CEN als Institution wahrgenommen. Es ist als solches in der Vereinslandschaft der Diaspora, von den Gebietskörperschaften und ebenso von den Institutionen in Madagaskar anerkannt.“ (IP 10)

Hinter dem Stolz auf einen guten Ruf steht die Entwicklung der kollektiven Identitätskonstruktion nach STRAUB (1999). Dadurch rücken die Madagassen in Frankreich bzw. im Ausland näher aneinander, sind miteinander verbunden und werden als Einheit aufgefasst. Dieses Bewusstsein über die Fähigkeit, eine große sportliche Veranstaltung über eine längere Zeit zu organisieren, die den Standards entspricht, wird ebenfalls von Außenstehenden bzw. der französischen Gesellschaft anerkannt. Somit bildet das „Comité Exécutif National“ einen gemeinnützigen Verein, der durch die Qualität seiner Aktivitäten eine wahrhafte Institution darstellt, die von außen als solche angesehen wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Organisation des Sporttreffens vollkommen ist, sondern viel bedeutender ist dabei vielmehr die Bemühung der Madagassen, an der Qualität der Veranstaltung festzuhalten.

Darüber hinaus zeigt die Auswertung und Analyse der Interviews, dass die Mitglieder des CEN nach der Umsetzung des Standards für die sportliche Veranstaltung versuchen, die madagassische kulturelle Identität zu pflegen und sie vor allem an die junge Generation weiterzugeben. Zumal sie sich dessen bewusst sind, dass der in Frankreich geborene madagassische Nachwuchs stärker in der französischen Gesellschaft integriert ist und weniger Kontakt zum Heimatland hat. Diese Situation erfordert, einen Kompromiss zwischen Identität und Integration zu finden und führt zur Konstruktion hybrider Identität.

In den folgenden Abschnitten wird die Rolle des Vereins in der Bewahrung der kulturellen Identität sowie der Förderung der Integration ausgeführt.

- **Förderung der kulturellen Identität**

Das „Comité Exécutif National“ (CEN) unterscheidet sich im Wesentlichen vom Studentenverein „Associations des Étudiants d’Origines Malgaches“ (AEOM) durch die Zusammensetzung seiner Mitglieder und ihrer Struktur. Während das AEOM aus Studenten besteht, besteht das CEN überwiegend aus Sportlern bzw. Spitzensportlern. Des Weiteren setzt sich der Verein aus dem Mitgliedsverband, dem Verwaltungsrat sowie einem Organisations- und Ethikkomitee zusammen. Letzteres ist zwar nicht direkt von der Organisation des Sporttreffens betroffen, jedoch spielt es eine wesentliche Rolle, indem es für den ordnungsgemäßen Ablauf des RNS sorgt.

5.2.6. Das Ethikkomitee: ein Spiegel der kulturellen Identität der Madagassen im Ausland

Das Ethikkomitee besteht aus den Ältesten der madagassischen Vereinigung. Sie sind nicht nur älter, sondern verfügen über im Laufe der Zeit gesammelte signifikante Erfahrungen bezüglich des nationalen Sporttreffens. Die meisten von ihnen sind ehemalige Studenten, die nach ihrem Studium in Frankreich geblieben sind. Die Mitglieder des ethischen Komitees führen spezifische Aufgaben aus. Sie beobachten und stellen sicher, dass jeder die ihm aufgetragene Aufgabe ordnungsgemäß ausführt. Zudem überwachen sie im Allgemeinen das Management.

Zitat 21: „Muss zum Beispiel extra Geld für etwas ausgegeben werden, so muss man z. B. die Zustimmung des ethischen Komitees haben. Überdies ist es die Aufgabe des ethischen Komitees, im Falle eines Konflikts eine Lösung zu finden. Hauptsache dabei ist es, dass das ethische Komitee auch Regelungen um- bzw. durchsetzen darf, es bestimmt zum Beispiel, wie viele nicht-madagassische Spieler auf dem Spielfeld spielen sollen oder Ähnliches ...“ (IP 11)

Zitat 22: „Das ist die madagassische Kultur, der Respekt von älteren Menschen.“ (IP 5)

Alle Aufgaben des ethischen Komitees, nämlich Beobachtung, Überwachung, Zustimmung, Konfliktlösung und Regelung, sollen dazu dienen, potenzielle Konflikte zu vermeiden und die Einheit unter den Madagassen im Ausland sowie die Ethik des RNS zu bewahren.

Ähnlich sind auch die Rollen der älteren Personen, bezeichnet als „zoky ray aman-dreny“ (Älterer und Eltern) in der madagassischen Gesellschaft, wobei „Eltern“ hier nicht im biologischen Sinne, sondern als respektvolle Anrede zu verstehen ist. Die junge Generation soll die älteren Personen wie ihre eigenen Eltern respektieren und ihnen zuhören, weil diese Personen mehr Erfahrungen und Weisheit besitzen, die sie zum Nutzen der Gesellschaft sowie für einen harmonischen Zusammenhalt einsetzen. Genauso wie die „zoky ray aman-dreny“ eine bedeutende Rolle in der madagassischen Gesellschaft spielt, hat auch das ethische Komitee eine wesentliche Funktion innerhalb des CEN. Der Respekt gegenüber Älteren, der als Wert in der madagassischen Gesellschaft und Kultur anerkannt und

geschätzt ist, gilt auch dem Ethikkomitee in den Vereinen. Insofern zeigt das Vorhandensein dem Ethikkomitee, dass sich die madagassische Kultur innerhalb des Vereins widerspiegelt.

5.2.7. Kulturelle Aktivitäten während des nationalen sportlichen Treffens

Die Förderung der kulturellen Identität durch den Verein zeigt deutlich, dass der Identitätsbildungsprozess eine Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft aufweist und vom gesellschaftlichen Prozess untrennbar ist. Diese Wechselwirkung lässt sich vor allem an den kulturellen Aktivitäten während des RNS aufzeigen.

Seitdem das RNS ins Leben gerufen wurde, wurden die sportlichen Aktivitäten immer mit den kulturellen Aktivitäten gekoppelt. Dennoch weicht der Stellenwert, der den kulturellen Aktivitäten eingeräumt wird, von der gesellschaftlichen Situation sowie von der Betrachtungsweise der Hauptorganisatoren ab. Schon unter dem AEOM trat die Förderung der Identität durch die Kultur als wichtiger auf. Die Mitglieder des studentischen Vereins und Gründer des nationalen sportlichen Treffens verfolgten das Ziel, die madagassische Identität zu fördern und die madagassische Kultur aufzuwerten (vgl. Kapitel 4). Zu dieser Zeit hatte Madagaskar gerade seine Unabhängigkeit erlangt und die während der Kolonisation in den Hintergrund verdrängte kulturelle Identität hatte es schwer, ihren Platz wieder einzunehmen. Demzufolge nahmen die kulturellen Aktivitäten u. a. traditionelle Tänze und Lieder sowie Theaterstücke während des nationalen sportlichen Treffens an Bedeutung zu, sodass der Sport dabei zunehmend vernachlässigt wurde.

Umgekehrt trat die Förderung der Kultur hinter den sportlichen Aktivitäten zurück, als die Mitglieder des CEN die Organisation des RNS übernahmen. Die Gründer des „Comité Exécutif National“ bestanden aus Sportlern bzw. Spitzensportlern, die in Frankreich dauerhaft leben. Sie haben zwar die Absicht, die Einheit unter den Madagassen im Ausland zu fördern, jedoch kümmerten sie sich in der Praxis ausschließlich um Sportveranstaltungen, sodass die madagassische Kultur eher eine Nebenrolle spielte. Dazu kommt, dass der Sport besser zum gesellschaftlichen Kontext in Frankreich passt, insofern als dass er die Integration in die französische Gesellschaft besser fördert. Das Sporttreffen bietet somit eine gute Gelegenheit, eine gelungene Integration vorzuweisen. Das RNS bringt Madagassen und Nicht-Madagassen zusammen. Hinzu kommt, dass beim Sporttreffen durchgehend Französisch gesprochen wird, was bei den kulturellen Aktivitäten u. a. traditionelle Tänze und Lieder, Diktatwettbewerbe, das „Kabary“ nicht immer der Fall ist.

Mit der Zeit wurde den kulturellen Vereinen bewusst, dass die meisten Madagassen, vor allem die, die mit Franzosen bzw. Französischen verheiratet oder in Frankreich geboren sind, sich allmählich von ihren Wurzeln entfernt haben. Angesichts dessen bemühen sie sich nun ihrerseits, die Förderung der madagassischen Kultur dem RNS vorzuziehen.

Zitat 23: „Ich bin Madagasse und die französische Kultur hat mich geprägt.“ (IP 12)

Zitat 24: „Die junge Generation hat sich allmählich von ihren madagassischen Wurzeln entfernt.“ (IP 5)

Zitat 25: „Die madagassische Kultur basiert auf „Fihavanana“ (Verwandtschaft). Sie umfasst viele Werte, von denen drei am wichtigsten sind: unsere gesellige Haltung, der Gemeinschaftsgeist sowie der Respekt von älteren Personen. Vor allem Letzteres ging bei Jugendlichen und Kindern im Ausland verloren, unter anderem auch, weil die Eltern die madagassische Heimatkultur nicht an ihre Kinder weitergegeben haben.“ (IP 25)

Es ist offensichtlich, dass die madagassische Kultur aus verschiedenen Gründen ihren Stellenwert bei der jungen Generation allmählich verliert, sei es, weil die Eltern nicht an ihren Nachwuchs weitervermitteln oder weil dieser bereits lange in Frankreich gewohnt hat und mehr von der französischen Kultur als von der madagassischen Kultur geprägt ist. Jedenfalls bietet das nationale sportliche Treffen eine gute Gelegenheit für die Madagassen, sich ihre Kultur bewusst zu machen, damit diese neu belebt wird. Dabei ist anzumerken, dass das Problem bezüglich der Kultur vor allem auf sprachlicher Ebene besteht, und zwar sowohl was die Madagassen in Frankreich betrifft als auch die junge Generation, die in Madagaskar lebt (vgl. Abschnitt 5.3.1). Als Folge der Globalisierung und Migration verliert die madagassische Kultur Tag für Tag ihren Wert bei den Jugendlichen und Kindern. Demzufolge arbeiten die kulturellen Vereine in Frankreich und in Madagaskar zusammen, um das zu ändern. Hierfür trafen die Mitglieder des „Comité Exécutif National“ (CEN) eine besondere Entscheidung. Im Jahr 2013 wurde entschieden, dass die madagassische Kultur einen besonderen Platz beim sportlichen Treffen einnehmen soll. Seitdem stehen die kulturellen Aktivitäten im Rahmen der nationalen sportlichen Veranstaltung unter der Schirmherrschaft des „Akademia Malagasy“ (madagassischen Akademie)⁷⁵. Durch diese Zusammenarbeit sind kulturelle Aktivitäten beim sportlichen Treffen wieder auf dem Vormarsch. Die kulturellen Vereine werden im Vorfeld darüber informiert, was notwendig ist und was reflektiert bzw. hervorgehoben werden soll, je nachdem, welches Ereignis das Jahr geprägt hat. Im Jahr 2013 beispielsweise wurde der hundertjährige Geburtstag von fünf berühmten und prägenden Künstlern aus Madagaskar gefeiert und

⁷⁵ Gemäß Artikel 1 des Erlasses vom 23. Januar 1902 zielt „Akademia Malagasy“ darauf ab, die madagassische Sprachwissenschaft, Ethnologie und Soziologie gründlich, methodisch und durchdacht zu studieren. Ihre Untersuchungen dienen insbesondere dazu, die Ursprünge der madagassischen Sprache zu erforschen, ihre Regeln zu entdecken und endgültig festzulegen. „Akademia Malagasy“ befasst sich außerdem mit allen Fragen der Gegenwart und der Vergangenheit der Großen Insel sowie mit solchen, die die Geschichte, die Künste, die Literatur, die sozialen, politischen und rechtlichen Einrichtungen vorheriger madagassischer Gesellschaft betreffen. Gemäß des Erlasses vom 15. März 1912 weitet sich das Gebiet der madagassischen Akademie auf alle historischen, literarischen und wissenschaftlichen Fragen über die Große Insel aus. Die Paläontologie, Geologie und biologischen Wissenschaften wurden schnell aufgegriffen. ([https://akademia-malagasy.mg/\(02.08.2024\)](https://akademia-malagasy.mg/(02.08.2024)))

dementsprechend wurde dies zum Highlight im „Village de Madagascar“, einer bekannten und beliebten kulturellen Ausstellung beim RNS.

„Village de Madagascar“ stellt ein Wahrzeichen der madagassischen Kultur dar. Es handelt sich um eine räumliche Darstellung einer besonderen Region in Madagaskar. Im gegebenen Fall bildet das Vorhandensein einer Partnerschaft zwischen der Gastgeberregion und einer Region in Madagaskar das Kriterium für die Auswahl dieser Region, ansonsten werden die verschiedenen Regionen in Madagaskar eine nach der anderen thematisiert.

Zitat 26: „Aufgrund der Partnerschaft zwischen Toulouse und Majunga (Nord-Westen von Madagaskar) wurde Majunga im Jahr 2001 aufgewertet als das sportliche Treffen in Toulouse stattfand. Dementsprechend wurde Vakinankaratra als Region ausgewählt, als das RNS sich 2012 in Vichy ereignete.“ (IP 5)

Abbildung 5: Eingang vom „Village de Madagascar“



Foto: Hoby Rasoloharimanana 2016

Abbildung 6: Gemäldeausstellung von madagassischen Künstlern



Foto: Hoby Rasoloharimanana 2016

Abbildung 7: Pflanzliche Heilmittel und kosmetische Produkte aus Madagaskar



Foto: Hoby Rasoloharimanana 2016

Die ausgewählte Region steht während der gesamten Veranstaltung im Licht der Dekoration im „Village de Madagascar“. Dieses besteht aus vielen Messeständen und einer zentralen Bühne, auf der eine Animation läuft. Dafür werden jedes Jahr Künstler aus Madagaskar eingeladen. In den Ständen werden Produkte und Dienstleistungen „Made in Madagascar“ angeboten. Zudem dort vorhandene madagassische Restaurants für die Verpflegung der Besucher.

Durch das „Village de Madagascar“ haben die kulturellen Vereine eine gute Möglichkeit, Madagassen, vor allem die in Frankreich geborene junge Generation zu erreichen und sie über ihre gemeinsame Kultur zu informieren. Zusätzlich stellen einige Ausstellungsstände Madagaskar als Urlaubsziel vor, und zwar sowohl für Nicht-Madagassen als auch und insbesondere für die madagassische Diaspora.

Im Jahr 2016 gingen die kulturellen Vereine einen weiteren Schritt zur Stärkung beim RNS, indem sie sich zusammenschlossen und einen gemeinsamen Stand im „Village de Madagascar“ betrieben. Darüber hinaus gründeten sie die „Fédération des associations culturelles“ (Föderation der kulturellen Vereine). Die Mitglieder dieser Föderation betonen, dass die Vermittlung der Kultur beim nationalen sportlichen Treffen von großer Bedeutung sei, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass außerhalb des RNS weniger Madagassen zusammenträfen. Sie strebten danach, dass die Madagassen in Frankreich ihre Kultur kennenlernen bzw. wiederentdecken und diese auch an jüngere Generation weitergeben.

Zitat 27⁷⁶: „Damit die Kultur lebt, muss sie mit anderen geteilt werden. Die Kultur muss per Definition lebendig sein, geteilt werden. Zur Bewahrung ihrer Kultur und Identität muss eine Nation ihr Fundament bewahren. Damit meine ich nicht, dass man über die Grundlagen der traditionellen Kultur sprechen muss, ganz und gar nicht, sondern wenn die Kultur keine Gepflogenheit, keine Reflexion und kein ständiges Engagement ist, dann geht eine Gesellschaft verloren ... Wissen Sie, einige Zivilisationen existieren heutzutage gar nicht mehr.“ (IP 10)

Zitat 28: „Wir möchten teilen, was Madagasse-Sein ausmacht.“ (IP 7)

In diesen Aussagen drücken die Mitglieder der „Fédération des associations culturelles“ ihre Handlungsbereitschaft aus, die madagassische Kultur zu pflegen und zu vermitteln. Es ist essenziell für sie, dass die madagassische Kultur gelebt und geteilt wird, damit sie ihren Stellenwert bei den Madagassen in Frankreich und anderswo nicht verliert, weil sie davon überzeugt sind, dass eine Gesellschaft bzw. Nation, die ihre Kultur und Identität verliert, sich selbst verliert. Im Rahmen der Förderung der Kultur beim sportlichen Treffen organisiert diese Föderation seit dem Jahr 2017 die „Alin’ny kolontsaina“ (Nacht der Kultur), in der madagassische traditionelle Lieder gesungen werden. Diese Veranstaltung dient insbesondere dazu, die Aktivitäten jedes kulturellen Vereins vorzustellen, Madagassen anzulocken und sie über die Wichtigkeit der gemeinsamen Kultur zu sensibilisieren.

Darüber hinaus bieten die kulturellen Vereine weitere Aktivitäten an, wie Diktate, die Ausstellung von Büchern, Schachspiele wie „fanorona“, traditionelle Spiele und insbesondere einen „kabary“-Wettbewerb. „Kabary“ (Rede) stellt einen wichtigen Aspekt der madagassischen Kultur dar. Es handelt sich um eine mündliche Überlieferung der Kultur, die keine schlichte Rede ist, sondern aus vielen madagassischen Redewendungen besteht, in denen die moralischen Werte und das Miteinander in

⁷⁶ Das Interview mit IP 10, Büromitglied von CEN, wurde in der französischen Sprache durchgeführt und wurde von der Forscherin selbst übersetzt. Das Interview befindet sich in der Originalsprache im Anhang.

der madagassischen Gesellschaft vermittelt werden. Dies ist ein fester Bestandteil der madagassischen Kultur und gehört zu jedem Lebensereignis wie einer Geburt, einer Abschlussfeier oder einer Hochzeit dazu. Die Aufnahme der Rede in die Liste der Aktivitäten bei der sportlichen Veranstaltung zeigt die Pflege der Kultur und gibt zugleich den Besuchern die Möglichkeit, diese kennenzulernen.

Abbildung 8: „Fanorona“ beim RNS



Foto: Hoby Rasoloharimanana 2016

Laut den Mitgliedern der kulturellen Vereine und laut Beobachtungen nimmt die Anzahl der Besucher an den kulturellen Ständen beim RNS stets zu. Zu Beginn (2016) wurde die kulturelle Ausstellung nur wenig besucht. Doch inzwischen zeichnet sich mit jedem weiteren Jahr eine positive Entwicklung und es besteht weiterhin die Hoffnung, das Interesse an der madagassischen Kultur weiter stärken zu können. Außer der madagassischen Kultur, der ein hoher Stellenwert eingeräumt wird, bietet das RNS auch einen Rahmen, in dem die christliche Identität gepflegt werden kann. Auch wenn sich das „Comité Exécutif National“ weder als politischer noch als religiöser Verein sieht, wird es ermöglicht, dass während des sportlichen Treffens ein großer Gottesdienst stattfindet.

Zitat 29: „Wenn man über Kultur redet, merkt man, dass die meisten Madagassen gerne in die Kirche gehen. Wenn ich sage die ‚meisten‘, dann sind das nicht etwa 50 %, sondern 70 bis 80 %. Und gemeint sind Madagassen, die in Frankreich leben.“ (IP 3)

Zitat 30: „2011 hat der Priester einer protestantischen Kathedrale geweint und gemeint, dass seit vielen Jahren kaum Leute in die Kirche kommen ... aber Madagassen hätten diese Kirche wieder gefüllt“ (IP 5).

Historisch betrachtet, waren es die Europäer, vor allem die Briten und Franzosen, die jeweils den protestantischen und katholischen Glauben in die madagassische Gesellschaft eingeführt haben, als sie im 19. Jahrhundert ins Land kamen. Seitdem haben die Madagassen den christlichen Glauben gut bewahrt und an die junge Generation in Frankreich weitervermittelt. Denn ungeachtet spürbarer Rezession des Christentums in Frankreich werden überall in Frankreich Kirchen durch Madagassen gegründet. Auch das nationale Treffen findet am Osterwochenende statt, da Ostern und die Auferstehung von Jesus Christus eine sehr große Bedeutung für die Christen haben. Da allerdings einige Kirchen aufgrund der zahlreichen Teilnahme ihrer Gläubigen an der sportlichen Veranstaltung an diesem Wochenende ihre Türen schließen, verlangen die Christen unter den Teilnehmern, dass ein Gottesdienst am sportlichen Treffen abgehalten wird und werden gehört. Und auch wenn die Mitglieder des CEN aufgrund ihres „laizistischen“ Status nicht selbst einen Gottesdienst beim Sporttreffen organisieren dürfen, unterstützen sie den FFKM⁷⁷ kräftig dabei, einen ökumenischen Gottesdienst in einer benachbarten Kirche zu feiern.

Das Abhalten eines Gottesdienstes neben dem RNS zeigt die Wichtigkeit für die Madagassen, ihre religiöse Zugehörigkeit zu zeigen und zu feiern. Eine religiöse Zugehörigkeit, die über die Migration hinaus beständig geblieben ist. Jedenfalls hat die gesellschaftliche Situation bzw. die Rezession der Kirche in Frankreich keine Auswirkung auf diese Zugehörigkeit gehabt. Damit lässt sich festhalten, dass die durch die christliche Zugehörigkeit konstruierte Identität einen Anhaltspunkt im Ausland darstellt, der von Generation zu Generation weitergegeben wird. Im Gegensatz dazu wird ein Teil der kulturellen Identität von der gesellschaftlichen Situation in Frankreich beeinflusst und weicht dementsprechend entweder ab oder verstärkt sich.

Es gab zwei maßgebliche Gründe, warum insbesondere die madagassische Kultur in den letzten Jahren von dem RNS gefördert wurde. Zum einen die Feststellung, dass die meisten Jugendlichen ihre Kultur nicht mehr kennen. Zum anderen die politische Lage in Frankreich. Der Aufstieg der rechtsnationalen bis rechtsextremen Parteien. Bekanntlich hängt die Entwicklung mit der Globalisierung zusammen, die eine kulturelle Homogenisierung zu Lasten von nationalen Identitäten mit sich zieht. Folglich verstärken sich nationale und partikularistische Identitäten (vgl. HALL 1994d: 216) bzw. kämpfen um ihr Überleben. Beide interne und externe Faktoren machten es notwendig, dass die madagassische kulturelle Identität durch eine bewusst eingeführte kulturelle Veranstaltung in den RNS immer stärker

⁷⁷ FFKM steht für „Fikambanan’ny Fiangonana Kristiana Malagasy“ und ist ein Bund der christlichen madagassischen Gemeinden. Er besteht aus Vertretern der katholischen und protestantischen (evangelischen und lutherischen) Kirche in Madagaskar.

gefördert wird. In dieser Hinsicht ist die Gründung der „Fédération des associations culturelles“ ein großer Schritt in die Zukunft für die Förderung bzw. Wiederentdeckung der eigenen Kultur durch die madagassischen Vereine in Frankreich.

Wie bereits oben erwähnt, fördert das „Comité Exécutif National“ sowohl die madagassische kulturelle Identität als auch die Integration der Madagassen in die französische Gesellschaft. Ein konkretes Beispiel dafür ist, dass während des gesamten sportlichen Treffens zwischen der madagassischen und der französischen Sprache hin und her gewechselt wird, sodass der Verein tatsächlich eine doppelte Rolle der Förderung der eigenen Identität sowie der Unterstützung der Integration in Frankreich wahrnimmt. Dabei versuchen die Mitglieder des Vereins ein Gleichgewicht zwischen beiden Aufgaben herzustellen.

5.2.8. Sprache als Zeichen der Identität und Integrationsbereitschaft

Wird das nationale sportliche Treffen als ein Treffen für Madagassen im engeren Sinne des Wortes betrachtet, dann sollte die madagassische Sprache eine wichtigere Rolle einnehmen und die Kommunikation vollständig auf madagassisch erfolgen. Dies ist aber nicht der Fall, sondern auch die französische Sprache spielt ebenso eine wichtige Rolle.

Zitat 31: „Die madagassische und die französische Sprache werden beide während des RNS gesprochen, weil viele Jugendliche, wie ich schon sagte, in Frankreich geboren sind und die madagassische Sprache gar nicht verstehen. Außerdem kommen auch die Einwohner der Gastgeberstadt, um das RNS zu sehen. Französisch ist also sowohl für die hier geborenen madagassischen Kinder und Jugendlichen als auch für die Einwohner der Gastgeberstadt.“ (IP 4)

Zitat 32: „Wenn ich zum Beispiel den Bereich Fußball bzw. Sport nehme, sind die Spieler, die zunehmend ein hohes Niveau erreichen, meist Jugendliche, die zwischen zwanzig und fünfundzwanzig Jahre alt sind. Aber wer sind diese Jugendlichen wirklich? Sie sind Kinder der Generationen, die vor zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren nach Frankreich gekommen sind. Es stimmt, dass viele Jugendliche derzeit nur französisch sprechen, aber es werden Anstrengungen unternommen, diesen Kindern die [madagassische] Sprache beizubringen.“ (IP 5)

Das Sprechen von Französisch richtet sich also hauptsächlich an die in Frankreich geborenen Kinder und Jugendlichen, die die madagassische Sprache nicht verstehen und auch an die Einwohner der Gastgeberstadt. Diese Kinder und Jugendlichen gehören offensichtlich zu der zweiten oder dritten Generation der Madagassen in Frankreich. Im Unterschied zu der ersten mehrsprachigen Generation wachsen diese Kinder und Jugendlichen zum größten Teil einsprachig auf, sodass bei ihnen die Wiederbelebung der kulturellen Identität durch die Sprache ein Prozess ist, der über mehrere Generationen dauern kann. Während die noch mehrsprachige erste Generation in Frankreich die madagassische und die französische Sprache beherrscht, sprechen die zweiten und dritten

Generationen nur noch die französische Sprache und nicht die Sprache ihres Herkunftslandes (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 42). Dadurch sind sie zwar in der Aufnahmegesellschaft verwurzelt und zeugen von einem hohen Grad an Integration auf kultureller und sozialer Ebene, aber eben nicht in ihrer Heimatkultur. Insofern ermöglicht das Sprechen von Französisch am nationalen Sporttreffen nicht nur die Verständigung zwischen Franzosen und Madagassen, sondern auch und vor allem zwischen zwei bzw. mehreren Generationen von Madagassen. Dabei fungiert die Sprache hier nicht als schlichtes Mittel der Kommunikation, sie ermöglicht darüber hinaus auch die Eingliederung in die französische Gesellschaft und führt unvermeidlich zur Assimilation. Wie bereits oben ausgeführt, haben sich diese nur Französisch sprechenden Jugendlichen allmählich von ihren Wurzeln entfernt. Die Verwurzelung in der Aufnahmegesellschaft geht in diesem Fall also Hand in Hand mit der Entwurzelung aus der eigenen Bevölkerung und ethnischen Gruppe. Angesichts dieser alarmierenden Situation bemühen sich die Mitglieder des CEN und anderer kultureller Vereine wie Kolo (siehe Kapitel 5.3.), die madagassische Sprache bei der sportlichen Veranstaltung zu fördern, ohne deshalb die französische Sprache zu vernachlässigen.

Zitat 33: „Seit 2015 ist jeder Teilnehmer am RNS verpflichtet, sich zuerst auf Madagassisch zu unterhalten und gleich danach in die französische Sprache zu übersetzen oder umgekehrt. Zum Beispiel wird während der Eröffnungszeremonie zuerst auf Madagassisch und dann auf Französisch gesprochen.“ (IP 3)

Die madagassische Sprache unterscheidet die Madagassen von den anderen Völkern, weil die Madagassen das einzige Volk auf der Welt⁷⁸ sind, das diese Sprache spricht. Sie steht insbesondere für das madagassische soziokulturelle System und ermöglicht die Interaktion zwischen den Madagassen. Insofern ist die Sprache identitätsstiftend und stellt einen wesentlichen Bestandteil der madagassischen kulturellen Identität dar. Darüber hinaus verfügen die Madagassen über eine mündliche Überlieferung von Kulturen. Das Sprechen von madagassisch am sportlichen Treffen dient zur Förderung der madagassischen Identität. An dieser Stelle ist nachdrücklich zu betonen, dass die Förderung der madagassischen Sprache die Förderung der französischen Sprache nicht außer Acht lässt. Im Gegenteil: Das Sprechen von Französisch am madagassischen Sporttreffen wird aktiv unterstützt. Diese doppelte Rolle des Vereins, nämlich die Förderung der beiden Sprachen, trägt dazu bei, die hybride Identität der Madagassen zu konstruieren. Dazu schafft der Verein einen Raum⁷⁹ bzw. einen Rahmen, in dem die Identität durch die Sprache ausgearbeitet und verhandelt werden soll. Dieser Raum wird von BHABHA (2000) als „Zwischenraum“ oder „Dritter Raum“ bezeichnet. In diesem

⁷⁸ Eine gründliche syntaktische Studie, die für alle Sprachen anwendbar ist, wurde für die madagassische Sprache durchgeführt. Die Studie stützt die These, dass die Einzigartigkeit der madagassischen Sprache unumstritten ist (vgl. RABENILAINA 2000: 25).

⁷⁹ Dieser Raum ist nicht als konkreter, sondern als metaphorischer Raum zu betrachten.

Raum werden die madagassische und französische Sprache zwar gesprochen, jedoch nicht gemischt. Wie der ehemalige Vorsitzende des CEN (IP 3) im obigen Zitat erklärt, werden beide Sprachen nacheinander gesprochen. Laut Beobachtungen vor Ort handelt es sich hierbei nicht um eine Wort-für-Wort-Übersetzung (außer der Eröffnungszereemonie), sondern es geht den Teilnehmern des RNS an erster Stelle darum, Informationen unter sich austauschen zu können. Es gibt aber auch einen Raum, in dem nur die französische Sprache gesprochen wird wie beispielsweise bei einigen Mannschaftsspielen und innerhalb eines Mannschaftssports. Ebenso gibt es auch einen Raum, in dem nur die madagassische Sprache gesprochen wird wie z. B. bei einigen kulturellen Aktivitäten. Hinzu kommt, dass beide Sprachen auf der Bühne des „Village de Madagascar“ alternativ gesprochen werden. Der Sprecher neigt dazu, die französische Sprache zu sprechen, wenn er insbesondere die Kinder und Jugendlichen anspricht und umgekehrt benutzt er die madagassische Sprache, sofern er sich an Erwachsene wendet. All dies wird während derselben größten madagassischen sportlichen Veranstaltung im Ausland realisiert. Der Umgang mit beiden Sprachen beim RNS zeigt, dass es sich im „Dritten Raum“ um keine Mischung beider Sprachen handelt. Die madagassische und die französische Sprache sind nach wie vor deutlich zu erkennen und klar voneinander abgrenzbar, sodass beide Sprachen weiterhin Differenz erzeugen, und zwar nicht als Marke zwischen beiden Sprachen, sondern als unumgänglicher Ort mitten im Zentrum (vgl. BHABHA 2010: 317). So bietet der Verein einen „Dritten Raum“, in dem die madagassische Identität und die Integration in die französische Gesellschaft gleichzeitig und gleichermaßen gefördert werden. Dies lässt sich nicht zuletzt an der Zusammensetzung der konkurrierenden Mannschaften am RNS zeigen.

5.2.9 Die Zusammensetzung der Mannschaften: Ein Schritt zur Integration oder eine Bedrohung der Werte des RNS?

BHABHA (2010) betont, dass der „Dritte Raum“ ein Ort der Verhandlung ist. Diese spiegelt sich in der Entwicklung der Zusammensetzung der Mannschaften wider. Anfänglich waren die Spieler ausschließlich Madagassen, da es sich um ein madagassisches sportliches Treffen handelt. Das RNS, es sei daran erinnert, wurde ins Leben gerufen, um die Einheit unter den Madagassen, die von der damaligen politischen Spaltung bedroht war, zu bewahren. Erst während der Übergangsphase⁸⁰ (siehe Abbildung 4) kam es dazu, dass auch nicht-madagassische Spieler bei den Madagassen mitspielten. Folglich entstand ein Konflikt (siehe Abschnitt 5.1.3.) mit dem Vorwurf, dass einige Mitglieder das Ziel sowie das Motto „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ aus den Augen verloren hätten. Mit der Zusammensetzung der Mannschaften wurde der Versuch unternommen, die nicht-madagassischen Profispieler einzusetzen, um den RNS-Pokal zu gewinnen. Beunruhigend wurde dabei nur die

⁸⁰ Die Übergangsphase bezeichnet die Phase, in der die Studenten aufgrund vom Mitgliedermangel nicht mehr in der Lage waren, die Organisation des sportlichen Treffens weiterzuführen und einige kleine Vereine die Organisation übernommen hatten.

überwiegende Anzahl von Nicht-Madagassen innerhalb einiger Mannschaften, was das Ziel des Sporttreffens deutlich beeinträchtigte und sein Motto auszuhöhlen drohte. Angesichts dessen wurden von den Mitgliedern des ethischen Komitees, die für Konfliktlösungen verantwortlich sind, Maßnahmen ergriffen, die eine Quote für nicht-madagassische Spieler festlegten.

Zitat 34: „Zwar wird das RNS für die Madagassen organisiert, es ist aber nicht geschlossen. Es steht auch für Nicht-Madagassen offen, also können sie auch mitspielen. Die Mannschaften müssen nur die Quote beachten, nach der, je nach Sportart, nur ein, zwei oder drei nicht-madagassische Spieler auf dem Spielfeld mitspielen dürfen. Also drei beim Fußball, wenn ich mich nicht irre, einer beim Basketball und einer beim Volleyball.“ (IP 1)

Diese Entscheidung veranschaulicht, dass der Verein die Hybridität in den Teams dadurch ermöglicht, dass er die Quote für nicht-madagassische Spieler verhandelt hat. Wichtig dabei ist, dass die Zahl der Madagassen auf dem Spielfeld höher im Vergleich zu den Nicht-Madagassen bleibt. Mit dem Inkrafttreten dieser Quote trat aber ein neues Problem auf. Denn als die Quote im Jahr 1998 eingeführt wurde, wurde sie nicht streng eingehalten, demzufolge

Zitat 35: „gab es Betrug. Zum Beispiel merkt man beim Fußball, dass mehr als drei nicht-madagassische Spieler gleichzeitig auf dem Spielfeld stehen bzw. laufen.“ (IP 3)

Die Unterscheidung der Spieler in Madagassen und Nicht-Madagassen erfolgt hier durch die sogenannte Primordialität bzw. durch die primordialen Codes (vgl. GIESEN 1999: 32), d. h. durch einen elementaren Unterschied, in diesem Fall die Hautfarbe. Dies wiederum hat zu einer komplexeren Schwierigkeit geführt, denn im Fall der Madagassen ist es tatsächlich herausfordernd, eine Person aufgrund ihrer Hautfarbe als Madagassen oder Nicht-Madagassen⁸¹ zu identifizieren. Bei der sportlichen Veranstaltung gab es z. B. madagassische Spieler, die ihre nicht-madagassischen Freunde als Madagassen ausgegeben haben und damit durchkamen. Umgekehrt wurden madagassische Spieler, die äußerlich nicht wie Madagassen aussahen (mit heller oder dunklerer Haut) als Nicht-Madagassen betrachtet. Um den Betrug und den potenziellen neuen Konflikt zu vermeiden, wurden die Spieler strenger kontrolliert.

Zitat 36: „Die Quote wurde 1998 eingeführt, aber eine strenge Kontrolle gibt es erst seit dem letzten Jahr [2018].“ (IP 3, 4, 5, 15, 28)

Zitat 37: „... Ich meine, letztes Jahr war die Identitätskontrolle am RNS strenger.“ (IP 1)

An dieser Stelle ist es wichtig zu erwähnen, dass die strengere Identitätskontrolle im Jahr 2018 kein Zufall war. Sie stand im Zusammenhang mit der politischen Konstellation in Europa im Allgemeinen

⁸¹ Je nach ursprünglicher Herkunft der Ureinwohner in den verschiedenen Regionen in Madagaskar besitzen die Madagassen unterschiedliche Merkmale und somit auch unterschiedliche Hautfarben (vgl. DE LA BLACHE 1902: 171-173).

und im Besonderen in Frankreich, in der das Wiedererstarken konservativer politischer Parteien spürbar wurde. Damals erlebten mehrere europäische Länder unter anderem Frankreich, Deutschland, Italien oder Spanien seit einigen Jahren einen Aufstieg der rechtsnationalen bis rechtsextremen Parteien. Dieser Faktor wird hier nicht weiter angeführt, stattdessen wird gezeigt, wie er sich auf das Sporttreffen ausgewirkt hat. Wie die verschiedenen Interviewpartner erklären, wurde die Quote im Jahr 1998 eingeführt, doch zwanzig Jahre lang wenig bzw. gar nicht kontrolliert. Die strengere Kontrolle im Jahr 2018 resultiert aus der Wechselwirkung zwischen inneren und äußeren Faktoren. Das spürbare Erstarken des Nationalismus in Frankreich löste ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Madagassen aus. Demzufolge verstärkte sich auch das Gefühl, die eigene Identität zu behaupten, was hauptsächlich in der Förderung der kulturellen Identität Ausdruck fand. Im Jahr 2013 wurde z. B. entschieden, dass die kulturellen Aktivitäten beim RNS einen höheren Stellenwert erhalten sollen. Im Jahr 2016 wurde die „Föderation von kulturellen Vereinen“ ins Leben gerufen und im darauffolgenden Jahr 2017 wurde die „Alin’ny Kolontsaina“ gegründet. Aufgrund der gesamten soziopolitischen Situation in diesen Jahren wurde die Frage der Identität bzw. der Identitätskontrolle zu einem sensiblen Thema, weshalb der Vorstand des Vereins diesbezüglich eine große außerordentliche Sitzung einberief.

5.2.10 Die Konstruktion der madagassischen Identität im Rahmen des RNS

Ziel der außerordentlichen Sitzung im Jahr 2017 war es zu definieren, was das „Madagasse sein“ ausmacht. Wie bereits oben erwähnt, ist es schwierig, Madagassen durch primordiale Codes von Nicht-Madagassen zu unterscheiden. Ebenso kompliziert ist es, Madagassen durch den Besitz eines Personalausweises zu erkennen, da die meisten in Frankreich geborenen Madagassen nur die französische Staatsangehörigkeit⁸² besitzen. Um eine nachhaltige Lösung dafür zu finden, wurden auch die am sportlichen Treffen beteiligten Vereine zu dieser Sitzung eingeladen. Zudem wandte sich der Vorstand des Vereins an mehrere Wissenschaftler, darunter Historiker, Juristen, Soziologen und Anthropologen, um die Frage, wer Madagasse sei, zu beantworten und die Antwort wissenschaftlich zu begründen. Daraus ergaben sich vier Kriterien für die madagassische Identität:

- Die Abstammung⁸³: Sie kann durch die Geburtsurkunde von den Eltern oder Großeltern nachgewiesen werden. Dabei ist anzumerken, dass standesamtliche Heiratsurkunden

⁸² Das französische Gesetz erlaubt den Besitz von anderen Staatsangehörigkeiten neben der französischen (siehe z. B. das Gesetz n° 2011–672 vom 16. Juni 2011). Umgekehrt steht in Art. 42 des madagassischen Staatsangehörigkeitsgesetzes, dass mit der Annahme einer anderen Staatsangehörigkeit die madagassische verloren geht.

⁸³ Das madagassische Staatsangehörigkeitsgesetz in dem Artikel 90 und 91 definiert einen Madagassen als das geborene Kind eines madagassischen Vaters oder einer madagassischen Mutter. Das madagassische Staatsangehörigkeitsrecht ignoriert das *jus soli* oder Geburt auf dem madagassischen Gebiet für die Verleihung sowie den Erwerb der madagassischen Staatsangehörigkeit. Häufig berücksichtigt es lediglich das *jus sanguinis*.

aufgrund der Tatsache, dass einige Madagassen mit Nicht-Madagassen verheiratet sind, nicht akzeptiert werden,

- der Name: Vor allem der Familienname zählt als Beweis in dem Fall, dass die Person keinen madagassischen Ausweis besitzt,
- der Besitz eines madagassischen Personalausweises falls vorhanden,
- die madagassische Herkunft: Einige Madagassen in Frankreich haben weder einen madagassischen Ausweis noch einen madagassischen (Familien-)Namen. In diesem Fall muss die Person nachweisen können, dass sie aus einem bestimmten Ort in Madagaskar stammt.

Anschließend wurden auch einige Beweise für nicht-madagassische Sportler gefordert. Demnach wurde eine Lizenz erstellt, in der steht, ob ein Spieler Madagasse ist oder nicht.

Es lässt sich festhalten, dass durch die Bemühungen des Vereins, Identitätskriterien zu finden und für die Einhaltung der Quote zu prüfen, dem Verein als ein Raum dienen, in dem Identität bestimmt wird. Dadurch wird die Grenze zwischen Madagassen und Nicht-Madagassen zwar gezogen, aber diese Abgrenzung dient nicht dazu, die Nicht-Madagassen zu Außenseitern zu machen, sondern ermöglicht es ihnen vielmehr, das nationale Treffen in einem legalen geschützten Rahmen mitzuerleben. In diesem Zusammenhang gehen die Mitglieder des CEN vorsichtig um und stellen sicher, dass die Zahl von Madagassen auf dem Spielfeld überwiegt. Laut dem Vorsitzenden des CEN (IP 5) liegt die Herausforderung nun darin, das RNS weiter als ein madagassisches Treffen zu bezeichnen und nicht als „Open Sport“, bei dem sich jeder Madagasse und Nicht-Madagasse einfach anmelden kann.

5.2.11 Das RNS als Identifikationselement für die Madagassen

Die sportliche Veranstaltung dient als Treffpunkt sowohl für die Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland als auch für die Madagassen im Ausland.

Zitat 38: „Zwar ist das RNS eine sportliche Veranstaltung, aber vor allem ist es ein Treffpunkt, ein Raum für Austausch zwischen den Madagassen.“ (IP 29)

Zitat 39: „Beim RNS kann man alte Freunde, die man im Alltag nicht sieht, treffen. Außerdem kann man neue Menschen kennenlernen. Es ist einfach schön, eine gute Zeit mit Landesleuten zu verbringen.“ (IP 30)

Zitat 40: „Das ist echt gut für meine Familie: Mein Kind spielt mit anderen madagassischen Kindern, mein Mann trifft seine Freunde und ich kann mich mit meiner Freundin unterhalten.“ (IP 2)

Ein Kind, unabhängig seines Geburtsortes, erhält die madagassische Staatsangehörigkeit seiner madagassischen Eltern (oder zumindest die eines madagassischen Elternteils) (vgl. BILBAO 1695: 35).

Das Treffen und der Austausch unter den Madagassen ist für diese Interviewpartner also wichtiger als das sportliche Treffen selbst. Mehr als 8000 Personen (CEN 2018) verbringen das Osterwochenende gemeinsam bei der nationalen Veranstaltung. Tendenz aufsteigend für die jährliche Teilnehmerzahl. Obwohl das RNS jedes Jahr von einem Ort zum anderen wechselt, bleibt es ein sehr beliebtes Treffen für die Madagassen, die sich jedes Jahr bemühen, dabei zu sein. Ebenso bemühen sich die Mitglieder des Vereins monatelang in den Teams der Freiwilligen mitzuarbeiten und alles im Vorfeld vorzubereiten. All diese Bemühungen zeigen, wie wichtig das RNS für die Madagassen ist. Die sportliche Veranstaltung stärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl der Madagassen. Zudem fördert sie die Beziehung unter den Madagassen, indem z. B. ein Sonderprogramm für madagassische Kinder angeboten wird. Dies ermöglicht das Kennenlernen des im Ausland geborenen Nachwuchses, während sich die Erwachsenen mit ihren Landsleuten unterhalten, miteinander spielen oder gemeinsam bei den kulturellen Aktivitäten mitmachen.

Darüber hinaus unterstützt das RNS den madagassischen Sport auf nationaler Ebene, indem es den Verantwortlichen die Gelegenheit gibt, junge Talente zu entdecken. Diesbezüglich kommt eine Delegation von Sportfunktionären aus Madagaskar extra für das Sporttreffen. Sie besteht aus Vertretern von unterschiedlichen Sportarten der madagassischen Sportföderation und gelegentlich sogar der Sportminister selbst. Neben dem Miterleben der sportlichen Veranstaltung zielt ihr Besuch darauf ab, madagassische Spieler zu treffen, die vielleicht später als nationale Spieler rekrutiert werden könnten.

Zitat 41: „Auch beim individuellen Sport ist es anzumerken, dass die meisten Spieler, die Madagaskar vertreten, RNS-Spieler waren, wie das beim Tennisspiel⁸⁴ wie David Cup, oder bei der Kampfkunst der Fall war.“ (IP 5)

Außerdem wird ein Großteil der Spiele mittlerweile im Internet übertragen, sodass alle Madagassen unabhängig des Ortes, an dem sie sich gerade befinden, das RNS miterleben können. In diesem Zusammenhang wurde insbesondere im Jahr 2018 eine Partnerschaft mit einem madagassischen Fernsehsender begrüßt. So fungiert der Verein als Brücke zwischen den Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland und den Madagassen in Madagaskar. Des Weiteren wurde eine Partnerschaft zwischen dem CEN und einem Internetanbieter in Madagaskar auf die Beine gestellt, die ein virtuelles Spiel zwischen madagassischen Jugendlichen in Frankreich und denen in Madagaskar am Osterwochenende ermöglicht.

⁸⁴ Der Vorsitzende des CEN (IP 5) nimmt hier Bezug auf die zwei international bekannten Schwestern und Tennisspielerinnen Dally und Natacha Randriantefy. Vor zehn Jahren waren sie beide die besten Tennisspielerinnen Afrikas, worauf ganz Madagaskar stolz war.

Abschließend unterstreicht die dynamische Entwicklung des Sporttreffens die besondere Rolle des Vereins bei der Pflege der eigenen Identität sowie bei der Förderung der Integration in die Aufnahmegesellschaft. Der Sport dient also als Mittel der Einheit und die den Sport begleitenden kulturellen Aktivitäten dienen dazu, die madagassische kulturelle Identität zu pflegen und sie vor allem an die jungen Generationen weiterzugeben. Abhängig von der soziopolitischen Situation, die aus den Wechselwirkungen von äußeren und inneren Ereignissen resultiert, nehmen entweder der Sport oder die kulturellen Aktivitäten einen wichtigeren Platz ein. Die Entscheidung, nicht-madagassische Spieler zu einem madagassisches Treffen zuzulassen, gepaart mit dem Sprechen der madagassischen und der französischen Sprache stellt einen bedeutenden Schritt zur Konstruktion einer hybriden Identität dar.

5.3. Der Verein „Kolo“⁸⁵

Der madagassische Verein „Kolo“ wurde im Jahr 2002 in Paris gegründet. Der Verein zielt darauf ab, die madagassische Sprache und Kultur für die madagassische Diaspora im Ausland, vor allem in Frankreich zu fördern. Dabei fokussieren sich die Mitglieder von „Kolo“ auf zwei besondere Zielgruppen: Erstens die madagassischen Eltern. Sie werden sensibilisiert, die madagassische Sprache zu Hause zu sprechen und die madagassische Kultur an ihre eigenen Kinder weiterzugeben. Zweitens die Kinder und Jugendlichen. Sie werden gefördert, die madagassische Sprache zu lernen und durch verschiedene Aktivitäten des Vereins zu pflegen. Der Verein hat sich auf die Förderung der madagassischen Sprache spezialisiert, da seine Gründer feststellten, dass die madagassische Sprache bedroht ist. Sie wurde immer weniger von den Madagassen in Frankreich verwendet.

Zitat 42 „Als wir in Kontakt mit den Madagassen in Paris traten, spürten wir, dass die madagassische Sprache allmählich im Stich gelassen wird.“ (IP 12)

5.3.1. Bedrohung der madagassischen Sprache und Identität

Die madagassische kulturelle Identität ist mit der Bedrohung der madagassischen Sprache in Gefahr. Die Ausübung der madagassischen Sprache ist von Bedeutung insbesondere für den Madagassen außerhalb seines Heimatlandes, damit sich die Sprache weiterverbreitet und lebendig bleibt. Laut Beobachtungen in der Feldforschung sprechen die madagassischen Kinder und Jugendlichen in Frankreich zum großen Teil nicht mehr die madagassische Sprache. Die madagassischen Kinder und Jugendlichen verstehen teilweise noch einige Wörter oder einfache Sätze, können aber nur auf Französisch antworten. Dafür sind an erster Stelle die Eltern verantwortlich, wie es der Gründer und Mitglied von „Kolo“ ausdrückt. Deswegen sind die Eltern die besondere Zielgruppe des Vereins.

Zitat 43: „Wir Eltern sind dafür verantwortlich, dass unsere Kinder die madagassische Sprache nicht sprechen. Ich habe früher meinen Sohn die madagassische Sprache gelehrt, war aber ungeduldig. Sollte

⁸⁵ „Kolo“ ist ein madagassisches Name und bedeutet wörtlich Pflege.

er was nicht in der madagassischen Sprache verstehen, sagte ich das Wort gleich auf Französisch.“ (IP 19)

Zitat 44: „Zunächst steht die Integration in die französische Gesellschaft im Vordergrund. Ein madagassisches Ehepaar beispielsweise spricht mit seinen Kindern auf Französisch, obwohl sich beide auf Madagassisch unterhalten können. Grund dafür ist die Sorge, dass die Kinder die französische Sprache nicht beherrschen.“ (IP 12)

Zitat 45: „Die Eltern haben Angst, dass ihre Kinder Probleme in der Schule haben, wenn sie zu den Kindern auf Madagassisch sprechen, daher vermeiden sie das zu machen.“ (IP 21)

Tatsächlich wirkt sich im Fall der Madagassen in Frankreich die Integration in die Aufnahmegesellschaft auf die eigene Identität aus. Die Kinder und Jugendlichen der zweiten und dritten Generation verwurzeln sich bezüglich der Sprache in der französischen Gesellschaft und verlieren so weitgehend den Bezug zur eigenen ethnischen Gruppe. Aus der Perspektive der Eltern ist die Beherrschung der französischen Sprache wichtig. Die Eltern sorgen dafür, dass ihre Kinder auf sozialer und kultureller Ebene gut integriert sind, damit sie sich in der Gastgesellschaft, in der Bildung und später im Arbeitsmarkt zurechtfinden. Jedoch kann die Integration nur teilweise als Grund für die Vernachlässigung der madagassischen Sprache dienen. In der Tat kann ein Kind mehrsprachig oder polyglott sein. Viele aktuelle Studien belegen, dass die Zwei- oder Mehrsprachigkeit von Kindern von Vorteil ist (vgl. LECHNER 2016: 113). Zudem erzwingt die Integration nicht die Aufgabe der madagassischen Sprache. Die Tatsache, dass die madagassische Sprache unter einem großen Teil der Madagassen in Frankreich vernachlässigt wurde, hängt von ihrer gesellschaftlichen Verortung ab. Erstens schwächt sich die Pflege der eigenen kulturellen Identität durch die Madagassen in Frankreich nach der Unabhängigkeit im Jahr 1960 im Vergleich zu der Periode der Kolonisation ab. Zweitens beabsichtigt der Großteil der Madagassen einen dauerhaften Aufenthalt in Frankreich und handelt dementsprechend. Durch die Vernachlässigung der eigenen Sprache zeigen sie eine vollständige Integration in die französische Gesellschaft. Aber wenn die Integration durch die Beherrschung der französischen Sprache mit einem Rückgang der Verwendung der eigenen Sprache einhergeht, stellt sie eine große Gefahr für die madagassische Sprache und im weiteren Sinne für die madagassische Nation dar.

Zitat 46: „Als ich an einer Konferenz über die madagassische Sprache im Jahr 2016 teilnahm, warnten Spezialisten und Forscher, dass die madagassische Sprache und damit die madagassische Nation in fünfzig Jahren verschwinden werden. Ursachen dafür sind, dass es weniger Leute gibt, die die madagassische Sprache benutzen.“ (IP 20)

Das aktuelle große Problem besteht darin, dass nicht nur die madagassischen Kinder und Jugendlichen im Ausland, sondern auch der Nachwuchs in Madagaskar die madagassische Sprache nicht mehr beherrschen. Viele Personen, darunter auch einige Medien, vermischen die madagassische Sprache

mit anderen Fremdwörtern, obwohl diese Sprache vollständig für die alltägliche Kommunikation ausreicht, wie IP 12 betont:

Zitat 47: „Die madagassische Sprache braucht keine Fremdwörter, außer im wissenschaftlichen Bereich. Ich meine nicht, dass diese Sprache nicht gemischt werden darf, aber sie wird übertrieben vermischt. Und wenn die Tendenz steigt, wird die madagassische Sprache in die Zukunft verschwinden.“ (IP 12)

Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, haben sich die Gründer und Mitglieder von „Kolo“ dazu entschieden, sich auf die Förderung der madagassischen Sprache und damit auch auf die Förderung der madagassischen Kultur durch verschiedene Aktivitäten zu fokussieren.

5.3.2. Förderung der madagassischen Sprache und Kultur

Die Kernaufgabe von „Kolo“ besteht darin, einen regelmäßigen Diktatwettbewerb zu organisieren, welcher sehr oft von kulturellen Veranstaltungen begleitet wird. Bei den kulturellen Veranstaltungen wird ein bestimmtes Thema der madagassischen Kultur vorgestellt. Ziel ist es, die madagassische Sprache zu beleben und die madagassische Kultur zu entdecken.

- **Rolle des Diktatwettbewerbs zur Bewahrung der madagassischen Sprache**

Der Diktatwettbewerb ist ein geeignetes Mittel zur Förderung der madagassischen Sprache und Kultur, da alle Madagassen unterschiedlicher Altersklassen, nämlich Kinder, Jugendliche und Erwachsene daran teilnehmen können. Zudem machen die Mitglieder des Vereins die madagassische Kultur bekannt, indem sie einen bestimmten Aspekt dieser Kultur thematisieren. So können die Teilnehmer mehr über den ausgewählten Aspekt der begleitenden kulturellen Veranstaltung erfahren. Zum Beispiel, wenn der Text des Diktats die madagassische Bekleidung vorstellt, wird auch in der kulturellen Veranstaltung diskutiert, warum die Madagassen eine spezifische Bekleidung, bekannt als „Lamba⁸⁶“ tragen und wie bedeutsam sie für die Madagassen ist. Außerdem wird erläutert, dass das „Lamba“ im Norden, Süden, Westen und Osten von Madagaskar unterschiedlich getragen wird.

Neben der Überlieferung der madagassischen Kultur ist auch die madagassische Rechtschreibung insbesondere bei dem Diktatwettbewerb relevant. Denn die Mitglieder von „Kolo“ sind davon überzeugt, dass mithilfe einer guten Rechtschreibung der Text besser zu verstehen ist und dadurch die Beherrschung der madagassischen Sprache ermöglicht wird. Zur Sicherstellung der Rechtschreibung arbeiten die Mitglieder des Vereins mit Sprachspezialisten und Professoren der Universitäten zusammen. Diese Zusammenarbeit begann mit der Gründung von „Kolo“. So wird der Text für den Diktatwettbewerb von Professoren und Schriftstellern erarbeitet.

⁸⁶ „Lamba“ ist ein emblematisches und traditionelles Kleidungsstück der Madagassen. Es ist ähnlich wie ein Schal und wird von Männern und Frauen alltäglich, aber vor allem bei besonderen Anlässen wie Hochzeiten und Festen getragen. Dabei tragen Männer und Frauen die „Lamba“ auf unterschiedliche Art und Weise.

Zitat 48: „Es ist unumstritten, dass wir die fachliche Kompetenz der Professoren, die die madagassische Sprache beherrschen, benötigen. Deshalb haben wir uns sofort an die Professoren bei der INALCO⁸⁷ gewendet.“ (IP 12)

Bei der Rechtschreibung ermöglicht der Diktattext, die aktuelle Entwicklung der madagassischen Sprache wahrzunehmen, wie der Gründer und Mitglied von „Kolo“ folgendermaßen ausdrückt:

Zitat 49: „Für uns im Ausland ist der Diktatwettbewerb eine Gelegenheit, unsere bisherige Kenntnis, die wir aus Madagaskar mitgebracht haben, gegenüber der sprachlichen Entwicklung zu stellen, weil die Sprache lebt und sich weiterentwickelt. Deshalb haben zum Beispiel einige Wörter nicht mehr die gleiche Rechtschreibung wie früher oder ein neues Wort wurde erfunden.“ (IP 19)

Diese Aktualisierung erfolgt durch die Korrektur, die direkt nach dem Diktatwettbewerb stattfindet. Sie wird entweder von einem Akademiemitglied oder einem Universitätsprofessor der Sprache durchgeführt. Während der Korrektur werden sowohl Grammatik als auch schwierige Wörter ausführlich erklärt. Außerdem bietet die Korrektur eine gute Gelegenheit, das vorhandene Thema zu diskutieren, damit die Teilnehmer die Aspekte der madagassischen Kultur (wieder-)entdecken. So wird die Überlieferung der Heimatkultur verbreitet.

- **Entwicklung und Ausbreitung des Diktatwettbewerbs**

Wie oben bereits erwähnt, hat der Verein „Kolo“ seinen Hauptsitz in Paris. Alle Mitglieder sind dort wohnhaft. Daher wurde der Diktatwettbewerb von Anfang an in Paris organisiert. Im Lauf der Zeit begann der Verein auch mit anderen Vereinen außerhalb von Paris zusammenzuarbeiten, sodass der Wettbewerb auch andere Provinzen erreichte. Ebenso findet der Diktatwettbewerb seit 2010 während des „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) statt und ist ein fester Programmpunkt der Veranstaltung (vgl. Kap. 5.2.).

Zitat 50: „Beim RNS findet der Diktatwettbewerb mittlerweile statt und es ist immer eine Freude zu hören, dass er einen hohen Wiedererkennungswert hat.“ (IP 20)

Zitat 51: „Wir bemühen uns darum, den Diktatwettbewerb zu verbreiten. Zum Beispiel wurde dieser schon in Kanada und auf „La Réunion“ organisiert.“ (IP 21)

Die Verbreitung des Diktatwettbewerbs durch die Mitglieder von „Kolo“ sorgt für ein zunehmendes Interesse an der madagassischen Sprache und Kultur unter den Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland. Im Rahmen der Verbreitung stellen die Mitglieder von „Kolo“ sicher, dass der Diktatwettbewerb der madagassischen Sprache nicht willkürlich organisiert wird, sondern einen festgelegten Standard entspricht. Daher bilden sie die Mitglieder der anderen Vereine aus, die den

⁸⁷ INALCO steht für „Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales“ (auf Deutsch Nationales Institut für orientalische Sprache und Zivilisation). In diesem Institut, das zur Universität von Paris VII gehört, wird die madagassische Sprache von qualifizierten Professoren gelehrt.

Diktatwettbewerb organisieren möchten, um seine Qualität zu sichern. Zudem stellen die Mitglieder von „Kolo“ den Text für das Diktat den anderen Organisatoren zur Verfügung.

Die Ausbreitung des Diktatwettbewerbs, kombiniert mit einem steigenden Interesse der Teilnehmer beispielsweise beim RNS, ist ein Zeichen dafür, dass die Madagassen in Frankreich und anderswo im Ausland versuchen, ihre Heimatsprache zu pflegen bzw. wieder zu entdecken und dadurch ihre Identität zu (re-)konstruieren.

Zitat 52: „Ich bin in der madagassischen Kultur aufgewachsen und mache es mir zur Aufgabe die madagassische Sprache zu erhalten.“ (IP 20)

5.3.3. Bewahrung und Pflege der Identität durch die madagassische Sprache

Das Vorhandensein des Diktatwettbewerbs markiert einen großen Schritt bezüglich der Pflege der madagassischen Sprache. Der Wettbewerb hat jedoch seine Schwächen, da Basiswissen über die madagassische Sprache Voraussetzung ist. Wie oben erwähnt, sprechen die meisten madagassischen Kinder und Jugendlichen in Frankreich nicht mehr die madagassische Sprache. Aus diesem Grund ist das Lehren der madagassischen Sprache auch von höchster Priorität für die Mitglieder von „Kolo“.

Der madagassische Sprachkurs zielt darauf ab, die madagassische Sprache wiederzubeleben bzw. weiterzugeben und richtet sich in erste Linie an die madagassischen Nachkommen, die keine madagassische Sprache sprechen. Es sind Kinder und Jugendliche, die entweder in Frankreich geboren sind oder in Madagaskar eine französische Schule besucht haben, bevor sie nach Frankreich kamen. Des Weiteren richtet sich dieser Sprachkurs an die französischen Kinder und Jugendlichen oder Erwachsenen, die Interesse an der madagassischen Sprache haben und diese sowie die madagassische Kultur kennenlernen möchten. Der Sprachkurs entwickelte sich Schritt für Schritt weiter. Heute zählen auch berufstätige Personen zu der Zielgruppe.

Zitat 53: „Im Jahr 2004, dank der Zusammenarbeit mit INALCO, wurde einen Abendkurs für die Berufstätigen ermöglicht.“ (IP 12)

Der madagassische Sprachkurs, den der Verein „Kolo“ anbietet, ist kostenlos und weist dennoch eine hochwertige Qualität auf. Der Inhalt der Kurse wird von emeritierten Professoren⁸⁸, die sowohl die madagassische als auch die französische Sprache beherrschen, konzipiert. Diese Universitätsprofessoren von INALCO leiten den madagassischen Sprachkurs mit anderen Sprachspezialisten, etwa madagassischen Schriftstellern. Somit bietet der Verein einen angemessenen

⁸⁸ Diese Professoren haben ihre Studien in der Fakultät der Geisteswissenschaften in Madagaskar absolviert, kurz vor der Unabhängigkeit von Madagaskar im Jahr 1960. Zu dieser Zeit, als sie den Studiengang Sprachwissenschaft wählten, mussten sie mit der madagassischen Sprache auch die französische Sprache und Kultur studieren. Am Ende des Studiums mussten sie sowohl die madagassische als auch die französische Sprache beherrschen, um ihren Abschluss zu erhalten.

Sprachkurs für jede Personengruppe (Kinder, Jugendliche, Erwachsene) bzw. für jedes Niveau (Anfänger bis Fortgeschrittene) an. Darüber hinaus ist es für die Mitglieder von „Kolo“ wichtig, dass

Zitat 54: „der madagassische Sprachkurs und somit das Kennenlernen der madagassischen Kultur nicht die Integration in die französische Gesellschaft hindert, sondern dass die madagassischen Kinder und Jugendlichen neben der französischen Sprache und Kultur auch ihre Heimatsprache und Kultur kennenlernen bzw. pflegen. Das bedeutet, dass die junge Generation ihre Integration in die französische Gesellschaft und die Pflege ihrer eigenen kulturellen Identität zusammenbringen soll.“ (IP 12)

Somit bietet der Verein „Kolo“ einen Raum, in dem die madagassische Identität durch die Sprache gepflegt und zugleich die Integration in die französische Gesellschaft erlebt wird. An dieser Stelle ist es von Bedeutung anzumerken, dass diese madagassische junge Generation bereits in die französische Gesellschaft integriert ist und von ihr die Sprache bzw. Kultur übernommen hat. Die Herausforderung der Mitglieder von „Kolo“ besteht darin, bei diesen Kindern und Jugendlichen mehr Raum für die madagassische Sprache zu schaffen.

5.3.4. Identitätskonstruktion durch die madagassische Sprache

Die Sprache ist ein wesentlicher Bestandteil der madagassischen Identität. Das Sprechen der madagassischen Sprache ist für die Madagassen insofern wichtig, da es die Zugehörigkeit zu Madagassen symbolisiert (vgl. KRESIC 2006: 26). Zwar können die meisten Madagassen in Frankreich unter sich mit der französischen Sprache kommunizieren, jedoch nimmt das Sprechen der madagassischen Sprache bei den Jugendlichen in Frankreich v. a. zurzeit der Globalisierung an Bedeutung zu.

- **Bewusstsein und Interesse der jungen Generation für die madagassische Sprache**

Den madagassischen Jugendlichen ist mittlerweile stärker bewusst, dass sie Madagassen sind und Madagassen ihre eigene Sprache haben. Das Bewusstsein wird durch die gesellschaftliche Situation in Frankreich verstärkt. Dort wird in den letzten Jahren ein allmählicher Aufstieg der rechtsnationalen bis rechtsextremen Parteien beobachtet. Die Jugendlichen beginnen, ihre Identität zu hinterfragen und nach ihren Wurzeln zu suchen. Das Lernen der madagassischen Sprache ist dabei hilfreich für sie.

Zitat 55: „Mein Kind, 18 Jahre alt, versucht die madagassische Sprache zu sprechen, obwohl niemand ihn dazu gezwungen hat. Er hat sich selbst darum bemüht [...] Die Wahrheit ist, dass die Kinder immer spüren, dass, obwohl sie in Frankreich leben, sie keine Franzosen sind.“ (IP 21)

Zitat 56: „Eines meiner hier in Frankreich aufgewachsen Kinder beschuldigt mich, weil ich ihm nicht die madagassische Sprache lehrte.“ (IP 21)

Mit dem Erwerb der madagassischen Sprache fängt die Konstruktion der Identität durch die Sprache an. Diese Sprache wird hier instrumentell an der Identitätsbildung beteiligt. Da sich diese Jugendlichen

bereits die Sprache der Aufnahmegesellschaft angeeignet haben, versuchen sie ihre Identität durch Mehrsprachigkeit zu bilden (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003). In dieser Identitätskonstruktion versuchen einige Jugendliche auch einen bestimmten Raum jeweils für die madagassische und französische Sprache einzurichten.

Zitat 57: „Einmal, als ich meine Kinder zur Schule brachte, befanden wir uns circa drei Meter vor dem Tor und sie sagten zu mir: ‚Spreche bitte nicht mehr Madagassisch‘. (IP 20)

Derartiges Verhalten kann auf die Erziehung der Eltern zurückgeführt werden. Die Eltern selbst priorisieren die französische Sprache, um den Kindern die Integration in die Schule zu erleichtern, was nicht verkehrt ist. Die Kinder verstehen daher die Schule und ihre Umgebung als einen Ort, indem sie nur die französische Sprache sprechen dürfen. Entscheidend ist hier der angegebene Raum, indem die madagassische bzw. französische Sprache gesprochen wird. Für den Vater bezieht sich die madagassische Sprache auf seine Beziehung zu seinen Kindern und solange er nur mit diesen spricht, spricht er madagassisch. Demgegenüber möchten die Kinder in der Schule und in deren Umgebung oder wenn sie mit ihrem madagassischen Vater sprechen, nur die französische Sprache sprechen. Dies weist darauf hin, dass für die Identitätskonstruktion durch Mehrsprachigkeit jede Sprache eines bestimmten Raumes bedarf. Dieser Raum ist abhängig von der Person und unterscheidet sich dementsprechend auch von Person zu Person.

- **Wiederbelebung der madagassischen Sprache bei der älteren Generation bzw. madagassischen Eltern in Frankreich**

Die ältere Generation der Madagassen in Frankreich ist sich darüber im Klaren, wie wichtig die madagassische Sprache ist. Sie ist ein Zeichen der Zugehörigkeit zu den Madagassen und zugleich unterscheidet sie die Madagassen von Nicht-Madagassen.

Zitat 58: „Jedes Volk wird durch seine einheimische Sprache erkennbar. Zwar werden einige Madagassen auch durch ihren langen Namen erkannt. Die Franzosen zum Beispiel erkennen einen Madagassen anhand seines langen Namens. Aber nicht jeder Madagasse trägt einen langen Namen. Das ist nur typisch für die Madagassen, die aus den zentralen Ländern stammen. Und wenn ein Madagasse einen kurzen Namen hat und nicht die madagassische Sprache spricht, wie sollte man ihn erkennen? Was macht ihn dann zum Madagassen? Er verliert seine madagassische Identität. Nur die Sprache macht jemanden zum Madagassen: Mit dem Verlust der Sprache wird die madagassische Identität zerstört, unabhängig davon, dass wir Nachkommen madagassischer Mütter und Väter sind.“ (IP 21)

Zitat 59: „Später, als ich erwachsen wurde, wurde mir bewusst, dass ich meine madagassische Identität verloren habe. Daher habe ich angefangen mit meinem Freundeskreis zu sprechen, dass wir etwas tun sollen, bevor wir unsere Sprache verlieren und dies bedauern.“ (IP 19)

Beide Interviewpartner heben deutlich die bedeutende Rolle der madagassischen Sprache für die Identität⁸⁹ hervor. Sie unterstreichen, dass der Verlust der Sprache mit dem Verlust der Identität gleichzusetzen ist. Das Mitglied des „Kolo“ (IP 21) geht noch weiter und erwähnt einen anderen Bestandteil der madagassischen Identität, nämlich den langen Namen, der typisch für die Madagassen aus der Hauptstadt Antananarivo und der weiter südlich liegenden Region Fianarantsoa ist. Interessanterweise werden die Madagassen von außen bzw. von den Franzosen durch ihre langen Namen als Madagassen erkannt. Hier bezeichnet der Name die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe. Diese ist durch den Namen auch von außen als solche erkennbar. Der lange Name könnte als Identifikationselement der Madagassen fungieren, ist jedoch umstritten, um Madagassen zu identifizieren, da nicht alle Madagassen einen langen Namen haben. Dafür bietet die madagassische Sprache einen Anhaltspunkt. Sie bezeichnet die Zugehörigkeit, symbolisiert die Einheit, unterscheidet die Madagassen von anderen Völkern und ist somit ein Bestandteil der Identitätskonstruktion sowohl auf individueller Ebene als auch auf der Ebene der Gruppe. Zudem enthält die madagassische Sprache auch die madagassische Denk- und Handlungsweise, sodass der Rückgang des Sprechens dieser Sprache zu einer Einschränkung der Bewahrung der madagassischen kulturellen Identität führt. Aus diesen Gründen ist es von Bedeutung, die madagassische Sprache bei den Kindern und Jugendlichen zu fördern, damit die Sprache und Kultur weitergegeben werden.

5.3.5. Belebung und Weitergabe der madagassischen Kultur

Im Kontext der Migration ist es wichtig, die eigene Kultur zu bewahren und zu pflegen. Das Bewusstsein, die madagassische Kultur zu pflegen, wird durch die Mitglieder des „Kolo“ gefördert. Einige Eltern beginnen mit dem Eintritt in den Verein damit, ihren Kindern einige Elemente der madagassischen Kultur beizubringen.

Zitat 60: „Als ich dem Verein beitrug, begann ich zu überlegen, was ich mit meinen Kindern mache. Ich fing an, mit ihnen auf Madagassisch zu sprechen, was ihnen schwerfiel. Dann fing ich an, über einige Aspekte der madagassischen Kultur zu lehren. Zum Beispiel beim Essen bekommen die Kinder bzw. der Junge die Hähnchenkeule⁹⁰. Ich lehrte sie ein paar madagassische Lieder und all dies erfolgte Schritt für Schritt.“ (IP 21)

Zitat 61: „Als Elternteil versuche ich meinen Kindern einige Aspekte der madagassischen Kultur mitzugeben. Zum Beispiel beim Besuch der Eltern im neuen Jahr. Ich zeige ihnen, wie es abläuft, welche

⁸⁹ RAJAONAH (2008b) erklärt in seinem Buch „Christianisme et construction de l'identité malgache“, wie die Sprache die Herausbildung der madagassischen Identität fördert. Sie weist darauf hin, dass die Übersetzung der ersten Unterrichtsmaterialien der Missionare, darunter die erste Bibel auf Madagassisch im 19. Jahrhundert sowie das Christentum weiterhin einen großen Teil zur Identitätskonstruktion in Madagaskar beitragen.

⁹⁰ Die Madagassen geben den Kindern die Hähnchenkeule, weil sie mehr Fleisch hat und leicht zu essen ist.

Rede gehalten wird, welche Sitte geachtet wird, welchen Wert dieser Besuch hat und es freut mich, wenn meine Kinder etwas mitnehmen können.“ (IP 20)

Laut Beobachtungen erfolgt die Weitergabe der Kultur seitens der madagassischen Eltern an ihre Kinder auf Französisch, da die Eltern sich, im Gegenzug zu Madagassisch, mit ihren Kindern mittels dieser Sprache besser verständigen können. Dabei werden madagassische Vokabeln nicht wörtlich übersetzt, sondern mittels Umschreibung erklärt.

Außerdem zeigen sich die Bewahrung und Pflege der kulturellen Identität bei familiären Anlässen, beispielsweise bei einer Hochzeit⁹¹. Die traditionelle Hochzeit wird insbesondere bei der madagassischen Braut beachtet. Früher, als es weder Standesamt noch Kirche gab, feierten die Madagassen nur das „vodihondry“ (traditionelle Trauung). Heutzutage bleibt dieser Teil auch für die Madagassen im Ausland wichtig. Obwohl das junge Paar, das heiratet, nicht unbedingt diese Sitte kennt, ist es für die madagassischen Eltern von höchster Bedeutung, dass das „vodihondry“ durchgeführt wird, insbesondere bei ihren Töchtern und dies auch in dem Fall, dass diese einen Nicht-Madagassen heiraten. Beim „vodihondry“ wird das Paar von der madagassischen Gemeinschaft als legitimes Paar anerkannt. Zudem wird der Ring der Verlobung in Anwesenheit der Familien und Freunde übergeben. Die traditionelle Hochzeit ist ein großes Fest, das hier nicht detailliert dargestellt wird. An dieser Stelle werden nur einige Aspekte beleuchtet, und zwar das Vorhandensein von „mpikabary⁹²“. Während dem „vodihondry“ benennt jede Familie jeweils einen „mpikabary“, der sie vertritt und der die „kabary“ (madagassische Rede) hält. Wichtig dabei ist, dass jeder „mpikabary“ in der Lage ist, die Diskussion mit seinem Gegner, das heißt dem „mpikabary“ der Familie des Mannes bzw. der Frau zu führen. Zudem ist es erforderlich, dass der „mpikabary“ die madagassische Sprache und Kultur, Sitten und Gebräuche gut kennt. Das „kabary“ für das „vodihondry“ stellt in Frankreich einen besonderen Fall dar, da es in den meisten Fällen auf Französisch gehalten wird, weil die Familienmitglieder und vielleicht das Paar selbst die madagassische Sprache nicht sprechen. Einige Mitglieder des Vereins „Kolo“ sind „mpikabary“ und werden oft gefragt, das „kabary“ während verschiedener Anlässe zu halten. Sie nutzen diese Gelegenheit, um die madagassische Kultur weiterzugeben. Während des „kabary“ bleiben madagassische Worte, die sich nicht auf Französisch übersetzen lassen, auf Madagassisch bestehen. Sie werden erklärt und gelegentlich wird die Bedeutung analysiert, zum Beispiel woher das Wort kommt, wie es verwendet wird oder wie es dazu gekommen ist, dass solche Wörter bzw. Sätze zu Beginn des „kabary“ gesagt werden müssen.

⁹¹ Die typische madagassische Hochzeit besteht aus vier Schritten: (1) das „Fisehoana“ (Brautwerben), (2) das „vodihondry“ (traditionell Trauung) (3) die standesamtliche und (4) die kirchliche Trauung.

⁹² Eine erfahrene oder ausgebildete Person, die das „Kabary“ während verschiedener Anlässe wie einer Hochzeit, einer Danksagung beim besonderen Ereignissen, beim Todesfall usw. halten kann.

Beispielsweise muss das „fialan-tsiny⁹³“ am Anfang des „kabary“ gesagt werden. Wenn das „kabary“ auf Französisch geführt wird, wird zunächst das Wort „tsiny⁹⁴“ erklärt, bevor die Mitglieder des „Kolo“ mit dem „fialan-tsiny“ anfangen. Es wird auf Französisch nicht als Tadel oder ähnliches übersetzt.

Zitat 62: „Ich nenne das Wort „tsiny“ und erkläre, dass es nichts mit einem Tadel oder Vorwurf zu tun hat. Denn für die Madagassen hat jedes Lebendige seine eigene Tugend und die Verletzung eines Lebendigen kann das „tsiny“ in dieser Form einem Unglück bringen. Ich nutze die Gelegenheit, um etwas zu lehren, nämlich den Inhalt der madagassischen Weisheiten [...] somit leiste ich meinen Beitrag, um die Gefahr, dass die madagassische Sprache und damit die Nation verschwinden werden, zu verhindern.“ (IP 22)

5.3.6. Förderung der madagassischen kulturellen Identität durch Veranstaltungen

Die Mitglieder von „Kolo“ führen neben dem Diktatwettbewerb weitere Veranstaltungen durch. Diese dienen dazu, den Madagassen bewusst zu machen, dass sie ihre kulturelle Identität pflegen und weitergeben sollen, obwohl sie in Frankreich leben und gut integriert sind. Eine Besonderheit dieser Veranstaltungen ist, dass der jeweilige Referent den Unterschied zwischen der madagassischen und französischen kulturellen Denkweise aufzeigt, damit die Teilnehmer nicht nur mehr über beide Kulturen erfahren, sondern auch den Unterschied zwischen den Kulturen wahrnehmen können.

Zitat 63: „Ich halte verschiedene Vorträge, bei denen ich das „Madagasse sein“ vermittele. Ich erkläre die echte Bedeutung der madagassischen Redewendungen und den Wert der madagassischen Wörter, sodass sie nicht unbedacht benutzt werden.“ (IP 20)

Zitat 64: „Ich sage es immer: unabhängig davon, was wir machen, sind wir immer Madagassen. Wir können französisch sprechen, essen und uns kleiden wie die Franzosen, wir bleiben doch immer Madagassen.“ (IP 22)

Darüber hinaus zeigt der Referent, dass die madagassische Kultur anders als die französische Kultur ist und dass sich die madagassische Denkweise von der französischen Denkweise unterscheidet. Generell haben Madagassen andere Denkweisen, Sichtweisen und einen anderen Lebensstil. Bei den Madagassen im Ausland ist davon nicht mehr viel vorhanden. Es wurde festgestellt, dass die meisten Madagassen, die bereits lange in Frankreich leben, sich dem Charakter der Aufnahmegesellschaft anpassen. Sie essen, sprechen und kleiden sich wie die Einwohner des Landes, in dem sie leben, und denken somit auch wie diese. Daher kann allgemein behauptet werden, dass die Denkweise der westlichen Welt bzw. der Franzosen zum Ausgangspunkt der meisten Madagassen in Frankreich wird.

⁹³ „Fialan-tsiny“ bedeutet das „tsiny“ zu vermeiden. Es wird am Anfang jedes „kabary“ auf verschiedene Art und Weise gesagt.

⁹⁴ Bei „tsiny“ handelt [es] sich um einen metaphysischen Begriff, der sich auf eine intrinsische, blinde Sanktion bezieht, die mit bewussten oder unbewussten individuellen Handlungen verbunden ist.“ JEAN-PAUL, A. (2015): „Dictionnaire de l'éthnologie malgache“ Paris: 266.

So kann behauptet werden, dass bei einem madagassischen Begriff auf Französisch der eigentliche Begriff seine ursprüngliche Referenz verliert.

Zitat 65: „Zum Beispiel nehmen wir das Wort „fahalalam-pomba“. Es wird als Höflichkeit übersetzt. Wörtlich bedeutet das Wort aber Kenntnis der Sitten und Gebräuche. Das heißt, die Höflichkeit kann nicht von der Kenntnis der Sitten und Gebräuche getrennt werden.“ (IP 22)

Laut der Interviewpartner und Beobachtungen im Forschungsfeld sind einige Madagassen davon überzeugt, dass sie die madagassische Einstellung wieder annehmen sollten, da sie sich gut mit der Integration in die französische Gesellschaft kombinieren lässt. Außerdem bemühen sich die Mitglieder des „Kolo“, den Madagassen bewusst zu machen, dass die Pflege der kulturellen Identität und das Sprechen der madagassischen Sprache wichtig sind und die Integration in die französische Gesellschaft nicht beeinträchtigen müssen. An dieser Stelle ist aber anzumerken, dass es einige Madagassen gibt, die bereits lange in Frankreich leben oder dort geboren sind, die ihre Kultur gut gepflegt haben und die madagassische Sprache gut sprechen.

Zitat 66: „Mit 25 Jahren in Frankreich, wurde ich zu einer Radiosendung in Madagaskar interviewt für eine halbe Stunde. Am Ende war der Journalist überrascht und sagte, dass es merkwürdig sei, dass ich nach vielen Jahren in Frankreich die madagassische Sprache richtig sprechen kann. Darauf bin ich stolz.“ (IP 22)

Zitat 67: „Die Kinder unserer Freunde sprechen fließend madagassisch und französisch.“ (IP 20)

Zusammenfassend sind die Madagassen in Frankreich gut in die französische Gesellschaft integriert. Sie neigen zur Assimilation. Meistens sprechen Kinder und Jugendliche nicht mehr ihre Heimatsprache und kennen die Kultur ihres Herkunftslandes nicht. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, bemühen sich die Mitglieder des Vereins „Kolo“, durch verschiedene Aktivitäten die madagassische Sprache und Kultur zu fördern. Dabei ist das Lehren der Sprache bei den Kindern und Jugendlichen sowie die Sensibilisierung der Erwachsenen, die Sprache und Kultur zu praktizieren, zu pflegen und weiterzugeben von großer Bedeutung. Der Verein „Kolo“ fördert die Integration in die französische Gesellschaft. Die Mitglieder von „Kolo“ weisen auf eine hohe Anpassungsleistung bei der Förderung der madagassischen Sprache hin. Beispielsweise ist das „Kabary“ in der französischen Sprache zu führen mit Schwierigkeiten verbunden. Jedoch nutzen sie die Gelegenheit, um mehr über die madagassische Kultur zu vermitteln, sodass die Familien mehr darüber erfahren können. Durch seine Aktivitäten leistet der Verein einen wertvollen Beitrag für die Konstruktion der madagassischen kulturellen Identität sowie für die Verbreitung der madagassischen Sprache.

5.4. Der Verein „Amitié Madagascar-Normandie“ (Amandie)

Der Verein „Amandie“ wurde am 6. Oktober 2006 als gemeinnütziger Verein in der Normandie (im Norden Frankreichs) gegründet⁹⁵. Er ist ein Familienverein, der maßgeblich durch ein Ehepaar, das seit dem Jahr 1987 in der Normandie lebt, geprägt und entwickelt wurde. Im Gegensatz zum „Comité Exécutif National“, das seine Aktivitäten nur in Frankreich ausübt, richtet Amandie seine Aktivitäten hauptsächlich auf Madagaskar aus. Seine Mitglieder führen Entwicklungsprojekte in Madagaskar durch. In Frankreich bemühen sich die Mitglieder des Vereins, die Solidarität zwischen Madagaskar und der Normandie zu fördern und versuchen, eine Brücke zwischen beiden Ländern zu bauen, indem sie beispielweise fördern, dass Einwohner der Normandie mehr über Madagaskar erfahren und das Land bereisen. Es ist das erklärte Ziel von Amandie, Madagaskar in der Normandie zu vertreten und diese große Insel durch verschiedene Aktivitäten bekannt zu machen.

5.4.1 Förderung der madagassischen Kultur

Die Mitglieder des Vereins organisieren insbesondere kulturelle Veranstaltung in Frankreich, obwohl der Verein an sich kein kultureller Verein⁹⁶ ist. Der Verein ist ein Ausnahmefall der Vereine von Kategorie B (vgl. Kap. 4). Das heißt, die von der „Amandie“ organisierte kulturellen Veranstaltungen dienen nicht zur Finanzierung ihre Entwicklungsprojekte in Madagaskar, sondern zur Förderung der madagassischen Kultur in Frankreich.

Zitat 68: „Für unsere kulturelle Veranstaltung gewinnen wir nichts, wir verlieren sogar. Beispielsweise bestellen wir eine Band von traditionellen Sängern aus Paris für einen Freundschaftspreis von 500 Euro, machen aber den Eintritt frei.“ (IP 2)

⁹⁵ Es ist anzumerken, dass es in Frankreich zwei Vereine mit diesem Namen gibt. Der eine Verein hat seinen Sitz in der Nieder-Normandie und wurde von Franzosen gegründet. Er führt hauptsächlich humanitäre Aktionen in Madagaskar durch. Der andere Verein wurde von Madagassen gegründet. Wie genau es dazu gekommen ist, dass sich beide Vereine den gleichen Namen gegeben haben, ist für die vorliegende Studie nicht relevant. Jedoch soll an dieser Stelle erwähnt sein, dass sich beide Vereine erst im Jahr 2016 gegenseitig kennenlernten und von ihrer Existenz erfuhren. Grund dafür ist, dass die Region Normandie vor diesem Zeitpunkt in zwei Teile geteilt war, nämlich in die sogenannte Ober-Normandie und die sogenannte Nieder-Normandie und beide Vereine sich in ihrer jeweiligen Teilregion ins Vereinsregister eintragen ließen. Im Jahr 2016 wurde aber durch die französische Regierung entschieden, beide Teilregionen zusammenzulegen, um eine einheitliche Region zu bilden. Folglich wurde die Vereinsdatenbank zentralisiert und beide Vereine erfuhren durch behördliche Informationen voneinander. Zwischen den Vereinen wurde vereinbart, dass sie ihren Namen beibehalten können, jedoch jeweils eine unterschiedliche Abkürzung erhalten. Der Verein aus der Nieder-Normandie wird nunmehr als AMN abgekürzt und der Verein aus der Ober-Normandie darf „Amandie“ als Abkürzung verwenden. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem letztgenannten Verein, der nachfolgend durchgängig als „Amandie“ bezeichnet wird.

⁹⁶ Unter „kultureller Verein“ ist hier ein madagassischer Verein in Frankreich zu verstehen, der die Förderung der madagassischen Kultur als Hauptzweck hat. Z. B. die Mitglieder der Föderation der kulturellen Vereine bei dem RNS.

Die Untersuchung zeigt, dass die meisten madagassischen Vereine in Frankreich ihre Aktivitäten an Madagaskar ausrichten (vgl. Kapitel 4), um dort humanitäre Hilfe zu leisten. Geringer sind die Vereine, die ihre Aktivität hauptsächlich an Frankreich ausrichten und die madagassische Kultur fördern.

Trotzdem sind die kulturellen Veranstaltungen für „Amandie“ aufgrund der Tatsache wichtig, dass es in ihrer Region kaum bzw. keinen anderen Verein gibt, der die madagassische Kultur fördert und Madagaskar bekannt macht. Daher zielen die Mitglieder von „Amandie“ darauf ab, Madagaskar bekannt zu machen und die madagassische Kultur bei den Normannen (Einwohner der Normandie) und vor allem, und das ist entscheidend bei den Madagassen in der Normandie zu fördern. Dazu richten sie einen großen Teil ihrer Aktivitäten an Madagaskar aus. Dabei ist anzumerken, dass die Aktivitäten in Madagaskar bereits vor der offiziellen Gründung des Vereins selbst (vgl. Abschnitt 5.2.6.) anfangen und hauptsächlich humanitäre Hilfe umfassen. Demgegenüber haben die kulturellen Aktivitäten erst mit der Gründung des Vereins im Jahr 2006 begonnen. Das Vorhandensein und die Wichtigkeit der Förderung der Kultur in dem Verein lässt sich auf die gesellschaftliche Einbettung des Vereins zurückzuführen.

Dass „Amandie“ kein kultureller Verein ist, der jedoch die Rolle eines kulturellen Vereins übernimmt, steht im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Konstellation Frankreichs. Mit der Förderung der madagassischen Kultur versuchen die Mitglieder des Vereins offensichtlich die Assimilation der Madagassen in die französische Gesellschaft zu verhindern bzw. abzugrenzen. Interessant dabei ist der Zeitpunkt, in dem der Verein angefangen hat, die madagassische Kultur zu fördern. Diese Entscheidung resultiert aus der Auswirkung der Belebung von partikularistischer Identität, die wiederum der Homogenisierung durch die Globalisierung widersteht. In diesem Zusammenhang erhält die kulturelle Identität eine wichtige Bedeutung für die Madagassen. Darüber hinaus sind die Mitglieder von „Amandie“ dauerhaft in Frankreich geblieben und möchten in diesem Kontext ihre Kultur pflegen.

Zitat 69: „An die Rückkehr nach Madagaskar haben wir nicht gedacht. Wir sind sowieso schon lange in Frankreich, die Kinder sind hier erzogen ... Es gibt eine Diskrepanz und vor allem braucht man eine Anpassungsleistung für die Rückkehr nach Madagaskar. Wir möchten unsere Lebensbedingungen nicht ändern.“ (IP 23)

Zitat 70: „Wir wollen Madagaskar bekannt machen und zeigen zum Beispiel durch traditionelle Lieder, was Madagassen ausmacht.“ (IP 24).

Des Weiteren sind sie zu der Schlussfolgerung gekommen, dass die madagassische Kultur innerhalb der Madagassen einen Rückgang erlebt. In der Region Normandie, wo der Verein sich befindet, sprechen die meisten Madagassen die madagassische Sprache nicht und kennen auch ihre Kultur nicht mehr. Sie haben die Sprache und Kultur der Aufnahmegesellschaft angenommen und dabei ihre eigene Sprache und Kultur vernachlässigt. Die Situation betrifft vor allem die zweite oder dritte Generation der Madagassen in der Normandie, die gut in die französische Gesellschaft integriert sind. Sie neigen dazu, sich von der eigenen ethnischen Gruppe abzukoppeln. Um dem entgegenzuwirken, sind die Mitglieder von „Amandie“ in der Förderung der madagassischen Kultur aktiv.

Zitat 71: „Die Madagassen, vor allem die die mit Nicht-Madagassen verheiratet sind, verlieren ihre Muttersprache. Sie sprechen die madagassische Sprache kaum.“ (IP 2).

Zitat 72: „Wir haben uns bei der REPERMAD⁹⁷ beschwert, ob es möglich ist, die madagassische Kultur für die Madagassen zu fördern.“ (IP 23)

Diese letzte Aussage zeigt deutlich, wie bedeutend die Förderung der Kultur für die Mitglieder von „Amandie“ ist. Sie versuchen, die Frage bei den Abgeordneten vorzubringen. Dies hat dazu geführt, dass eine Zusammenarbeit zwischen REPREMAD und den Vereinen bei kulturellen Veranstaltungen stattfindet. Beispielsweise haben sie im Jahr 2017 eine kulturelle Veranstaltung über das Thema „Die madagassische Frau zwischen Modernität und Tradition“ organisiert. Diese Veranstaltung zielt darauf ab, die madagassische Sitten und Gebräuche hervorzuheben, damit die Madagassen in der Normandie ihre Kultur (wieder-)entdecken und vor allem weiterpflegen. Im Rahmen der Förderung der Kultur stellen die Madagassen die besondere Zielgruppe des Vereins dar.

5.4.2. „Amandie“ als Raum der Transkulturalität

Außer der Pflege der madagassischen kulturellen Identität fungiert der Verein als Brücke zwischen Madagaskar und der Normandie. Die Mitglieder des Vereins begünstigen den Austausch zwischen Madagassen und Normannen sowohl in Frankreich als auch in Madagaskar.

Zitat 73: „Im Prinzip gibt es immer eine Mischung bei dem, was wir tun. Der Verein heißt ja, Amandie, daher sind Normannen und Madagassen betroffen. Zum Beispiel, wenn wir eine Sportveranstaltung organisieren, kommt ein Team aus Normannen und demgegenüber steht ein madagassisches Team.“ (IP 23)

Das obige Zitat zeigt deutlich, wie wichtig die Beteiligung von Normannen und Madagassen für die Mitglieder des Vereins ist. Dies weist darauf hin, dass „Amandie“ einerseits die Integration in die französische Gesellschaft fördert und gleichzeitig die Verbundenheit mit dem Heimatland pflegt. Alle Aktivitäten von „Amandie“ zeichnet sich durch den Austausch zwischen Madagassen und Normannen aus. Durch die bewusste Mischung und den daraus resultierenden Austausch bietet der Verein einen Raum für die Entfaltung der Transkulturalität (vgl. Abschnitt 2.6.3.). Das Gleichgewicht zwischen Madagaskar und Normandie ist auf verschiedenen Ebenen bei den Aktivitäten des Vereins spürbar. Auf der Mikroebene begegnen sich madagassische und normannische Sportler, Maler etc. während sich auf Makroebene madagassische und normannische Abgeordnete treffen. In der Tat bemühen sich die Mitglieder des Vereins, den Kontakt zwischen madagassischen und normannischen Abgeordneten herzustellen:

⁹⁷ REPERMAD steht für „Représentation Permanente de Madagascar à l’UNESCO“ und bedeutet wörtlich „Ständige Vertretung von Madagaskar bei der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization“ (UNESCO).

Zitat 74: „Während unserer großen Ausstellung zur Malerei haben wir den Botschafter von Madagaskar AMBAMAD⁹⁸ und REPERMAD eingeladen. Wenn also der Botschafter von AMBAMAD sich auf den Weg macht, macht sich der Präfekt der Region Normandie ebenso auf den Weg. Sie vertreten jeweils den madagassischen und französischen Staat.“ (IP 2)

Zitat 75: „... die madagassische Institution tritt ein bisschen in Verbindung mit der Institution in unserer Region und das ist genau das Ziel, eine Verbindung zwischen Madagaskar und Normandie aufzubauen, das gehört auch dazu.“ (IP 23)

Im Prinzip zielen die Mitglieder des Vereins darauf ab, die Abgeordneten der madagassischen und französischen Seite bei ihrer Veranstaltung mit einzubeziehen. Konkret wurden z. B. alle Botschafter und Konsuln aus dem Norden der Picardie und aus dem „Plateau de Rouen“⁹⁹ zu ihrer Veranstaltung eingeladen. Diese zählt zu den größten Ausstellungen, die der Verein bisher organisiert hat und bei der mehrere Abgeordnete und Persönlichkeiten aus verschiedenen Institutionen sowohl von der madagassischen als auch der französischen Seite anwesend waren. Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass der Verein auch in Madagaskar kulturelle Veranstaltungen organisiert. Diese kulturellen Veranstaltungen in Madagaskar heben die Region der Normandie und ihre Kultur hervor. Die kulturellen Aktivitäten in Madagaskar werden nicht im Rahmen dieser Studie behandelt, da sich die Feldforschung auf Frankreich beschränkt. Jedoch weist die Durchführung der kulturellen Aktivitäten in Madagaskar darauf hin, dass der Verein auch in Madagaskar einen Raum für die Entfaltung der Transkulturalität bietet und auch dort seine Rolle als Brücke zwischen Madagaskar und Normandie einnimmt. In ihren Aktivitäten versuchen die „Amandie“-Mitglieder, die madagassische und normannische Kultur zusammenzubringen. So ermöglicht der Verein den Austausch zwischen beiden Kulturen und vor allem zwischen beiden Bevölkerungen und trägt damit zu einem besseren Zusammenhalt bei.

⁹⁸ AMBAMAD steht für „Ambassade de Madagascar“ und bedeutet die Botschaft von Madagaskar (in Frankreich).

⁹⁹ Regionen im Norden Frankreichs.

Abbildung 9: Abgeordnete auf madagassischer und französischer Seite während einer kulturellen Veranstaltung von „Amandie“



Foto: „Amandie“ 2007

5.4.3. Madagaskar in der Normandie vertreten: Fähigkeit der Madagassen hervorheben

Für die Mitglieder von „Amandie“ ist es von besonderer Bedeutung, dass die von ihnen organisierten Veranstaltungen in der Normandie einem bestimmten Standard entsprechen. Nehmen wir als Beispiel die Ausstellung von Malern. Die Art und Weise, wie diese Veranstaltung organisiert wurde, spricht dafür, dass „Amandie“ ein positives Image von Madagaskar vermitteln will. Dabei ist zu erwähnen, dass er als gemeinnütziger Verein (und dazu auch als nicht kultureller Verein) nicht verpflichtet ist, hochwertige kulturelle Veranstaltungen zu organisieren. Seine Mitglieder bemühten sich jedoch, die Qualität der kulturellen Veranstaltung in den Vordergrund zu stellen. Die madagassischen Maler wurden sorgfältiger ausgewählt als die normannischen Maler. Trotz dieser Herausforderungen hat der Verein den besten madagassischen Maler ausgesucht:

Zitat 76: „Wir haben Kontakt mit dem besten zeitgenössischen madagassischen Maler aufgenommen. Dieser war sehr anspruchsvoll. Die Schwierigkeit lag darin, dass er den Verein damals noch nicht kannte und sehr streng war. Auf organisatorischer Ebene zum Beispiel setzte er seine Bedingungen durch. Folglich haben die Verhandlungen einen Monat lang gedauert.“ (IP 2)

Die Dauer der Verhandlungen zeigt deutlich, wie schwer und herausfordernd es für den Verein ist, einen der besten und berühmtesten madagassischen Maler in seiner Veranstaltung zu haben. Der Künstler möchte sein Image schützen und seine Position als bester Maler beibehalten. Deshalb verlangt er, dass die Veranstaltung, an der er teilnimmt, gewissen Normen entspricht. Dabei beziehen sich die Ansprüche beispielsweise auf die Größe des Raumes, die Qualität der Ausrüstung usw.

Dementsprechend musste die Ausstellung besonders hochwertig sein. Unter diesen Bedingungen haben die Mitglieder von „Amandie“ die sieben besten madagassischen Maler für ihre kulturelle Veranstaltung gewonnen. Dazu wurde auch der madagassische Gewinner des in Frankreich organisierten Malwettbewerbs¹⁰⁰ eingeladen. Durch den gezielten Kontakt mit den madagassischen Malern strebt der Verein danach, die Fähigkeit der Madagassen hervorzuheben. Während die Zusage der berühmten madagassischen Maler eine Herausforderung für den Verein darstellte, war dies auf der normannischen Seite nicht der Fall. Der Kontakt mit dem Präsidenten der normannischen Maler erfolgte schlicht durch den Besuch einer großen Malerausstellung in der Normandie:

Zitat 77: „Der Präsident der normannischen Künstler war von der Einladung begeistert und hat dafür besorgt, dass alle Arten von bekannten Künstlern an der Veranstaltung teilnahmen.“ (IP 2)

Die Mitglieder von „Amandie“ waren somit weniger an der Auswahl der normannischen Maler beteiligt. Laut der Interviewpartner nahmen insgesamt fünfundzwanzig normannische Maler an der Veranstaltung teil, darunter fünf auf regionaler Ebene bekannte Maler. Demgegenüber waren die madagassischen Maler deutlich in der Unterzahl (sieben insgesamt), aber sie gehören zu den besten und einige waren auch auf nationaler Ebene bekannt. Darüber hinaus organisierte „Amandie“ in der Vergangenheit auch Sportveranstaltungen, an denen z. B. Leistungssportler des Davis Cup¹⁰¹ und normannische Tennisspieler teilnahmen. Mit diesen kulturellen und sportlichen Veranstaltungen erreicht „Amandie“ einerseits den kulturellen Austausch zwischen Madagassen und Normannen und andererseits stechen die Fähigkeiten der Madagassen hervor. Die Mitglieder von „Amandie“ identifizieren sich als Madagassen in Bezug auf die Kompetenz der Maler, der Leistung der Sportler sowie der Qualität der kulturellen Veranstaltungen und vermitteln somit ein positives Image von Madagaskar gegenüber der normannischen Gesellschaft.

¹⁰⁰ In Frankreich gibt es verschiedenen Arten von Malwettbewerben auf verschiedenen Ebenen, u. a. der Kulturpreis der Stadt, des Bundeslands oder der Republik. Der Gast von „Amandie“ gewann den Kulturpreis der Republik für seine Malerausstellung.

¹⁰¹ Der Davis Cup ist der wichtigste Wettbewerb für internationale Mannschaften im Herrentennis. Die madagassische Mannschaft war im Jahr 2016, als „Amandie“ die Sportveranstaltung organisierte, in der zweiten Liga des Davis Cup.

Abbildung 10: Kulturelle Veranstaltung von „Amandie“



Foto: „Amandie“ 2006

Abbildung 11: Sportliche Veranstaltung von „Amandie“: madagassische und französische Spieler



Fotos: „Amandie“ 2007

5.4.4. „Amandie“ als Verein der madagassischen Diaspora¹⁰² anerkannt

Die besonderen Fähigkeiten von „Amandie“, die sich durch die Qualität der Veranstaltungen widerspiegeln, stellen eine Ressource dar, die Anerkennung verdient. Aus diesem Grund wurde der Verein als Verein der madagassischen Diaspora anerkannt. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, die „Direction de la Diaspora“ kurz zu erläutern. Nach einem Gespräch zwischen der Diaspora und dem damaligen madagassischen Präsidenten Hery Rajaonarimampianina (2014-2018) wurde die „Direction de la Diaspora“, eine Abteilung des madagassischen Außenministeriums, im Jahr 2016 ins Leben gerufen. Sie zielt darauf ab, die Verwurzelung der jungen Generation in die madagassische Kultur und Identität zu fördern, das Interesse der madagassischen Staatsangehörigen in ihrem Herkunftsland zu gewährleisten und die Beteiligung der madagassischen Diaspora an der sozioökonomischen Entwicklung von Madagaskar zu fördern und zu unterstützen. Die „Direction de la Diaspora“ ist relativ jung und arbeitet eng mit den Vereinen madagassischer Diaspora zusammen. Die Vereine der madagassischen Diaspora umfassen die Vereine, die bei der neuen Abteilung des Außenministeriums eingetragen sind.

Die französische Präfektur zählt 2648 madagassische Vereine, darunter sind nur 124¹⁰³ bei der „Direction de la Diaspora“ angemeldet. Dabei ist anzumerken, dass die Anmeldung der Vereine bei der französischen Präfektur und/oder bei der neuen Abteilung des Außenministeriums freiwillig ist. Der Grund dafür, dass sich viele madagassische Vereine bei der französischen Behörde registrieren lassen, ist der Steuervorteil, den sie dadurch bekommen (vgl. Kapitel 4). „Amandie“ gehörte früher zu den Vereinen, die nur bei der französischen Präfektur angemeldet sind und nicht bei der „Direction de la Diaspora“:

Zitat 78: „Wir haben uns nicht einmal bei der „Direction de la Diaspora“ angemeldet, aber als der Vertreter der madagassischen Regierung bei der REPERMAD gesehen hat, was wir tun, haben sie uns nach Absprache in den Vereinen madagassischer Diaspora eingetragen. Nach REPERMAD ist Amandie ein gutes Vorbild für die Madagassen im Ausland“ (IP 2)

Dass die „Direction de la Diaspora“ „Amandie“ als Verein der madagassischen Diaspora angenommen hat, ist auf die Qualität seiner kulturellen Aktivitäten zurückzuführen. Der Verein leistet einen wesentlichen Beitrag in Bezug auf die Förderung der madagassischen kulturellen Identität und entspricht somit den Zielen der „Direction de la Diaspora“. Diesbezüglich stellt „Amandie“ ein Vorbild

¹⁰² Das Wort „Diaspora“ hat verschiedene Bedeutungen, siehe z. B. BRUBAKER, R. (2015: 119-130). Im Rahmen der Anerkennung von „Amandie“ wird folgende Definition vom Außenministerium von Madagaskar verwendet: „[Alle] Menschen, die die madagassische Staatangehörigkeit besitzen, und deren Nachkommen, die im Ausland leben.“ (www.diplomatie.gov.mg)

¹⁰³ <https://www.diplomatie.gov.mg/index.php/politique-etrangere/diaspora-malagasy/82-liste-des-associations-de-la-diaspora-malagasy>. Stand: August 2019.

für die Vereine der madagassischen Diaspora dar. Demzufolge werden die kulturellen Veranstaltungen von „Amandie“ durch Vertreter der madagassischen Regierung unterstützt. Zudem werden diese Aktivitäten auch durch die Verwaltung der Normandie gefördert.

5.4.5. Anerkennung der Identität und Förderung zur Integration.

Die Verwaltung der Normandie unterstützt die Aktivitäten von „Amandie“, da diese die Kommune beleben. Dazu erkennen die Städte der Normandie, dass ein Migrantenverein wie „Amandie“ einen großen Vorteil mitbringt, in dem er zur Vielfalt der Region beiträgt.

Zitat 79: „Der Verein belebt die Kommune. Seine Aktivitäten führt zur Animation der Stadt.“ (IP 24)

Die Verwaltung der Normandie bietet dem Verein eine Plattform zum Austausch und zur Vernetzung mit der normannischen Gesellschaft. Die Zusammenarbeit zwischen „Amandie“ und der regionalen Verwaltung geschieht z. B. dadurch, dass die Mitglieder von „Amandie“ an von den Städten organisierten Veranstaltungen teilnehmen. In diesem Rahmen wird „Amandie“ dazu eingeladen, Ideen auszutauschen. Hinzu kommt, dass „Amandie“ ehrenamtliche Mitarbeiter für die Rathäuser zur Verfügung stellt. Diese betreiben z. B. einen Erfrischungsstand und sorgen für die Sicherheit. Mit dieser freiwilligen Beteiligung an den städtischen Aktivitäten drücken die Mitglieder des Vereins ihre Integrationsbereitschaft aus.

Darüber hinaus fördert die Verwaltung der Normandie die Integration des Vereins vor allem auf struktureller Ebene (vgl. ESSER 2006: 8). An dieser Stelle ist anzudeuten, dass Rouen, die Hauptstadt der Normandie beim Ranking der Lebensqualität in der großen Normandie und Umgebung an vorderster Stelle steht. Sie bemüht sich, diese Position zu behalten bzw. zu verbessern. Dies führt dazu, dass „Amandie“ einen besonderen Standard zur Durchführung seiner Aktivitäten berücksichtigen muss und dementsprechend ein reflektiertes Handeln an den Tag legt.

Zitat 80: „Die Regeln zu beachten ist gleichzeitig einfach und komplex, man muss ein bisschen Organisationstalent besitzen [...] Wenn wir etwas machen, machen wir das ordentlich.“ (IP 23)

Zitat 81: „Pünktlichkeit macht unseren guten Ruf aus, deswegen vertraut die Stadtverwaltung unserem Verein und wir vermitteln dadurch ein positives Image für die Madagassen.“ (IP 2)

Laut Beobachtungen sind die Mitglieder von „Amandie“ in der Lage, den vorgegeben Standard zu halten. Darum können sie in der Normandie weiterhin verschiedene Veranstaltungen durchführen. Somit erreicht der Verein sein Ziel, ein gutes Bild der Madagassen in der Normandie zu vermitteln. Außerdem deutet der Gründer und das Mitglied von „Amandie“ (IP 23) in seiner Aussage an, wie gut integriert der Verein sei, insbesondere auf sozialer Ebene. Die Fähigkeit des Vereins, kulturellen Veranstaltungen unter Beachtung der Regeln der Städte der Normandie zu organisieren, zeigt, dass der Verein gut auf struktureller Ebene integriert ist. An dieser Stelle ist wichtig zu erwähnen, dass diese

Integration die Pflege der eigenen kulturellen Identität bedingt. Denn die Integration des Vereins in die normannische Gesellschaft ermöglicht es dem Verein, seine kulturellen und sportlichen Aktivitäten in der Normandie weiterzuführen. Durch die gute Beziehung mit der Aufnahmegesellschaft bekommt der Verein beispielsweise die Unterstützung der Stadtverwaltungen zur Durchführung seiner Aktivitäten in der Region. Dank der Förderung der Städte hat „Amandie“ Anspruch auf einen Veranstaltungsraum für zwei Wochenenden im Jahr. Das Rathaus übernimmt alle Kosten für Technik, Logistik, Rauminstallation und -ausstattung. Dazu bekommt der Verein noch einen Betriebskostenzuschuss (zwischen fünf- und siebentausend Euro) im Jahr. Die Unterstützung der normannischen Verwaltung ermöglicht es dem Verein, seine kulturellen Veranstaltungen, die darauf abzielen, die madagassische Kultur zu bewahren und weiterzugeben, zu organisieren. Die Pflege der kulturellen Identität ist von Bedeutung, um das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Beziehung zum Heimatland auszudrücken.

Der Fall von „Amandie“ veranschaulicht, dass Identität und Integration untrennbar sind. Die kulturellen bzw. sportlichen Veranstaltungen des Vereins finden nur mit Unterstützung der normannischen Verwaltung statt. Die Region Normandie spielt somit eine große Rolle bei der Pflege der madagassischen kulturellen Identität, indem sie die Aktivitäten von „Amandie“ fördert. Umgekehrt muss die Förderung der Integration durch die Verwaltung im Einklang mit der Integrationsbereitschaft der Mitglieder des Vereins stehen. In diesem Zusammenhang fördern die normannischen Städte sowohl die Integration des Vereins in die normannische Gesellschaft als auch die Pflege der madagassischen kulturellen Identität. Dies trägt nicht nur zur Vielfalt in der Normandie bei, sondern auch zu einem besseren Zusammenhalt. Außerdem bewirkt der Austausch zwischen der madagassischen und normannischen Kultur eine Verringerung der Trennschärfe zwischen Eigen- und Fremdkultur. Dadurch tragen und verbinden „Amandie“ unterschiedliche kulturelle Elemente in sich und fördern auch die Transkulturalität (vgl. WELSCH 2011: 302)

Der folgende Abschnitt wird auf die Aktivität des Vereins in Madagaskar eingehen. Dabei liegt der Fokus nicht auf der Darstellung der Aktivitäten, sondern auf kulturellen Elementen, die diese Aktivitäten mit sich bringen.

5.4.6. Pflege der kulturellen Identität durch die Aktivitäten in Madagaskar

Es ist wichtig, im Vorfeld zu betonen, dass bereits vor Gründung des Vereins „Amandie“ sozio-ökonomische Aktivitäten unternommen wurden. Die Hauptmitglieder des Vereins schickten damals Waren per Schiff nach Madagaskar. Die Möglichkeit ergab sich, da ein Familienmitglied in der Handelsmarine berufstätig war. Konkret haben die Gründer von „Amandie“ in den 1980er- und 1990er-Jahren ihr Heimatdorf durch humanitäre Hilfe unterstützt. Bekleidung, Schul- und Arbeitsmaterial wurden für die schutzbedürftigen Personen ins Dorf geliefert. Das war der Ausgangspunkt für die

Aktivitäten des Vereins in Madagaskar. Die Gründer des Vereins wollten mit Ihrer Hilfe dem Dorf etwas zurückgeben, da sie selbst durch das Dorf empfangen worden waren. Dieses Prinzip hat seinem Ursprung in der madagassischen Kultur und ist unter „valimbabena“¹⁰⁴ zu verstehen.

- **„Valimbabena“ als Belebung der madagassischen Kultur**

Das madagassische Wörterbuch versteht „valimbabena“ als die Wiedergutmachung zugunsten einer Person bzw. Gemeinschaft, von der Gutes erhalten worden ist; dankbares Handeln seitens der Kinder an die Eltern¹⁰⁵ für das Gute, das sie ihnen gegeben haben (RAJEMISA 1985). HALLANGER (1973) versteht in seinem madagassischen-englischen Wörterbuch unter „valimbabena“: “the duty of grown children to help their parents.“

Im Allgemein ist „valimbabena“ eine Art der Dankbarkeit für die Wohltäter wie z. B. die Eltern, die die Kinder erzogen und ausgebildet haben. Im weiteren Sinn umfasst es auch die Dankbarkeit gegenüber einer Gemeinschaft eines bestimmten Ortes. Dieses Prinzip hat Einfluss auf das Bewusstsein der Madagassen, sodass sie Dankbarkeit gegenüber ihren Eltern bzw. ihrer Gemeinschaft oder auch ihrem Land gezeigt werden. Das „valimbabena“ wird allenfalls von den Madagassen in Madagaskar sowie im Ausland praktiziert, wobei sich für die Madagassen im Ausland die Dankbarkeit oftmals nicht nur auf die Eltern beschränkt, sondern auch auf die Gemeinschaft, das Herkunftsdorf oder auf das Herkunftsland bezieht.

- Das Heimatdorf als Bezugspunkt der Identität und Ort für das „valimbabena“

Für die Mitglieder von „Amandie“ richtet sich das „valimbabena“ auf das Heimatdorf. Auch wenn sie dauerhaft im Ausland leben, vergessen sie ihr Heimatdorf und dessen Einwohner nicht.

Zitat 82: „Wir wollen etwas für unser Heimatdorf machen, daher widmen wir unsere Aktivitäten dort und seiner Umgebung. Das ist eine Art von „valimbabena“. Wir haben unsere Erziehung diesem Dorf zu verdanken, daher, wenn wir weitergekommen sind, sollen wir den Armen des Dorfs helfen, obwohl wir nicht sehr reich sind. Wir sind im Ausland und wollen etwas tun, denn die Einwohner brauchen Hilfe.“

(IP 2)

Der Interviewpartner unterstreicht in seiner Aussage den Willen, das „valimbabena“ als Zeichen der Dankbarkeit durch humanitäre Aktivitäten auszudrücken. Das Bewusstsein, das Heimatdorf zu unterstützen, veranschaulicht die Wichtigkeit der madagassischen Kultur innerhalb des Vereins. Das Heimatdorf stellt einen Ort der Verbundenheit dar, denn die meisten Familien und Angehörigen der Mitglieder des Vereins leben noch dort. Diese Familien und Angehörigen sind darüber hinaus von der

¹⁰⁴ Valimbabena bedeutet den Eltern/der Gemeinschaft, die uns auf ihrem Rücken getragen hat, etwas zurückzugeben.

¹⁰⁵ Mit Eltern sind zuallererst Vater und Mutter gemeint. Im weiteren Sinne werden aber auch Eltern die Großeltern, Tanten und Onkeln damit gemeint.

Bedeutung der Durchführung dieser Aktivitäten in Madagaskar überzeugt, denn sie sind zuverlässige Ansprechpartner. Im Gegensatz zu den Aktivitäten in Frankreich, die Ausstellungen und Veranstaltungen umfassen, fokussiert sich „Amandie“ in Madagaskar auf die Konstruktion der Basisinfrastruktur wie z. B. die Wasserversorgung.

Zitat 83: „Wir [Amandie] haben ein Dorf komplett mit Trinkwasser ausgestattet: zwei traditionelle Wäschereien, 31 Trinkbrunnen, einen Wasserspeicher von sechzig Kubikmetern und vier Handwaschbecken in den vier bestehenden Schulen wurden aufgebaut.“ (IP 2)

Außerdem werden kulturelle Veranstaltungen in Madagaskar organisiert, jedoch nicht in der gleichen Art und Weise, wie sie in Frankreich durchgeführt werden. Die kulturellen Aktivitäten in Madagaskar richten sich nicht an die Madagassen, sondern an die Normannen. Tatsächlich organisiert „Amandie“ eine Gruppenreise für die Normannen nach Madagaskar, um das Land bekannt zu machen. Dadurch haben die Normannen die Möglichkeit, Madagaskar selbst zu entdecken und die madagassische Kultur besser kennenzulernen. Diese kulturellen Aktivitäten in Madagaskar begünstigen den Austausch zwischen Normannen und Madagassen und öffnet Raum für die Transkulturalität.

„Amandie“ ist ein madagassischer Verein, der Raum für die Entfaltung der Transkulturalität bietet. Die Mitglieder des Vereins versuchen stets, Madagassen und Normannen bei ihren Aktivitäten sowohl in Frankreich als auch in Madagaskar zu involvieren. Dadurch weisen sie eine gute Integration in die normannische Gesellschaft nach. Diese Integration wird auch aktiv von der normannischen Verwaltung unterstützt. Darüber hinaus fördert der Verein die Pflege und die Weitergabe der madagassischen kulturellen Identität durch verschiedene Veranstaltungen in der Normandie, gezielt insbesondere für Madagassen, die sich von ihren Wurzeln entfernt haben. Jedoch leben sie ihre Kultur auch gemeinsam mit der normannischen Gesellschaft, sodass ein Austausch zwischen beiden Kulturen permanent stattfindet. Somit erfüllt der Verein die Rolle als „Brücke“ zwischen Madagaskar und der Normandie.

6. Kollektive Identitätskonstruktion der madagassischen Vereine in Frankreich

Die Ergebnisse der Dateninterpretation zeigen, dass die Identitätskonstruktion innerhalb der madagassischen Vereine in Frankreich sowohl normierend als auch aus rekonstruktiver Perspektive betrachtet werden können. Die normierende Perspektive sieht die kollektive Identität nicht als biophysische Einheit, sondern fragt nach der Konstruktion des betreffenden Kollektivs selbst. Dabei stellt sich die Frage: Welche Personen werden von wem auf welche Weise „aneinandergerückt“ und „zusammengebunden“ und unter bestimmten Gesichtspunkten als Einheit aufgefasst, indem ihnen bestimmte gemeinsame Merkmale und Bindungen zugeschrieben werden? (Vgl. STRAUB 1999: 98)

Diese Frage lässt sich durch die Entwicklung der madagassischen Vereine in Frankreich beantworten. Die Gründer des Studentenvereins AEOM hatten z. B. alle madagassischen Studenten in Frankreich bzw. in Europa (in der Schweiz) von 1934 bis 1975 aneinandergerückt und zusammengebunden, und zwar dadurch, dass sie die madagassische kulturelle Identität förderten und politisch aktiv waren. Für die Förderung der kulturellen Identität wurde ein einwöchiges Feriencamp organisiert, in dem die Merkmale der madagassischen Kultur, nämlich der traditionelle Tanz, die traditionellen Bekleidungen, die madagassische Rede und das madagassische Essen hervorgehoben wurden. Das Feriencamp bot auch eine Gelegenheit zum Austausch über die politische Lage in Madagaskar sowie eine Möglichkeit, neue Mitglieder zu gewinnen. Zudem sorgten die Mitglieder der AEOM zu dieser Zeit dafür, dass die neuen in Frankreich angekommenen Studenten von ihren Mitgliedern empfangen wurden. Diese erhielten Unterstützung von den Vereinsmitgliedern in ihrem Alltag, z. B. bei administrativen Gelegenheiten, bei der Wohnungssuche usw. All dies verstärkte das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den madagassischen Studenten in Frankreich, sodass sie eine Einheit bildeten. Darüber hinaus waren diese madagassischen Studenten durch die Vorstellung einer gemeinsamen Herkunft sowie dem Vorhandensein der eigenen kulturellen Identität und vor allem durch den Kampf für die Unabhängigkeit von Madagaskar stark verbunden. Diese gemeinsamen Merkmale, nämlich die Vorstellung einer gemeinsamen Herkunft und der Besitz der madagassischen kulturellen Identität, stellen die Basis der Identitätskonstruktion in den madagassischen Vereinen dar. Die Art und Weise, welche Person von wem „aneinandergerückt“ und „zusammengebunden“ wurde, änderte sich jedoch im Lauf der Zeit. Von 1975 bis 1998 hatten die Mitglieder von AEOM alle Madagassen in Frankreich, Studenten und Nicht-Studenten mittels der „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) zur Bewahrung ihrer Einheit zusammengebunden.

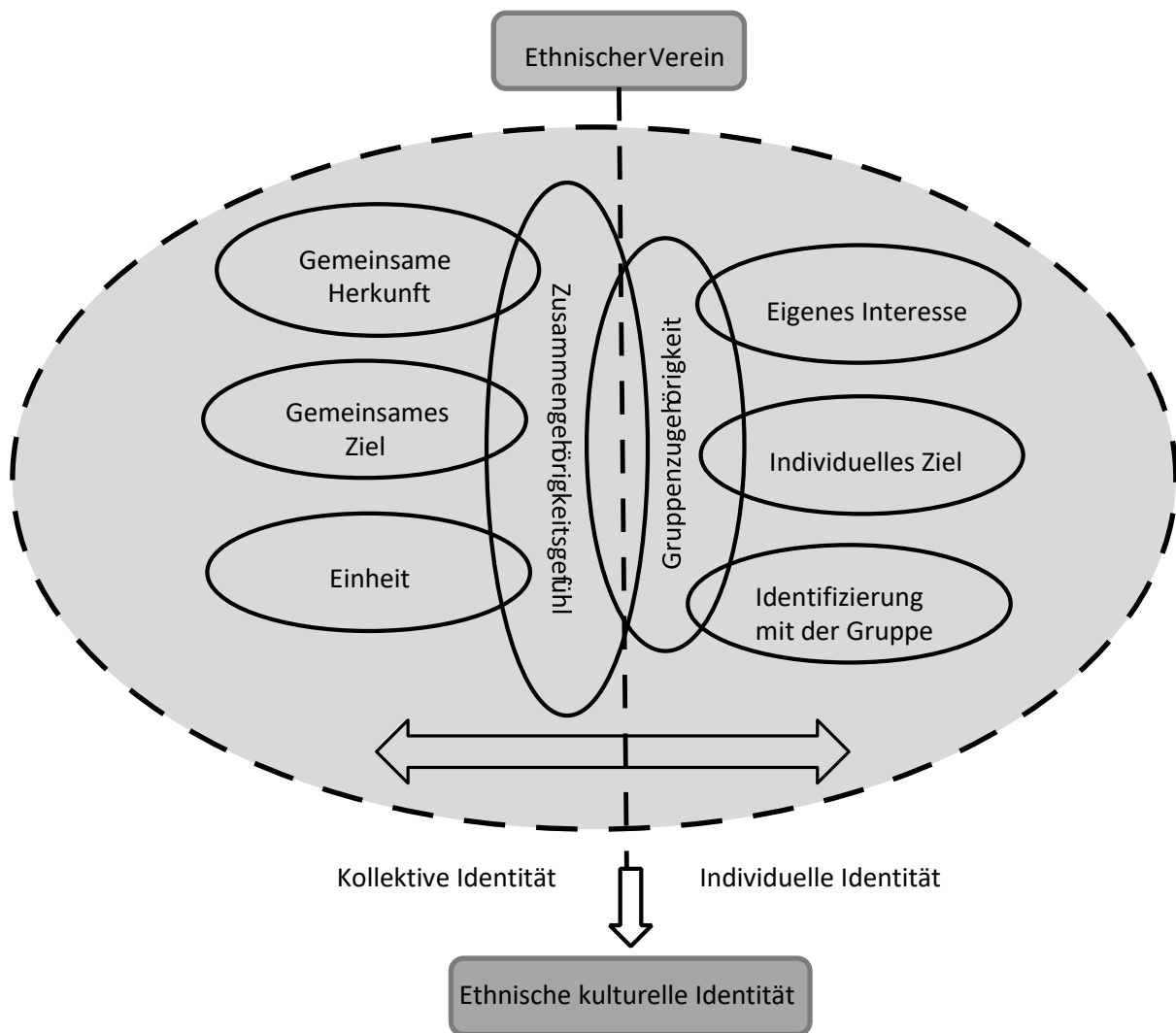
Später im Jahr 2000, wurde das „Comité Exécutif National“ (CEN) ins Leben gerufen und hat die Organisation des RNS übernommen. Die Gründer des Vereins waren Spitzensportler. Ihre Aktivitäten zur Bewahrung der Einheit der Madagassen fokussierten sich ausschließlich auf den Sport, sodass auch nicht-madagassische Sportler an dem großen madagassischen Sporttreffen im Ausland teilnehmen

konnten und heute noch können. Diese Situation schließt an die zweite Zugangsweise zur Untersuchung der kollektiven Identitätskonstruktion an, nämlich die rekonstruktive Perspektive, welche die kollektive Identität mithilfe von „Identifizierungen“ von Menschen untereinander untersucht. Sie impliziert eine Vorstellung von gemeinsamer Gleichheit bzw. Gleichartigkeit innerhalb einer Gruppe (vgl. WAGNER 1999: 45). So identifizieren sich die madagassischen Sportler des RNS zum einen mit dem Herkunftsland, da das RNS die Madagassen in Frankreich bzw. im Ausland zusammenbindet. Zum anderen identifizieren sie sich als Sportler und spielen auch mit Nicht-Madagassen beim madagassischen Sporttreffen. Diese doppelte bzw. vielfache Identifizierung lässt sich auch bei den anderen Vereinen nämlich „Amandie“ und „Kolo“ finden. Die Mitglieder von „Kolo“ beispielsweise halten das „Kabary“ (madagassische Rede) während des „vodihondry“ (madagassische traditionelle Hochzeit) bzw. während anderen gesellschaftlichen Ereignissen auf Französisch. Insofern identifizieren sie sich zum einen als Madagassen und zum anderen als Französischsprachige. Diese doppelte bzw. mehrfache Identifizierung ist eine Auswirkung der Umwandlung der Gesellschaft auf die Identitätskonstruktion eines Individuums bzw. einer Gruppe (vgl. Kapitel 1.2.). Im Kontext von Migration führt dies zur Entwicklung einer hybriden Identität (vgl. Abschnitt 6.3.).

Des Weiteren schließt die rekonstruktive Perspektive an die Praxis sowie das Selbst- und Weltverständnis der betreffenden Subjekte zur Beschreibung eines gegebenen Kollektivs an (vgl. STRAUB 1999: 99). Dies lässt sich in den Aktivitäten der madagassischen Vereine in Frankreich nachweisen. Die Vereine CEN, „Amandie“ und „Kolo“ haben eine gemeinsame Eigenschaft bei der Organisation ihrer Aktivitäten. Diese Eigenschaft beruht auf der Fähigkeit, hochwertige Veranstaltungen zu organisieren. Daher identifizieren sich die Mitglieder der madagassischen Vereine in Frankreich mit der Qualität ihrer Veranstaltungen. Erstens haben die Mitglieder des CEN seit dem Jahr 2000 die Organisation des RNS professionalisiert. Die Fähigkeit des Vereins, eine hochwertige Sportveranstaltung zu organisieren, wird als Zeichen betrachtet, Madagasse im Ausland zu sein (vgl. IP 27 Abschnitt 5.1.5.) und somit vermittelt der Verein CEN ein positives Image von Madagaskar. Zudem macht das „Know-how“ nicht nur den Stolz der madagassischen Diaspora aus, sondern ermöglicht auch die soziale Integration (vgl. Abschnitt 6.2.). Zweitens identifizieren sich die Mitglieder von „Amandie“ mit der Qualität ihrer Veranstaltungen, auch wenn sie als gemeinnützige Vereine nicht dazu verpflichtet sind, hochwertige Veranstaltungen zu organisieren. Die Qualität ihrer sportlichen bzw. kulturellen Veranstaltungen steht für den Verein im Vordergrund. Sie laden beispielsweise die besten Maler, Spitzensportler und auch Regierungsvertreter ein. Ihre Veranstaltungen entsprechen einem bestimmten Standard, sodass der Verein als Vorbild anerkannt wird. Drittens identifizieren sich die Mitglieder des Vereins „Kolo“ mit der Qualität ihrer organisierten Sprachkurse. Der Inhalt der madagassischen Sprachkurse wird von emeritierten Professoren, die sowohl die madagassische als auch die französische Sprache beherrschen, konzipiert. Daher entspricht der kostenlose

madagassische Sprachkurs einem hohen Standard. Diese Zugangsweise zur Untersuchung der kollektiven Identität heben die Rolle der Vereine hervor.

Abbildung 12: Prozess der kollektiven Identitätskonstruktion in den madagassischen Vereinen



Entwurf: Andoniaina Raharimalala 2021

6.1. Rolle der Vereine in der kollektiven Identitätskonstruktion

Ein weiteres Ergebnis der Dateninterpretation zeigt, dass die Vereine eine Gemeinschaft für Entfaltung kollektiver Identität darstellen. In der Tat bedarf der Prozess der kollektiven Identitätskonstruktion einer Gemeinschaft, die sich durch ihr Zusammengehörigkeitsgefühl auszeichnet (vgl. TONNIES 1991: 4). Im Vergleich zu den anderen Vereinen in dieser Studie ist der Verein FPMA ein Ort par excellence, an dem sich kollektive Identitäten entwickeln. Dieser religiöse Verein entstand während der ersten Migration von Madagassen nach Frankreich. Er versammelt alle Madagassen unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung. Für die meisten madagassischen Besucher der FPMA sind Beziehungen außerhalb des Gottesdienstes von großer Bedeutung. Obwohl es in Frankreich nicht an evangelischen

Gottesdiensten fehlt, ziehen die Madagassen die FPMA aus folgenden Gründen vor: Die Möglichkeit, Predigten auf Madagassisch zu hören und Lieder auf Madagassisch zu singen. Maßgeblich für den Vorzug sind aber vor allem die Zusammenkünfte außerhalb des Gottesdienstes, da sie es ihnen ermöglichen, neue Kontakte zu knüpfen und Landsleute wiederzusehen. Dies wiederum stärkt ihr Gefühl der Zugehörigkeit zur madagassischen Gemeinschaft.

Darüber hinaus bewahrt die Gemeinde Elemente der madagassischen Kultur wie die „Fihavanana“ und den *Respekt vor Älteren*. Diese Vermischung des religiösen Lebens mit der madagassischen Kultur ist im Wesentlichen bei den FPMA-Gemeinden festzustellen. Äußerst offensichtlich wird diese Vermischung bei der Beileidsbekundung sichtbar. Sie findet inmitten des Gottesdienstes statt und läuft nach strikter traditioneller madagassischer Abfolge ab: Es werden Reden gehalten und finanzielle Beiträge zur Unterstützung der Hinterbliebenen geleistet. Andere kulturelle Veranstaltungen zur besonderen Würdigung der madagassischen Kultur werden dort ebenfalls organisiert. Das FPMA Aix-Marseille veranstaltet beispielsweise „Kabary“ oder das Vorlesen von Gedichten auf Madagassisch im Gottesdienst. Nicht nur lässt sich das wachsende Zugehörigkeitsgefühl Madagassen unter sich in der Gemeinde beobachten, auch wird ihnen dort die damit verbundene Abgrenzung von der französischen Gesellschaft und anderen ethnischen Gemeinschaften nachgesagt.

Aus dem anschaulichen Beispiel lässt sich schließen, dass die Gemeinschaft von ihrer gesellschaftlichen Einbettung sowie von Codes bestimmt wird (vgl. GIESEN 1999: 42). GIESEN (1999) unterscheidet drei Kategorien von Codes, nämlich primordiale, traditionale und universale Codes (vgl. Kap. 2). Das Zusammengehörigkeitsgefühl in den madagassischen Vereinen ist in einem ersten Schritt von traditionellen Codes bestimmt. So organisieren die Mitglieder der madagassischen Vereine in Frankreich verschiedene kulturelle Veranstaltungen, in denen die Merkmale der madagassischen Kultur dargestellt werden. Während die Mitglieder des CEN eine besondere Region mit ihren kulturellen Merkmalen während des RNS im „Village de Madagascar“ präsentieren, veranstalten die Mitglieder von „Amandie“ und „Kolo“ die FPMA-Veranstaltung zu einem besonderen Aspekt der madagassischen Kultur. Dafür wird ein spezifisches Thema ausgewählt, zum Beispiel die madagassische Kleidung, der madagassische Friseur usw. Durch diese kulturellen Veranstaltungen, die die Mitglieder der Vereine organisieren, erleben die Madagassen im Ausland ihre Tradition und ihre Erinnerungen werden geweckt. Außerdem bezieht sich die kollektive Identität auf die zeitliche Kontinuität und die Dauerhaftigkeit von sozialen Praktiken. Dabei ist die tatsächliche Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht relevant, jedoch ist der Versuch, die eigene Gegenwart in ein solches Kontinuitätsmuster einzureihen, von Bedeutung (vgl. GIESEN 1999: 42-43). Die für die vorliegende Studie untersuchten Vereine tragen aktiv dazu bei, die sozialen Praktiken der Madagassen durch die Organisation von regelmäßigen Veranstaltungen zu bekräftigen. Am Beispiel

der FPMA wurde gezeigt, dass sie regelmäßig madagassische Gottesdienste anbieten und gelegentlich kulturspezifische Events veranstalten. CEN organisiert wiederum hauptsächlich Sportveranstaltungen mit stets begleitenden kulturellen Veranstaltungen. „Amandie“ hingegen trägt zur Förderung der madagassischen Kultur auf regionaler Ebene bei, während „Kolo“ sich um die Verbreitung der madagassischen Sprache unter der jungen Generation bemüht.

Des Weiteren zeigen die Ergebnisse der Datenauswertung eine Transformation der traditionellen Codes zu universalen Codes. Universalistische Codes beruhen auf einer besonderen Idee der Erlösung oder der Parusie und betreffen die Zugehörigkeit zu einer Religion oder zu einer säkularen kulturellen Bewegung. Die universalistischen Codes unterscheiden sich von den primordialen Codes dadurch, dass aus der primordialen Perspektive Außenseiter als identitätsbedrohend wahrgenommen werden. Demgegenüber werden Außenseiter in den universalistischen Codes als potenzielle Mitglieder betrachtet (vgl. GIESEN 1999: 56). Der letzte Aspekt der universalistischen Codes betrifft insbesondere die madagassischen Vereine in Frankreich. Diese Transformation lässt sich insbesondere anhand des „Rencontre Nationale Sportive“ zeigen. Das RNS gehört zu den sozialen Praxen der Madagassen im Ausland. Unter dem Motto „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ zielt das RNS darauf ab, die Einheit der Madagassen zu bewahren. Die Bewahrung dieser Einheit wurde von Anfang an von primordialen Codes definiert. Dies führte dazu, dass die Teilnahme von Nicht-Madagassen an madagassischen Sportveranstaltungen als identitätsstarke Bedrohung wahrgenommen wurde. Im Jahr 1998, als namentlich nicht-madagassische Spieler bei einigen Mannschaftssportarten wie Fußball und Basketball am RNS teilnahmen, löste dies einen Aufruhr aus, sodass die Finalphase in diesem Jahr nicht abgeschlossen wurde. Um die Einheit der Madagassen im Ausland zu bewahren, musste dieser Konflikt gelöst werden. Entscheidend ist hier die Art und Weise, wie der Konflikt von den Mitgliedern des CEN ausgehandelt wurde. Anstatt das Spiel nur für Madagassen zu erlauben, wurde eine Quote für nicht-madagassische Spieler festgelegt. Diese die Quote wurde von allen Madagassen akzeptiert, sodass eine begrenzte Anzahl von nicht-madagassischen Spielern seit dem Jahr 2000 am RNS teilnehmen kann. Demzufolge werden die Nicht-Madagassen beim RNS nicht mehr als Bedrohung für die Einheit betrachtet, sodass die Identitätskonstruktion in den madagassischen Vereinen durch universalistische Codes beschrieben werden kann. Darüber hinaus schließen die Mitglieder von „Amandie“ insbesondere die Franzosen in ihre Aktivitäten ein. Für diesen Verein wird keine Quote festgestellt, stattdessen versucht der Verein, einen Ausgleich zwischen Madagassen und Franzosen im Rahmen ihrer Aktivitäten zu finden. So fungieren die universalistischen Codes als Basis für die Konstruktion hybrider Identität (vgl. Abschnitt 6.3.)

Ein weiteres Ergebnis der Datenauswertung zeigt, dass sich die Ethnizität in den madagassischen Vereinen in Frankreich im Zeitverlauf wandelt. Diese Umwandlung bezieht sich im größeren Maß auf

die gesellschaftliche Einbettung der Vereine. Ethnizität hat viele Bedeutungen und wird im starken Sinne als eine Form von kultureller Identität, die, obgleich sie in Wahrheit historisch und kulturell konstruiert ist, auf mächtige Weise an ein Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort und mit der Herkunft der Gruppe gekoppelt (vgl. HALL 1994b: 46). Entscheidend bei der Ethnizität ist ihre zeitliche Dimension. Ethnizität kann sich im Laufe der Zeit in ihrer Bedeutung verstärken, abschwächen oder auflösen (vgl. HECKMANN 1992: 32). Die zeitliche Umwandlung der Ethnizität in den madagassischen Vereinen kann insbesondere anhand des Platzes, der den kulturellen Veranstaltungen vor und während des „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) eingeräumt wird, beobachtet werden. Die Bedeutung der kulturellen Veranstaltungen innerhalb der Vereine AEOM (Association des Étudiants d'Origine Malgache) und CEN (Comité Exécutif National) reflektiert zum einen das persönliche Ziel der Vereinsgründer und zum anderen die gesellschaftliche Situation in einem bestimmten Zeitraum. An dieser Stelle ist anzumerken, dass beide Vereine zu den wichtigsten madagassischen Vereinen im Ausland gehören, nicht nur im Sinne der Anzahl der Mitglieder, sondern und vor allem auf die Bedeutung ihrer Aktivitäten für die gesamten Madagassen im Ausland bezogen. AEOM und CEN sind insofern eng verbunden, dass sie nicht ohne einander in ihrer Form existieren können.

Das „Association des Étudiants d'Origine Malgache“ ist ein Studentenverein, der zwischen den beiden Weltkriegen und während der Kolonialzeit Madagaskars ins Leben gerufen wurde. Daher waren die Mitglieder von AEOM stärker mit ihrem Heimatland verbunden und sehnten sich nach Madagaskar zurückzukehren. Im Verein standen die kulturellen Veranstaltungen aus folgenden Gründen im Vordergrund: Zum einen zur Behebung der kolonialen Praxis, die die madagassische Kultur auf dem zweiten Rang verbannte. Zum anderen, um das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den madagassischen Studenten zu verstärken. Nach der Unabhängigkeit von Madagaskar im Jahr 1960 spielten die Mitglieder des AEOM weiterhin eine wichtige Rolle in der politischen Landschaft von Madagaskar. Somit erreichten die politischen Unruhen in Madagaskar zwischen den Jahren 1972 und 1975 auch den Studentenverein in Frankreich (vgl. Kap. 5). Diese gesellschaftlichen Ereignisse bedrohten die Einheit der Studenten bzw. der Madagassen im Ausland. Um diese Einheit zu bewahren, wurde das RNS ins Leben gerufen. Zugleich haben die kulturellen Veranstaltungen ihren Spitzenplatz verloren. Zwar wurde das „Rencontre Nationale Sportive“ von kulturellen Veranstaltungen begleitet, jedoch wurde der Sport in den Vordergrund gestellt. Somit fing die Ethnizität im Verein AEOM an, sich abzuschwächen. Die Situation verbesserte sich nicht, als die Gründer des CEN die Organisation des RNS übernahmen. Sie waren Spitzensportler und kümmerten sich im Wesentlichen darum, die Qualität der sportlichen Veranstaltung zu erhöhen. Zwar zielten die Mitglieder des CEN weiterhin darauf ab, die Einheit der Madagassen sowie das Motto des RNS „Brüderlichkeit vor Wettkampf“ zu bewahren, jedoch rückten die kulturellen Aktivitäten deutlich in den Hintergrund und somit schwächte sich die Ethnizität innerhalb des Vereins weiter ab. Bei der jungen madagassischen Generation ist sie sogar in

die Assimilation verschwunden. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass sich Ethnizität im Zeitverlauf abschwächen bzw. verschwinden kann und auf dieselbe Weise unter bestimmten Bedingungen wieder verstärkt werden kann (vgl. HECKMANN 1992: 32-33). Tatsächlich erlebte Frankreich in den letzten Jahren einen allmählichen Anstieg der rechtsnationalen bis rechtsextremen Parteien und dieses gesellschaftliche Ereignis wirkte sich auf die Mitglieder des CENs bzw. auf die madagassischen Vereine aus. Infolgedessen wurden die kulturellen Aktivitäten während des RNS wiederbelebt und nahmen stufenweise erneut einen wichtigen Platz ein, sodass die Ethnizität ihre Bedeutung innerhalb des Vereins wiedergewinnt. Zudem spielen die anderen madagassischen Vereine, wie etwa „Amandie“ und „Kolo“, eine wichtige Rolle bei der Förderung der madagassischen Kultur.

- **Förderung der madagassischen Kultur**

Die kollektive Identität konstruiert sich im Wesentlichen aus der Kultur und wird häufig als kulturelle Identität bezeichnet (vgl. Abschnitt 2.3.). Kultur ist hier im Sinne eines totalitätsorientierten Kulturbegriffs gemeint und bezeichnet die kollektiv geteilte Lebensform eines Volkes, einer Nation bzw. einer Gemeinschaft (vgl. RECKWITZ 2008: 74-75, HANSEN 2011: 11, BUSCHE 2018: 21). Die madagassischen Vereine in Frankreich fördern die madagassische Kultur und somit die kulturelle Identität durch die verschiedenen kulturellen Veranstaltungen. Die Auswertung der Dateninterpretation weist darauf hin, dass die kulturellen Veranstaltungen innerhalb der madagassischen Vereine in Frankreich, insbesondere in den letzten zwanzig Jahren wiederbelebt wurden. Diese Wiederbelebung der kulturellen Veranstaltungen wird durch zwei Faktoren beeinflusst: zum einen vom äußeren Faktor, nämlich dem gesellschaftlichen Ereignis in Frankreich, das oben bereits erwähnt wurde. Zum anderen durch den inneren Faktor, nämlich der Feststellung, dass junge madagassische Generationen die madagassische Kultur nicht mehr kennen und die madagassische Sprache nicht sprechen. Im Rahmen des „Rencontre Nationale Sportive“ wurde daher im Jahr 2016 eine Föderation von kulturellen Vereinen ins Leben gerufen. Diese zielt darauf ab, die kulturelle Identität der Madagassen zu pflegen, die madagassische Sprache und Kultur an die jungen Generationen zu überliefern und Madagaskar in Frankreich bekannt zu machen. Demzufolge gewinnt die Förderung der madagassischen Kultur während des RNS zunehmend an Bedeutung. Bereits die offizielle Eröffnung der RNS reflektiert die madagassische Kultur. Die Begrüßung wird mit einer speziellen Form der madagassischen Rede, nämlich mit dem „kabary“ eingeführt. Ein weiteres besonderes Ereignis während des nationalen sportlichen Treffens ist seit dem Jahr 2017 die „Alin’ny Kolontsaina“. Die Mitglieder der Föderation arbeiten zusammen und organisieren in der Nacht auf Ostersonntag eine große kulturelle Veranstaltung. Ausnahmsweise gibt es in dieser Nacht keinen Sport, sondern nur Kultur. Zudem finden mittlerweile verschiedene Wettbewerbe im kulturellen

Bereich statt, nämlich ein Diktatwettbewerb und der „Kabary“ oder „Fanorona“¹⁰⁶-Wettbewerb. Darüber hinaus wird die Förderung der madagassischen Kultur nicht nur im Rahmen des „Rencontre Nationale Sportive“ belebt. Die anderen Vereine „Amandie“ und „Kolo“ und FPMA betreiben kulturelle Veranstaltungen auch im Rahmen ihrer Aktivitäten außerhalb des RNS.

Die Mitglieder von „Amandie“ fördern die madagassische Kultur auf regionaler Ebene in der Region Normandie, im Norden Frankreichs. An dieser Stelle ist wichtig zu betonen, dass „Amandie“ kein kultureller Verein ist, das heißt, kulturelle Veranstaltungen gehören nicht zu seinem Hauptzweck. Jedoch fördert „Amandie“ die madagassische Kultur, da ihre Mitglieder merken, dass die Madagassen in ihrer räumlichen Umgebung die madagassische Kultur zunehmend nicht mehr kennen und von ihren Wurzeln getrennt sind. Die durch die Mitglieder von „Amandie“ organisierten kulturellen Veranstaltungen zielen insbesondere auf Madagassen, die mit Franzosen verheiratet sind, ab. Diese Zielgruppe und ihr Nachwuchs neigen eher zu einer vollständigen Assimilation in die französische Gesellschaft. Dies bedroht die Erhaltung der madagassischen Kultur. Die kulturellen Veranstaltungen von „Amandie“ stellen daher eine Strategie zur Bewahrung und Pflege der madagassischen kulturellen Identität dar. Darüber hinaus wird die madagassische Kultur auch durch den Verein „Kolo“ gefördert, welcher sich im Wesentlichen auf den Erhalt der Sprache fokussiert. Aus den zahlreichen Aktivitäten von FPMA kann geschlussfolgert werden, dass sie es als ihre Aufgabe ansehen, die madagassische Identität zu fördern. Dies tut sie, indem ihr Gottesdienst als ein mögliches Sprachrohr der madagassischen Kultur bewusst gestaltet wird. Insbesondere ausdrücklich zeigt sich das bei Beileidsbekundungen, die inmitten des Gottesdienstes ritualisiert werden. Als dezidierter Beitrag zur Förderung der madagassischen Identität zählt darüber hinaus das Durchführen von kulturellen Events.

- **Förderung der madagassischen Sprache**

Die madagassische Sprache konstituiert ein wesentliches Element der kollektiven Identität der Madagassen. Es gibt einen direkten Zusammenhang zwischen der Sprache und der Identität als Madagasse. Die madagassische Sprache ermöglicht eine Interaktion zwischen den Madagassen und zugleich unterscheidet sie die Madagassen von anderen Nationen bzw. ethnischen Gruppen (vgl. GRIESE 2006: 23, UHL 2017: 45). Die Madagassen sind das einzige Volk auf der Welt, das die madagassische Sprache spricht. Ein Großteil der jüngeren madagassischen Generation, vor allem diejenigen, die in Frankreich geboren wurden, kennen und sprechen diese Sprache jedoch nicht. Daher ist es für die Mitglieder von „Kolo“ wichtig, die madagassische Sprache zu bewahren und sie insbesondere an die jüngere madagassische Generation weiterzugeben. Der Verein „Kolo“ ist somit auf die Förderung der

¹⁰⁶ „Fanorona“ ist ein traditionelles madagassisches Brettspiel. Ein Taktikspiel, ähnlich wie Schach. Die damaligen Fürsten wurden früh in dieses Spiel eingeführt, um Kriegsstrategien zu erlernen. Heutzutage haben die Mitglieder des Vereins „Kolo“ das Spiel digital entwickelt (<https://e-fanorona.com>)

madagassischen Sprache spezialisiert. Seine Mitglieder bieten madagassische Sprachkurse an, die sich an Kinder und Erwachsene, Anfänger und Fortgeschrittene richten. Zudem richtet sich der Sprachkurs nicht exklusiv an Madagassen, sondern auch an französischsprachige Personen, die nach Madagaskar reisen wollen, eine Beziehung mit einem Madagassen führen oder sich einfach für die madagassische Sprache und Kultur interessieren. Für diese Sprachkurse haben die Mitglieder von „Kolo“ die qualifizierten und erfahrenen Professoren des „Institut National des Langues et Civilisations Orientales“ (INALCO) beauftragt. Diese Professoren besitzen die besondere Qualifikation, dass sie sowohl die madagassische als auch die französische Sprache beherrschen.¹⁰⁷ Die Professoren wurden von den Mitgliedern von „Kolo“ absichtlich ausgesucht, da sie die madagassische Sprache fördern möchten, ohne dabei die französische Sprache und somit die Integration in die französische Gesellschaft (vgl. Abschnitt 6.2.) zu vernachlässigen. Neben dem Sprachkurs organisieren die Mitglieder von „Kolo“ regelmäßige Diktatwettbewerbe, die seit einigen Jahren auch während des RNS stattfinden. Der Text für das Diktat behandelt ein spezifisches Thema der madagassischen Kultur und wird im Anschluss an das Diktat gemeinsam korrigiert, sodass jeder Teilnehmer seinen eigenen Text korrigieren kann. Entscheidend dabei ist die Rolle des qualifizierten Professors, der die Korrektur leitet. Es handelt sich nicht um eine schlichte Korrektur, sondern um eine gleichzeitige, ausführliche Darstellung des behandelten Themas. Die Form der Korrektur ähnelt dabei einem kleinen Seminar und Fragen sind jederzeit willkommen. Darüber hinaus bilden die Mitglieder von „Kolo“ interessierte Madagassen in Frankreich und anderen Ländern aus, damit diese in der Region, in der sie sich befinden, den Diktatwettbewerb organisieren können. Die Mitglieder von „Kolo“ stellen ausgewählte Texte sowie qualifizierte Professoren für die Korrektur zur Verfügung, während die ausgebildeten Personen sich um die Organisation des Diktatwettbewerbs vor Ort kümmern. Somit wird der Diktatwettbewerb von „Kolo“ in vielen Regionen Frankreichs, aber auch in La Réunion, Kanada und weiteren Ländern organisiert. Der Diktatwettbewerb ist also ein strategisches Mittel, um die madagassische Kultur zu beleben und weiterzugeben.

Die Rolle des Vereins „Kolo“ ist sowohl für die Konstruktion der kollektiven Identität als auch für das Individuum von Bedeutung. Durch die Förderung der madagassischen Sprache trägt der Verein „Kolo“ dazu bei, die Herkunftssprache innerhalb der Madagassen im Ausland zu bewahren. Zudem spielt die Förderung der madagassischen Sprache eine besondere Rolle bei der Identitätskonstruktion der Madagassen, vor allem innerhalb der zweiten und dritten Generationen. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die meisten jungen madagassischen Generationen in Frankreich die französische Sprache bereits fließend sprechen. Für sie ist die französische Sprache ihre Muttersprache und spielt

¹⁰⁷ Tatsächlich konnte die madagassische Sprache nicht allein an der Universität in Madagaskar vertieft werden. Sie musste parallel mit der französischen Sprache studiert werden. Beim Abschließen des Studiums erhielt man ein einziges Diplom für beide Sprachen.

somit eine besondere Rolle bei ihrer Identitätskonstruktion, vor allem, weil diese die Kommunikation und Interaktion mit der französischen Gesellschaft ermöglicht (vgl. ESSER 2006: 7). Im Gegensatz zu manchen Situationen, in denen die Migranten gezwungen sind, sich die Sprache der Mehrheitsgesellschaft anzueignen, um zu überleben, ist der Erwerb der französischen Sprache bei den Madagassen freiwillig. Diesbezüglich wird sogar der Sprache der Aufnahmegesellschaft, d. h. der französischen Sprache die erste Stelle eingeräumt. Ferner kommt der freiwillige und geförderte Erwerb der Herkunftssprache häufig erst später, sodass die madagassische Sprache zur zweiten Sprache wird. Obwohl das Erlernen der madagassischen Sprache mit der Aneignung der Haltung und der Lebensform der Madagassen einhergehen muss (vgl. MEAD 2005: 331), stellt die madagassische Sprache keine Bedrohung für die französische Sprache dar. In diesem Fall ist die madagassische Sprache identitätsstiftend und die Identitätsbildung wirkt sich positiv innerhalb der Mehrsprachigkeit aus (vgl. OPPENRIEDER und THURMAIR 2003: 56).

Es ist dabei anzumerken, dass die Förderung und Pflege der madagassischen Sprache nicht auf die Aktivitäten des Vereins „Kolo“ beschränkt sind. Tatsächlich verbreitet sich innerhalb der Familien in Frankreich das Bewusstsein für die Notwendigkeit, die madagassische Sprache zu pflegen und weiterzugeben. Demzufolge fangen einige Eltern an, ihren Kindern die madagassische Sprache und Tradition zu lehren, während andere sich bemühen, ihre Kinder in einen Sprachkurs zu schicken. Zugleich steigt das Interesse der jungen Generationen für die madagassische Sprache und Kultur. Einige Kinder beginnen, die gelernte madagassische Sprache zu Hause zu sprechen, während einige Jugendliche gesteigertes Interesse für die madagassische Kultur zeigen (vgl. Kapitel 5.3.)

6.2. Förderung der Integration in die französische Gesellschaft

Ein weiteres Ergebnis der Dateninterpretation hebt die Rolle der Vereine zur Integration in die französische Gesellschaft hervor. Integration bezeichnet hier den Prozess der Eingliederung in eine bestehende Einheit, nämlich in die französische Gesellschaft, und gleichzeitig das Ergebnis dieses Prozesses (vgl. PRIES 2020: 2). Die Integration umfasst verschiedene Aspekte, darunter auch die soziale Integration, die insbesondere die madagassischen Vereine in Frankreich betrifft. Die soziale Integration beschreibt die Eingliederung des Individuums bzw. der Gruppe in das bestehende System sozioökonomischer, rechtlicher und kultureller Beziehungen und Institutionen (vgl. PRIES 2020: 3). Je nach Grad der Einbindung in die Aufnahmegesellschaft ergeben sich vier Typen von sozialer Integration, nämlich die multiple Inklusion, Assimilation, Segmentation und Marginalität (vgl. ESSER 2006: 7, GEIS-THÖNE 2020: 3), wobei die beiden ersten Fälle die Madagassen in Frankreich betreffen. Die soziale Integration setzt den Erwerb der gesellschaftlichen Mitgliedschaft voraus und erfolgt im Wesentlichen durch die Sprache. So wird der französischen Sprache ein besonderer Platz bei kulturellen bzw. sportlichen Veranstaltungen der madagassischen Vereine eingeräumt. Z. B. sorgen die

Mitglieder des CEN dafür, dass eine gleichzeitige Übersetzung von Madagassisch nach Französisch (oder umgekehrt) während des gesamten „Rencontre Nationale Sportive“ stattfindet. Daher können die französischsprachigen Personen dem RNS ohne Schwierigkeiten folgen. Zu diesen Personen zählen zum einen die madagassischen Kinder und Jugendlichen, die nur die französische Sprache sprechen und zum anderen die Einwohner der Gaststadt, die zu Besuch kommen. Das Sprechen der französischen Sprache auf einer spezifisch madagassischen Veranstaltung ist ein Zeichen dafür, dass die Madagassen gut mit der französischen Gesellschaft kommunizieren und interagieren können und somit einen hohen Grad an Integration aufweisen. Die zweite und dritte Generation der Madagassen in Frankreich sind zum großen Teil assimiliert, da sie nur die französische Sprache sprechen und in der französischen Gesellschaft verwurzelt sind. Für diese kann die Integration als vorübergehender Zustand betrachtet werden. Diese Assimilation kann sich im Lauf der Zeit verändern, da sie durch die Aktivitäten der madagassischen Vereine, insbesondere durch das Erlernen der madagassischen Sprache sowie durch die kulturellen Veranstaltungen beeinflusst wird. Tatsächlich versuchen die madagassischen Vereine in Frankreich die Verwurzelung zum Heimatland zu unterstützen, ohne die Beziehung zur Aufnahmegesellschaft zu vernachlässigen. Somit kann die Assimilation zur Integration bzw. multiplen Inklusion transformiert werden. Diese Art von Integration bezieht sich auf die Verwurzelung in der Aufnahmegesellschaft und die Beziehung zum Herkunftsland (vgl. Abschnitt 2.5.) und führt zur Konstruktion einer hybriden Identität (Abschnitt 6.3.). Der Verein CEN verfügt des Weiteren über ein Vereinsmagazin, das „Trait d’Union“, welches vollständig auf Französisch verfasst ist. Der Verein beabsichtigt, dass französischsprachige Personen, vor allem die jungen madagassischen Generationen, das Vereinsmagazin lesen können. Dadurch wird zudem die französische Sprache gefördert. Auch die Mitglieder des Vereins „Kolo“ setzen sich für die Förderung der madagassischen Sprache ein. Wie bereits erwähnt, spezialisiert sich dieser Verein auf das Lehren der madagassischen Sprache. Nichtsdestotrotz bemühen sich seine Mitglieder, dass die französische Sprache bei den madagassischen Kindern und Jugendlichen nicht vernachlässigt wird. Demzufolge wird die französische Sprache beim Lernen der madagassischen Sprache verwendet. Zudem fördern die Mitglieder von „Kolo“ die französische Sprache, in dem sie das „Kabary“ (madagassische Rede bei besonderen Anlässen) auf Französisch einführen.

Außerdem weisen die untersuchten Vereine eine Integration auf struktureller Ebene auf. Für das „Rencontre Nationale Sportive“ wählen die Mitglieder des CEN die Gaststadt sorgfältig aus. Diese Stadt muss passende sportliche Einrichtungen¹⁰⁸, die bestimmte Normen erfüllen, zur Verfügung stellen. Demgegenüber fordern die Gaststädte jeweils die Erfüllung unterschiedlicher Voraussetzungen, z. B.

¹⁰⁸ Mindestens fünf große Fußballplätze und einen kleinen, fünf Turnhallen für Basketball, sechs andere für Volleyball, sechs Tennisplätze usw. und darüber hinaus genug Platz für die begleitenden kulturellen Veranstaltungen.

professionelle Mitarbeiter, Sicherheitsdienst, Reinigungsdienst usw. Solche Voraussetzungen sind zwar für die Mitglieder des CEN herausfordernd, jedoch werden sie jedes Jahr erfüllt. Auf diese Weise zeigt der Verein deutlich seine soziale Integration auf struktureller Ebene. Des Weiteren sind ebenso die Mitglieder von „Amandie“ gefordert, die Integration auf struktureller Ebene in Betracht zu ziehen. Tatsächlich hat die Region Normandie hinsichtlich ihrer hohen Lebensqualität einen guten Ruf. Dort wird spezifisch darauf geachtet, dass die von dem Verein organisierten Veranstaltungen dem Standard der jeweiligen Stadt entsprechen. Dass „Amandie“ seine Aktivitäten in der Normandie weiterbetreiben kann, ist ein Zeichen dafür, dass der Verein den Standard der Region einhält und weist dadurch die Integration auf struktureller Ebene nach.

Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die untersuchten Vereine eine soziale Integration auf kultureller und struktureller Ebene bedeuten. Die kulturelle Integration ermöglicht den Erwerb der Mitgliedschaft in der französischen Gesellschaft (vgl. PRIES 2020: 3). Zudem gewährleistet die strukturelle Integration, dass die Aktivitäten der Vereine in Frankreich nachhaltig sind und weiterhin stattfinden können. An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass die großen Veranstaltungen wie das „Rencontre Nationale Sportive“ bedeutende positive wirtschaftliche Auswirkungen (Kosten der Einrichtungen, Hotels, Restaurants, Sicherheit- und Reinigungsdienste usw.) auf die Gaststädte haben. Ebenso wirken sich die kulturellen Veranstaltungen positiv aus. Durch diese beleben die madagassischen Vereine die Gaststädte. Zudem leisten sie ihren Beitrag zu deren kulturellen Reichtum.

6.3. Bildung einer kollektiven hybriden Identität

Die Auswertung der Dateninterpretation veranschaulicht, dass sich innerhalb der madagassischen Vereine die kollektive Identität hybrid konstruieren lässt. Die Vereine spielen eine bedeutende Rolle bei der Förderung der madagassischen kulturellen Identität (vgl. Abschnitt 6.1.) sowie bei der Integration in die französische Gesellschaft (vgl. Abschnitt 6.2.). Integration bezieht sich hier auf den Erwerb einer zweiten Identität und bedeutet weder den Verlust der eigenen kulturellen Identität noch eine vollständige Assimilation in die Aufnahmegesellschaft. Sie entspricht vielmehr einer sozialen Beziehung zur französischen Gesellschaft. Zwar weisen die Madagassen in Frankreich eine hohe kulturelle Anpassungsleistung auf, jedoch versuchen sie die Assimilation in die französische Gesellschaft zu verhindern. Zugleich versuchen sie ihre eigene kulturelle Identität zu pflegen, jedoch nicht in ihrer ursprünglichen Form (vgl. HALL 1994d: 218).

Tatsächlich müssen die Mitglieder der madagassischen Vereine in Frankreich zwischen zwei unterschiedlichen kulturellen Identitäten leben, nämlich der ihres Herkunftslandes und der der französischen Gesellschaft. Diese Situation führt zur Konstruktion der hybriden kollektiven Identität. Eine derartige Identitätskonstruktion kann unter einer postkolonialistischen Perspektive gelesen werden, welche auf die Überwindung der alten Dichotomie zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten

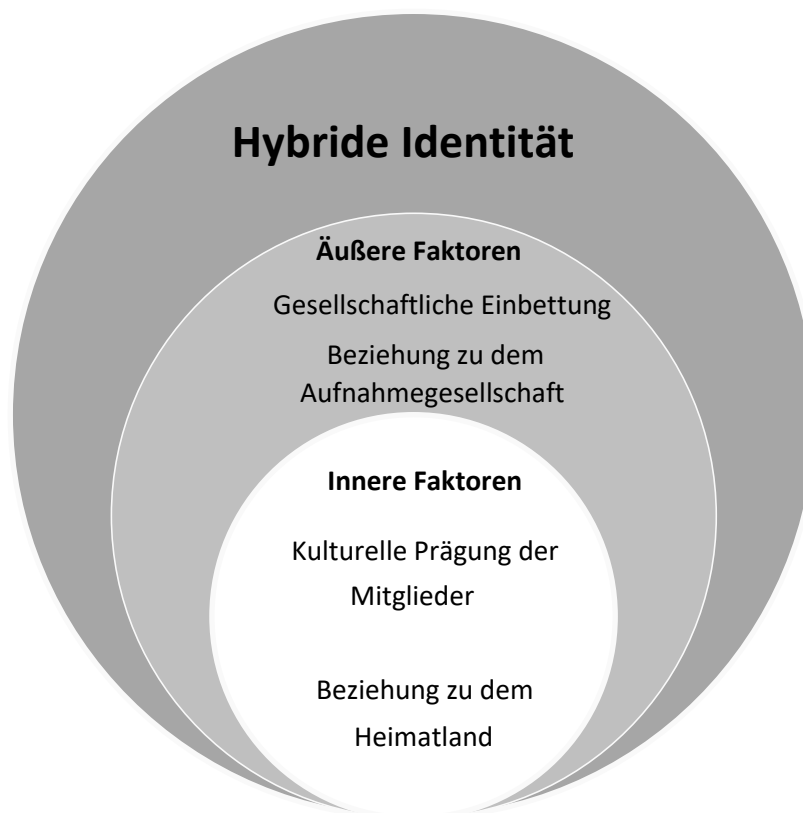
abzielt und auf diese Weise die binäre Opposition neu liest (vgl. Kap. 2.6.). Auf kultureller Ebene betrachtet, wurde die madagassische Kultur während der Kolonialzeit von der französischen Kolonialregierung auf den zweiten Rang verbannt. Um dem entgegenzuwirken, bemühten sich die Mitglieder des Studentenvereins AEOM, die madagassische kulturelle Identität zu fördern und zu pflegen. Im Kontext von Migration aber lässt sich die Trennung von beiden, der madagassischen und der französischen Kultur schwer erfassen (vgl. BRONFEN und MARIUS 1997: 8). Um zwischen diesen unterschiedlichen Kulturen zurechtzukommen, stellt der Prozess der Kultur-Hybridisierung eine Strategie für die Mitglieder der madagassischen Vereine in Frankreich dar. In diesem Rahmen ist Hybridität nicht als homogene Mischung der madagassischen und französischen Kultur zu verstehen, sondern als Koexistenz und Korrelation von beiden, sodass die Möglichkeit besteht, zwischen beiden Kulturen bzw. Sprachen zu unterscheiden.

Der Prozess der Konstruktion hybrider kultureller Identität lässt sich durch die Aktivitäten der madagassischen Vereine in Frankreich beispielsweise anhand der sportlichen und kulturellen Veranstaltungen beobachten und erfolgt im Wesentlichen durch die Sprache. Für die Vereine AEOM und CEN zeigt er sich zunächst durch deren Grenzziehung. Es handelt sich um eine soziale Grenze, die innerhalb der Mitglieder der Vereine ausgehandelt und definiert wird (vgl. BARTH 1969: 15). Der Verein AEOM beispielsweise bestand bei seiner Gründung im Jahr 1934 ausschließlich aus madagassischen Studenten. Im Jahr 1975 aber, als das „Rencontre Nationale Sportive“ von den Mitgliedern des Vereins ins Leben gerufen wurde, öffnete der Verein zugleich die Tür für Nichtstudenten, d. h. die Madagassen in Frankreich zur Bewahrung ihre Einheit. Später im Jahr 2000, als die Mitglieder des CEN die Organisation des RNS übernahmen, fand zugleich eine weitere Grenzziehung des Vereins statt, sodass die nicht-madagassischen Sportler an madagassischen sportlichen Treffen teilnehmen konnten. Dies zeigt deutlich, dass die Grenze des Vereins instabil ist und sich im Lauf der Zeit verändert. Die Grenzziehung dieser Vereine wird durch den gesellschaftlichen Kontext sowie durch innere Faktoren beeinflusst.

Zur Konstruktion hybrider Identität werden sowohl die individuelle als auch die kollektive Identität im Dritten Raum (oder Zwischenraum) ausgearbeitet und verhandelt (vgl. BHABHA 2010: 54-55). Dabei ist der Dritte Raum kein konkreter Ort, sondern als Metapher zu verstehen (vgl. Abschnitt 2.6.2.). Die Ausarbeitung bzw. Verhandlung von kollektiver Identität zeigt sich deutlich in den verschiedenen Aktivitäten der untersuchten Vereine und unterscheidet sich von einem Verein zum anderen. Bezogen auf sportliche Veranstaltungen erfolgt der Prozess der Hybridisierung im Verein CEN Schritt für Schritt. Primär deutlich zeigt sich das am Konflikt, der sich aufgrund der Teilnahme von nicht-madagassischen Sportlern am „Rencontre Nationale Sportive“ ergab. Als Lösung wurde eine Quote für diese Sportler

bestimmt. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die gefundene Lösung für den Konflikt die madagassische Kultur ausdrücklich reflektiert.

Abbildung 13: Faktoren der hybriden Identitätskonstruktion



Entwurf: Andoniaina Raharimalala 2021

Allerdings stellte die Umsetzung der Quote für nicht-madagassische Spieler ein Problem dar, da es Betrugsfälle¹⁰⁹ gab. Dies geschah im Zusammenspiel mit externen Faktoren. Die politische Konstellation in Frankreich führte dazu, dass die Quote im Jahr 2018 strenger kontrolliert wurde. Diese Kontrolle löste wiederum die Frage der Identität: „Wer ist Madagasse?“, innerhalb des Vereins aus. Die Beantwortung dieser Frage war und ist für die Mitglieder des CEN sowie für die Madagassen in Frankreich bzw. im Ausland von entscheidender Bedeutung, sodass die Mitglieder des CEN eine besondere Sitzung mit mehreren Wissenschaftlern aus verschiedenen Fachbereichen einberiefen. Aus der Sitzung ergaben sich vier Kriterien für die madagassische Identität, nämlich (1) die Zugehörigkeit zu den madagassischen Eltern, (2) der Name, (3) der Besitz eines madagassischen Personalausweises und (4) die Abstammung aus einem bestimmten Ort in Madagaskar (vgl. Abschnitt 5.1.10.). Die

¹⁰⁹ Grund dafür ist, dass die Spieler durch primordiale Codes a priori durch ihre Hautfarbe unterschieden wurden. Dies war jedoch nicht ausreichend, da einige in Frankreich lebende Migranten den Madagassen mit dunkler Hautfarbe ähnlich sehen, ohne jedoch aus Madagaskar zu stammen. Ebenso sehen einige Madagassen mit heller Hautfarbe, vor allem die Mestizen, den Franzosen ähnlich.

Umsetzung der Quote beim RNS und die daraus resultierende Identitätskontrolle ermöglicht es, Madagassen von Nicht-Madagassen zu unterscheiden. Somit erfolgt eine Differenzbildung. Die aktive Teilnahme von nicht-madagassischen Sportlern am größten madagassischen Sporttreffen im Ausland bleibt dennoch weiterhin möglich. Beim Verein „Amandie“ hingegen erfolgt die Zusammensetzung des Teams nicht durch die Umsetzung einer Quote. Bei den sportlichen Veranstaltungen von „Amandie“ spielen beispielsweise ein rein madagassisches Team gegen ein rein französisches Team, sowohl im Mannschafts- als auch im Individualsport.

Die Konstruktion hybrider Identität drückt sich in den kulturellen Aktivitäten der Vereine aus. Für „Amandie“ sind die kulturellen Aktivitäten von besonderer Bedeutung. Der Verein unterstützt hauptsächlich ein Dorf in Madagaskar, in dem die Basisinfrastruktur wie Wasserversorgung ein funktionierendes Schulsystem usw. aufgebaut wird. Jedoch bemühen sich seine Mitglieder, die madagassische Kultur sowohl in Frankreich als auch in Madagaskar zu fördern. In Frankreich machen sie Madagaskar und seine Kultur durch kulturelle Veranstaltungen bekannt. Sie fördern die madagassische Kultur vor allem bei den Madagassen, die dazu neigen, in der Normandie und ihrer Umgebung assimiliert zu werden. Während sich in Madagaskar die kulturellen Veranstaltungen an die Normannen, die nach Madagaskar reisen, richten, organisiert der Verein gelegentlich auch Veranstaltungen, die den Madagassen die normannische Kultur näherbringen sollen. Des Weiteren hat die Sprache eine bedeutende Funktion beim Prozess der hybriden Identitätskonstruktion. Dabei ist die Herkunftssprache genauso wichtig wie die Sprache der Aufnahmegesellschaft. Daher fördern die Mitglieder von CEN und „Kolo“ die französische und die madagassische Sprache. Mittels bewusster Einsetzung linguistischer Diversität trägt die FPMA ebenfalls zur hybriden Identitätskonstruktion bei. In der Tat ist das Madagassisch nicht länger die einzige Sprache, die bei Gottesdiensten zum Einsatz kommt. Französisch wird neben der madagassischen Sprache gleichermaßen bei den von der FPMA organisierten Veranstaltungen ausgeübt. Einige Gemeinden bieten eine Simultanübersetzung an und veranstalten einmal im Monat einen Gottesdienst vollständig auf Französisch. Dadurch tragen sie im Wesentlichen dazu bei, die hybride kulturelle Identität sowohl auf individueller Ebene als auch auf Ebene der Gruppe bzw. der Vereine zu konstruieren. Die Verbindung beider Sprachen ermöglicht die Entstehung einer neuen kulturellen Identität (vgl. ESSER 2006: 11, BHABHA 1990: 211), die sich auf die Zugehörigkeit zu beiden Kulturen bezieht. Wie bereits im Kontext der Migration erläutert, bedeutet Integration die Annahme einer zweiten Identität (vgl. HALL 1994d: 218).

Insgesamt spielen die untersuchten Vereine eine Schlüsselrolle bei der Pflege der eigenen kulturellen Identität und zugleich bei der Integration in die französische Gesellschaft. Die Rolle der Vereine geht jedoch über diese hinaus. Durch die kulturellen und sportlichen Veranstaltungen bieten die Vereine zum einen Raum für die Entfaltung kollektiver hybrider Identitätskonstruktion. Zum anderen

ermöglichen die Vereine den Austausch sowohl zwischen den Madagassen als auch zwischen den Madagassen und der französischen Gesellschaft. So wird die kollektive Identitätskonstruktion der Madagassen von diesem internen und externen Austausch geprägt. Demzufolge neigt die Trennschärfe zwischen Eigen- und Fremdkultur zunehmend dazu zu verschwinden, wodurch das Individuum bzw. das Kollektiv transkulturell wird (vgl. WELSCH 2011: 301). Dabei ist Transkulturalität, ähnlich wie die Hybridität, nicht mit der Uniformierung der madagassischen und französischen Kultur gleichzusetzen. Trotz der Differenz versuchen die Mitglieder der madagassischen Vereine Anschlussmöglichkeiten zu entwickeln, indem sie z. B. die französischsprachigen Personen bzw. die Franzosen stets in ihre verschiedenen kulturellen Veranstaltungen einschließen (vgl. WELSCH 1998: 56).

FAZIT

Die vorliegende Studie hat zum Ziel, die Rolle der Vereine bei der Identitätskonstruktion aus geographischer Perspektive zu untersuchen. Der Schwerpunkt liegt insbesondere auf dem Prozess der Konstruktion von kollektiver Identität im Kontext von Migration. Im Rahmen vielseitiger Untersuchungen der madagassischen Vereine in Frankreich liefert diese Studie einen wichtigen Beitrag, um die Strategie der Migranten zur Bewahrung der eigenen kulturellen Identität, gekoppelt mit der Integration in die Aufnahmegesellschaft auf struktureller sowie kultureller Ebene, zu verstehen. Aus dieser Studie ergibt sich die Dekonstruktion der Annahme, dass Migrantenvereine entweder als Mittel der Integration oder als Mittel der Segmentierung in die Gesellschaft fungieren. Die vorliegende Studie zeigt, dass die Integration in die Aufnahmegesellschaft weder das Aufgeben der eigenen kulturellen Identität noch eine vollständige Assimilation in die Mehrheitsgesellschaft bedingt. In unserer globalisierten Welt müssen individuelle bzw. kollektive Identitäten stetig ausgehandelt werden.

Ausgangspunkt dieser Studie ist die Feststellung, dass Migrantenorganisationen bzw. Vereine im Allgemeinen weniger Beachtung in der Forschung finden. Häufig werden in der Migrationsforschung die Mikroebene des Individuums in Bezug auf seine Integration in die Aufnahmegesellschaft oder die Makroebene der Politik auf Grundlage der Durchsetzung unterschiedlicher Integrationsmaßnahmen diskutiert. Die Mesoebene der Vereine wird nicht oder nur am Rande thematisiert. Sie bezieht sich lediglich auf eine besondere Gruppe von Migranten, nämlich auf die zahlenmäßig größte Migrantengemeinschaft wie beispielsweise die Türken in Deutschland oder die Algerier in Frankreich. Zudem fokussieren sich die bisherigen Studien im Bereich der Integration ausschließlich auf die Perspektive der Aufnahmegesellschaft. Die Erforschung von Migrantenvereinen als Raum der Identitätskonstruktion unter Berücksichtigung der Perspektive der Migranten stellt bisher eine Forschungslücke dar. Demzufolge wurde im Rahmen der vorliegenden Studie die Fragestellung formuliert, inwiefern die madagassischen Vereine in Frankreich als Raum dienen, in dem die Identität konstruiert und die Integration erlebt werden kann. Dabei wird der Raum als gesellschaftlicher Produktionsprozess, der durch konkrete Individuen oder das Kollektiv entsteht, verstanden. Die Hauptfrage wird in vier Punkte gegliedert: Zunächst lag der Fokus auf der Frage, wie die Identität innerhalb der madagassischen Vereine für eine Weile vernachlässigt wurde und zum einem gegebenen Zeitpunkt doch wieder auftauchte. Danach wurde gefragt, welche Rolle die Vereine bei der Aufwertung der Identität sowie bei der Pflege der eigenen Kultur spielen. Ein weiterer Fokus lag darauf, inwiefern die Vereine als Mittel der Integration in die französische Gesellschaft dienen. Anschließend lag der Schwerpunkt auf der Frage, wie sich die Strategie zur Integration bzw. Identitätskonstruktion innerhalb der Vereine entwickelt.

Die vorliegende Studie begann zunächst mit der Darstellung verschiedener Facetten des Identitätsbegriffs (Kapitel 1). Der Identitätsbegriff wurde unter Berücksichtigung der Dynamik der modernen Gesellschaft aus konstruktiver Perspektive untersucht. Die Erkenntnis, dass Identität aus der Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft entsteht, ist von besonderer Bedeutung. Die Analyse fokussiert sich auf die kollektive Identität (Kapitel 2), welche sich aus der gemeinschaftlichen Suche nach Identität ergibt. Eine Gemeinschaft zeichnet sich durch das Zusammengehörigkeitsgefühl aus und kann verschiedene Formen von der Kernfamilie bis zur Nation annehmen. Des Weiteren wurde festgestellt, dass es eine enge Verbindung zwischen der kollektiven Identität und der Ethnizität gibt. Dabei wird Ethnizität als eine Form von kultureller Identität verstanden. Sie schließt die Vorstellung gemeinsamer Herkunft für eine bestimmte Gruppe ein. Wichtig dabei ist die von der ethnischen Gruppe definierte soziale Grenze. Diese hat eine doppelte Rolle. Zum einen die Bewahrung der Einheit durch die Vorstellung soziokultureller, geschichtlicher und aktueller Gemeinsamkeiten, was als Grundlage des Identitätsbewusstseins fungiert. Zum anderen dient die Grenze dazu, die Mitglieder einer anderen ethnischen Gruppe als fremd zu betrachten. Des Weiteren kann sich Ethnizität im Laufe der Zeit und innerhalb einer gegebenen Gesellschaft verstärken oder abschwächen. Gerade im Zeitalter der Globalisierung und vor allem im Kontext der Migration neigt die Ethnizität dazu, sich als Widerstand gegen die kulturelle Homogenisierung zu verstärken. Jedoch kann sich die Ethnizität abschwächen oder sogar in der Assimilation auflösen. Dies führt zur Erkenntnis, dass die soziale Grenze einer ethnischen Gruppe nicht stabil ist. Solche Grenzziehung wirkt sich auf die kollektive Identitätskonstruktion der Migranten aus und führt zum Prozess der Konstruktion einer hybriden kulturellen Identität. In dieser Hinsicht versteht HOMI BHABHA (2010) Hybridität als eine Eigenschaft von Sprache und Kultur, die stetig Differenz erzeugt. Das Hybriditätskonzept lässt sich mit dem Transkulturalitätskonzept ergänzen. Das Konzept der Transkulturalität liefert ein wichtiges Element zum Verständnis der hybriden Kultur, in der der Schwerpunkt auf dem Hybridcharakter jeder Kultur sowie auf deren kulturellen Austausch liegt. Zudem wird konstatiert, dass sich die Grenzen der Einzelkulturen vor allem im Kontext von Migration überschneiden. Außerdem wird die Rolle der Sprache sowohl in der Identitätskonstruktion als auch in der Integration als wichtig empfunden.

Den methodischen Rahmen dieser Studie (Kapitel 3) bildet das geographische Mixed-Methods mit einem qualitativ-vertiefenden Design. Die erste durchgeführte quantitative Studie (2015-2017) umfasste 2648 Vereine¹¹⁰ und 50 ordnungsgemäß ausgefüllten Fragebogen. Sie diente dazu,

¹¹⁰ Quelle: Journal Officiel des Associations (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/>) Stand: März 2017. Die Daten wurden von dem Forschungsinstitut „Developpement, Institutions et Mondialisation“ (DIAL) in Zusammenarbeit mit Fédér'Action (FACT) Madagaskar extrahiert. Anschließend wurden sie von zwei Doktoranden: Léa Rahatamialisoa und Andoniaina Raharimalala bearbeitet, ausgewertet und analysiert.

allgemeine Informationen zu generieren und Orientierung für die qualitative Studie zu bieten. Die hervorgehobenen quantitativen Daten wurden schrittweise bearbeitet und analysiert, um anschließend die vertiefende quantitative Studie durchzuführen. Basierend auf teilnehmenden Beobachtungen (2015–2018) sowie den 34 Interviews von 30 Interviewpartnern an verschiedenen Orten in Frankreich (Paris, Lyon, Marseille) wurden die Daten ausgewertet und zur Beschreibung der ausgewählten Vereine verwendet.

Auf Grundlage der Auswertung erfolgt eine Übersicht über die madagassischen Vereine in Frankreich (Kapitel 4). Der historische Abriss trägt zum fundierten Verständnis der Entwicklung der Vereine bei und zeichnet die dynamische Beziehung zwischen Madagaskar und Frankreich nach. Es wird festgestellt, dass sich die Entwicklung der Beziehung zwischen beiden Ländern einerseits und die Entwicklung des französischen rechtlichen Rahmens andererseits auf die Migration der Madagassen in Frankreich auswirkt. Es zeigt sich, dass die madagassischen Vereine in Frankreich vor den Neunzigerjahren zahlenmäßig gering und politisch aktiv waren, während diese ab den Neunzigerjahren zahlenreicher und eher kulturell und humanitär orientiert waren bzw. sind. Die meisten Vereine (97 %) bestehen aus sehr wenigen Mitgliedern und richten ihre Aktivitäten auf Madagaskar aus. Demgegenüber richten lediglich 3 % der Vereine ihre Aktivität hauptsächlich auf Frankreich aus. Diese Vereine bestehen aus zahlreichen Mitgliedern.

Die Untersuchungen von drei ausgewählten Vereinen (Kapitel 5) weisen darauf hin, dass eine Wiederbelebung der madagassischen Kultur in den letzten 20 Jahren stattgefunden hat. In der Kolonialzeit wurde die madagassische Identität und Kultur auf den zweiten Rang verbannt. Daher bemühten sich die Mitglieder von AEOM (Association des Étudiants d'Origine Malgache), die madagassische Identität und Kultur zu fördern. Aufgrund der zum einen unterschiedlichen politischen Meinungen zwischen den Mitgliedern und zum anderen der Auswirkungen der politischen Unruhen in Madagaskar auf den Verein wurden die Mitglieder des Vereins bzw. die Madagassen in Frankreich von einer Spaltung bedroht. Demzufolge wurde das „Rencontre Nationale Sportive“ (RNS) im Jahr 1975 von den Mitgliedern des AEOM zur Bewahrung der Einheit der Madagassen im Ausland ins Leben gerufen. Zugleich wurde die Förderung der kulturellen Identität allmählich vernachlässigt. Außerdem wird die Migration der Madagassen in Frankreich inzwischen dauerhaft vorangetrieben, sodass die Integration in die französische Gesellschaft für die meisten im Vordergrund steht. Die Grenzen der Vereine verschieben sich weiter und einige madagassischen Vereine in Frankreich bestehen aus gemischten Mitgliedern, nämlich Madagassen und Nicht-Madagassen. Diese Konstellation verursachte jedoch eine Spannung zwischen den Madagassen, beispielweise bei den sportlichen Treffen, als einige Mannschaften überwiegend aus Nicht-Madagassen bestanden. Im Hintergrund dieser geschilderten Situation liegt der Konflikt zwischen Identität und Integration. Zur Auflösung des Konflikts wurde die

Grenze zwischen Identität und Integration ausgehandelt und es ergab sich, dass eine Quote für nicht-madagassische Spieler umgesetzt wurde.

Des Weiteren wiesen die Untersuchungen darauf hin, dass sich die politische Konstellation in Frankreich auf die Frage der Identität der madagassischen Vereine auswirkte. In den letzten Jahren verstärkten sich verschiedene „konservative“ politische Parteien in Frankreich. In diesem Zusammenhang tauchte die Frage der Identität innerhalb der madagassischen Vereine in Frankreich wieder auf. Diesbezüglich hatten die Mitglieder des CEN mit Wissenschaftlern spezifische Identitätskriterien für das RNS ausgearbeitet, um die eingesetzte Quote streng zu kontrollieren. Parallel wurden die das sportliche Treffen begleitende kulturellen Aktivitäten wiederbelebt. Außerdem vermehrten sich die madagassischen Vereine zur Förderung der madagassischen Kultur. Der Verein „Amandie“ ist z. B. kein kultureller Verein in dem Sinne, dass die Förderung der Kultur nicht sein Hauptzweck ist. Trotzdem fördern die Mitglieder des Vereins die madagassische Kultur in der Region Normandie und in ihrer Umgebung. Die kulturellen Aktivitäten des Vereins richten sich an die Madagassen, die von ihren Wurzeln getrennt sind und ihre Kultur nicht mehr kennen. Im Rahmen der Wiederbelebung der madagassischen Kultur wurden auch Vereine wie „Kolo“ ins Leben gerufen. Dieser Verein spezialisiert sich auf die Förderung der madagassischen Sprache und damit der madagassischen Kultur, da die Sprache einen wesentlichen Bestandteil der madagassischen Kultur darstellt.

Zum Schluss ergibt sich aus dieser Studie (Kapitel 6), dass die untersuchten Vereine eine Schlüsselrolle in der Pflege der Identität und der Integration in die Aufnahmegesellschaft spielen. Sie identifizieren sich sowohl mit dem Herkunftsland als auch mit der Aufnahmegesellschaft. In den Vereinen wird die Grenze zwischen Identität und Integration verarbeitet und ausgehandelt. Des Weiteren stellen die untersuchten Vereine den Raum für die Konstruktion hybrider kultureller Identität dar, indem sie zugleich die Pflege der eigenen kulturellen Identität sowie die Integration in die französische Gesellschaft fördern. Wobei Integration für die Migranten mit der Annahme einer zweiten Identität gleichzusetzen ist. Der Prozess der Konstruktion hybrider kollektiver Identität erfolgt im Wesentlichen durch die Sprache, sodass das Sprechen der madagassischen und französischen Sprache eine besondere Bedeutung bei den verschiedenen Aktivitäten der Vereine einnimmt. Zudem ermöglichen die untersuchten Vereine einen dynamischen kulturellen Austausch zwischen den Madagassen einerseits und zwischen den Madagassen und den Franzosen andererseits. Somit tragen sie dazu bei, die Bildung der Transkulturalität voranzubringen.

Die vorliegende Arbeit kann keine endgültige Antwort auf die Frage der Identität und Integration sowie der Konstruktion hybrider kultureller Identität geben. Die Ergebnisse dieser Studie können jedoch als Grundlage für weitere Forschungen in anderen ethnischen Vereinen in Frankreich und in anderen

Ländern genutzt werden. Des Weiteren basiert diese Arbeit auf einer hybriden kulturellen Identitätskonstruktion auf kollektiver Ebene. Eine solche Identitätskonstruktion auf individueller Ebene ist ein interessantes Forschungsthema für die Zukunft.

LITERATURVERZEICHNIS

- ABELS, H. (2004): Einführung in die Soziologie. Die Individuen in ihrer Gesellschaft, Band 2. Wiesbaden: 347-422.
- ABELS, H. (2010a): Identität. Wiesbaden.
- ABELS, H. (2010b): Interaktion, Identität, Präsentation. Wiesbaden: 13-42.
- ALTER, P. (Hrsg.) (1994): Nationalismus. Dokumente zur Geschichte und Gegenwart eines Phänomens. München: 37-72.
- ANDERSON, B. (2005): Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt: 11-54.
- ANTHIAS, F. (1998): Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity? In *Journal of Sociology of the School of Social Sciences, University of Greenwich* Vol. 32 (3). London: 557-580.
- ARCHAMBAULT, E. (1996): Le secteur sans but lucratif. *Associations et Fondations en France*. Paris: 51-66.
- ASSMANN, A. und H. FRIESE (Hrsg.) (1999): Einleitung. *Identitäten - Erinnerung, Geschichte, Identität*. Frankfurt am Main: 11-23.
- AUMÜLLER, J. (2009): Assimilation - Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld: 23-46.
- AYACHE, S. (1986): La découverte de l'Europe par les malagasy au XIX^e siècle. In *Revue française d'Outre-mer* (270): 7-25.
- BARDOUT, J.-C. (2001): Chronologie des principales étapes de l'histoire de la liberté d'association, de 1970 à 1999. In PELISSIER, J. und E. ARCHAMBAULT (2001): *A but non lucratif, 1901-2001 – cent ans de liberté d'association*. France: 45-59.
- BARDOUT, J.-C. (1991): Les libertés d'associations. *Histoire étonnante de la loi 1901*. Paris: 163-184.
- BARTH, F. (1969): *Ethnic Groups and Boundaries*. Norway: 9-38.
- BARTHOLY, H. (1992): Sprache, kulturelle Identität und Unabhängigkeit, dargestellt am Beispiel Maltas. Studie. Weiden: 33-50.
- BACHTIN, M. (Hrsg.) (1979): *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt: 219-250.
- BAUMAN, Z. (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: 119-142.

- BERGOUIGNOU, J.-M., R. CLIGNET und P. DAVID (2001): Village noirs et autres visiteurs africains et malgaches en France et en Europe 1870 - 1940. Paris: 5-20.
- BERTRAND, B. (2009): Migrations dans la mondialisation. In Revue Projet, volume 01 (7): 5-13. Internet: <https://www.cairn.info/revue-projet-2009-4-page-23.htm&wt.src=pdf> (12.03.2020).
- BHABHA, H. (1990): The third Space. In RUTHERFORD, J. (1990): Identity, Community, Culture, Difference. London: 201- 221.
- BHABHA, H. (1997): Verortung der Kultur. In BRONFEN, E., B. MARIUS und T. STEFFEN (Hrsg.) (1997): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: 149-194.
- BHABHA, H. (2000): Interrogating Identity. The Post Colonial Prerogative. In DU GAY, P., J. EVANS und P. REDMAN (Hrsg.) (2000): Identity: a reader. London: 95-101.
- BHABHA, H. (2000): The Location of Culture. New York.
- BHABHA, H. (2011): Die Verortung der Kultur. Tübingen.
- BIENFAIT, A. (2006): Im Gehäuse der Zugehörigkeit: eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus. Wiesbaden: 59-68.
- BILBAO, R. (1965): Le droit malgache de la nationalité. Paris: 32-43.
- BISCHOF, A. und M. WOHLRAB-SAR (2018): Theorieorientiertes Kodieren, kein Containern von Inhalten! Methodologische Überlegungen am Beispiel von jugendlicher Facebook-Nutzung in BISCHOF, A., N. HEISE C. und A. PENTZOLD (Hrsg.): Praxis Grounded Theory. Theoriegenerierendes empirisches Forschen in medienbezogen Lebenswelten. Wiesbaden: 73-102.
- BIZEUL, Y. (2020): Die kulturelle Identität, ein umstrittenes, aber unentbehrliches Konzept. In BIZEUL, Y. und B. RUDOLF (2020) (Hrsg.): Gibt es eine kulturelle Identität. Baden-Baden: 25-50.
- BOHLEY, P. (2016): Identität. Wie sie entsteht und warum der Mensch sie braucht. Marburg: 9-30.
- BONACKER, T. und A. RECKWITZ (Hrsg.) (2007): Kulturen der Moderne. Frankfurt am Main: 7-18.
- BÖS, M. und C. SCHRAML (2009): Ethnizität - Zum Individualisierungspotential kollektiver Sozialformen. In PREYER, G. (Hrsg.) (2009): Neuer Menschen und kollektive Identität in der Kommunikationsgesellschaft. Wiesbaden: 95-107.
- BRONFEN, E. (2011): Vorwort und Einleitung: Verortungen der Kultur. In BHABHA, H. (2011): Die Verortung der Kultur. Tübingen: XI-XIV, 1-26.

- BRONFEN E. und B. MARIUS (Hrsg.) (1997): "Hybride Kulturen - Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In BRONFEN E., B. MARIUS und T. STEFFEN (Hrsg.) (1997): Hybride Kulturen - Beitrag zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: 1-30.
- BRUBAKER, R. (2015): Grounds for Difference. London: 119-130.
- BRUNEAU, M. (2010): Diaspora, transnational spaces and communities. In BAUBÖCK, R. und T. FAIST (Hrsg.): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods. Amsterdam: 35-50.
- BUSCHE, H. (2018): Kultur, ein Wort, viele Begriffe. In H. BUSCHE, T. HEINZE, F. HILLEBRAND und F. SCHÄFER (Hrsg.) (2018): Kultur. Interdisziplinäre Zugänge. Wiesbaden: 3-44.
- BUSSINK-BECKING, E. (2013): Identitäten in Bewegung. Ausländische Adoptierte, Rassismus und hybride kulturelle Identität. Göttingen: 67-83.
- CALHOUN, C. (1993): Nationalism and ethnicity. Annual Review of Sociology. University of North Carolina: 211-239. Internet: <https://calhoun.faculty.asu.edu/sites/default/files/publications/articles/calhounnationalismandethnicity.pdf>.
- CAROL, S. und L. LESZCZENSKY (2020): Soziale Integration: Interethnische Freund- und Partnerschaften und ihre Determinanten. In: PICKEL, G., O. DECKER, S. KAILITZ, A. RÖDER und J. SCHULZE-WESSEL (Hrsg.) (2020): Handbuch Integration. Wiesbaden. Internet: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_77-1 (E-Book).
- CRENN C. (1997): L'espace migratoire franco-malgache. D'une migration temporaire à une migration définitive. In SIMON-BAROUH, I. (1997): Dynamiques Migratoires et Rencontres Ethniques. Actes des journées universitaires d'Automne Rennes, 15-16-17 Septembre 1997. Paris: 305-324.
- CRENN C. (2013): Entre Tananarive et Bordeaux, les migrations malgaches en France. Approche anthropologique des ethnicités malgaches dans le monde contemporain. Bordeaux: 125-160.
- CRESWELL, J. (2011): Designing and conducting mixed methods research. USA: 53-108.
- DAVIS-SULIKOVSKI, U., S. KHITTEL und M. SLAMA (2009): Migration, Diaspora und postkoloniale Zugehörigkeiten: Identitäten, Grenzen, Verortungen. In SIX-HOHENBALKEN, M. und J. TOSIC (Hrsg.) (2009): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: 93-109.
- DE LA BLACHE, V. (1902): L'origine des Malgaches. In GRANDIDIER, A.: Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. Ethnographie in Annales de Géographie. Volume 11 (56): 171 -173.
- DELITZ, H. (2018): Kollektive Identitäten. Bielefeld: 23-54.

- DERRIDA, J. (2000): Différance. In DU GAY, P., J. EVANS and P. REDMAN (2000): Identity. A reader. London: 87-94.
- DIETER, H. (1996): Identität - Begriffe, Probleme, Grenzen. In ODO M. und K. STIERLE (1996) (Hrsg.): Identität. München: 133-186.
- Direction de la Diaspora malagasy (2019): Liste des association de la Diaspora. Internet: <https://www.diplomatie.gov.mg/index.php/politique-etrangere/diaspora-malagasy/82-liste-des-associations-de-la-diaspora-malagasy> (01.08.2019)
- DOMENICHINI, J.P. (1989): Tribu, ethnïe, nation à Madagascar: peut-on corriger les dénominations? In CHRETIEN, J.P. und G. PRUNIER (1989): Les ethnies ont une histoire. Paris: 15-32.
- DRAGAN, S. (1996): Die Genese einer europäischen Identität: George Herbert Meads Identitätskonzeption dargestellt am Beispiel des europäischen Einigungsprozess. Marburg: 72-87.
- DRESING, T. und T. PEHL (2015): Praxisbuch Interview, Transkription und Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende. Marburg: 17-45.
- DURKHEIM, E. (1996): Über soziale Arbeitsleistung. Frankfurt am Main: 344-364.
- EICKELPASCH, R. und C. RADEMACHER (2004): Identität. Bielefeld: 55-76.
- ELWERT, G. (1991): Nationalismus und Ethnizität. In Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (43): 440-464.
- ERIKSEN, T. und JAKOUBEK (Hrsg.) (2019): Ethnic groups and boundaries today, a legacy of fifty years. Research in Migration and Ethnic Relations Series. New York: 1-19.
- ERIKSON, E. (1999): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: 241-263.
- ESSER, H. (2006): Migration, Integration und Sprache. Arbeitsstelle für Integration und Konflikt – Forschungsbilanz (4). Berlin: 7-46.
- FELDMANN, D. (2010): Differenzen ohne Ende? Möglichkeiten und Grenzen der Differenzkategorie aus Kultur- und literaturwissenschaftlicher Sicht. In LEYTON, C. und P. ERCHINGER (Hrsg.) (2010): Identität und Unterschied. Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz" Bielefeld: 59-70.
- FLACHSMEIER, H. (1963): Geschichte der evangelischen Weltmission. Gießen und Basel: 495-496.
- Fiangonana Protestanta Malagasy aty Adafy (FPMA) (2009): Règlement intérieur. Version complète. Paris: 13-21.
- FUHS (2007): Qualitative Methoden in der Erziehungswissenschaft. Darmstadt: 81-90.
- GESCHWILL, T. (2015): Sprache und Identität im Bukowiner Judentum. Heidelberg: 113-138.

- GIESEN, B. (1999): Kollektive Identität. Die intellektuellen und die Nation. Band 2. Frankfurt am Main: 11-68.
- GLÄSER, J. und G. LAUDEL (2009): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen. Wiesbaden: 111-196.
- GREIF, S., M. HEINZ und H. CLAIRMONT (2016): Herder Handbuch. Paderborn: 160-215.
- GRIESE, H. (2006): Meine Kultur mache ich selbst. Kritik der Inter- und Transkulturalität in Zeiten der Individualisierung und Globalisierung. ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 29 (2006) 4. S: 19-23. Internet:
https://www.pedocs.de/volltexte/2014/9237/pdf/OCR_ZEP_4_2006_Griese_Meine_Kultur_mache.pdf (29.02.2024).
- GÖTTMANN, F. (2012): Identität. Überlegungen zu einem kulturwissenschaftlichen Leitbegriff. In LANGENBACHER LIEBGOTT, J. und D. AVON (Hrsg.) (2012): Facteur d'identité. Faktoren der Identität. Bern: 9-26.
- HA, N. (2010): Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen "Rassenbastarde." Bielefeld: 43-228.
- HALL, S. (1994a): Kulturelle Identität und Diaspora. In MEHLEM U., D. BOHLE, J. GUTSCHE, M. OBERG, D. SCHRAGE, B. GRELL, D. JOHN und J. KOIVISTO (Hrsg.) (1994): STUART HALL: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften (2). Hamburg: 26-43.
- HALL, S. (1994b): Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität. In MEHLEM U., D. BOHLE, J. GUTSCHE, M. OBERG, D. SCHRAGE, B. GRELL, D. JOHN und J. KOIVISTO (Hrsg.) (1994): STUART HALL: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften (2). Hamburg: 44-65.
- HALL, S. (1994c): Alt und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten. In MEHLEM U., D. BOHLE, J. GUTSCHE, M. OBERG, D. SCHRAGE, B. GRELL, D. JOHN und J. KOIVISTO (Hrsg.) (1994): STUART HALL: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften (2). Hamburg: 66-88.
- HALL, S. (1994d): die Frage der kulturellen Identität. In MEHLEM U., D. BOHLE, J. GUTSCHE, M. OBERG, D. SCHRAGE, B. GRELL, D. JOHN und J. KOIVISTO (Hrsg.) (1994): STUART HALL: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften (2). Hamburg: 180-222.
- HALL, S. (1997): Wann war "der Postkolonialismus"? Denken an der Grenze. In BRONFEN, E., B. MARIUS und T. STEFFEN (Hrsg.) (1997): Hybride Kulturen - Beitrag zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: 219-246.

- HALL, S. und P. DU GAY (2000): Who needs identity. In DU GAY, P., J. EVANS und P. REDMAN: Identity: a reader. London: 15-30.
- HALLANGER, F. (1973): Diksionera Malagasy-Englisy. Antananarivo. Internet:
<https://malagasyword.org/bins/teny2> (10.06.2021).
- HALLER, M. (2009): Language and identity in the age of globalization. In CHERKAOUI, M. und P. HAMILTON (Hrsg.) (2009): Raymond Boudon: A life in sociology. Oxford: 183-196. Internet:
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-235265> (04.03.2020).
- HANSEN, K. (2011): Kultur und Kulturwissenschaft. Tübingen: 9-28.
- HARD G. und D. BARTELS (2016): Eine "Raum"-Klärung für aufgeweckte Studenten. In ESCHER, A. und S. PETERMANN (2016): Raum und Ort. Stuttgart: 27-42.
- HAROCHE, C., P. HENRI und M. PÊCHEUX (1971): La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours. In Zeitschrift für Langages, épitémologie de la linguistique (34): 93 – 106.
- HAUNSS, S., H. SCHMIDTKE und D. BIEGON (2017): Integriertes multidimensionales Design. Plädoyer für eine Horizonterweiterung der Politikwissenschaft Mixed-Methods-Forschung. In BAUR, N., U. KELLE und U. KUCKARTZ (2017) Hrsg.: Mixed Methods. Wiesbaden: 158-212.
- HAUSER, C. (1994): Selbstbewusstsein und personale Identität. Position und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte; Locke, Leibniz, Hume und Tetens. Band 7. Stuttgart: 33-49.
- HAÜBER, K. (1995): Identitätspsychologie. Heidelberg: 38-83.
- HECKMANN, F. (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Stuttgart: 30-73.
- HECKMANN, F. (1997): Ethnos - eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologische Kategorie. In HETTLAGE, R., P. DEGER und S. WAGNER (1997) (Hrsg.): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa. Opladen: 46-55.
- HECKMANN, F. (2015): Integration von Migranten. Wiesbaden: 69-80, 159-180.
- HEIN, K. (2006): Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa. Bielefeld: 40-92.
- HEINZ, M. (1993): Ethnizität und ethnische Identität. Bonn: 125- 148.
- HENSE, A. (2017): Sequentielles-Mixed-Methods-Sampling: Wie quantitative Sekundärdaten qualitativ Stichprobenpläne und theoretisches Sampling unterstützen können. In BAUR N., U. KELLE und U. KUCKARTZ (Hrsg.) (2017): Mixed Methods. Wiesbaden: 237-260.

- HOPPE, B. (2018): Kernaufgabe oder nice to have? Zur Funktion der Kultur in der Gesellschaft. In BUSCHE, H., T. HEINZE, F. HILLEBRAND und F. SCHÄFER (Hrsg.) (2018): Kultur. Interdisziplinäre Zugänge. Wiesbaden: 251-294.
- HÜBSCH, B. (1995): Madagascar et le christianisme. Paris, Madagascar: 299-321.
- HÜBSCH, B. (2000): L'aumônerie catholique malgache en 1939 – 1946. In SPINDLER, M. und A. LENOBLE-BART (Hrsg.) (2000): Chrétiens d'outre-mer en Europe. Paris: 103-106.
- JANICH, N. und C. MABREY (Hrsg.) (2003): Sprachidentität. Identität durch die Sprache. Tübingen: 1-18.
- JEAN-PAUL, A. (2015): Dictionnaire de l'éthnologie malgache. Paris: 266.
- JÖRISSEN, B. und J. ZIRFAS (Hrsg.) (2010): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: 9-18.
- JULLIEN, F. (2018): Es gibt keine kulturelle Identität. Frankfurt: 35-52.
- KANNENGIEßER, S. (2018): Grounded Theory als Entwestlichungsstrategie. Sampling und Kodieren von ethnographischen Beobachtungsdaten, Dokumenten und Interviews. In BISCHOF, A., C. PENTZOLD und N. HEISE (Hrsg.) (2018): Praxis Grounded Theory. Theoriegenerierendes empirisches Forschen in medienbezogen Lebenswelten. Wiesbaden: 211-232.
- KELL, U. (2008): Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte. (2). Wiesbaden: 227-300.
- KELLE, U. und S. KLUGE (2010): Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkonstruktierung in der qualitativen Sozialforschung. Wiesbaden: 73-106.
- KEUPP, H. (2008): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Hamburg: 33-85.
- KOERNER, F. (1994): Madagascar. Colonisation française et nationalisme malgache XXè siècle. Paris: 43-56, 177-207, 329 -356.
- KORFF, W. (1990): Auf der Suche nach Identität. Migration und kulturelle Transformation. In BOCKLET, P. und K. BADE (Hrsg.) (1990): Zu viele Fremde im Land? Aussiedler, Gastarbeiter, Asylanten. Düsseldorf: 113-130.
- KRAUS, W. (2002): Falsche Freude. Radikale Pluralisierung und der Ansatz einer narrativen Identität. In STRAUB, J. und J. RENN (Hrsg.) (2002): Transistorische Identität. Frankfurt am Main: 159-186.
- KRECKEL, R. (1994): Soziale Integration und Identität. In Berliner Journal für Soziologie (4). Berlin: 13-20.
- KRESIC, M. (2006): Sprache, Sprechen und Identität. München: 26-59.

- KRUSE, J. (2015): Qualitative Interviewforschung. Bad Lagensalza: 203-230.
- KUCKARTZ, U. (2012): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computer-unterstützung. Weinheim und Basel: 1-30.
- KUCKARTZ, U. (2014): Mixed Methods. Methodologie, Forschungsdesigns und Analyseverfahren. Wiesbaden: 27-85, 99-122.
- LAHINIRIKO, A. (2012): Les structures politiques à Tananarive. Union, unanimisme et divisions partisans dans la culture politique nationaliste malgache (1945 – 1958). Unveröffentlichte Dissertation. Paris: 393-405.
- LECHNER, S. (2016): Literale Fähigkeiten als Ressource beim Erwerb von Fremdsprachen in mehrsprachigen Kontexten. In ROSENBERG, P. und C. SCHROEDER (Hrsg.) (2016): Mehrsprachigkeit als Ressource in der Schriftlichkeit. Berlin: 113-132.
- LEGGEWIE, C. (1994): Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft. In BERDING, H. (1994): Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Frankfurt: 46-65.
- LOCKE, J. (1981): Versuch über den menschlichen Verstand, Band 1, Hamburg: 410-437.
- LOCKWOOD, D. (⁴1979): Soziale Integration und Systemintegration. In ZAPF, W. (1979) (Hrsg.): Theorien des sozialen Wandels. Königstein: 124 - 140.
- LOHAUß, P. (1995): Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte. Opladen: 27-48.
- MARCIA J., A. WATERMAN, D. MATTESON, S. ARCHER und J. ORLOFSKY (Hrsg.) (1993): Ego Identity. A handbook of Psychosocial Research. New York: 3-21.
- MATTIOLI, M., O. MURO und M. PRUM (2013): „L'identité nationale" à l'épreuve des identité culturelles en Allemagne, en France, au Royaume - Uni. Paris: 47-62.
- MAURO, D. und E. RAHOLIARISOA (2000): Madagascar l'île essentielle. Etude d'anthropologie culturelle. Fontenay-sous-Bois: 37- 58.
- MAYER, H. (2013): Interview und schriftliche Befragung. Grundlagen und Methoden empirischer Sozialforschung. Oldenburg: 16-55.
- MEAD, G. (2005): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main: 177-272, 307-345.
- MERKENS, H. (2007): Teilnehmende Beobachtung. Grundlagen - Methoden – Anwendung. In WEIGAND, G. (Hrsg.) (2007): Teilnehmende Beobachtung in der interkulturellen Situationen. Frankfurt am Main: 23-38.

- MEUTER, N. (2002): Müssen Individuen individuell sein? In STRAUB, J. und J. RENN (Hrsg.) (2002): Transistorische Identität. Frankfurt am Main: 187-210.
- MILNE, A. (2013): Représentations sociales de l'identité nationale et la „francité“: la validité des tests civiques dans le processus d'évaluation de l'intégration des immigrants. In MATTIOLI, M., O. MURO und M. PRUM (2013): „L'identité nationale“ à l'épreuve des identités culturelles en Allemagne, en France, au Royaume-Uni. Paris: 27-44.
- MOOSMÜLLER, A. (2009): Kulturelle Differenz Diskurse und Kontext. In MOOSMÜLLER, A. (Hrsg.) (2009): Konzepte kultureller Differenz. Münster: 13-46.
- MÜLLER, B. (2009): Soziologische Analysen zur gesellschaftlichen Konstitution der Individualität. Dissertation. Karl-Franzens-Universität Graz: 15-70.
- NATIVEL, D. (2019): Madagascar à Marseille (Fin XIXe-1939). Unveröffentlicht Artikel. Paris: 1-15.
- NICKLAS, H. (2007): Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen. In WEIGAND, G. (Hrsg.) (2007): Teilnehmende Beobachtung in der interkulturellen Situationen. Frankfurt am Main: 62-74.
- OPPENRIEDER, W. und M. THURMAIR (2003): Sprachidentität im Kontext von Mehrsprachigkeit. In JANICH, N. und C. MABREY (Hrsg.) (2003): Sprachidentität - Identität durch Sprache. Tübingen: 39-60.
- OSWALD, I. (2007): Migrationssoziologie. Konstanz: 19-29.
- PRIES, L. (2020): Integration - Soziologische Theorien und Gegenstandsbereiche. In: Pickel, G., O. DECKER, S. KAILITZ, A. RÖDER und J. SCHULZE-WESSEL (Hrsg.) (2020): Handbuch Integration. Wiesbaden. Internet: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_9-1 (E-Book): 1-18.
- RABENILAINA, R. (2000): Origine et caractère unitaire de la langue malgache. In RANDRIANJA, S. (Hrsg.) (2000): Madagascar. Ethnies et ethnicité. Dakar: 25-76.
- RABENORO, A. (1995): L'Eglise protestante malgache en France (FPMA) de l'aumônerie à l'église. Un paysage inachevé. In HÜBSCH, B. (1995): Madagascar et le christianisme. Paris und Madagascar: 121-130.
- RABENORO, A. (1975): Trois générations de malgaches en France, trois formes d'adaptation. Cahiers d'anthropologie (2). France: 23-33.
- RAHARIMALALA, A. und R. RAHANTAMIALISOA (2017): Vereine der madagassischen Diaspora in Frankreich. Unveröffentlicht Bericht. Paris.
- RAJAONAH, F. (2005): Être étudiant en métropole à l'avènement de l'indépendance. L'association des étudiants d'origine malgache de 1947 à 1960. In revue annuelle d'histoire africaine. France: 1-22.

- RAJAONAH, F. (2008a): *Malgaches et vazaha, figure de Français dans les romans en langues malgaches*. In GONZALEZ-BERNARDO, P., M. MARTINI und L. PELUS-KAPLAN (Hrsg.) (2008): *Etrangers et Sociétés. Représentations, coexistence, interaction dans la longue durée*. Rennes: 271-284.
- RAJAONAH, F. (2008b): *Christianisme et construction de l'identité malgache*. In GIULIO, C. (2008): *Christianisme et droit de l'homme à Madagascar. Un siècle d'évangélisation dans la région Alaotra-Mangoro*. Paris: 79-98.
- RAJAONARISON, A. (2008a): *Les associations sous la colonisation à Madagascar (1896-1960). Leur rôle dans la construction de la conscience ethnique et nationale. Volume 1*. Paris: 21-32, 227-244.
- RAJAONARISON, A. (2008b): *Les associations sous la colonisation à Madagascar (1896-1960). Législations, acteurs et témoignages. Volume 2*. Paris: 53-66.
- RAJEMISA, R. (1985): *Rakibolana malagasy. Fianarantsoa*: 909.
- RAKOTONDRAINIBE, R. (2018): *RAKOTONDRAINIBE RICHARD WILLIAM (Autobiographie)*. Paris: 190-230.
- RAKOTONANAHARY, H. (2002): *Place et rôle des temples protestants malgaches dans la construction d'une communauté à Paris. Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA)*. Paris : 30-46.
- RALAIMONGO, J. (1921): *Ligue française pour l'accession des indigènes de Madagascar aux droit de citoyen. Compte rendu d'un voyage effectué à Madagascar de juillet à Décembre 1921. Document numérisé par la Bibliothèque Nationale de France (BNF)*. Paris: 1-9.
- RANDRIANJA, S. (1998): *Les valeurs de 89 et leur utilisation par les forces politiques à Madagascar durant l'entre-deux guerre*. In JACOB, G. (Hrsg.) (1998): *Ravao ny "La Bastille". Regards sur Madagascar et la Révolution française*. Madagascar: 159-166.
- RANDRIANJA, S. (2001): *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896 à 1946)*. Paris: 161-270.
- RASAMIMALALA, L. (2015): *La communauté malgache en France. Du statut de migrants au regroupement diasporique. À l'exemple de la Rencontre Nationale Sportive (RNS)*. Master 2. Lille.
- RASOLONIAINA, B. (2005): *Représentations et pratiques de la langue chez les jeunes malgaches en France*. Paris: 9-40.
- RATHJE, S. (2009): *Der Kulturbegriff. Ein anwendungsorientierter Vorschlag zur Generalüberholung*. In MOOSMÜLLER, A. (Hrsg.) (2009): *Konzepte kultureller Differenz*. Münster 83-106.
- RATOANDRO, G. (2002): *Des royaumes concentriques de Java au royaume de Madagascar. Les fondements d'un héritage présumé*. In RAISON-JOURDE, F. und S. RANDRIANJA (2002): *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris: 107-124.

- RATSIMBAZAFY, E. (2021): De la rivalité franco-britannique à l'appropriation des outils par les Malgaches. *Revue Historique de l'océan Indien. France et Grande-Bretagne dans l'océan Indien (XVIIe-XXIe siècles)*. Paris: 292- 303.
- RAVALITERA, J. (2015): Inona no iavahan'ny maha-protestanta? Identité protestante. *Monatliche Pressemitteilung des FPMA*, vom 02. July 2015.
- RAZAFINDRAKOTO, M., N. RAZAFINDRATSIMBA, N. RAZAKAMANANA und F. ROUBAUD (2017): La diaspora *malagasy* dans le monde: une communauté invisible? Document de Travail Nr. 2017-18. Université Paris Dauphine, Développement Institutions et Mondialisation (DIAL), Institut de Recherche pour le Développement France (IRD). Paris : 1-36.
- RECKWITZ, A. (2008): Die Transformation der Kulturtheorien: zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Hamburg: 64-90.
- RIESMAN, D. (1977): Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Reinbek bei Hamburg: 171-180.
- RÖDER, A. (2020). Integration in der Migrationsforschung. In: PICKEL, G., O. DECKER, S. KAILITZ, A. RÖDER und J. SCHULZE-WESSEL (Hrsg.) (2020): *Handbuch Integration*. Wiesbaden. Internet: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_10-1 (E-book): 1-12.
- SASSE, S. (2010): MICHAEL BACHTIN zur Einführung. Hamburg: 131-140.
- SCHIEFFER, J. (2009): Die räumliche Verabsolutierung von kulturelle Differenz. Konzeptionelle Probleme und Alternativen. In MOOSMÜLLER, A. (Hrsg.) (2009): *Konzepte kultureller Differenz*. Münster: 107-120.
- SCHERSCHEL, K. (2020): Der Integrationsbegriff. Soziologische Perspektiven. In PICKEL, G., O. DECKER, S. KAILITZ, A. RÖDER und J. SCHULZE-WESSEL (Hrsg.) (2020): *Handbuch Integration*. Wiesbaden. Internet: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_2-1 (E-book): 1-13.
- SCHNEIDER, E. (2018): Von hybriden Schülerinnen und Schülern in Dritten Räumen. Rekonstruktion kultureller Bildungsprozesse im bilingualen Unterricht. Wiesbaden: 47-100.
- SCHOONENBOOM, J. und B. JOHNSON (2017): How to Construct a Mixed-Methods Design In BAUR N., U. KELLE und U. KUCKARTZ (Hrsg.) (2017): *Mixed Methods*. Wiesbaden: 107-132.
- SCHOR, R. (1996): *Histoire de l'immigration en France*. Paris: 30-44.
- SCHUBERT, T. (2006): Identität aus dem Glauben? Der christliche Glaube und die Suche Junge Mensch nach sich selbst. Dissertation. Universität Hidesheim: 5-24.

- SERLOTH, B. (1997): Der Mythos der nationalstaatlichen Homogenität. In HETTLAGE, R., P. DEGER und S. WAGNER (1997) (Hrsg.): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa. Opladen: 86-97.
- SIEBER, C. (2012): Der "Dritte Raum des Aussprechens". Hybridität - Minderheitsdifferenz. HOMI K. BHABHA: The location of culture. In REUTER, J. und A. KARENTZOS (Hrsg.) (2012): Schlüsselwerk der Postcolonial Studies. Wiesbaden: 97-108.
- SMITH, A. (1981): The ethnic revival. Cambridge: 5-15.
- STRAUB, J. (1999): Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffes. In ASSMANN, A. und H. FRIESE (Hrsg.) (1999): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt am Main: 73-104.
- STRAUB, J. (2007): Kultur. In STRAUB J., A. WEIDEMANN und D. WEIDEMANN (Hrsg.) (2007): Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Stuttgart: 7-23.
- STRAUB J. und J. RENN (Hrsg.) (2002): Transistorische Identität. Frankfurt am Main: 10-31.
- STRAUSS A. und J. CORBIN (1996): Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: 13-115.
- STRAUSS A. (1998): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München.
- STROBEL, S. (1996): Eine Gemeinschaft von Individuen. Personale, soziale und kollektive Identität im neunzehnten Jahrhundert am Beispiel protestantischer Intellektueller. Dissertation. Nürnberg: 21-33.
- STRÜBIN, J. (2014): Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatischen Forschungsstils. Wiesbaden: 14-28.
- STRUVE, K. (2013): Zur Aktualität von HOMI K. BHABHA. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: 9-35, 97-142.
- SUPIK, L. (2005): Dezentrierte Positionierung. STUART HALL Konzept der Identitätspolitik. Dissertation. Bielefeld: 25-64.
- TAMBOR, J. (2011): Oberschlesien. Sprache und Identität. Hildesheim: 13 -24.
- TEHINDRAZANARIVELO, E. (2002): L'ethnicité à Madagascar. Mouvence et construction. In RAISON-JOURDE F. und S. RANDRIANJA (2002): La nation malgache au défi de l'ethnicité. Paris: 219-228.
- THOMAS, W. und F. ZNANIECKI (1996): The polish peasant in Europe and America. University of Illinois Press.
- TÖNNIES, F. (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt: 1-33.

- UHL, A. (2017): Sprache - Essen - Identität. Selbstvergewisserung und kulturelle Transformation in der US-kubanischen Gegenwartsliteratur. Heidelberg: 27-46.
- VALENSKY, C. (1995): Le soldat occulté. Les malgaches de l'Armée française 1884 -1920. Paris: 320-370.
- WAGNER, P. (1999): Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In ASSMANN, A. und H. FRIESE (Hrsg.) (1999): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt am Main: 44-72.
- WEBER, M. (1976): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. Tübingen: 528-530.
- WEICHHART, P. (2016): Die Räume zwischen den Welten und die Welt der Räume. Zur Konzeption eines Schlüsselbegriffs der Geografie. In ESCHER A. und S. PETERMANN (2016): Raum und Ort. Stuttgart: 63-93.
- WELSCH, W. (1997): Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kultur. In SCHNEIDER, I. und C. THOMSEN (Hrsg.) (1997): Hybridkultur. Medien, Netze, Künste. Köln: 67-90.
- WELSCH, W. (1999): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In DRECHSEL, P., D. KRAMER, K. KUSCHEL, R. MALL, N. SCHNEIDER, U. SCHOEN, A. THOMAS, B. WALDENFELS, W. WELSCH und A. WIERLACHER (Hrsg.) (1999): Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: 45-72.
- WELSCH, W. (2011): Transkulturalität- neue und alte Gemeinsamkeiten. In WELSCH, W. (2011): Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie. Berlin: 294 -322.
- WEST, C. (2013): Integration zwischen Konformität, Interkulturalität, Transkulturalität? In: SCHNUR, O., P. ZAKRZEWSKI und M. DRILLING (Hrsg.) (2013): Migrationsort Quartier. Zwischen Segregation, Integration und Interkultur. Wiesbaden, 195-223.
- WEISCHER, C. und V. GEHRAU (2017): Die Beobachtung als Methode in der Soziologie. Konstanz und München: 69-97.
- WILK, M. (2020): Fragile kollektive Identitäten. Bielefeld: 59-86.
- WILLIAM, J. (1890): The principles of Psychology. New York: 220-240.

ANHANG 1

Tabelle 1: Liste der Interviewpartner nach ihren alphabetisch geordneten Zugehörigkeitsvereinen sowie dem Gesprächsort, der Vereinskategorie und der Rolle der Interviewpartner in den Vereinen.

IP Nr.	Zugehörigkeitsvereine	Kategorien der Vereine	Rolle in den Vereinen	Datum und Ort der Interviews	Dauer der Interviews (in Minuten)
Lyon während dem „Rencontre Nationale Sportive“					
1	AEOM	Kultur	Vorsitzender des AEOM-Toulouse	Village de Madagascar	40
2	Amandie	Entwicklung, Kultur	Vorsitzender	Stadium	20
3	CEN	Sport, Kultur	Ehemaliger Vorsitzender, Mitglied	Village de Madagascar	90
4	CEN	Sport, Kultur	Mitglied	Stadium	25
5	CEN	Sport, Kultur	Vorsitzender	Village de Madagascar	30
6	Club Mad' Lyon	Kultur	Mitglied	Village de Madagascar	45
7	E-fanorona	Kultur	Gründer und Vorsitzender	Village de Madagascar	90
8	FIMPIMA	Kultur	Vorsitzender	Village de Madagascar	40
9	FIMPIMA	Kultur	Mitglied	Village de Madagascar	20
10	Hetsika	Kultur	Vorsitzender	Village de Madagascar	120

11	INALCO	Kultur, Sprache	Mitglied	Village de Madagascar	30
12	Kolo	Kultur	Gründer und Mitglied	Village de Madagascar	120
13	Mutuelle de Madagascar	Sozial	Mitglied	Village de Madagascar	20
14	RNS-Zuschauer	Sport	Gehört keinem Verein an, ist aufgrund der Arbeit für 5 Jahr in Frankreich, schaut gern das RNS	Village de Madagascar	25
Marseille					
15	AEOM	Kultur	Ehemalige Vorsitzender des AEOM Marseille	Café	40
16	Communauté malgache catholique en France/ RNS-Zuschauer	Religion, Kultur	Mitglied	Büro	90
17	Communauté malgache catholique en France/ RNS-Zuschauer	Religion, Kultur	Mitglied	Parc	25
18	FPMA	Religion, Kultur	Pfarrer	Büro	90
19	Kolo	Kultur	Gründer und Mitglied	Café	120
20	Kolo	Kultur	Mitglied	Café	30
21	Kolo	Kultur	Mitglied	Parc	30

22	Kolo	Kultur	Mitglied	Parc	45
Paris					
23	Amandie	Entwicklung, Kultur	Gründer und Mitglieder	Parc	90
24	Amandie	Entwicklung, Kultur	Mitglied	Café	60
25	Communauté malgache catholique en France	Religion, Kultur	Pastor	Büro	120
26	Foyer universitaire malgache	Bildung	Vorsitzender	Büro	30
27	FPMA	Religion, Kultur	Pfarrer, Vorsitzender auf nationale Eben	Büro	120
28	Réseau Fivoarana Développement	Entwicklung, Kultur	Gründer und Vorsitzender	Café	90
29	Tontolo isainana	Wissenschaft	Gründer und Vorsitzender	Parc	30
30	Vaovy Fondation	Kultur	Gründer und Vorsitzender	Restaurant	90

IP steht für Interviewpartner

ANHANG 2

Die Interviews in Originalsprachen.

Die Interviews wurden im Wesentlichen auf Madagassisch durchgeführt, nur ein Interview wurde auf Wunsch des Interviewpartners auf Französisch durchgeführt. In diesem Fall ist das Interview mit dem Vermerk „(Original auf Französisch)“ gekennzeichnet.

(1) "Tamin'ny RNS, nasainay daholo ny rehetra, eny fa na tsy mpikambana ao amin'ny AEOM ara."

(2) "Ny tanjon'ny RNS izay nolovaina tamin'ny AEOM izany, dia ny mba hampiray ny Malagasy rehetra aty an-dafy."

(3) "Niaraka daholo foana ny rehetra rehefa RNS, miaraka faona, miaraka koa na ny toerana natoriana aza. Niaraka nanao zavatra daholo ny rehetra ary mandritra ny herin'andro be izao! Tena mahafinaritra ilay miaraka amin'ny gasy mpiray tanindrazana."

(4) "Mahafinaritra ny mihaina ny fiarahana malagasy, izany hoe ilay tena ambiantsy malagasy. Mihinana sakafo malagasy, mihaino mozika malagasy ary mandihy ny dihy malagasy. Nianatra hira izy ireo ary niakanjo tamin'ny fomban-drazana, niredona ny hiram-pirenena malagasy koa. Nandritry ny lanonana, dia tena ohatran'ny hoe tany Madagasikara kely mihintsy."

(5) "Tsy fantatra intsony hoe iza no tonga omaly na iza no ho avy amin'ny erintaona na iza no tonga androany. Tena tsy fatantra intsony izany, dia lasa tsy afaka nikarakara tamin'ny lafin'ny pratika ireo mpianatra ireo intsony ny AEOM."

(6) "Amin'izao fotoana izao, ireo mpianatra vaoa tonga dia manana havana azo ivantanana hany ka tsy manantona intsony ireo mpikambana ao aminy Fikambanna, izay nandray azy ireo tamin'ny fahatongavana teo aloha."

(7) "Ny ankamaroan'ny mpikambana dia lasa niverina tany Madagasikara hany ka lasa mihena ny mpikambana."

(8) "Tamin'ny taloha dia herinandro maninjitra ny faharetan'ny RNS, fa nanomboka tamin'ny taona 91,92 kosa izay nisian'ny fizarana ny fotoam-pialantsasatra araka ny faritra telo teto Frantsa, dia lasa samy manana ny fotoam-pialantsasatra samihafa ny tsirairay."

(9) "Tsy voafarana ny lalao RNS tamin'ny taona 1998, ny „finale“ ny lalao iraisana toy ny „foot“ sy „volley“ dia tsy maintsy najanona. Tamin'ny baskety ohatra dia malagasy iray fotsiny amin'ny mpifaninana dimy no hita. Tena diso fanantenana sy tezitra ny mpijery sasany, dia lasa teraka ny korotana."

(10) "Fa nahoana no dia tsy misy malagasy instony eo amin'ny kianja? Fa fikarakarana inona koa ity? hoy ny mpijery iray tezitra mafy"

(11)"Ny ekipa sasany dia vazaha ny akamaroan'ny mpilalao ao aminy. Ary matetika dia olona efa matihanina, „Porfi“ izy ireo hany ka mora ho an'ny ekipa no mandresy. Lasa tsy misy dikany intsony ilay hoe mba fiarahana milalao samy malagasy."

(12) "Ny zandry kely teraka taty Frantsa, dia tsy mieritreritra ny hiverina any Madagasikara intsony."

(13) "Marina fa natao ho an'ny malagasy zany, ny fihoanana nationaly ara-panatanjahantena, fanefa kosa misokatra ho an'ny rehetra. Ny ekipanay izao ohatra an, tsy malagasy fotsiny ny ao fa mety misy vazaha, asainay miaraka aminay."

(14) "Marina fa ekipa malagasy izahay fa misy vazaha koa aho, miaraka mikotrana aminay."

(15) Tamin'izaho nasain'ny filohan'ny repoblika frantsay Nicolas Sarkozy (2007-2012) tamin'ny fetin'ny taom-baovao dia hoy izy tamiko hoe: "Raha amin'ny mpihavy rehetra aty Frantsa dia ianareo ny malagasy no tsy hanananay olana indrindra hatramin'izao."

(16) "Marina fa tsy isika akory no tena mahay be, fa na izany aza aleo mba miezaka ihany hoe mba manara-penitra rehefa manao „sport“ ohatra ny RNS. Tsy hoe manaonao foana fotsiny, fa aleo manao lalao manara-penitra."

(17) "Nanapa-kevitra izahay fa tsy maintsy asiana fepetra sy lalàna manan-kery ny RNS. Na iza na iza no miandraikitra ny fikarakarana ny lalao dia tsy maintsy manaja ireo fepetra sy lalàna ireo. Ny andraikity ny CEN dia ny manara-maso hoe mizotra tsara manaraka fepetra ve ny fikarakarana ny fihaonana ara-panatanjahantena."

(18) "et c'est vrai que pour des postes clés, la RNS enfin le CEN préfère des personnes qui ont des compétences inhérentes à ces postes. C'est la raison pour laquelle on a fait appel à moi, j'ai été élu au poste de trésorière [...] tout ce qui compétence de l'ordre de la comptabilité et de la trésorerie c'est, je les ai toujours exercés même en étant plus comptable." (Original auf Französisch)

(19) "Afaka mirehareha izahay satria azo lazaina fa manana laza tsara ny Malagasy. Ankoatra izay dia hankalaza tsy ho ela ny jaobily faha 45 izahay ary izany dia maneho fa nahavita nanangana sy nikarakara zavatra maharitra ny malagasy. Taranaka fahatelo aty aorina dia mbola mitana ny maha- fihaonam-ben'ny malagasy lehibe indrindra aty an-dafy ny RNS. Raha toa ka ratsy laza isika, efa tsy nisy tanàna nampiantrano intsony ny RNS."

(20) "de par son rayonnement et de par l'image qu'elle renvoie aux différents acteurs, qu'ils soit facultatif ou membre de la diaspora, ou qu'il s'agisse de collectivités territoriales, ou qu'il s'agisse des institutions de Madagascar, le CEN est vu aujourd'hui comme une institution, et c'est une institution

dans le paysage associatif de la diaspora et aux yeux des collectivités territoriales, comme aux yeux des institutions à Madagascar “ (Original auf Französisch)

(21) "Raha ohatra hoe misy famoaham-bola manokana, dia tsy maintsy mahazo alalana avy amin'ny „commité d'éthique“ vao afaka manao izany. Ankoatra izay, dia miandraikitra ny fandravonana ny olona ihany koa ny „commité d'éthique“. Ny tena zava-dehibe izany, dia ny hoe ny „commité d'éthique“ dia mamolavola sy mampiantra ny lalàna mandrindra ny fihaonana. Ohatra hoe firy ny isan'ny mpilalao malagasy sy vahiny afaka mankeo amin'ny kianja filalaovana."

(22) "Izay ilay kolotsaina malagasy, manaja ny zoky olona."

(23) "Malagasy aho nefa novolavolain'ny kolotsaina frantsay."

(24) "Ny taranaka taty ao ariana dia niala tsikelikely tamin'ny fototra maha-malagasy azy."

(25) "Ny kolotsaina malagasy dia miorina amin'ny fihavanana. Maro ireo soatoavina mamaritra an'izy io fa ireto soatoavina telo ireto no lehibe indrindra; ny toe-tsaina tia miara-monina, ny firaisan-tsaina ary ny fanajana ny zoky olona. Io fanajana ny zokiolona io, dia tena efa mihavery eo amin'ny ankizy sy ny tanora aty an-dafy ankehitriny, satria ny ray aman-dreny ankehitriny dia tsy mampita ny kolo-tsainy amin'ireo zanany."

(26) "Noho ny maha-tanàna mirahavavy an'i Toulouse sy i Mahajanga (any amin'ny faritra andrefan'i Madagasikara) dia Mahajanga no tanàna voafidy asongadina tamin'ny RNS 2001 tany Toulouse. Ohatr'izay ihany koa Vakinakaratra no nasongadina tamin'ny RNS 2012 tany Vichy."

(27) "... que la culture soit vivant parce que la culture par définition doit être vivant, doit être partager mais parce qu'on a le sentiment que si l'on veut que la société d'un pays puisse garder sa culture, son identité, qu'il puisse rester un pays tout court, il faut une nation qui garde ses fondements. Alors, je ne dis pas qu'il faut parler du fonds de la culture traditionnelle pas du tout, c'est pour vous dire que si la culture n'est pas une pratique, une réflexion, un engagement permanent ... c'est une société qui se perd. Vous voyez qu'il y a des civilisations qui n'existent plus." (Original auf Französisch)

(28) "Tia hizara ny maha-malagasy anay izahay."

(29) "raha vao resaka ara-kolotsaina dia azo lazaina fa ny ankamaroan'ny malagasy tia mandeha am-piangonana. Raha miteny aho hoe ankamaroany dia tsy ny 50% ihany fa any aminy 70 hatramin'ny 80 % mihintsy aza. Ny malagasy mipetraka aty Frantsa no resahiko eto."

(30) "Tamin'ny taona 2011 dia latsa-dranomaso ity Pastera iray an'ny katedraly protestanta ity raha niteny hoe: "Efa an-taonany maro no tsy betsaka intsony ny olona miditra am-piangonana... fa ianareo malagasy no nameno indray ity fiangonana ity.""

(31) "Mandrita ny RNS dia sady miteny malagasy no miteny frantsay satria, araka ny voalazako teo aloha, dia tsy mahazo teny gasy ireo tanora izay teraka taty an-dafy. Ambonin'izany dia misy ihany koa ny olona izay mipetraka eo amin'ilay tanàna mandray ny RNS tonga manatrika eo. Ny teny frantsay izany dia sady ho an'ireo ankizy sy tanora teraka taty an-dafy no ho an'ireo olona monina eo amin'ilay tanàna mampiantrano.

(32) "Raha ny lalao baolina kitra ohatra no jerena, ny tanora manodidina ny roapolo na dia ambin'ny roapolo taona dia mpilalao avo lenta eo amin'ny taranjany. Fa iza moa izy ireo ireo? Ireo dia zanak'ireo olona tonga taty an-dafy roapolo na dimy ambin'ny roapolo taona lasa izay. Marina fa miteny frantsay avokoa ireo tanora ireo nefa nanao ezaka be ihany ny ray aman-dreny hampianatra azy ireo ny teny malagasy."

(33) "Nanomboka tamin'ny taona 2015 dia tsy maintsy miteny malagasy avokoa aloha ireo mpandray anjara amin'ny RNS vao miteny frantsay na mifamadika amin'izay. Eo amin'ny fanokafana ofisialy ohatra dia atao amin'ny teny malagasy aloha ny fandraisam-pitenenana vao amin'ny teny frantsay"

(34) "Marina fa natao ho an'ny malagasy ny RNS, fa na izany aza dia misokatra izy. Misokatra ho an'ny tsy malagasy ihany koa, na dia tsy malagasy aza dia afaka mandray anjara amin'ny RNS avokoa. Ny ekipa kosa dia manaja ny ampahan'isa ny mpilalao. Arakaraky ny taranja dia mety hoe iray na roa na telo ny mpilalao tsy malagasy azo ampilalaovina eny ambony kianja. Raha tsy diso aho toa telo ho an'ny footy, iray avy ho an'ny basikety sy volley."

(35) "Nisy ny fisolokina. Eo amin'ny taranja baolina kitra ohatra dia nisy nahatsikaritra fa mihoatran'ny telo ireo mpandray anjara tsy malagasy eo amin'ny kianja."

(36) "Ny "quota" dia natomboka tamin'ny taona 1998, fa nanomboka tamin'ny herintaona [2018] no entitra ny fanaraha-maso."

(37) "Ny tiako tenenina dia lasa nisy ny fanaraha-maso akaiky ny fizian'ny mpilalao tamin'ny herintaona."

(38) „Marina fa hetsika ara-panatanjahantena ny RNS, nefa mihoatra noho izany dia sehatra natao hihaonan'ny Malagasy izy, hifaneraserana sy hifanakalozana."

(39) "Any amin'ny RNS no hifanenana amin'ny namana fahiny, ilay tsy hita amin'ny an-davan'andro ireny. Any ihany koa no hahafantarana namana vaovao. Tena mahafinaritra tsotra izao, ny miaraka amin'ny mpiray tanindrazana.

(40) "Tena mety tsara ho an'ny fianakaviana [ny fihaonana] satria ny zanako milalao miaraka amin'ny ankizy malagasy hafa, ny vadiko miaraka amin'ny namany ary izaho kosa afaka miresaka amin'ny namako."

(41) "Na eo amin'ny "sport individuel" ara ny ankamaroan'ny mpilalao izay misolo tena an'i Madagasikara [eo amin'ny sehatra iraisam-pirenena] dia efa nandray anjara tamin'ny RNS avokoa. Ohatra teo amin'ny taranja Tennis tamin'ny lalao David Cup na teo amin'ny Art martiaux."

(42) "Rehefa nifanerasera tamin'ny malagasy tany Paris izahay dia nahatsapa fa mihavery tsikelikely ny teny malagasy,"

(43) "Izahay ray aman-dreny no tompon'andraikitra nahatonga ny zanakay tsy mahazo ny teny gasy intsony. Taloha zao dia nampianariko hiteny malagasy ihany ny zanako lahy, fanefa izaho tsy naharitra tamin'ilay izy. Raha ohatra ka misy teny tsy azony amin'ny fiteny malagasy dia tonga dia teneniko avy hatrany amin'ny fiteny frantsay."

(44)"Ny zava-dehibe voalohany dia ny fidirana ao anatin'ny fiarahamonina frantsay. Misy mpivady malagasy iray ohatra dia miteny frantsay amin'ny zanany na dia afaka miresaka amin'ny teny malagasy aza izy ireo. Ny mahatonga izany dia noho ny tahotra hoe tsy hahafehy ny teny frantsay ny zanany."

(45) "Matahotra ny ray aman-dreny hoe sao manana olana any am-pianarana ny zanany raha ohatra miteny malagasy izy ireo, dia aleony tsy miteny."

(46) "Raha iny izaho nanatrika conférence iray momba ny teny malagasy ny taona 2016 iny, dia nampitandrina ahy ireo mana-pahaizana sy ireo mpikaroka fa mety hanjavona ny teny malagasy sy ny firenena malagasy ao anatin'ny dimapolo taona satria mihavitsy ny olona miteny malagasy."

(47) "Tsy tokony mila teny vahiny ny teny malagasy raha tsy hoe angaha eo amin'ny lafiny siantifika. Ny tiako tenenina dia tsy tokony ampifangaroana amin'ny teny hafa izy, nefa dia tena lasa mifangaro be loatra amin'ny teny vahiny. Ary raha mbola mitohy izany dia mety ho levona mihintsy ny teny malagasy ao aorina ao."

(48) "Tsy azo hiadian-kevitra fa mila profesora matihanina izahay, mpampianatra izay mahafehy tsara ny teny malagasy. Izay no nahatonga anay nanantona avy hatrany ireo profesora tao amin'ny INALCO"

(49)"Ho an'ny aty an-dafy dia itony fifaninanana sora-tononina itony no hahafanay manavao ny fahalalana momba ny teny malagasy izay azonay avy any Madagasikara satria ny teny dia velona sy mihitatra. Izany ny mahatonga ohatra hoe tsy mitovy amin'ny taloha intsony ny fomba fanoratra ny teny sasany, na koa hoe misy teny vaovao vao niforona."

(50) "Ankehitriny dia efa hita any amin'ny RNS ny fifaninana sora-tononina ary mahafaly foana ny mandre, fa betsaka no mankasitraka ny fisian'izy io."

51) "Mihezaka hatrany izahay hanamparitaka io fifaninana sora-tononina io. Any Canada sy La Reunion ohatra dia efa misy fifaninana sora-tononina"

(52) "izaho izany dia olona voataiza tao anatin'ny kolotsaina malagasy ary tena raisiko ho adidy ny mihazona ny teny malagasy."

(53) "Noho ny fiarahamiasa miaraka amin'ny INALCO dia afaka manao "cours du soir" ho an'ireo olona miasa, izay nanomboka ny taona 2004."

(54) "Ny fampianarana teny gasy sy fampahafantarana ny kolotsaina malagasy dia tsy misakana ny fifandraisana ao amin'ny fiarahamonina frantsay, fa mahatonga kosa ireo ankizy sy tanora malagasy hahafantatra sy hikajy ny fitenin-drazany sy ny kolotsainy na dia miteny frantsay aza izy. Noho izany azon'ireo taranaka ankehitriny ireo atao tsara ny mampiaraka ny fifandraisana amin'ny fiarahamonina frantsay no sady ihany koa mikajy ny kolontsaina malagasy."

(55) "Ny zanako, 18 taona, dia niezaka niteny gasy na dia tsy nisy nanery aza izy. Izy irery no nihezaka teo [...] Ny tena marina dia tsapan'ny zanakay fa tsy frantsay izy ireo na dia lehibe taty Frantsa aza."

(56) "Ny zanakay anakiray izay efa lehibe dia tena nanome tsiny ahy, satria tsy nampianariko niteny gasy."

(57) "Indray andro aho raha nanatitra ny zanako tany an-tsekoly, efa telo metatra tsy hidirana ny vavahady dia hoy izy ireo tamiko hoe aza miteny gasy intsony kah."

(58) "Ny vahoaka tsirairay avy dia samy manana ny tenin-drazany izay mampiavaka azy. Marina fa anisan'ny mampiavaka ny malagasy ny anarana lava. Ny Frantsay ohatra dia mahafantatra fa malagasy ny olona iray rehefa lava anarana izy. Fa tsy ny malagasy rehetra akory no lava anarana. Ny malagasy avy eo afovoan-tany ihany no lava anarana ohatr'izany. Ary raha ohatra misy gasy manana anarana fohy sy tsy miteny malagasy? Aiza intsony no ahafantarana hoe gasy izy? Inona no mampiavaka azy ho malagasy? Very ny maha-malagasy azy. Ny fiteniny ihany no mampiavaka ny malagasy; raha very ny fiteny malagasy dia ho simba ny maha-malagasy na dia malagasy ray sy reny ary."

(59) "Rehefa lehibe aho vao tonga saina hoe very ny maha-malagasy ahy. Nanomboka teo aho dia niresaka tamin'ireo namako hoe tsy maintsy manao hetsika isika sao hanenina eo raha dia ho very ny teny malagasy"

(60) "Tamin'izaho vao niditra ho mpikambana tato amin'ny "association", dia nieritreritra aho hoe inona no mba afaka ataoko ho an'ireo zanako. Dia teo aho no nanomboka niteny gasy taminy na dia sarotra ho azy ireo ary izany. Dia nanomboka nampianariko tsikelikely ny kolotsaina malagasy sasatsany ry zareo. Toy ny hoe rehefa misakafo dia ny ankizy no mihinana ny fen'akoho. Nampianatra azy hira malagasy maromaro aho, dia nandeha tsikelikely teny."

(61) "Amin'ny maha ray aman-dreny, dia mihezaka mampianatra lafin-javatra vitsivitsy momba ny kolotsaina malagasy ny zanako aho. Ohatra hoe rehefa mamangy ny ray aman-dreniko izahay ny taom-

baovao dia aseho azy ny fandehan'izany, inona avy ny zavatra tokony atao, ny fomba amam-panao tokony tandemana ary midika inona ilay famangina ray aman-dreny. Faly aho rehefa mba mahay kely ny zanako."

(62) "Raisiko ny teny hoe "tsiny" ary tsy adika mihintsy hoe "reproche" na "réprimande". Ho an'ny Malagasy dia manana hasina ny zava-manan'aina tsirairay, ary ny fanaovana tsinontsinona izay hasina izay dia mety hahazoana "tsiny" mety hiseho amin'ny endrika loza. Araraotiko io fotoana io ahafahako mampianatra kely momba ny fahendrena malagasy [...], io no mba anjara-birikiko eo amin'ny fiarovana ny teny malagasy sy ny firenena malagasy tsy ho levona."

(63) "Rehefa mandray fitenena aho dia mampiseho hatrany ny "maha-malagasy" ahy. Hazavaiko tsara ny tena hevitra ny fiteny malagasy ary ny dikan'izany, mba tsy hahatonga ilay teny atao tsinontsinona."

(64) "fiteniko foana ny hoe: na inona na inona ataontsika dia malagasy foana isika. Na dia miteny frantsay aza isika, ary na mihinana sy miakanjo toy ny frantsay aza, dia mijanona ho malagasy foana isika."

(65) "Raha ohatra ka raisintsika ny teny hoe „Fahalalam-pomba“ izay fanajana no dikany. Kanefa io teny io dia midika ara-bakiteny hoe fahalalana ny fomba aman-panao. Midika izany hoe ny fanajana dia tsy misaraka amin'ny fahalalana ny fomba aman-panao."

(66) "Rehefa nipetraka dimy ambin'ny roapolo taona taty Frantsa aho, dia natao "Interview" tao amina onjam-peo anakiray. Tena gaga ilay mpanao gazety noho ny farany sady niteny hoe : "tena mahavariana be hoe olona efa nipatraka ela be tany an-dafy nefa tena mbola mahafehy tsara ny fiteny malagasy." Tena faly aho tamin'izay."

(67) "Ny zanaky ny namanay dia mahay miteny malagasy sy frantsay tsara."

(68) "Amin'ny hetsika ara-kolotsaina izay karakarainay dia tsy mahazo tombony izahay, ny mifanohitra amin'izany aza no miseho. Ohatra hoe manafatra mpihira avy any Paris izahay, dia hoe atao "prix d'ami" 500 Euro. Ny hetsika ataonay nefa maimaimpoana."

(69) "Tsy mieritreritra ny hiverina any Madagasikara mihintsy izahay. Efa ela rahateo izahay no nipetraka aty Frantsa, ny zanakay moa lehibe taty... Tena samihafa be dia tena mila manao ezaka be raha hiverina amin'ny fiainana any Madagasikara indray. Ny fomba fiainanay ankehitriny anefa tsy tianay ovaina."

(70) "Tianay ny mampahafantatra an'i Madagasikara, sy mampiseho ny mampiavaka azy amin'ny alalan'ny vakodrazana ohatra."

(71) "Ny malagasy, indrindra ireo manambady vazaha dia manadino ny tenin-drazany. Zara fa miteny gasy ry zareo."

(72) "Nitaraina tany amin'ny REPREMAD izahay hoe: mba azo atao ve ny mamerina ny lanjan'ny kolotsaina malagasy ho an'ny malagasy."

(73) "Raha ny tokony ho izy dia misy foana ny fifangaroana eo amin'ny hetsika ataonay. "Amandie" rahateo moa ny anaran'ny fikambanana, izay midika hoe Malagasy sy "Normands" mitambatra. Raha mikarakara hetsika ara-panatanjahatena izahay ohatra, dia mifaninana ny ekipa malagasy sy ny ekipa "normande"."

(74) "Tamin'izahay nanao ilay hetsika hoso-doko lehibe dia nasainay avokoa ny solontenan'i Madagasikara ao amin'ny AMBAMAD sy ny REPERMAD. Dia rehefa mandeha izany ny solontenan'ny AMBAMAD, dia mandeha ihany koa ny lehiben'ny prefektioran'i Normandie. Izy ireo dia samy misolo tena avy ny fanjakana malagasy sy frantsay."

(75) "... Ny andrim-panjakana malagasy dia mifandray kely ihany amin'ny andrim-panjakana misy eto amin'ny faritra misy anay ary izany mihintsy ilay tanjona, hoe ny mba hisian'ny fifandraisana eo amin'ny Madagasikara sy normandie, anisany izany."

(76) "Nahazo ny adiresina mpanao hoso-doko malagasy iray izahay tamin'izany. Tena be "conditions" be izy tamin'izany. Ny tena olana koa dia tsy mbola fantany tsara ny fikambanana, hany ka tena entitra izy teo amin'ny fifanarahana ary dia tena nametraka mihintsy hoe ireto ny fepetra. Tena naharitra iray volana maninjitra mihintsy ny fifampiraharaha."

(77) "Faly tamin'ny fanasana ny filohan'ny mpanao hoso-doko eto Normandie, hany ka nataony izay nahatonga ireo mpanao asa kanto malaza maro isan-karazany teto amin'ny faritra tamin'io hetsika io."

(78) "Hatreto dia mbola tsy nisoratra anarana tany amin'ny "Direction de la Diaspora" izahay. Nefa raha nahita ny hetsika nataonay ny solontenan'ny andrim-panjakana malagasy eo amin'ny REPERMAD dia nampidiriny tao amin'ny fikambanan'ny diaspora malagasy izahay. Hoy ny REPERMAD hoe modely tsara tokony halain-tahaka ho an'ny malagasy aty am-pita ny "Amandie"."

(79) "Mamelona ny kaominina ny fikambanana. Mampisy "animation" eto an-toerana ny hetsika ataony."

(80) "Sady mora no sarotra ny manaraka ny lalàna mipetraka. Mila manana talenta amin'ny resaka "organisation" kely izany [...] Isaky ny manao zavatra, dia atao tsara ara-dalàna."

(81) "Izahay dia tsara laza amin'ny fahamarinam-potoana, ary izany no antony itokian'ireo mpitondra fanjakana ny fikambanana eto amin'ny tanàna misy anay. Araka izany ny fikambanana dia mitondra laza tsara ho an'ny malagasy."

(82) " Mba te hanao zavatra ho an'ny tanàna nihavinay izahay, izany no mahatonga anay hanao zavatra manokana ho an'io tanàna io sy ny manodidina azy. Te hanao "valimbabena" izahay satria tao no

nahatonga anay toy izao. Rehefa tafita izahay, na dia tsy hoe manakarena be aza, dia tokony hanampy ny mahantra ao amin'io tanàna io. Aty an-dafy izahay ary te hanampy ny mponina any satria mila fanampiana izy ireo."

(83) "izahay dia tena nanao ny "infrastrucutre" rehetra momba ny rano tao amin'io tanàna io: nanao "bassin" fanasana lamba izahay, nanao paompy miisa 31, nanao siniben-drano ihany koa "soixante mètre cube". Dia nasiana fanasana tanana daholo koa ny sekoly efatra misy eo an-toerana."