

Räume, Diskurse, Verortungen – Perspektiven auf Stadtgeschichte und Zugehörigkeitskonstruktionen in Ceuta und Melilla

Eva Bahl

Abstract: In meinem Beitrag nehme ich die Zusammenhänge zwischen Lebens- und Kollektivgeschichten, historischen Perspektiven und Zugehörigkeitskonstruktionen in ihrer Wechselbeziehung mit Machtverhältnissen und deren räumlichen Aspekten in Ceuta und Melilla in den Blick. Diese beiden spanischen Städte im Norden Afrikas wurden im Zuge der sogenannten Reconquista im 15. Jahrhundert erobert und gehören bis heute zu Spanien. Mit biographischen und ethnographischen Methoden habe ich untersucht, wie die konfliktreiche Geschichte dieser Grenzstädte von Mitgliedern verschiedener Gruppierungen erinnert bzw. thematisiert wird und in welchem Wechselverhältnis diese historischen Perspektiven mit ihren jeweiligen Konstruktionen von Zugehörigkeit stehen.

Keywords: Grenzen, Zugehörigkeiten, historische Perspektiven, Ethnographie, Figurationssoziologie

In diesem Artikel präsentiere ich einige Ergebnisse aus meiner Forschung in Ceuta und Melilla, zwei spanischen Enklaven in Nordafrika. Im Rahmen eines Forschungsprojektes zur sozialen Konstruktion von Grenzgebieten¹ interessierten mich besonders die Zugehörigkeitskonstruktionen und Perspektiven auf Stadtgeschichte verschiedener Akteur*innen in diesem marokkanisch-spanischen Grenzraum. In engem Wechselverhältnis mit diesen stehen die Figurationen (Elias 2010[1986]), d.h. dynamische Machtbalancen verschiedener interdependenter Gruppierungen und Gruppen in den beiden Städten.² Im Laufe der Forschung wurde deutlich, dass diese Fragen in Ceuta und Melilla stets auch in Zusammenhang mit stadträumlichen Gegebenheiten und deren Wahrnehmung und Gestaltung durch die Bewohner*innen stehen. Dementsprechend werde ich im Folgenden die Zusammenhänge zwischen Lebens- und Kollektivgeschichten, Perspektiven auf Geschichte und Zugehörigkeitskonstruktionen in Wechselbeziehung mit den sich (potentiell oder tatsächlich) verschiebenden Machtverhältnissen und deren räumlichen Aspekten in Ceuta und Melilla diskutieren. Dazu werde ich zuerst eine kurze Einführung in die spezifische geographische und historische Situation der beiden Städte geben und dann einige Überlegungen zum Zusammenhang von Zugehörigkeit, Verortung und Raum präsentieren. Im Anschluss werde ich anhand ethnographischer Skizzen räumliche und diskursive Strategien im Umgang mit kultureller Diversität und sozialer Ungleichheit analysieren und drei biographische Skizzen von Stadtbewohner*innen verschiedener kultureller, ethnischer, religiöser sowie professioneller Zugehörigkeiten diskutieren. Dabei fokussiere ich jeweils auf historische Bezüge, räumliche und diskursive Verortungen sowie Selbst- und Fremdbilder. Zusammenfassend werden zum Schluss einige Ergebnisse zum Wechselverhältnis von Biographie und Raum bzw. von lebensgeschichtlichen und räumlichen Verortungen vorgestellt.

1 Ceuta und Melilla – Städte im post/kolonialen Grenzraum

Ceuta und Melilla sind zwei spanische Städte im Norden Afrikas, beide haben eine Landgrenze mit Marokko. Die Stadtgrenzen stellen somit die einzigen Landgrenzen der EU mit dem afrikanischen Kontinent dar und sind in den letzten Jahren immer wieder medial sehr präsent gewesen, weil die inzwischen sechs Meter hohen

¹ Im Rahmen dieses DFG-geförderten Forschungsprojektes, das von Gabriele Rosenthal geleitet wurde (RO 827/19-1; siehe: www.uni-goettingen.de/en/477891.html), war ich mit dem Projektteam für insgesamt fünf Forschungsaufenthalte von jeweils ca. ein bis zwei Monaten Dauer in Ceuta und Melilla. Mit mir gemeinsam forschten u.a. Gabriele Rosenthal und Arne Worm zur marokkanisch-spanischen Grenze (Rosenthal/Bahl/Worm 2016, 2017) und Efrat Ben-Ze'ev und Nir Gazit zur Grenze zwischen Israel und Ägypten (Ben-Ze'ev/Gazit 2018, 2020). Für Transkriptionen und/oder Rückmeldungen zu diesem Artikel danke ich Gabriele Fischer, Bruno Serrano Navarro und Katharina Teutenberg.

² Dieser Artikel basiert in Teilen auf meiner Dissertation mit dem Titel: „Verflochtene Geschichten im postkolonialen Grenzraum. Biographien, Zugehörigkeitskonstruktionen und Erinnerungspraktiken in Ceuta und Melilla“ (Bahl 2021).

Zäune, die sie umgeben, regelmäßig von Migrierenden aus zumeist westafrikanischen Ländern überwunden werden. Beide Städte wurden im 15. Jahrhundert im Kontext der sogenannten Reconquista³ von der spanischen (bzw. im Fall von Ceuta von der portugiesischen) Krone erobert und gehören seitdem (bzw. Ceuta erst seit 1668) zu Spanien. Ab dem 19. Jahrhundert begannen beide Städte, die vorher vor allem aus Militärfestung und Gefängnis bestanden hatten, zu wachsen und zunehmend siedelte sich auch spanische und marokkanische Zivilbevölkerung an. Beide Städte spielten eine zentrale Rolle in der Zeit des spanischen Protektorats in Nordmarokko (1912–1956) und waren Schauplatz des Militärputsches, der 1936 zum Ausbruch des Bürgerkriegs führte. Während die Bevölkerung iberischer Herkunft (im lokalen Kontext zumeist als „Christ*innen“ bezeichnet) lange Zeit die Bevölkerungsmehrheit stellte, haben sich die Mehrheitsverhältnisse in den letzten Jahren zugunsten der Bevölkerung marokkanischer Herkunft (im lokalen Kontext zumeist als „Muslim*innen“ bezeichnet) verschoben. Die demographische Entwicklung deutet darauf hin, dass sich diese Tendenz verstärken wird. Kleine jüdische⁴ (v.a. aus Marokko) und Sindh⁵- (aus dem heutigen Pakistan) Gemeinden hatten sich Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts ebenfalls in Ceuta und Melilla angesiedelt. Diese Gemeinden, deren Mitglieder über eine lange Zeit mehrheitlich im Handel tätig waren, sind inzwischen deutlich geschrumpft. Für den weiter unten eingeführten Diskurs über „die vier Kulturen“ sind sie jedoch nach wie vor sehr bedeutsam.

In meiner Forschung, in der ich mit biographischen und ethnographischen Methoden gearbeitet habe (Bahl/Worm 2018), untersuche ich, wie die konflikthaften Geschichten dieser beiden Grenzstädte von Angehörigen verschiedener Grupp(ier)ungen erinnert werden bzw. wie diese Bezug auf welche historischen Ereignisse nehmen und in welchem Zusammenhang diese wiederum mit den jeweiligen Zugehörigkeitskonstruktionen stehen. Aus einer figurationssoziologischen Perspektive nehme ich die Frage in den Blick, „was es bedeutet, daß

³ Im Jahr 711 hatten aus Nordafrika kommende Araber*innen und Imazighen fast die gesamte Iberische Halbinsel erobert. Es folgten acht Jahrhunderte, in denen das als Al-Ándalus bezeichnete maurisch-iberische Reich zu einem kulturellen und intellektuellen Zentrum wurde. Die Auseinandersetzungen zwischen christlich-iberischen und muslimisch-maurischen Truppen, die zu einer langsamen Verkleinerung des maurisch beherrschten Territoriums führten, wurden nachträglich als kohärenter Prozess der ‚Rückeroberung‘ umgedeutet. Meyer (2005: 56) betont den normativen Charakter dieses Begriffs, da er impliziert, ein „an sich christliches“ Territorium sei zurückerobert worden, während die acht Jahrhunderte währende Periode muslimischer Herrschaft nur als „Fremdkörper“ gedeutet wird.

⁴ Die heutigen jüdischen Gemeinden von Ceuta und Melilla gehen vor allem auf zwei historische Ereignisse im Norden Marokkos zurück, die zu Fluchtbewegungen in die beiden Städte führten: 1. das Pogrom in Tetouan am 5. Februar 1860 und 2. die Verfolgung der Juden und Jüdinnen durch Bou Hamara und seine Anhänger in der Region Taza in den Jahren 1903/1904 (Leibovici 1984; Gil 2015; Weinstock 2019).

⁵ Um die Wende zum 20. Jahrhundert begannen Händler, die aus der Region Sindh in der damaligen Kolonie Britisch-Indien im heutigen Pakistan stammten, britische Pässe besaßen und zumeist zuvor im britischen Gibraltar oder in marokkanischen Städten aktiv gewesen waren, Ceuta und Melilla für ihre kommerziellen Aktivitäten zu entdecken (Gómez Barceló 2009: 80 ff.).

Menschen eine Gruppe, zu der sie ‚Wir‘ sagen, von anderen abgrenzen, auf die sie als ‚Sie‘ verweisen“ (Elias 1993[1965]: 50). Die Kombination von Daten aus biographisch-narrativen Interviews sowie teilnehmenden Beobachtungen und ethnographischen Interviews erwies sich dabei als gewinnbringend, da sowohl gegenwärtige Handlungspraktiken als auch deren lebens- und kollektivgeschichtliche Genese in den Blick genommen werden konnten.

2 Machtverhältnisse, Zugehörigkeit und Raum

Im Rahmen meiner Feldforschung in den Städten Ceuta und Melilla wurde der Zusammenhang von Machtverhältnissen, Zugehörigkeitskonstruktionen und Raumwahrnehmung bzw. -deutung immer wieder deutlich. Das Verhältnis von Orten und Zugehörigkeiten soll im Folgenden genauer beleuchtet werden. Der relationale Begriff der Zugehörigkeit, der Beziehungen und Interaktionen ins Zentrum stellt (Pfaff-Czarnecka 2013), hat immer auch eine räumliche Komponente. Raum verstehe ich hier als sozial konstruiert, d.h. er konstituiert sich durch menschliches Handeln, strukturiert dieses aber gleichzeitig auch (vgl. Löw 2018: 42). Dieser relationale Raumbegriff, der anerkennt, dass Räume virtuell sein können oder sich entlang familialer (oder anderer) Netzwerke transregional oder -national aufspannen, ist in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten zu einem wichtigen Bezugspunkt geworden. Mit ihm verbunden ist die „Erkenntnis, dass Raum nur unzureichend als materieller Hinter- oder erdgebundener Untergrund sozialer Prozesse entworfen werden kann“ (Löw 2018: 25). Vielmehr müsse in den Blick genommen werden, so die Vertreter*innen dieser raumsoziologischen Wende, wie Raum und die Perspektiven und Interaktionen derer, die ihn nutzen, miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen. Johannes Becker diskutiert die Verbindung von raumsoziologischen und biographietheoretischen Perspektiven und definiert „Verortung“ als „Aufschichtung der Erfahrungen von Orten [...], zu denen die Subjekte über kürzere oder längere Perioden ‚gehören‘ und sie mitkonstituieren.“ (2017: 54).⁶

Für eine Forschung in den Städten Ceuta und Melilla, die über ethnographische und biographische Zugänge die Konstruktionen von Zugehörigkeit und damit verbundene Ein- und Ausschlüsse, Wir- und Sie-Bilder zu erschließen sucht, werden Räumlichkeit und Raumnutzung besonders relevant: Wie organisiert sich das Zusammenleben auf engem Raum in einer von hohen Zäunen umgebenen „Käfigstadt“,⁷ in der Grenzziehungen sowohl symbolisch als auch territorial und architektonisch sehr präsent sind? Und in welchem Zusammenhang stehen diese mit

⁶ Bereits Maurice Halbwachs formulierte, dass „Vergangenheit [...] bisweilen sichtbare Spuren hinterlassen [hat], die man ebenso im Ausdruck der Gesichter wie im Aussehen der Örtlichkeiten wahrnimmt“ (1991: 52).

⁷ „Käfigstadt“ (ciudad-jaula) ist eine häufig verwendete Bezeichnung für die beiden Städte. In der Zeitung El Faro in Melilla erschien 2013 ein Artikel über das „Käfigsyndrom“, in dem Psycholog*innen

den ungleichen Machtchancen verschiedener Gruppierungen im Sinne von Norbert Elias (1987: 13)? Die Fragen von Legitimität und von (historisch oder anders erworbenem) Anspruch auf Rechte und Privilegien sowie auf das Territorium sind in Ceuta und Melilla (wie an vielen anderen Orten) stets eng verbunden mit Fragen von Raum und Zugehörigkeit. Die Ethnolog*innen Wolfgang Kempf, Toon van Meijl und Elfriede Hermann diskutieren diesen Zusammenhang und verweisen dabei auf den Aspekt der Machtverhältnisse und des Nicht-Dazugehörens:

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

Die hier thematisierten Interdependenzen von Zugehörigkeiten, Raum und Machtverhältnissen werden für mich höchst relevant, wenn ich Ceuta und Melilla in den Fokus nehme: Zwei Städte, in denen auf engem Raum eine sehr diverse Gesellschaft lebt, die von starken Machtungleichheiten geprägt ist. In beiden Städten stehen das ‚zu einem spezifischen Ort gehören‘ und die damit verbundenen Erfahrungen in engem Zusammenhang mit Bildern von ‚uns‘ und ‚den Anderen‘.

3 Ethnographische Skizzen

Im Anschluss an diese Überlegungen sollen in diesem Artikel folgende Fragen diskutiert werden: Wie konstruieren die Bewohner*innen der beiden Städte ihre Zugehörigkeiten? Und wie steht das in Zusammenhang mit Versionen von Lokalgeschichte und Machtverhältnissen? Dazu werde ich nun zunächst anhand ethnographischer Beschreibungen auf räumliche und diskursive Aspekte des Zusammenlebens eingehen.

3.1 Räume: Leben in der „Käfigstadt“

Bei Gesprächen in Ceuta oder Melilla ist häufig die ‚gute alte Zeit vor dem Zaunbau‘ Thema. Der Zaun ist eine relative historische Neuheit und so hörte ich immer wieder die Geschichten von einem niedrigen Zaun, dessen Überwindung im wörtlichen Sinne ein ‚Kinderspiel‘ gewesen war, von Kino- und Einkaufsausflügen in die Nachbarstadt (in beide Richtungen) und von auch sonst in jeglicher Hinsicht unproblematischen Grenzübertritten. Der erste Zaun bei Melilla war 1971

zu den Auswirkungen dieses Lebens im Käfig auf die menschliche Psyche befragt wurden (Redacción El Faro 2013).

errichtet worden, als es in der marokkanischen Nachbarstadt Nador einen Cholera-Ausbruch gab, und er war einen Meter hoch (Acosta Sánchez 2014: 18). Viele meiner Gesprächs- und Interviewpartner*innen hatten also die Zeit der Bewegungsfreiheit zwischen den beiden Städten noch erlebt. Demgegenüber wird die heutige Situation der Grenze in mehrerlei Hinsicht als extrem beengend empfunden. Allerdings sind die hohen Zäune, die 1998 entlang der kompletten Landgrenzen⁸ errichtet und seitdem fortlaufend erhöht und mit Überwachungstechnologien ausgerüstet wurden, eher selten Thema. Während es auf mich häufig bedrückend wirkte, Rennradfahrer*innen zu beobachten, die ihre Runden innerhalb der Stadtgrenzen zogen, oder wenn eigene Spaziergänge am Zaun endeten, scheint die räumliche Tatsache der „Käfigstadt“ für viele Bewohner*innen stark normalisiert zu sein. Im alltagsweltlichen Diskurs erschien es oft eher so, als ob die Zäune und ihre Auswirkungen vor allem über die Medien und die internationale Aufmerksamkeit in den Fokus gebracht würden.

Anders ist das allerdings bei den Grenzübergängen: Die schlechte Organisation, die Verstopfung, das Chaos, die langen Warteschlangen sind Themen praktisch jeden Gesprächs. Das Gefühl der Isolation bei den Bewohner*innen der (400 km voneinander entfernt liegenden) Städte verstärkt sich dadurch. Die Grenze, die lange als sehr offen wahrgenommen wurde und sehr starker alltäglicher Nutzung unterlag, ist inzwischen zum einen von einer selektiven Schließung betroffen (zum rassistisch strukturierten Grenzregime vgl. Rosenthal/Bahl/Worm 2016), zum anderen ist sie selbst für die Menschen, die sich aufgrund ihrer Papiere theoretisch frei über die Grenze bewegen können, eine sehr reale Hürde geworden. Ein kurzer Shopping-Ausflug oder Verwandtenbesuch ist – zumindest mit dem Auto – sehr zeitaufwendig und zu Fuß aufgrund der Enge und der vom Gedränge häufig überforderten Polizist*innen unangenehm. Es gebe viele Menschen, so wurde mir von Guillermo Rivas⁹ (siehe die biographische Skizze weiter unten) einmal mit großer Selbstverständlichkeit erklärt, die die wenige Quadratkilometer großen Städte nur einige Male im Jahr in Richtung Iberische Halbinsel verlassen. Sehnsüchtig warte man auf Feiertage und Ferien, an denen die Flüge dann teilweise ausgebucht seien, um Familie und Freund*innen in anderen Teilen Spaniens zu besuchen. Diese Haltung impliziert eine starke Abneigung, das unmittelbar benachbarte Marokko zu besuchen, für Freizeitaktivitäten zu nutzen und besser kennenzulernen. Besonders verbreitet ist dies sicherlich bei Menschen, die keine familialen Verbindungen nach Marokko haben. Aber auch Hawa Jabir (siehe die biographische Skizze weiter unten), eine Interviewpartnerin, deren Eltern aus Marokko nach Ceuta eingewandert waren und die noch Familienbesitz auf der marokkanischen Seite der Grenze hat, äußerte mir gegenüber, dass sie die Grenze kaum noch überquere. Der Aufwand

⁸ Mit einer Gesamtlänge von acht (in Ceuta) bzw. zwölf (in Melilla) Kilometern.

⁹ Alle Namen sowie weitere Persönlichkeitsmerkmale der Biograph*innen wurden aus Datenschutzgründen verändert.

sei zu hoch, die Enge und Wartezeit eine zu große Belastung für ihre Nerven und ihre Gesundheit.

Bei einer Fläche von 12 (Melilla) bzw. 18 (Ceuta) Quadratkilometern ist der für Alltagsleben und Freizeitaktivitäten zur Verfügung stehende Raum recht gering, wenn man nicht das marokkanische Umland miteinbezieht. Hier lässt sich ein Unterschied zwischen Ceuta und Melilla erkennen: Ceuta hat mit einer ähnlichen Einwohner*innenzahl (jeweils ca. 85.000) anderthalb mal so viel Fläche wie Melilla und zum Stadtgebiet gehört auch ein relativ großes Waldgebiet, das mit einem Aussichtspunkt, Zelt- und Picknickplätzen Erholung verspricht. Zudem ist Ceuta mit einer stündlichen Fährverbindung und einer Fahrtdauer von einer Stunde an die Iberische Halbinsel angebunden. So kommen zum einen Tagesausflügler*innen nach Ceuta, zum anderen können auch die Ceutíes relativ problemlos spontane Reisen nach Andalusien unternehmen. Das wirkt sich auch auf die Stimmung in der Stadt aus: Die Stadt wirkt offener und urbaner, es gibt mehr Tourist*innen und Geschäftsreisende auf der Durchreise. Melilla wirkt enger und ‚dörflicher‘, die soziale Kontrolle scheint stärker. Bei der Erkundung sticht ins Auge, dass das Stadtzentrum beider Städte von Tapas-Bars, modernistischer Architektur, spanischen Fahnen und Denkmälern der jeweiligen Eroberer (Heinrich der Seefahrer in Ceuta und Pedro Estopiñan in Melilla) sowie von Monumenten spanischer Schriftsteller (Miguel de Cervantes), Architekten (Enrique Nieto) und des faschistischen Diktators Francisco Franco geprägt ist. Man könnte sich also ‚mitten in Spanien‘ wähen.¹⁰ Je weiter man sich dann aber Richtung Zaun, d.h. in die Peripherie der Stadt bewegt, desto mehr bestimmen marokkanische Menschen und Migrant*innen das Straßenbild, desto „marokkanischer“ wird die Architektur und in unmittelbarer Nähe des Zauns ähneln sich die Bauten auf spanischer und marokkanischer Seite deutlich und sind bis nahe an den Zaun heran gebaut.¹¹ Darija, das marokkanische Arabisch, und Tamazight, die Sprache der Imazighen,¹² sind zunehmend zu hören und das kommerzielle Angebot ist deutlich auf Kund*innen aus Marokko ausgerichtet. In der Peripherie der Städte befinden sich neben den lokalen Aufnahmelagern für Geflüchtete CETI (*Centro de Estancia Temporal para Inmigrantes*) Orte wie z.B. die Wasserreinigungsanlage (Kläranlage und Entsalzung), der Schlachthof

¹⁰ Wobei korrekterweise hinzugefügt werden muss, dass sich nur an wenigen Orten Spaniens so viele faschistische Symbole im öffentlichen Raum befinden. Ein lokaler Vertreter der sozialistischen Partei PSOE bezeichnete Melilla im Jahr 2017 als spanische „Stadt mit der größten Zahl an verfassungsfeindlichen Straßen und Symbolen“ (Carnicero 2017, Übersetzung E.B.).

¹¹ Vgl. Martina Löw (2018: 39) und Patsy Healey (2007: 214) zu Anthony Giddens' Konzept der von den Etablierten bewohnten und der Repräsentation dienlichen ‚front regions‘ sowie den von den Außenseitern bewohnten, eher versteckten und Besucher*innen kaum zugänglichen ‚back regions‘ einer Stadt.

¹² Imazighen ist die Selbstbezeichnung der Menschen in Nordafrika, die Tamazight sprechen und in europäisch-westlichen Kontexten meist unter dem Sammelbegriff „Berber*innen“ verhandelt werden. Da dies eine Fremdbezeichnung ist, die abwertende Konnotationen beinhaltet, verwende ich die Selbstbezeichnung Amazigh, die mit „freier Mensch“ zu übersetzen ist – dementsprechend den Plural Imazighen.

und Gewerbegebiete. Orte, die sich in den meisten Städten vermutlich an der Peripherie befinden.

Was ist nun das Besondere an dieser Anordnung? Die Strukturiertheit des städtischen Raumes verweist hier sehr deutlich und auf engstem Raum auf soziale Hierarchien und Machtverhältnisse. In den von der post/kolonialen Situation deutlich geprägten Städten, in denen Nachfahr*innen von Kolonisierten und von Kolonisor*innen zusammenleben, kann sich ein*e spanische*r Bewohner*in in ihrem/seinem Alltag weitestgehend bewegen, ohne – über den Kontakt zu in den Mittelklassehaushalten obligatorischen marokkanischen Hausangestellten hinaus – mit der ‚marokkanischen Peripherie‘ in Kontakt zu kommen. Auf sehr engem Raum finden sich in Ceuta und Melilla Stadtviertel, die von der Polizei kaum betreten werden und denen z.B. zugeschrieben wird, „das gefährlichste Viertel Spaniens“ (Bárbulo 2003, Übersetzung E.B.) zu sein, ebenso wie von modernistischer Architektur geprägte und touristisch attraktive Innenstädte. Diese massive räumliche Segregation, die dazu führt, dass zahlreiche Viertel nur von einem eher kleinen Teil der Bevölkerung betreten und genutzt werden, steht in scharfem Kontrast zu dem omnipräsenten Diskurs über die *convivencia*, das harmonische Zusammenleben, den ich im Folgenden einführen werde.

3.2 Diskurse: Das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen

„Ich, zum Beispiel, bin so aufgewachsen, dass ich mit Juden, mit Christen, mit Muslimen, mit Hindus gespielt habe. Und wir haben nicht auf die Bräuche geschaut oder auf die Rasse. Wir haben die Person an sich gesehen, ihr Verhalten, ihre Bildung. Das ist das, was uns wirklich eint, nicht? Und die Unterschiede sind dann zweitrangig.“ (Interview mit Abdullah Ibrahim)¹³

In Ceuta und Melilla ist ein stereotyper Diskurs über das harmonische Zusammenleben der vier Kulturen, die *convivencia*, auf der Ebene von Alltagswissen und -gesprächen sehr präsent. Beispielhaft zeigt sich das an obigem Zitat aus meinem Interview mit Abdullah Ibrahim (siehe die biographische Skizze weiter unten). Die historische Phase, auf die dabei Bezug genommen wird, ist eine stark idealisierte „Epoche friedlichen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen im mittelalterlichen Spanien“ (Goddard 2017: 35). Diese auch in Andalusien weit verbreitete Bezugnahme (Rubio 2009) wird in Ceuta und Melilla um eine „vierte Kultur“ bzw. Religionsgemeinschaft erweitert: Neben Muslim*innen, Christ*innen und Jüdinnen/Juden werden auch Hindus¹⁴ in einen Diskurs über das „harmoni-

¹³ Alle Interviews wurden in spanischer Sprache geführt und transkribiert. Die Zitate wurden von mir ins Deutsche übertragen.

¹⁴ Die überwiegend auf eine Sindhi-Händler-Diaspora zurückgehende Gruppe wird in den beiden Städten als Hindu-Gemeinde verhandelt. Dabei ist herauszustellen, dass Hinduismus eine homogenisierende und eurozentrische Fremdbezeichnung ist, die seit der britischen Kolonialzeit auf verschiedene religiöse Gruppierungen mit divergenten Entwicklungslinien und Ausrichtungen angewendet wird. „Was heute im öffentlichen Religionsdiskurs gemeinhin als ‚Hinduismus‘ bezeichnet wird, ist bei nä-

sche Zusammenleben der vier Kulturen“ einbezogen. Dieser begann in Ceuta und Melilla ab Mitte der 1980er Jahre eine Rolle zu spielen und wurde dann ab Mitte der 1990er zum elementaren Bestandteil eines stadtpolitischen Diskurses und des Stadtmarketings (Meyer 2005: 227 f.). Dies ist im Kontext der sozialen Kämpfe der muslimischen Bevölkerung um Anerkennung und Einbürgerung in den 1980er Jahren zu sehen (Carabaza/Santos 1992: 109 ff.). In den Autonomiestatuten der beiden Städte von 1995 wurden dann in der jeweiligen Präambel „Respekt, Verständnis und Achtung der kulturellen Pluralität der Bevölkerung“ (Boletín Oficial del Estado 1995a, b) festgeschrieben. Seitdem sind zahlreiche Initiativen entstanden, die den multikulturellen Charakter der Städte und deren Vorbildfunktion zelebrieren und für den Tourismus vermarktbar machen. So gibt es z.B. in Ceuta seit 1998 einen ‚Convivencia‘-Preis, mit dem Initiativen aus der ganzen Welt ausgezeichnet werden, die das Zusammenleben verschiedener Kulturen fördern,¹⁵ und in Melilla eine Stadtführung, die als „Route der Tempel“ vom städtischen Tourismusbüro angeboten wird und bei der die Teilnehmer*innen eine Kirche, eine Synagoge, eine Moschee und einen Hindu-Tempel besuchen.¹⁶ Weiterhin wird in Melilla an einem „Atlas des Immateriellen Kulturellen Erbes“ gearbeitet (Instituto de las Culturas Melilla 2018), der sich der Dokumentation der jeweiligen Riten, Bräuche, Essgewohnheiten und der Alltagskultur der „vier Kulturen“ sowie der Roma-Kultur, die inzwischen häufig als „fünfte Kultur“ angesehen wird, verschrieben hat.

Aber auch in eher alltagsweltlichen Diskursen wird von Stadtbewohner*innen das harmonische Zusammenleben immer wieder betont. Des Öfteren hatte ich in Interviews und Gesprächen den Eindruck, dass dieser Harmonie-Diskurs die ‚Maske‘ war, hinter der sich Gesprächspartner*innen versteckten. Wenn ich im Rahmen der narrativen Gesprächsführung (Rosenthal 2011: 161 ff.) nach konkreten Erlebnissen mit diesem jeweiligen Zusammenleben und nach persönlichen Kontakten und Begegnungen fragte, bekam ich meist eher allgemein argumentierende bzw. – wie sich an dem oben eingeführten Zitat von Abdullah Ibrahim zeigt – sehr stereotyp präsentierte Erfahrungen erzählt. Es gilt also, diesen Diskurs kritisch auf seine Wirkweisen für das städtische Zusammenleben sowie im Hinblick auf seinen spezifischen historischen Entstehungskontext zu hinterfragen.

In der Analyse der Interviews konnte ich herausarbeiten, dass die Betonung des harmonischen Miteinanders häufig der diskursiven Negierung oder Verschleiерung von latenten oder sehr manifest sich äußernden Konflikten dient und eher von jenen betont wird, die selbst in einer privilegierten gesellschaftlichen Position sind – zumeist also von christlichen Spanier*innen (vgl. hierzu auch Zurlo

herer Betrachtung ein heterogenes Konglomerat verschiedenster religiöser Strömungen.“ (Foppa 2015: 1).

¹⁵ Wobei der Ausschuss ganz überwiegend von christlichen Spanier*innen besetzt ist und – vor allem in der Anfangszeit – überwiegend christliche Initiativen ausgezeichnet wurden (Meyer 2005: 229).

¹⁶ Vgl. hierzu die Webseite der Fundación Premio Convivencia (2019) bzw. die Informationen zur Ruta de los Templos der Touristeninformation von Melilla (Ciudad Autónoma de Melilla - Viceconsejería de Turismo 2014).

2005: 242). Von Ceutías und Melillenses mit marokkanischem bzw. Imazighen-Familienhintergrund wurde die viel beschworene Harmonie mir gegenüber u.a. als „Scheisse“, als „Lüge“ und als „Märchen“ bezeichnet. Das Zitat von Abdullah Ibrahim, das ich diesem Abschnitt vorangestellt habe, zeigt aber beispielhaft, dass auch etablierte Muslim*innen den Harmonie-Diskurs bedienen. Dies deutet auf dessen Verbreitung und Wirkmächtigkeit hin. Er ist gründlich einstudiert bei Menschen, die in Ceuta oder Melilla sozialisiert wurden, und er scheint die Funktion zu erfüllen, dass „unangenehme Themen“ wie historische und gegenwärtige Konflikte und Hierarchien umschiffen werden können.

4 Biographische Skizzen – Selbstverortungen und Geschichtsbezüge

Nach dieser Einführung in den Widerspruch zwischen der räumlichen Ordnung der beiden Städte und dem Harmonie-Diskurs über das Zusammenleben, werde ich im Folgenden drei biographische Fallstudien vorstellen, um die Deutungsmuster und Selbstverortungen der Stadtbewohner*innen in den Fokus zu nehmen. Die vorgestellten Biograph*innen sind alle in Ceuta bzw. Melilla geboren, haben den größten Teil ihres Lebens in ihren Geburtsstädten verbracht und sind seit Geburt spanische Staatsangehörige. Ihre Zugehörigkeitskonstruktionen und Perspektiven auf (Stadt-) Geschichte unterscheiden sich jedoch deutlich, wie ich im Folgenden aufzeigen werde. Die vorgestellten Fälle sind Teil eines größeren Samples aus insgesamt ca. 15 Stadtbewohner*innen, die ich (teilweise mehrfach) im Laufe meiner Feldforschung lebensgeschichtlich interviewt habe.

4.1 Guillermo Rivas

Guillermo Rivas wurde in den 1950er Jahren in Melilla in eine ausschließlich spanischsprachige Familie iberischer Herkunft geboren. Seine Familie war zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der Blütezeit des spanischen Protektorats im Norden Marokkos, nach Melilla gekommen. Sein Großvater verschwand in den 1920er Jahren in einem Kolonialkrieg in der Region. Guillermos Vater wuchs folglich ohne seinen Vater auf und da dessen Leichnam nie gefunden wurde, war der Trauerprozess in der Familie deutlich erschwert und noch für einige Jahre von der Hoffnung auf Rückkehr geprägt. Guillermo, der mit diesem Wissen über seinen Großvater aufwuchs, hatte einen etablierten Beruf, der ihm ein hohes Ansehen in der Stadtgesellschaft verschaffte. Inzwischen ist er seit mehreren Jahren in Rente. Sein starkes, auch familiengeschichtlich bedingtes Interesse an Regional- und Stadtgeschichte führte dazu, dass er sich in verschiedenen historischen Institutionen der Stadt engagiert bzw. engagiert hat.

Bereits bei der ersten Begegnung bekamen meine Kolleg*innen und ich eine kurze Einführung in die Stadtgeschichte von ihm. Er präsentierte uns eine Kurzversion der hegemonialen spanischen Geschichtsschreibung zu Melilla, die in erster Linie auf Eroberungen und Kriege fokussiert. Dabei spielten die „Kampagnen“, also spanische Kriegszüge im Umland von Melilla in der Zeit vor und während des Protektorats, eine zentrale Rolle. Aber auch die Eroberung Melillas im Jahr 1497 wurde thematisiert: Es habe sich gar nicht wirklich um eine solche gehandelt, da nur unbewohntes Land in Beschlag genommen worden sei. Ein thematisches Feld seiner Äußerungen, das sich durch das gesamte Material zieht, lässt sich – etwas zugespitzt – auf die Botschaft verdichten: *Wir Spanier haben uns immer gegen den muslimischen Feind vor unseren Toren verteidigen müssen*. Zum Schluss dieser ersten Begegnung warnte er uns, „die muslimischen Viertel“ seien gefährlich und wir sollten sie besser meiden.

Abgesehen von diesen von spezifischen historischen Deutungsmustern unterfütterten und stereotyp-abwertenden Sie-Bildern über „Marokkaner“ und „Muslime“, die er stets mit dem rassistischen Begriff *moros* bezeichnete – und die er nicht als legitimen und gleichwertigen Teil der Stadtbevölkerung anzuerkennen scheint –, thematisierte Guillermo seine Zugehörigkeiten deutlich weniger als andere Gesprächspartner*innen. Dafür machte er wiederum sehr ausführlich seine Kollektivgeschichte, d.h. die Geschichte der iberisch-spanischen Präsenz in Nordafrika, zum Thema. Ein Grund dafür ist, dass er sich selbst eher als Experten verstand, der mir bei meiner Forschung behilflich war, mir Kontakte, historische Quellen und Literatur vermittelte und nicht als per se – mit seiner konkreten Biographie, seinen Handlungspraktiken und Deutungsmustern – Teil meiner Forschung. Ein weiterer Aspekt, der meiner Analyse nach dazu beitrug, dass Guillermo seine eigenen Zugehörigkeiten kaum thematisierte bzw. nur, indem er Abgrenzung formulierte, ist seine privilegierte Position in der Stadtgesellschaft. Er nimmt seine gesellschaftliche Stellung als der Norm entsprechend wahr und präsentierte seine Familien- und Lebensgeschichte als eng verstrickt mit der Stadt Melilla, deren spanischen Charakter er stets betonte. Aus einer figurationsoziologischen Perspektive analysiert, präsentiert Guillermo sich folglich als Teil einer – stark historisch begründeten – Wir-Gruppe von Spanier*innen iberischer Herkunft, während er sich von den Spanier*innen marokkanischer Herkunft, die er als Sie-Gruppe behandelt, abgrenzt und diesen den Anspruch aberkennt, ein gleichberechtigter Teil der Stadtgesellschaft zu sein.

Durch sein stadthistorisches Engagement verortet er diesen Anspruch auf die Stadt auch räumlich, wenn er sich beispielsweise immer wieder der Geschichte des „spanischen Nordafrikas“ zuwendet. Dies wird besonders deutlich, wenn er historische Exkursionen in den Norden Marokkos organisiert, bei denen der Besuch von Orten und Spuren der spanischen kolonialen Präsenz in der Region im Mittelpunkt steht. Positiver Bezugspunkt bleibt bei dieser räumlichen Erkundung, die zumeist militärhistorisch kontextualisiert wird, die christlich-spanische Präsenz im Norden Afrikas.

4.2 Abdullah Ibrahim

Abdullah Ibrahim wurde in den 1970er Jahren in eine Imazighen-Familie geboren, die bereits seit vier Generationen in Melilla lebt. Abdullah spricht Tamazight, seiner Darstellung nach ist aber die in der Familie hauptsächlich verwendete Sprache Spanisch. Nach seinem Militärdienst trat er der paramilitärischen Polizeiorganisation Guardia Civil bei. Dies stellte einen deutlichen Bruch mit der Handelstradition der Männer in seiner Familie dar:

„Ich habe mit meinem Vater im Laden gearbeitet und [...] habe gemerkt, dass ich nicht für den Handel geeignet bin [...] das Feilschen habe ich nicht ausgehalten [...]. Mir würde es gefallen, eine Sache zu sagen, schwarz oder weiß, zwanzig Euro, dreißig Euro Punkt und Du nimmst es oder Du lässt es [...] die Leute hier zum Beispiel da ist der Handel nicht wie auf der [Iberischen] Halbinsel oder in Europa, wenn Du in einen Laden gehst, sind alle Preise ausgezeichnet und Du kaufst es. Hier ist=ist das anders viele Käufer kommen aus Marokko und wollen feilschen und das habe ich nicht gut ausgehalten.“

Abdullah war nach seinem Eintritt in die Guardia Civil in mehreren Städten auf der Iberischen Halbinsel stationiert, bevor er nach Melilla zurückkehrte. Er berichtet mehrfach über Situationen aus dieser Zeit, in denen er Exotisierung und „Othering“ (Spivak 1985) erfuhr. So wurde er bei den Feierlichkeiten zum Dreikönigsfest am 6. Januar aufgefordert, als einer der „Drei Könige aus dem Morgenland“ aufzutreten, oder ein Vorgesetzter kommentierte bei seiner Ankunft an einer neuen Dienststelle, „bei dem Namen“ habe er erwartet, dass Abdullah „auf einem Kamel angeritten“ komme. Abdullah, der in Melilla aufwuchs, einer Stadt, in der seine Familie eine relativ etablierte Position innehatte, und mit einem insgesamt hohen Anteil an muslimischer Imazighen-Bevölkerung, berichtete über diese Erfahrungen stets lachend. Er schien ihnen nicht die Bedeutung und Schwere verleihen zu wollen, die ihn zwingen würden, sich kritisch mit Rassismus in Spanien und vor allem mit seiner Organisation, der Guardia Civil, auseinanderzusetzen. Nach einigen Jahren im Einsatz in verschiedenen Städten Spaniens kehrte er nach Melilla zurück. Seine Rolle dort präsentiert er als „Brückenbauer“, dessen Sprachkenntnisse bei seiner Arbeit mit den marokkanischen Arbeiter*innen an der Grenze sehr hilfreich sind.

Abdullah startet seine Selbstdarstellung mit den Worten „Ich bin ein Berber“. Hierzu ist eine Kontextualisierung notwendig: Die Imazighen aus der Region des Rif-Gebirges im Norden Marokkos stellen in Melilla (nicht in Ceuta) die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung. Die Imazighen und die nördliche Rif-Region haben in Marokko eine Geschichte der Marginalisierung durch den monarchischen Staat, aber auch des Widerstands gegen die – von Araber*innen dominierte – Regierung. Nach dem gewaltsamen Tod des Fischverkäufers Mohcine Fikri im Oktober 2016, für den Polizeikräfte verantwortlich waren, bildete sich die – teilweise

separatistische – Oppositionsbewegung *Hirak*, die wiederum von brutaler Repression durch die marokkanische Zentralregierung getroffen wurde (Amarir 2017). Abdullah spricht im weiteren Verlauf des Interviews nicht mehr über sein Zugehörigkeitsgefühl zu den Imazighen (oder irgendeinem anderen Kollektiv außer seiner Polizeiorganisation). Seine zentrale Positionierung als „Berber“ zu Beginn des Interviews verweist jedoch auf diesen Kontext von historischer und gegenwärtiger Unterdrückungserfahrung und Widerständigkeit gegen den marokkanischen Staat.

Rassismuserfahrungen, die er u.a. in der Guardia Civil machte, erzählt er eher beiläufig und ironisierend, was sich u.a. über das starke und kontrollierte Wir-Bild der Guardia Civil erklären lässt (vgl. Bahl/Worm 2018). Seine Entscheidung, einer spanischen Polizeiorganisation beizutreten, kann als Ausdruck seines Willens interpretiert werden, ‚noch spanischer‘ zu werden. Zu dieser Interpretation trägt auch die Distanzierung von seiner Familie und deren Traditionen bei, zum Beispiel wenn er im weiter oben eingeführten Zitat deutlich macht, dass ihm das Feilschen und Handeln nicht lägen, er den „europäischen“ Stil, Handel zu treiben, bevorzuge.

Abdullah präsentiert sich als Teil verschiedener Wir-Gruppen: Er beginnt das Interview mit den Worten, er sei „Berber“ und verortet sich somit zum einen in einer Gruppierung, die in Melilla inzwischen die Bevölkerungsmehrheit stellt, zum anderen aber in Marokko – jenseits der Grenze – eine historisch marginalisierte Rolle innehat. Mit der Präsentation als Guardia Civil stellt er hingegen seine Zugehörigkeit zu einer „sehr spanischen“ Organisation in den Fokus. Hier lassen sich Machtbalancen rekonstruieren, die Abdullah durch Entscheidungen verschoben hat (indem er Guardia Civil und nicht Händler wurde), und andere, die sich durch historische Prozesse verschoben haben (langsame Anerkennung der Imazighen in Marokko, veränderte Mehrheitsverhältnisse in Melilla). Räumlich und biographisch verortet Abdullah seine Tätigkeit an der Grenze zu Marokko. Dies wird besonders deutlich, wenn er seine Rolle als „Brückenbauer“ an dem Grenzübergang, an dem er arbeitet, präsentiert. Er kann dort – so stellt er es dar – den marokkanischen Arbeiter*innen (spanische) Ordnung, Disziplin und Sicherheit vermitteln. Zentral dafür sind seine Zugehörigkeiten – im Sinne von Selbstdefinition aber vor allem auch Fremdzuschreibung – als Amazigh und Muslim sowie seine Sprachkenntnisse.

4.3 Hawa Jabir

Hawa Jabir wurde in den 1950er Jahren in Ceuta geboren. Sie spricht Darija, marokkanisches Arabisch, und Spanisch und wechselt häufig im selben Satz zwischen beiden Sprachen hin und her.¹⁷ Ihre Eltern waren als junges Paar von einem in der Nähe gelegenen Ort auf der marokkanischen Seite der Grenze dorthin gezogen. Sie hat sieben Geschwister und wuchs in dem Viertel El Príncipe auf, das damals noch von Menschen verschiedener Zugehörigkeiten bewohnt wurde, heute aber bei großen Teilen der Stadtbevölkerung als „muslimisches Viertel“ stigmatisiert ist und als

¹⁷ Zum Code Switching siehe z.B. Auer (1984) und Cindark (2013).

Brutstätte für Radikalisierung und Zentrum des Drogenhandels gilt.¹⁸ Sie verließ das Stadtviertel, als sie heiratete und zur Familie ihres Ehemanns zog. Ihr Ehemann arbeitete große Teile seines Berufslebens in anderen Ländern Europas und kam nur ein- oder zweimal im Jahr nach Hause. Hawa erlebte in dieser Beziehung vielfach Gewalt.

Hawa stellt in ihrer Präsentation in den Mittelpunkt, dass sie und ihre Familie und andere in ähnlichen Lebenssituationen „zwischen den Stühlen sitzen“: Einerseits würden sie von der marokkanischen Bevölkerung beiderseits der Grenze darum beneidet, die spanische Staatsbürgerschaft und alle damit verbundenen Rechte und Privilegien zu besitzen, und andererseits erlebten sie tagtäglich die Stigmatisierung und Diskriminierung als „Muslime“ durch die etablierte Bevölkerung iberischer Herkunft. Sie spricht darüber, dass sie das Kopftuch ablegt, wenn sie nach Andalusien fährt, um ihre Kinder und Enkel zu besuchen, da sie es nicht möge, wie sie dort angesehen und behandelt werde, wenn sie es trüge. In Ceuta sei der Rassismus verdeckter, weniger offen artikuliert, so sagt sie, und begründet dies damit, dass „wir [die Muslime, E.B.] hier die Mehrheit sind“. Während Hawa sich „sehr spanisch“ fühlt, muss sie sich permanent mit Fremdzuschreibungen auseinandersetzen, die sie – als Darija sprechende und Hijab tragende Spanierin – homogenisierend mit Marokko identifizieren. Sie wehrt sich dagegen, denn zum einen möchte sie als Spanierin anerkannt werden, zum anderen ist Marokko ihr fremd geworden. Sie fühlt sich dort unsicher und in ihrer Freiheit eingeschränkt: „In ein Land, das nicht frei ist, fahre ich nicht, ein Land wo Du Deine Rechte nicht bekommst, da fahre ich nicht hin.“

Hawas Perspektiven auf Geschichte und deren Zusammenhang mit ihren Zugehörigkeitskonstruktionen sind sehr ambivalent. Sie stellt keine expliziten Bezüge zur Kolonialgeschichte her, kritisiert aber den Rassismus der nicht-muslimischen Bevölkerung sowie die Ghettoisierung und Marginalisierung der muslimischen Gemeinde in der Stadtgeschichte. Zugleich beschreibt sie aber Muslim*innen als bigott, falsch und heuchlerisch und sagt, dass sie „christliche Nachbarn bevorzugt“. Die Gewalterfahrungen, die sie und andere Frauen in ihrer Familie gemacht haben, stellt sie in direkten Zusammenhang mit der sozialen Struktur der muslimischen Gemeinde. Sie sagt: „Weil die Ehemänner sind die, die die Hosen anhaben [...] heute die jungen Leute weniger [...], aber die Älteren, fast alle eh, die Frau hat weder Recht noch Stimmrecht“ und an anderer Stelle drückt sie aus, dass „hier die meisten Männer Missbrauchstäter (*abusadores*) sind“.

In einem gemeinsamen Gespräch mit Hawa und ihrem Sohn Mahad amüsierte sich dieser über Hawas Marokko-Abneigung und erklärte uns, seine Mutter sei „eben eine Berberin“. In Ceuta ist das eine weniger naheliegende Feststellung als in Melilla, da dort weniger Imazighen-Bevölkerung lebt bzw. wenige Menschen

¹⁸ Seit dem Erfolg einer Fernsehserie, die nach dem Viertel benannt ist und auf dem spanischen Sender Telecinco ausgestrahlt wird, ist das Viertel spanienweit berüchtigt. Für eine kritische Analyse der (Re)Produktion orientalistischer Stereotype in der Serie siehe Aidi (2015).

sich so definieren und Tamazight sprechen. Als ich interessierte Nachfragen stellte, erklärte er uns, die Sprache sei hier eben verloren gegangen. Aber für ihn sei ganz klar, dass das die Wurzeln seiner Familie seien. Es wurde deutlich, dass seine Bezugnahme auf diese Geschichte mit den oppositionellen *Hirak*-Protesten im Rif-Gebirge (siehe oben) begann. Der Kontext der Proteste und ihrer Repression hat ein verstärktes Wir-Gefühl, eine erneuerte Ablehnung des marokkanischen Königshauses und Staates und eine Selbstermächtigung der Imazighen-Bevölkerung mit sich gebracht. In dem Fall von Hawas Sohn lässt sich eine Konstruktion von Zugehörigkeit beobachten, die als (Neu-)Erfindung einer Tradition gedeutet werden kann: Ob es nun familiengeschichtlich plausibel ist oder nicht, die Identifikation mit der rebellischen Geschichte der Rif-Bevölkerung scheint attraktiv zu sein und eine Lösung zu bieten für die komplexen Verortungsanforderungen, der die arabischsprachigen, muslimischen Spanier*innen in Ceuta ausgesetzt sind. Hawa hingegen scheint dies nicht als eine für sich relevante Zugehörigkeitskategorie anzusehen.

In den Figurationen im Grenzraum befindet sich Hawa in einer höchst ambivalenten Position. Sie verfügt über die Privilegien und Rechte, die mit der spanischen Staatsbürgerschaft verbunden sind und hat gleichzeitig ihr Leben lang Ausschlüsse erlebt und Rassismuserfahrungen gemacht, die mit der ihr zugeschriebenen Positionierung als Muslimin in Zusammenhang stehen. Hawa verortet – im Sinne von Beckers Definition (2017: 54) – sich und ihre Familie im Stadtviertel El Príncipe. Sie präsentiert die Geschichte dieses ursprünglich von Christ*innen und Muslim*innen bewohnten Arbeiter*innenviertels, das von der Stadtpolitik zum muslimischen „Ghetto“ gemacht wurde, als paradigmatisch für das Zusammenleben bzw. Nebeneinanderleben von Christ*innen und Muslim*innen in Ceuta. Sie betont, dass das Zusammenleben in El Príncipe gut gewesen sei. Aber die Regierung habe dann Sozialwohnungen in anderen Stadtvierteln gebaut und diese der christlichen Bevölkerung aus El Príncipe angeboten. So seien die Christ*innen nach und nach in andere Viertel gezogen, während es in El Príncipe viel Zuzug aus Marokko gegeben habe. Heute gibt es dort praktisch keine Christ*innen mehr, es entwickelte sich eine zunehmende Trennung der Lebenswelten.

5 Zusammenfassung der Ergebnisse

In allen drei hier vorgestellten Fällen sind Perspektiven auf Stadtgeschichte, Lebens- und Familiengeschichten sowie Zugehörigkeitskonstruktionen eng miteinander verflochten und werden von den jeweiligen Akteur*innen immer auch in Bezug auf räumliche Verortungen präsentiert.

Martina Löw stellt heraus, dass „Räume [...] Zugangschancen und Ausschlüsse steuern sowie [...] zu Auseinandersetzungsfeldern im Kampf um Anerkennung werden [können]“ und so „über Raumkonstitutionen meist auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse ausgehandelt“ (2018: 45) werden. Historische und geographi-

sche Verortungen, Wir- und Sie-Bilder sowie die Frage, wer zur Stadt gehört – und wer auch nicht bzw. zumindest nicht mit den gleichen Rechten –, stehen in Ceuta und Melilla also immer in Zusammenhang mit den Figurationen im Grenzraum, mit den sich verschiebenden Mehrheits- und – perspektivisch auch – Machtverhältnissen zwischen verschiedenen Gruppierungen.

5.1 Bezugnahmen auf und geteilte Deutungsmuster von Stadtgeschichte

Ein Ergebnis, das sich in den hier vorgestellten drei Fällen – aber auch über mein Sample hinweg – zeigt, ist der Zusammenhang zwischen Bezugnahmen auf Stadtgeschichte und gesellschaftlicher Position. Dabei lässt sich zugespitzt formulieren: Je etablierter die gesellschaftliche Position, desto größer die Wir-Gruppen-Kohäsion, desto stärker ausgeprägt das Wir-Bild und desto mehr explizite und öffentliche Bezugnahmen auf (und geteilte Deutungsmuster über) die gemeinsame Geschichte werden artikuliert.

Wenn diese Bezüge von Stadtbewohner*innen hergestellt werden, deren Familie von der Iberischen Halbinsel kommt, dienen diese häufig der Unterstreichung des spanischen Charakters der Städte, der immer wieder als bedroht wahrgenommen wird. Diese Betonung der spanischen Tradition kann als eine Selbstbehauptung verstanden werden angesichts von Ängsten, dass die Städte indirekt – durch marokkanische Einwanderung und die demographischen Entwicklungen in der Stadtbevölkerung – oder direkt – im Sinne der Forderungen der marokkanischen Regierung¹⁹ – „(re-)marokkanisiert“ werden könnten.

Bei Menschen, deren Familien aus Marokko nach Ceuta oder Melilla gekommen sind, handelt es sich bei stadthistorischen Referenzen eher um eine diskursive Legitimierung und um die Forderung nach Anerkennung der eigenen – teilweise schon seit vielen Generationen währenden – Präsenz in diesen spanischen Städten. Die konkrete Forderung von muslimischen Stadtbewohner*innen, die Städte Marokko anzugliedern, ist mir in meiner Forschung aber nicht begegnet. Dies hängt sicherlich zum einen mit den Privilegien zusammen, die dadurch verloren gehen würden. Zum anderen kann aber – wie weiter oben dargelegt – die zumindest im Fall der Stadtbevölkerung von Melilla stärker ausgeprägte Identifikation als Imazighen eine Ursache für eine distanzierte bis feindliche Haltung zum marokkanischen Nationalstaat sein.

¹⁹ Seit der Unabhängigkeit Marokkos fordert dessen Regierung offiziell, die Städte Ceuta und Melilla territorial einzugliedern. Obwohl diese Forderung nicht mit besonders viel Nachdruck verfolgt wird – die marokkanische Regierung profitiert von den Enklaven in verschiedenerlei Hinsicht –, führt sie immer wieder zu diplomatischen Verwicklungen zwischen Spanien und Marokko.

5.2 Vielschichtige Zugehörigkeiten und die Aushandlung von Diversität im Kontext asymmetrischer Machtbalancen

Zugehörigkeit ist vielschichtig: Religion, Ethnizität, Beruf, Geschlecht und andere Kategorien überschneiden sich mit der urbanen Zugehörigkeit, dem Gefühl an einen bzw. zu einem Ort zu gehören.²⁰ Wie diese Ortszugehörigkeit hergestellt wird, verändert sich im Laufe von Familien- und Lebensgeschichten. Auch die Frage, wer von den anderen Bewohner*innen als dem Ort zugehörig angesehen wird, ist einem stetigen Prozess der Aushandlung unterworfen. In Ceuta und Melilla lassen sich angesichts von asymmetrischen Machtbalancen, Positionierungsdruck und großer Diversität verschiedene Strategien der Selbstverortung beobachten, die ich im Folgenden darlegen werde.

Mehr Macht – mehr Rassismuserfahrung. Muslimische Ceuties und Melillenses sind sich dessen bewusst, dass sie inzwischen in der Stadtgesellschaft die Mehrheit stellen und über zunehmende politische und symbolische Macht verfügen. Gleichzeitig wurde in meinen Interviews und Gesprächen immer wieder deutlich, dass sie zunehmend Rassismus und Diskriminierung erleben. Dies lässt sich u. a. damit erklären, dass die Muslim*innen in den beiden Städten weniger als Bedrohung wahrgenommen und entsprechend besser behandelt wurden, als sie noch geringere Machtchancen und oft noch gar keine spanische Staatsangehörigkeit hatten. Angesichts der veränderten Mehrheitsverhältnisse kommt es nun vermehrt zu einer Abwertung derer, die nun an Macht zulegen. Für den Umgang mit diesen Rassismuserfahrungen konnte ich folgende Strategien herausarbeiten:

- Anpassung, um sich rassistischen Adressierungen zu entziehen (z. B. je nach Kontext keinen Hijab zu tragen);
- die Präsentation eines (fragilen) Bewusstseins, zu einer (potentiellen) Wir-Gruppe zu gehören („Wir sind hier in der Stadt die Mehrheit“);
- der Diskurs über das harmonische Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen wird als realitätsfern und entmächtigend zurückgewiesen.

Weiterhin präsentieren sich diejenigen Stadtbewohner*innen, die eine schwächere Position in den Machtbalancen haben, häufig in Abgrenzung zu noch schwächeren und noch machtärmeren Gruppierungen. So sprechen sowohl Hawa Jabir als auch Abdullah Ibrahim an verschiedenen Stellen über „die Marokkaner“, die nicht sehr gebildet seien, ein niedriges kulturelles Niveau hätten, falsch und heuchlerisch

²⁰ Die Analyse der Überschneidung verschiedener Ungleichheitskategorien wird unter dem Begriff der Intersektionalität (Crenshaw 1991) verhandelt. Biographieforschung hat durch ihre prozesshafte Perspektive das Potenzial, „von dem empirischen Fall [...] ausgehend zu rekonstruieren, welche Ungleichheitsdimensionen in diesem spezifischen Fall im zeitlichen Ablauf und in ihren Wechselverhältnissen entwickelt wurden“ (Köttig 2015: 129).

oder übermäßig religiös seien. Die eigene Diskriminierungserfahrung wurde hier also weitergegeben, indem Stereotype, die einem (als muslimische Spanierin) immer wieder selbst zugeschrieben werden, auf andere übertragen werden. Muslimische Spanier*innen weisen so Zuschreibungen zurück, die sie homogenisierend mit Marokko identifizieren, und fordern gleichzeitig ein, als Spanier*innen anerkannt zu werden.

Diskursiv das Zusammenleben harmonisieren und die eigene Präsenz historisieren. Bei den etablierteren Stadtbewohner*innen lässt sich eine Tendenz herausarbeiten, die konfliktive Geschichte und Gegenwart der Städte zu harmonisieren. Dies findet unter anderem über den omnipräsenten Diskurs des harmonischen Zusammenlebens der „vier Kulturen“ (*convivencia*) statt, der in deutlichem Widerspruch zu der realen räumlichen Segregation in den beiden Städten steht. Diejenigen, die machtstärkere Positionen im stadtesellschaftlichen Gefüge innehaben, haben ein Interesse daran, (potentielle) Konflikte zu bagatellisieren oder zu negieren. Der Diskurs trägt dazu bei, kulturelle Differenzen zu essentialisieren und über die Betonung von Gleichheit und Harmonie die Aushandlung von historischen Konflikten und aktueller sozialer Ungleichheit zu erschweren.

Dieser Diskurs über das harmonische Zusammenleben ging bei Stadtbewohner*innen iberischer Herkunft oft mit der Artikulation eines Unwohlseins angesichts der sich verändernden Mehrheitsverhältnisse einher. Einige sind bereits weggezogen oder planen, die Stadt Richtung Iberische Halbinsel zu verlassen. Dies hängt in vielen Fällen damit zusammen, dass ihre gesellschaftliche Position sich schleichend verändert und potentiell machtärmer wird. Diese sich verändernden Machtbalancen sind interdependent mit dem steigenden Druck, die eigene Präsenz in den beiden Städten zu historisieren und Konflikte zu harmonisieren.

6 Fazit

Wie in diesem Artikel aufgezeigt wurde, stehen die Lebensgeschichten und ihre jeweilige Präsentation in Wechselwirkung mit historischen Deutungsmustern und stadträumlichen Gegebenheiten. Die Stadtbewohner*innen von Ceuta und Melilla konstruieren ihre Zugehörigkeit zu diesen Orten über familien- und lebensgeschichtliche sowie über länger zurückreichende kollektivgeschichtliche Verortungen. Dabei entstehen durch die „Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse“ (Löw 2018: 43) der Stadtbewohner*innen Räume, die nicht nur als konkrete geographische Orte zu verstehen und dennoch häufig „verortet“ sind.

Die verschiedenen Strategien der Selbstpositionierung und Abgrenzung, die ich herausgearbeitet habe, lassen sich im Kontext von sich verändernden Mehrheitsverhältnissen verstehen, in denen die machtstärkste Gruppierung ihre gesellschaftliche Position als langfristig gefährdet wahrnimmt. Das Spezifische daran ist, dass die Akteur*innen sich aufgrund der post/kolonialen Situation der Städte stets implizit oder explizit positionieren müssen, welcher der um Privilegien und Deutungsmacht

konkurrierenden Grupp(ierung)en sie angehören. Wir-Bilder und Sie-Bilder stehen dabei in einem engen Wechselverhältnis und „an den Ort gehören“ hängt immer mit weiteren Zugehörigkeitskonstruktionen zusammen.

Literatur

- Acosta Sánchez, Miguel Á. (2014): Las fronteras terrestres de España en Melilla. Delimitación, vallas fronterizas y “tierra de nadie”. In: *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, 28, 1–34.
- Aidi, Yasmina (2015): La serie „El Príncipe“. Los juegos de la convivencia. Online: http://www.eldiario.es/zonacritica/serie-Principe-juegos-convivencia_6_439266081.html <13.01.2020>.
- Amarir, Sahar (2017): The Rise of the Hirak Protest Movement in Morocco. Online: <http://globalvoices.org/2017/06/26/the-rise-of-the-hirak-protest-movement-in-morocco/> <10.07.2017>.
- Auer, Peter (1984): *Bilingual Conversation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Bahl, Eva (2021): *Verflochtene Geschichten im postkolonialen Grenzraum. Biographien, Zugehörigkeiten und Erinnerungspraktiken in Ceuta und Melilla*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Bahl, Eva/Worm, Arne (2018): Biographische und ethnographische Zugänge zu Wir-Bildern, Sie-Bildern und Handlungspraktiken in einer Organisation. Die spanische Polizeieinheit Guardia Civil in Ceuta und Melilla. In: *Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 19, 233–251.
- Bárbulo, Tomás (2003): El barrio más peligroso de España. Online: http://www.elpais.com/diario/2003/04/28/ultima/1051480801_850215.html <16.09.2016>.
- Becker, Johannes (2017): *Verortungen in der Jerusalemer Altstadt. Lebensgeschichten und Alltag in einem engen urbanen Raum*. Bielefeld: transcript.
- Ben-Ze’ev, Efrat/Gazit, Nir (2018): Juggling Logics on the Egyptian-Israeli Borderland: Soldiers between Securitization and Arbitrary Humanitarianism. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(2), 255–277.
- Ben-Ze’ev, Efrat/Gazit, Nir (2020): The Fickle Zone: Borderland and Borderlanders on the Egyptian-Israeli Front. *Journal of Borderlands Studies*. Doi: 10.1080/08865655.2020.1847168.

- Boletín Oficial del Estado (1995a): Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Ceuta.
- Boletín Oficial del Estado (1995b): Ley Orgánica 2/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Melilla.
- Carabaza, Enrique/de Santos, Máximo (1992): *Melilla y Ceuta. Las últimas colonias*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Carnicero, Salvador (2017): *Melilla, un parque temático franquista*. Online: http://www.infolibre.es/noticias/politica/2017/11/22/la_estatua_melilla_uno_los_ultimos_vestigios_franco_estas_son_las_huellas_borradas_las_que_quedan_por_borrar_72225_1012.html <03.04.2019>.
- Cindark, Ibrahim (2013): *Deutsch-türkisches Code-Switching und Code-Mixing in einer Gruppe von akademischen Migranten der zweiten Generation*. In: Deppermann, Arnulf (Hg.): *Das Deutsch der Migranten*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ciudad Autónoma de Melilla – Viceconsejería de Turismo (2014): *Ruta de los Templos/Route of the Temples*. Online: http://www.melillaturismo.com/pdf/ruta_templos.pdf <27.09.2014>.
- Crenshaw, Kimberle (1991): *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. In: *Stanford Law Review*, 43, 1241–1299.
- Elias, Norbert (1987) Vorwort. In: van Stolk, Bram/Wouters, Cas (Hrsg.): *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat. Eine Modellstudie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 9–16.
- Elias, Norbert (1993 [1965]) *Zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen*. In: Elias, Norbert/Scotson, John L. (Hrsg.): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7–56.
- Elias, Norbert (2010 [1986]): *Figuration*. In: Schäfers, Bernhard/Kopp, Johannes (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. 10. Auflage. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 75–78.
- Foppa, Simon (2015): *Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie ›Religion‹ und ›Hinduismus‹ in Indien*. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 10, 1–19.
- Fundación Premio Convivencia (2019): *El Premio*. Online: <http://www.ceuta.es/remioconvivencia/index.php/es/elpremio> <02.05.2019>.
- Gil, Severiano (2015): *Los Judíos de Melilla*. Online: <http://memguimel.es/judaismoenmelilla/los-judios-de-melilla/> <10.09.2019>.

- Goddar, Jeannette (2017): Modell für mehr Miteinander. In: Max Planck Forschung. Das Wissenschaftsmagazin der Max-Planck-Gesellschaft, 4, 34–41.
- Gómez Barceló, José L. (2009): La Comunidad Hindú de Ceuta. In: Pereira Rodríguez, Teresa/Morales Lezcano, Víctor (Hrsg.): Voces del presente. Minorías culturales y religiosas en España: hindúes en Canarias, Ceuta y Melilla. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 79–85.
- Halbwachs, Maurice (1991): Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/Main: Fischer.
- Healey, Patsy (2007): Urban Complexity and Spatial Strategies. Towards a Relational Planning for Our Times. London/New York: Routledge.
- Instituto de las Culturas Melilla (2018): Plan anual de actuaciones del Instituto de las Culturas de Melilla. Online: http://www.melilla.es/melillaPortal/RecursosWeb/SITES/presup2018/pres2018/docpres/MEMORIA_2018_IC.pdf <13.01.2020>.
- Kempf, Wolfgang/van Meijl, Toon/Hermann, Elfriede (2014): Introduction: Movement, Place-making and Multiple Identification. Multiplicities of Belonging. In: Hermann, Elfriede/Kempf, Wolfgang/van Meijl, Toon (Hrsg.): Belonging in Oceania. Movement, Place-making and Multiple Identifications. New York: Berghahn Books, 1–24.
- Köttig, Michaela (2015): Mehrdimensionalität sozialer Ungleichheit. Intersektionalität als theoretische Rahmung und zur Analyse biografischer Erfahrung. In: Bretländer, Bettina/Köttig, Michaela/Kunz, Thomas (Hrsg.): Vielfalt und Differenz in der sozialen Arbeit. Perspektiven auf Inklusion. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 123–133.
- Leibovici, Sarah (1984): Aproximación hispano-judía en el Marruecos ochocentista (Tetuán, 1862-1896), Anales de Historia Contemporánea 3, 59-67.
- Löw, Martina (2018): Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie. Bielefeld: transcript.
- Meyer, Frank (2005): Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika). Stuttgart: Franz Steiner.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2013): Multiple belonging and the challenges to biographic navigation. Online: <http://www.isa-sociology.org/uploads/files/EBul-PfaffCzarnecka-Mar2013.pdf> <07.01.2020>.
- Redacción El Faro (2013): Melilla y el síndrome de la jaula. Online: <http://www.elfarodemelilla.es/melilla-y-el-sindrome-de-la-jaula/> <07.01.2020>.
- Rosenthal, Gabriele (2011): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. 3. Auflage. Weinheim/München: Juventa.

- Rosenthal, Gabriele/Bahl, Eva/Worm, Arne (2016): Illegalisierte Migrationsverläufe aus biografiethoretischer und figurationssoziologischer Perspektive. Die Landgrenze zwischen Spanien und Marokko. Online: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2686/4012> <07.01.2020>.
- Rosenthal, Gabriele/Bahl, Eva/Worm, Arne (2017): Illegalized migration courses from the perspective of biographical research and figurational sociology: The land border between Spain and Morocco. In: Rosenthal, Gabriele/Bogner, Artur (Hrsg.): *Biographies in the Global South*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 103–159.
- Rubio, Javier (2009): La ensoñación de la convivencia de las Tres Culturas en Al Andalus. Online: <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/04/andalucia/1244134732.html> <26.02.2019>.
- Spivak, Gayatri C. (1985): The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives. In: *History and Theory*, 24, 247-272.
- Weinstock, Nathan (2019): *Der zerrissene Faden. Wie die arabische Welt ihre Juden verlor. 1947-1967*. Freiburg: ça-ira.
- Zurlo, Yves (2005): *Ceuta et Melilla. Histoire, représentations et devenir de deux enclaves espagnoles*. Paris: L'Harmattan.