

Kinderhandel oder Erziehungsweg? Kindheit als kulturelles Spannungsfeld am Beispiel von Senegals bettelnden Koranschülern

Sarah Fuchs

Abstract

Kritik an den harten Lebensbedingungen der Koranschüler ist in Senegal zwar nicht neu, erlangte jedoch mit dem international wieder erwachenden Interesse für Formen des „Menschenhandels“ in den 2000er Jahren eine neue Hochphase. Da viele der Kinder in Koranschulen untergebracht sind, die weit entfernt von ihrem Herkunftsort liegen, und für ihre *maîtres* täglich festgesetzte Beträge erbetteln müssen, trifft die durch das sogenannte Palermo-Protokoll (UN 2000) festgelegte Definition des Menschenhandels aus trans- und internationaler Perspektive auf sie zu. Diese Interpretation konfliktiert aber nicht nur mit der religiös-konservativer Akteure in Senegal, für welche das Betteln integraler Bestandteil einer holistischen islamischen Ausbildung sowie Folge einer staatlichen Diskriminierung des Koranschulwesens ist, sondern auch mit den alltagsweltlichen Assoziationen, die von der Bevölkerung mit dem Begriff des Menschenhandels verbunden werden. Meine Analyse richtet ihr Augenmerk auf den Umgang staatlicher, zivilgesellschaftlicher und religiöser Akteure in Senegal mit dem – temporär – politisch und ökonomisch machtvollen Diskurs um Menschenhandel. Sie zeigt, dass bestimmte transnationale Konzepte zwar über unterschiedliche geographische und soziokulturelle Kontexte hinweg Wirkung entfalten, dabei jedoch Übersetzungsprozessen und wandelnden Sinngebungen ausgesetzt sind.

Einführung

Ein Talibé zu sein ist in Senegal zu einem Synonym dafür geworden, ein extrem entbehrungsreiches Dasein am Rande des Existenzminimums zu fristen und aufgrund fehlender berufsrelevanter Fähigkeiten einer ebenso aussichtslosen Zukunft entgegenzublicken. Die Kinder im Alter von etwa vier bis vierzehn Jahren, die in Lumpen und meist barfuß, teils von sichtbaren Krankheiten befallen, in Senegals urbanen Zentren um Almosen betteln, wurden einem oft weit entfernt lebenden Lehrer *anvertraut*, um unter seiner Obhut den Koran vollständig zu rezitieren zu erlernen. Da weder der laizistische Staat Senegal, dessen Schulsystem im Wesentlichen dem seiner ehemaligen Kolonialmacht Frankreich entspricht, noch die Eltern die Koranschulen finanziell unterstützen, hatte sich das Betteln der Talibé lange Jahre als gesellschaftlich sanktionierte Praktik herausgebildet. Ökonomische Gründe stellen aber nur einen Teil des umfassenden soziokulturellen Gefüges dar, in welches das Betteln der Talibé, in der Praxis und narrativ, eingebettet ist. So soll es auch einen edukativen und sozialen Zweck erfüllen, indem es die Schüler Demut, Ausdauer und Bescheidenheit lehre sowie an die Solidarität der Dorfbewohner*innen appelliere und dieser ermögliche, ihre religiöse Pflicht der Gabe der *zakāt* zu erfüllen (Benthall 1999; Adebisi 1996; Loimeier 2001). Die Kritik am Betteln und den prekären Lebensbedingungen der Talibé im städtischen Kontext ist jedoch seit den 1990er Jahren im Zuge einer global wachsenden Sensibilität gegenüber universellen „Kinderrechten“ stetig lauter geworden. Dennoch hat sich die Situation oder Anzahl der Talibé in den vergangenen Jahrzehnten kaum verändert, was maßgeblich an den engen, historisch gewachsenen Verflechtungen zwischen politischer und religiöser Elite liegt. Auf den gesellschaftlichen Einfluss der Führer der Sufi-Bruderschaften, welchen ein Großteil der Bevölkerung Senegals angehört, konnte die staatliche Regierung schon zu Kolonialzeiten nicht verzichten. So manövriert der Staat Senegal zwischen seinen internationalen Verpflichtungen, die er durch die Ratifizierung bestimmter Konventionen eingegangen ist, und seinem innenpolitischen Interesse, das Wohlwollen der religiösen Elite durch restriktive Maßnahmen gegenüber dem Koranschulwesen nicht zu verlieren.

Vor allem ein stark transnational ausgerichtetes Netzwerk zivilgesellschaftlicher Akteure, die sich in Nichtregierungsorganisationen und diversen Verbänden vereinen und an einem westlich geprägten

individualistischen Kindheitskonzept orientieren, sieht die zum Betteln gezwungenen Kinder jedoch ihrer fundamentalen „Rechte“ beraubt und von skrupellosen Koranlehrern „ausgebeutet“. Auch die Gewalterfahrungen, denen die Talibé häufig ausgesetzt sind und die gemäß der klassischen westafrikanischen Koranerziehung in edukative und religiöse Logiken eingebettet werden können, betrachten sie als „Missbrauch“. Aus konservativer Sicht hingegen werden Körperstrafen als integraler Bestandteil der Vorbereitung auf das Wort Gottes verstanden, um den Charakter eines Kindes zunächst zu brechen und dann auf gottgefällige Weise neu zu formen. Durch eine strenge Disziplinierung der Kinder nehme der Koranlehrer seine Pflicht wahr, die Heiligkeit des Koran zu bewahren (Ware 2014: 43). Körperstrafen können somit mit dem fundamentalen islamischen Prinzip der unbedingten Unterwerfung unter Gott in Einklang gebracht werden, welches sich in einer komplementären, streng hierarchischen Lehrer-Schüler-Beziehung widerspiegelt (Perry 2004: 59) und ebenso sinnstiftend in die unmittelbar-persönliche und körperliche Lehrtradition eingefügt werden, die für den sufistischen Islam kennzeichnend ist (Ware 2014). Diese religiöse Legitimierung einer streng disziplinarischen Erziehung geht mit einer gerontokratisch ausgerichteten sozialen Ordnung und dem soziokulturell verankerten edukativen Leitmotiv der „Abhärtung“ konform. Ein viel zitiertes Sprichwort in Senegal lautet zum Beispiel „Ein Kind kann Gott [noch] nicht verstehen, aber es kann den Stock verstehen!“ und der Term „yar“ bedeutet in der Hauptverkehrssprache Wolof sowohl „Rute“ als auch „Erziehung“ (vgl. Ware 2004: 533).

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass die bettelnden Talibé in Senegal eine Schnittstelle konfligierender politischer und ideologischer Interessen bilden. Während es überall auf der Welt mehr die Regel als eine Ausnahme sein mag, dass Staaten ihren formalen Verpflichtungen, die sie über die Ratifizierung bestimmter Konventionen wie die des *Übereinkommens über die Rechte des Kindes* (UN 1989) eingegangen sind, in der Praxis nicht vollständig gerecht werden, sind die bettelnden Talibé ein besonders eindringliches Beispiel für eine Diskrepanz zwischen der juristisch-politischen und der sozialen Realität. Sie werden aus der Perspektive des gültigen internationalen Rechts als „Opfer von Menschenhandel“ klassifiziert, von lokalen Akteuren hingegen oft in ganz andere Bezüge eingebunden. Dies hat zu Folge, dass (inter-)staatliche, aber

auch zivilgesellschaftliche senegalesische und ausländische Akteure konkurrierende Denk- und Handlungslogiken kontextabhängig miteinander aushandeln müssen, um inter- und transnational machtvolle Diskurse und sozial anerkannte Deutungen und Praktiken wechselseitig aneinander anschlussfähig zu machen. Diese Prozesse werde ich in diesem Artikel analytisch nachverfolgen. Ich möchte zeigen, dass bestimmte transnationale Muster der Interpretation und Verrechtlichung von sozialer Realität zwar über unterschiedliche geographische und soziokulturelle Kontexte hinweg Wirkung entfalten, jedoch von verschiedenen Akteuren *übersetzt* werden und wandelnde Sinngebungen erfahren.

Methodologisch basiert meine Analyse auf ethnographischem Material, das in einer insgesamt 15-monatigen Feldforschung in Dakar und anderen vorwiegend urbanen Gegenden Senegals in den Jahren 2012 und 2013 gewonnen wurde. Dabei war es mir wichtig, multiperspektivische Sichtweisen auf das Phänomen der bettelnden Talibé zu erfassen. Wenn auch die Diskurse und Praxis zivilgesellschaftlicher senegalesischer Kinderrechtsakteure im Fokus standen, da diese sich zum einen besonders intensiv gegen das Betteln engagieren und zum anderen ein relativ leicht zugängliches soziales Feld darstellen, zählten auch staatliche Vertreter und Repräsentanten des religiösen Milieus, vor allem zahlreiche Koranlehrer, zu meinen Informanten. Neben den charakteristischen ethnologischen Methoden der teilnehmenden Beobachtung (Malinowski 2002[1922]) beziehungsweise der dichten Teilnahme (Spittler 2001), die dazu dienen, Einsichten in das unausgesprochene, inkorporierte Wissen (Polanyi 1966) und die soziale Praxis zu erlangen, basieren meine Ergebnisse auf leitfadengesteuerten, semi-strukturierten Interviews, informellen Gesprächen und der Auswertung von Sekundärquellen wie Broschüren, Reporte und Zeitungsartikel. Der Perspektive der Talibé und derer Eltern selbst hingegen galt meine Aufmerksamkeit nur in sekundärer Hinsicht, da ich die „bettelnden Talibé“ als *Politikum*, nicht als substantielles *Phänomen*, verstehen wollte. Entsprechend dieser diskursanalytischen Perspektive möchte dieser Artikel nicht zu einem Ergebnis kommen, *ob* eine Klassifizierung der bettelnden Talibé als Form des Menschenhandels ethnographisch gestützt werden kann, sondern die soziale Konstruiertheit und semantische und politische Dynamik dieser beiden Phänomene vergegenwärtigen.

Mein diskursanalytischer Blick verlangte jedoch auch, meinen eigenen Standpunkt konsequenterweise als ebenso relativ und bedingt wahrzunehmen wie denjenigen der Akteure, die ich beforschte (vgl. Schiffauer 2000: 318) und mich damit von einem intervenierenden und wertexpliziten Ansatz, wie er von der *action anthropology* (Tax 1984[1957]) oder der *applied anthropology* (van Willigen 1986) verfolgt wird, abzugrenzen. Trotzdem übt, wie zum Beispiel Didier Fassin (2008) und Miriam Ticktin (2014) herausstellen, die eigene, wenn auch nur implizite moralische Positionierung immer in irgendeiner Weise politischen und epistemischen Einfluss auf eine ethnographische Forschung aus. Mein Anspruch, ein weitreichendes Verständnis für die Kontroversen um die bettelnden Talibé zu gewinnen, verlangte so, einen analytischen „Schritt zurück“ (Hirschauer & Amann 1997: 27) zu machen und mich dem Gegenstand nicht mit einem sozialpolitischen oder moralischen Impetus anzunähern. Indem meine Analyse aber den Blick dafür schärft, welche „symbolischen Kämpfe“ (vgl. Schiffauer 2000: 320 nach Bourdieu 1976[1972], 1990[1982]) in diesem Diskursfeld über die gegenständliche Ebene hinaus geführt werden, hat sie dennoch das Potenzial, neue Formen zu finden, wie internationale Kinderrechte und lokale Denk- und Handlungslogiken in diesem Kontext zugunsten der betroffenen Kinder aufeinander bezogen werden können.

Menschenhandel im neuen Millennium

In den 1980er Jahren erwachte das internationale politische Interesse für die lange vernachlässigte Thematik des Menschenhandels durch einen expandierenden globalen Markt für sexuelle Dienstleistungen und die Zunahme anderer „illegaler“ grenzüberschreitender Migrationsbewegungen (Chuang 2006 in Morcom/Schloenhardt 2011: 24; Outshoorn 2015: 7; Bertone 2004: 13). Ein als unzureichend und nicht zeitgemäß kritizierter bestehender Rechtsrahmen führte schließlich im Jahr 2000 zur Annahme des UN-Protokolls zur „Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels“, welches die vorhandene Gesetzgebung gegen Sklaverei und gegen Menschenhandel vereinte und zudem von den bereits ratifizierten Konventionen zum Schutz vor Arbeitsausbeutung sowie von der UN-Kinderrechtskonvention (1989) und internationalen

Menschenrechtsinstrumenten beeinflusst wurde. Dieses sogenannte Palermo-Protokoll definiert „Menschenhandel“ als

„die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder Aufnahme von Personen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit oder durch Gewährung oder Entgegennahme von Zahlungen oder Vorteilen zur Erlangung des Einverständnisses einer Person, die Gewalt über eine andere Person hat, zum Zweck der Ausbeutung.“ (UN 2000, Art. 3).

Obwohl dem Palermo-Protokoll vielfach ein (implizit) verengter Opferbegriff auf sexuell ausgebeutete „Frauen und Kinder“ vorgeworfen wird (Warren 2007; Chapkis 2003; Goździak 2015; Weitzer 2014; Farrell/Pfeffer 2014), definiert es den Tatbestand des Menschenhandels erstmals sehr breit und ermöglicht dadurch seither, Problematiken aus den verschiedensten sozialen und geographischen Kontexten unter diesem Begriff zu fassen (Warren 2007; Morcom/Schloenhardt 2011; Einarsdóttir/Boiro 2014). Dabei verrät die Einbettung des Protokolls in die UN-Konvention gegen die „grenzüberschreitende organisierte Kriminalität“ einen Fokus auf die transnationale Verbrechensbekämpfung anstatt auf die Durchsetzung von Menschenrechten (Warren 2007: 245).

Die drei grundlegenden Aspekte der juristischen Definition des Menschenhandels der (1) *unfreiwilligen* (2) *Verbringung* einer Person zum (3) *Zweck ihrer Ausbeutung* gelten jedoch nur für Erwachsene. Handelt es sich um „Kinder“ unter achtzehn Jahren, wird die Frage nach einem Konsens hinfällig (UN 2000, Art. 3). Insofern reflektiert das Palermo-Protokoll ein Kindheitskonzept, das Kinder als vulnerabel, passiv und abhängig betrachtet und als moralische Kategorie Erwachsenen dichotom gegenüberstellt (O’Connell Davidson 2011; Manzo 2005). Da der Tatbestand des Kinderhandels nur zwei der ansonsten drei notwendigen Merkmale erfordert, lassen sich leichter soziale Phänomene identifizieren, die diese Bedingungen erfüllen. Die „Verbringung“ „zum Zweck der Ausbeutung“ steht jedoch in Bezug zur *Mobilität* und zur *Arbeit* von Kindern und Jugendlichen und rückt damit zwei Aspekte in die Nähe des Kinderhandels, die zum Beispiel im afrikanischen Kontext von großer sozialer und ökonomischer Bedeutung sind (Howard/Morganti 2015: 92; Einarsdóttir/Boiro 2014). In Westafrika geriet so die weit verbreitete Erziehungspraktik der temporären oder dauerhaften Weggabe eines Kindes

in den Haushalt eines sozial oder biologisch Verwandten („*confiage*“), welche ökonomische, edukative oder soziale Gründe haben kann, in den Generalverdacht des Kinderhandels, obwohl diese Zuschreibung und die an sie gekoppelten Maßnahmen häufig nicht der Wahrnehmung der Beteiligten selbst entsprachen (Howard 2011; Hashim/Thorsen 2011; Jacquemin 2006, Howard/Morganti 2015; Busza et al. 2004).

In Senegal, wo der Diskurs um Menschenhandel hauptsächlich auf die bettelnden Talibé bezogen wurde und diese Thematik von einer großen politischen und gesellschaftlichen Sensibilität gekennzeichnet ist, zeigte sich die Diskrepanz zwischen der juristischen Definition und lokalen soziokulturellen Bedeutungsgebungen besonders deutlich. Da die Talibé meist in einer von ihrem Herkunftsdorf weit entfernten Koranschule untergebracht sind und ihren *maîtres* oft täglich festgelegte Geldbeträge abliefern müssen, kann ihre Situation zwar nach dem Palermo-Protokoll als „Menschenhandel“ interpretiert, aber auch in ganz andere Sinnbezüge eingebettet werden. Während inter- und transnationale Organisationen Senegal nach seiner Ratifizierung des Palermo-Protokolls im Jahr 2003 zunächst nicht als prioritäres Land für Anti-Menschenhandels-Maßnahmen betrachteten, verstärkte sich die Aufmerksamkeit auf Senegal seit Mitte der 2000er Jahre mit Blick auf die bettelnden Koranschüler. Diese Entwicklung ging konform mit einer zunehmenden Hinwendung des transnationalen Kinderrechtsdiskurses zu besonders gravierenden Kinderrechtsverletzungen, für die klar identifizierbare „Täter“ anstatt strukturelle Ursachen verantwortlich gemacht werden können (Poretti et al. 2014; O'Brien & Wilson 2015: 130; Warren 2007: 242). Wurde in den frühen 1990er Jahren noch jegliche ökonomische Betätigung von Kindern bekämpft, verlagerte sich dieses Ziel mit der Annahme der „*Worst Forms of Child Labour Convention*“ (ILO 1999, meine Hervorhebung) auf die Ächtung international wenig umstrittener „schlimmster“ Formen der „Kinderarbeit“. Während jedoch „Kinderarbeit“ oder „schlimmste Formen“ der Kinderarbeit in Senegal zwar je nach Perspektive und Ausmaß unterschiedlich bewertet, nicht aber als gesellschaftliche Realität in Frage gestellt werden, musste ein solches Problembewusstsein in Hinblick auf „Kinderhandel“ unter zivilgesellschaftlichen, staatlichen und juristischen Akteuren zu weiten Teilen erst geschaffen werden. So blieb die Thematik des Menschenhandels in Senegal auch nach seiner Unterzeichnung des Palermo-Protokolls im Jahr 2000 und trotz zusätzlicher regionaler und

bilateraler Abkommen gegen Menschenhandel nahezu die gesamte erste Dekade des neuen Jahrtausends wenig beachtet. Diese anfänglich nur marginale Einbindung Senegals in den transnationalen Anti-Menschenhandels-Diskurs kann darauf zurückgeführt werden, dass „Menschenhandel“ im Alltagsverständnis ebenso wie in seiner politischen Auslegung primär als *grenzüberschreitendes* Phänomen wahrgenommen wird (Martin 2006: 13; Adesina 2014) und innerstaatliche Formen des Menschenhandels, welche nach normativen Kriterien in Senegal überwiegen, weniger Aufmerksamkeit erregen und widerwilliger überhaupt als solchen verstanden werden. Zudem lenkten auffälliger und unstrittigere Fälle von Kinderhandel in anderen westafrikanischen Ländern, zum Beispiel ausbeuterische Arbeitsverhältnisse auf Kakao- und Baumwollplantagen und in den Minenstätten in Gabun, der Elfenbeinküste oder Nigeria, den Fokus zunächst weg von Senegal (Dottridge 2002: 40).

Auch wenn Senegal bereits im Jahr 2005, verpflichtet durch seine Ratifizierung des Palermo-Protokolls, ein Gesetz gegen „Menschenhandel und gleichgestellte Praktiken“ (République du Sénégal 2005) und einen ersten Nationalen Aktionsplan gegen Menschenhandel 2008 verabschiedet hatte, intensivierten sich die staatlichen Aktivitäten Senegals gegen Menschenhandel erst im Kontext des US-amerikanischen *Millennium Challenge Account Project* (MCA), in das Senegal im Jahr 2009 für eine erste fünfjährige Projektphase eingebunden wurde. Dieser Fonds mit dem Ziel der weltweiten Armutsbekämpfung durch wirtschaftliches Wachstum war mit immensen Summen an nicht zurückzuzahlenden Entwicklungsgeldern zur Nutzung in Landwirtschaft und Straßenbau verbunden. Seine Fortführung hing jedoch von einer regelmäßigen Evaluation verschiedener Kriterien ab, darunter die des staatlichen Engagements gegen Menschenhandel als Indikator einer „guten Regierungsführung“. Senegals Einsatz gegen Menschenhandel steht daher seither besonders stark in einem reaktiven Bezug zu den jährlichen *Trafficking in Persons Reports* der US-Regierung. Diese politisch machtvollen Berichte kritisierte Anne Gallagher (2010: 485) als „paralleles unilaterales Regime“, da sie die Bemühungen von Staaten gegen Menschenhandel anhand intern generierter Maßstäbe anstatt anhand internationaler Rechtsvorschriften bewerten. Sie sieht ferner eine Gefahr darin, dass viele staatliche Initiativen gegen Menschenhandel lediglich aus Furcht vor den Konsequenzen einer negativen Evaluation erfolgen und sich aus einer Menschenrechtsperspektive als bedenklich

erweisen. Vor dem Hintergrund dieser regelmäßig anstehenden Beurteilungen ist der performative Wert, vor allem die Sichtbarkeit und Messbarkeit der Maßnahmen gegen Menschenhandel für Senegal von grundlegender Bedeutung. Wegen ihrer Präsenz und großen Anzahl in den urbanen Zentren fokussierten sich diese Berichte schon früh auf die Problematik der bettelnden Talibé, auch wenn gerade deren Hypervisibilität dazu führt, dass sie von weiten Teilen der Bevölkerung als „Normalität“ wahrgenommen werden und ihre Kriminalisierung dadurch zusätzlich erschwert wird. Der Diskurs um Menschenhandel, der sich global vor allem auf die sexuelle Ausbeutung von Frauen und Mädchen konzentriert (Gozdziak 2015; Dottridge 2002; Weitzer 2014; Farrell/Pfeffer 2014) wird also im senegalesischen Kontext nahezu ausschließlich auf *Jungen*, die bettelnden Talibé, bezogen. Diese sind zwar Teil der moralischen Kategorie der Kinder (O’Connell Davidson 2011), als zukünftige junge *Männer* ohne aussichtsreiche Chancen auf legale Verdienstmöglichkeiten und aufgrund ihrer Gewohnheit, sich auf der Straße „durchzuschlagen“ (franz.: „*se débrouiller*“), ist ihre öffentliche Wahrnehmung jedoch ambivalent. Ihre empirische Sonderstellung innerhalb des transnationalen Diskurses um Menschenhandel trägt neben soziokulturellen Ursachen mit dazu bei, dass sich die assoziative Verbindung zwischen „Menschenhandel“ und den „Talibé“ in Senegal trotz bemühter öffentlichkeitswirksamer Kampagnen nicht im allgemeinen Sprachgebrauch durchsetzen konnte.

Von Sklaven und Drogen: Die terminologische Last des Menschenhandels in Senegal

Die widerwillige Wahrnehmung der bettelnden Talibé als Opfer von Menschenhandel ist mit durch die aufgeladenen Konnotationen begründet, die dieser Term transportiert. Somit deckt sich die breit gefasste Definition des Menschenhandels durch das Palermo-Protokoll nicht mit der assoziativen Verengung, die der Begriff bei vielen Senegales*innen unmittelbar hervorruft. Mein Feldmaterial legt dabei zwei Assoziationsfelder mit jeweils gegensätzlichen Wirkungen offen, die sich aus dem gängigsten französischen Begriff für „Menschenhandel“, „*traite des personnes*“ (auch: „*traite des êtres humains*“), ableiten. Eines der Assoziationsfelder ergibt sich dadurch, dass der Begriff „traite“ stark an den der „*maltraitance*“, „Misshandlung“, erinnert. Diese gedankliche Gleichsetzung mit dem Term „*maltraitance*“ führt jedoch zu einem

inflationären Gebrauch des Terms „*traite (des personnes)*“. Aufgrund einer ohnehin nur vagen und stereotypen Vorstellung von „Menschenhandel“ in der Bevölkerung und zum Teil selbst unter Menschenrechtsakteuren sowie einer wenig verbreiteten Kenntnis der juristischen Definition wird der Begriff auf diese Weise leicht zu einem polemischen Schlagwort für sämtliche Formen des besonders schweren körperlichen oder psychischen Missbrauchs von Kindern (Quirk 2006: 594f.). Gerade weil das Konzept des Menschenhandels nach dem Palermo-Protokoll durch wenige, teils abstrakte und mehrdeutige Aspekte definiert ist und dadurch Raum für vielfältige, mitunter widersprüchliche Interpretationen bietet, verliert es in seiner diskursiven Verwendung an analytischer Schärfe. So lässt sich der Begriff des Menschenhandels, welcher keine objektive, selbsterklärende Bedeutung besitzt (O’Connell Davidson 2015: 154), über seine Gleichsetzung mit dem der „*maltraitance*“ assoziativ konkretisieren und relativieren. Kinder werden weitaus einvernehmlicher als „Opfer von Misshandlung“ bezeichnet, selbst wenn sie der offiziellen Definition eines „Opfers von Menschenhandel“ entsprechen. Eine senegalesische Zeitung zitierte sogar den Präsidenten der staatlichen Koordinierungsstelle gegen Menschenhandel mit der nebulösen Aussage, „90% der Opfer von *traite und maltraitance*“ (meine Hervorhebung) seien Talibé (Seck 11.11.2013). Viele der am transnationalen Diskurs um Menschenhandel beteiligten Kinderrechtsakteure gebrauchten zudem nicht den langen und etwas umständlich anmutenden Term „*traite des personnes*“, sondern sprachen meist nur von „*traite*“, „Handel“. Diese vordergründig rein sprachliche Abkürzung impliziert eine abschwächende Wirkung, indem das Betteln der Talibé *explizit* nicht mit „Menschenhandel“, lediglich mit einem „Handel“ gleichgesetzt wird. Dass ökonomische Interessen beim Betteln der Talibé im Spiel sind, also eine Art „Handel“ betrieben wird, entspricht wiederum durchaus der Wahrnehmung vieler Senegales*innen.

Das andere Assoziationsfeld, welches den Diskurs zur Zeit meiner Feldforschung noch deutlicher prägte, nimmt Bezug auf den Begriff „*traite des esclaves*“ (auch: „*traite négrière*“), den transatlantischen Sklavenhandel. Zwar wird „Menschenhandel“ sprachübergreifend mit „Sklaverei“ assoziiert und „Sklaverei“ wiederum vor allem mit dem transatlantischen Sklavenhandel (Kopytoff 1982: 225; Quirk 2011: 587; Bravo 2011), jedoch kommt diese Konnotation in der französischen Terminologie besonders stark zum Tragen, da sowohl für „Menschenhandel“ („*traite des personnes*“)

als auch für „Sklavenhandel“ („*traite des esclaves*“) der Begriff „*traite*“ konstitutiv ist.¹ Rechtshistorisch und formaljuristisch bestehen über die Aspekte der Ausbeutung und der Beherrschung einer Person Verbindungen zwischen der „Sklaverei“ und dem „Menschenhandel“ (Morcom/Schloenhardt 2011: 7f.). Dennoch handelt es sich um zwei unterschiedliche Konzepte, da Sklaverei über die Ausübung der Eigentumsrechte an einer Person definiert wird und eine besonders schwere *Form* der Ausbeutung darstellt, für den Tatbestand des Menschenhandels hingegen die nicht konsensuelle *Verbringung zum Zweck* der Ausbeutung ausschlaggebend ist (Gallagher 2010; Botte 2003; Manzo 2005).

Die auffallend enge Assoziation des Begriffs des Menschenhandels mit dem transatlantischen Sklavenhandel lässt sich in Senegal zudem dadurch erklären, dass diese historische Erfahrung zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert einen unauslöschlichen Platz im „kollektiven Gedächtnis“ (Halbwachs 1991[1939]) und eine besondere Präsenz dadurch einnimmt, dass sich direkt vor der Küste Dakars die *Île de Gorée* befindet, die als ehemaliger Umschlagplatz für die Verschiffung von Sklaven heute einen hoch symbolträchtigen Ort darstellt.² Während also die Assoziation mit dem Begriff „*maltraitance*“ eine übermäßige und verallgemeinerte Verwendung des Terms „*traite des personnes*“ zur Folge hat, führt die mit dem transatlantischen Sklavenhandel dazu, dass er für kaum eine gegenwärtige soziale Problematik als adäquate Bezeichnung betrachtet wird (Gallagher 2010; Bravo 2011).

Diese historischen Assoziationen kommen deutlich weniger beim Gebrauch des Terms „*trafic*“ zum Tragen, der für viele mit einer „modernerer“ Konnotation verbunden ist (Botte 2003: 17). „*Trafic*“ bedeutet zwar „Schmuggel“ beziehungsweise „Schleusung“ und ist daher nicht der

¹ Im Englischen sind dagegen die Begriffe „slave trade“ als (transatlantischen) „Sklavenhandel“ und „human trafficking“ als „Menschenhandel“ gebräuchlich.

² Die Rolle der *Île de Gorée* und des „Sklavenhauses“ für den transatlantischen Sklavenhandel fochten die Historiker Abdoulaye Camara und Joseph Roger de Benoist (in Prier 26.06.2013) an. Ihnen zufolge wurde das Sklavenhaus erst im Jahr 1783 erbaut, als die Europäer von den Küsten Senegals aus bereits keinen Sklavenhandel mehr betrieben und diente als Warenlager. Auch sollen ihnen zufolge über die *Île de Gorée* selbst zu Blütezeiten des transatlantischen Sklavenhandels nur mehrere Hundert (und nicht Tausende) Sklaven nach Amerika verschifft worden sein. Diese Enthüllungen erreichten in Senegal jedoch keine öffentliche Durchschlagskraft und schmälern nicht die symbolische Bedeutung des Ortes.

juristisch korrekte Term für „Menschenhandel“, jedoch wurde auf menschenhandelsähnliche Phänomene in Senegal vor der Annahme des Palermo-Protokolls (UN 2000), das die Übersetzung als „*traite des personnes*“ für „Menschenhandel“ in Abgrenzung zu „*trafic des migrants*“ als „Migrantenschleusung“ vorschreibt, meist als „*trafic des personnes*“ Bezug genommen (Enda 2000; UNICEF 2006). Der Term „*trafic*“ wiederum ist stark durch den geläufigen Begriff „*trafic des stupéfiants*“ (auch: „*trafic des drogues*“), Drogenhandel, geprägt, welcher in Dakar ein blühendes Geschäft darstellt und häufig die medialen Schlagzeilen beherrscht. Projiziert auf den umgangssprachlichen Begriff des „*trafic des personnes*“ führen diese Assoziationen zur Imagination professioneller „Netzwerke“ „organisierter Banden“, wodurch das Phänomen des Menschenhandels in einer nicht greif- und sichtbaren ‚Schattenwelt‘ verortet wird. Daher löst die Bezeichnung für soziale Problematiken, die allenfalls als „Ausbeutung“ wahrgenommen oder sogar mit einer sozioreligiösen Tradition in Verbindung stehen, bei vielen Senegales*innen ebenso Unbehagen aus wie der Begriff „*traite des personnes*“. Somit repräsentieren beide Terme, „*traite*“ und „*trafic*“, jeweils implizit bestimmte Prototypen, die neben einer assoziativen Verengung und hyperkriminalisierenden Konnotation zudem dazu führen, dass im Alltagsverständnis zumeist eine formaljuristisch nicht vorausgesetzte grenzüberschreitende Verbringung für notwendig erachtet wird, um einen Tatbestand als „Menschenhandel“ zu qualifizieren. Ferner zeigt sich so das Spannungsfeld, dass „Menschenhandel“ in Senegal zum einen stark mit dem Sklavenhandel, also mit einer historisch lang zurückliegenden *Vergangenheit*, und zum anderen mit den negativen Folgen der *Globalisierung* in Verbindung gebracht wird. Während im Französischen jedoch mit „*trafic des personnes*“ und „*traite des personnes*“ zumindest zwei Begriffskonstruktionen dem juristischen Konzept des Menschenhandels entsprechen beziehungsweise nahekommen, ist in keiner der gängigen senegalesischen Nationalsprachen ein solcher bekannt. So lässt sich zum Beispiel auf Wolof das Konzept „Menschenhandel“ nur mit „*jay nit*“, „eine Person verkaufen“, umschreiben (Enda 2008: 15ff.), wodurch es auf eine Facette reduziert wird, die eine monetäre Transaktion und die Beteiligung einer abgebenden Person in den Vordergrund rückt. Solche sprachlichen Übersetzungsprozesse verstärken die Verzerrungen, die ohnehin mit den unterschiedlichen Imaginationen um dieses gesellschaftlich kaum vertraute Konzept einhergehen.

Menschenhandel und Talibé: eine sperrige Verbindung

Die generell schwache Akzeptanz des Begriffs des Menschenhandels für gegenwärtige soziale Problematiken verstärkt sich in Bezug auf die bettelnden Talibé umso mehr. Während viele Senegales*innen nicht zögern, die Situation mancher Talibé als „Ausbeutung“ zu bezeichnen oder sich darüber zu empören, dass das Betteln heutzutage von skrupellosen *maîtres* zu einem „Geschäft“ oder einer „Geldquelle“ gemacht würde, scheint ihnen der Term „Menschenhandel“ meist nur in den seltenen Fällen für angemessen, in welchen die Eltern selbst unmittelbar und strategisch von den Bettelerträgen profitieren. Mehrere Gesprächspartner*innen wandten mir gegenüber ein, dass die Koranlehrer den Eltern ihre Kinder schließlich nicht „abkaufen“ würden. Zwar wird den Eltern oft unterstellt, ihre Kinder einem Koranlehrer anzuvertrauen, um die eigenen Haushaltskosten zu senken, jedoch entsprechen vermeintlich kalkulierte *wegfallende* Ausgaben nicht der gängigen Imagination eines „Handels“. Ein Kinderrechtsakteur, der als ehemaliger Berater bei UNICEF eigentlich eng an transnationalen Konzepten orientiert war, kommentierte wiederum ironisch, noch nie gehört zu haben, dass die Talibé aus den Dörfern „gekidnapped“ würden. Da viele Afrikaner*innen auf diese Weise für den Sklavenhandel gefangen genommen worden waren, brachte seine Bemerkung die typische historische Assoziation zum Ausdruck.

Die unterschiedlichen Argumentationen für oder gegen eine Klassifizierung der bettelnden Talibé als „Menschenhandel“ zeugten nicht nur von der durchgängig engen gedanklichen Verknüpfung dieses Konzepts mit dem der „Sklaverei“, sondern auch davon, dass „Sklaverei“ selbst mit divergierenden Imaginationen verbunden sowie das Verhältnis zwischen ihren vergangenen und gegenwärtigen Formen in der Allgemeinbevölkerung wie auch in der Wissenschaft unterschiedlich interpretiert wird (Manzo 2005: 396; Quirk 2011). Orlando Pattersons (1982) spricht zum Beispiel vom „sozialen Tod“ des Sklaven, dem als „Unperson“ alle Verbindungen mit seiner ethnischen oder verwandtschaftlichen Gruppe verweigert wurden und auch Martin A. Klein (1993: 4) beschreibt den Sklaven als „*antiparent*“ ohne Verwandtschaftsrechte. Diese Kennzeichen treffen in den Augen vieler Senegales*innen auf die Talibé nicht zu, da sie meist noch sporadisch Kontakt zu ihren Familien pflegen oder zumindest nach ihrer Koranausbildung in ihre Herkunftsdörfer zurückkehren. Sogar die Koranlehrer selbst gehören häufig dem erweiterten Familienkreis an.

Die Aufnahme eines Kindes begründet sich dann durch Rechte und Pflichten, die mit (sozialer oder biologischer) Verwandtschaft einhergehen. Und während den Talibé aus einer Menschenrechtsperspektive grundlegende Persönlichkeitsrechte nicht gewährt, sie also *entmenschlicht* werden, *erlangen* sie gemäß einer konservativen muslimischen Auslegung hingegen erst durch die Koranausbildung den Status eines vollwertigen Menschen (Last 2000, Ware 2014). Manche meiner Kontaktpersonen hielten die Lebensbedingungen der Talibé allerdings sogar für noch *dramatischer* als die der historischen Sklaven. Während diese zumindest offiziell als solche benannt worden seien, würden die Talibé ein Sklavendasein fristen, das durch den Vorwand der Koranausbildung verschleiert werde. In diese Richtung weist auch Kevin Bales' Analyse der „neuen Sklaverei“, in welcher er herausarbeitet, dass Sklaven vormals als legales Eigentum galten und damit *Pflichten* für den Besitzer einhergingen, während sie gegenwärtig unter dessen totaler Kontrolle stünden, keine aufwendige Investition mehr darstellten und sich Formen der Sklaverei häufig hinter Arbeitsverträgen versteckten (Bales 2012: 4ff., 31).

Da das Betteln der Talibé nicht den gängigen an den „Menschenhandel“ geknüpften Assoziationen entspricht, erfordert diese Gleichsetzung eine hohe Abstraktionsleistung, indem das Phänomen aus seiner habituellen soziokulturellen Einbettung gelöst und in Analogie zu einer völlig anderen historischen Tradition – der Sklaverei – oder zu Verbrechensformen wie dem Drogenhandel gesetzt werden muss. Die Reibung zwischen der sozialen Realität und dem normativen Diskurs um Menschenhandel ist jedoch nicht nur auf die Alltagssemantik dieses Begriffs zurückzuführen, sondern zeigt sich in weiteren Paradoxien, welche dessen Übertragung auf die bettelnden Talibé hervorbringt. So stellt die gemeinhin als hoch kriminalisierend wahrgenommene Klassifizierung als „Menschenhandel“ formal das Ergebnis einer sehr reduzierten Summierung von Teilaspekten der Lebensrealität der Talibé dar. Juristisch betrachtet genügt der Umstand, dass die Talibé von einem Koranlehrer (vorsätzlich) „ausgebeutet“ werden, womit viele andere Kennzeichen ihres Alltags keine Berücksichtigung finden, die aus der Perspektive der Talibé selbst zum Teil als noch leidvoller empfunden werden. Einige der Talibé, mit welchen ich sprechen konnte, beklagten zum Beispiel weniger das Betteln als ihren völlig überfüllten Schlafraum, Gewalterfahrungen oder die Tatsache, ihre „Mutter“ jahrelang nicht sehen zu können. Dabei werden die aus ihrer Koranschule geflohenen

Talibé ferner in aller Regel in ihre Familien „wiedereingegliedert“, diesen wird jedoch gleichzeitig oft unterstellt, sich ihrer Kinder aus ökonomischen Gründen zu „entledigen“. Außerdem gehören die „ausbeutenden“ Koranlehrer selbst mitunter dem erweiterten Familienkreis an. Das transnational vorherrschende Narrativ der schützenden biologischen (Nuklear-)Familie erweist sich in Kombination mit dem kriminalisierenden Ansatz des Konzepts des Menschenhandels in diesem Kontext somit als paradoxal. Die Einbettung des Palermo-Protokolls in die Konvention gegen die grenzüberschreitende organisierte Kriminalität suggeriert wiederum, dass die Täter vielmehr transnational operierende Fremde anstatt Vertraute aus dem näheren lokalen und sozialen Umfeld seien (Warren 2007: 247) und erschwert somit indirekt den Zusammenhang, den inter- und transnationale Akteure im Senegal gerade herzustellen versuchen. Zudem führt die durch das Palermo-Protokoll in den Fokus gerückte individuell-personelle Täterschaft dazu, dass die bedeutende Rolle der Almosen gebenden Allgemeinbevölkerung ebenso wie die historisch begründete staatliche Nicht-Einmischung in das Koranschulwesen gänzlich vernachlässigt werden. Da gerade die Talibé ein besonders hohes Maß an *agency* aufbringen müssen, um ihren Alltag mit kreativen Überlebensstrategien zu bewältigen, steht deren extreme diskursive Viktimisierung als „Opfer von Menschenhandel“ einerseits in einem Spannungsfeld zu ihrer tatsächlichen Lebenspraxis. Andererseits wirkt es dann umso zynischer, dass die Talibé trotz ihrer öffentlichen Sichtbarkeit erst eigenmächtig aus ihrer Koranschule in eines der Aufnahmeheime für „Kinder in Schwierigkeiten“ fliehen müssen, bevor ihnen dieser Status und die damit einhergehenden Unterstützungsmaßnahmen offiziell zuerkannt werden.

Ebenso erweist sich der für das Konzept des Menschenhandels notwendige Aspekt der „Ausbeutung“ in Hinblick auf die bettelnden Talibé als besonders kontrovers, da für viele gläubige Muslime das Koranstudium jegliche Kosten und Mühen aufwiegt. Selbst eine feste tägliche Abgabe, die manche Talibé ihren *maîtres* abzuliefern haben, wird von den Betroffenen selbst beziehungsweise von religiös-konservativen Akteuren deshalb nicht zwingend als „Ausbeutung“ interpretiert. Auch der Aspekt ungleicher Machtverhältnisse, der dem Konzept der „Ausbeutung“ inhärent ist (UNODC 2015: 22), gilt in der klassischen westafrikanischen

Koranausbildung nicht als negativ. Eine streng hierarchische Machtverteilung ist konstitutiver Bestandteil einer „dialektischen

Beziehung“ (Hammoudi 2001) zwischen *maître* und Talibé. In den Augen konservativer religiöser Akteure ist die Koranausbildung im Gegensatz zu einer Ausbildung in den säkularen Schulen gerade *nicht* einer Marktlogik untergeordnet, sondern auf eine holistische, werteorientierte Persönlichkeitsschulung ausgerichtet, in welcher die Bitte um Almosen eine integrale Rolle einnimmt. Durch die lange Tradition des Almosengesuchs als Bestandteil der Koranausbildung messen viele Senegales*innen dem Aspekt, ob die Talibé tatsächlich in ausreichendem Umfang Koranunterricht erhalten eine höhere Bedeutung bei als dem, ob sie betteln müssen, um von „Ausbeutung“ oder sogar von „Kinderhandel“ zu sprechen. Auf diese Weise können jedoch Korankenntnisse zu einem Deckmantel für multiple Formen von Leiden werden, die von den Kindern erlebt werden. Nicht wenige Senegales*innen unterstellen zudem vielmehr den *Eltern* der Talibé, die *maîtres* „auszubeuten“, indem sie ihnen ihre Kinder ohne eine finanzielle Beteiligung in Obhut geben. Dadurch wird das Betteln oft lediglich als *reaktives*, zum Teil alternativloses Verhalten der Koranlehrer betrachtet, während die Definition des Menschenhandels gerade die *intentionale* Verbringung oder Aufnahme einer Person *zum Zweck* ihrer Ausbeutung erfordert. Da in den meisten Fällen weder die Eltern die Koranlehrer noch diese die Eltern finanziell entschädigen, was das Phänomen in der Imagination der meisten Senegales*innen von einem „Menschenhandel“ distanziert, sowie da es traditionell in der Entscheidungsgewalt des *maître* allein liegt, wann er das Koranstudium eines Talibé für beendet erklärt, kann aber gerade ein fruchtbarer Nährboden für gesellschaftlich legitimierte Formen der „Ausbeutung“ durch das Betteln entstehen.

Fordert der *maître* hingegen nur eine moderate tägliche Abgabe, gelingt es den Talibé mitunter, beträchtliche Summen für ihren eigenen Bedarf anzusparen, weshalb schon vereinzelt – wenn auch umstrittene – Bankkonto-Projekte für die Talibé initiiert wurden. Somit profitieren die Talibé zum Teil selbst ökonomisch von ihrer eigenen „Ausbeutung“. Ebenso können sie zu Opfern sekundärer Formen der Ausbeutung werden, indem sie mit Minimalbeträgen für Arbeiten bezahlt werden, die sie verrichten, um die von ihrem *maître* geforderte Summe zu verdienen oder von ihren „Patinnen“ für die erhaltenen Mahlzeiten zu allerhand Hausarbeiten verpflichtet werden. Andere Talibé begehen Diebstähle, um die ihnen auferlegte Abgabe zu erfüllen und werden so selbst zu „Tätern“. Juristisch wird eine Person zwar nicht für Straftaten zur Rechenschaft gezogen, die in

Zusammenhang mit ihrem Status als „Opfer von Menschenhandel“ stehen, jedoch ist die Unterscheidung graduell und führt zu einer ambivalenten gesellschaftlichen Wahrnehmung der Talibé. Die in diesem Kontext kontroversen Interpretationen des Konzepts der „Ausbeutung“ führen somit zu flexiblen und diffusen Zuschreibungen von Täter- und Opferrollen, die sowohl dem dichotomen Ansatz als auch den unterschwellig propagierten Idealtypen der „Täter“ und „Opfer“ des Palermo-Protokolls widersprechen.

Menschenhandel als ambivalenter Diskurs

Unabhängig von der Programmatik ihrer jeweiligen Institutionen zeigten zivilgesellschaftliche und staatliche Akteure einen unterschiedlichen Umgang mit der Kategorie des Menschen- und Kinderhandels, um ihre offizielle Sprecherposition mit ihren teils abweichenden Sichtweisen auf die stark aufgeladenen Themen des Menschenhandels und des Bettelns der Talibé zu vereinbaren. Oft überlagern sich vielschichtige Interessen und Loyalitäten von Akteuren, die ihre persönlichen Überzeugungen und sozialen Vernetzungen mit ihrer beruflichen Rolle in Einklang bringen müssen (Merry 2006). Schließlich verstehen sich viele von ihnen zum Beispiel nicht nur als transnational orientierte Kinderrechtsakteure, sondern auch als *senegalesische Muslime* und wollen daher die Koranschulen als älteste Bildungsinstitutionen des Landes nicht pauschal verunglimpfen. Sie agierten daher als Vermittler und Übersetzer unterschiedlicher, lokaler und transnationaler Denk- und Handlungslogiken (Merry 2006).

Manche meiner Kontaktpersonen brachten ein essentialistisches Verständnis von Menschenhandel als *top-down* definiertes juristisches Phänomen zum Ausdruck. So betonte einer meiner Interviewpartner, Leiter eines Jugendamtes, dass in Senegal noch kein „wissenschaftlich erwiesener“ Fall von Menschenhandel aufgedeckt worden sei, während eine Repräsentantin der nationalen Koordinierungsstelle gegen Menschenhandel mit Nachdruck insistierte, wie wichtig eine umfassende Aufklärung der Bevölkerung sei, der nahegebracht werden müsse, dass es Menschenhandel in ihrer Gesellschaft *gebe*. Und ein Sozialarbeiter bestätigte mir meine Frage, ob es sich bei den Talibé manchmal um „Opfer von Menschenhandel“ handele, mit dem Hinweis, dass er dank einer UN-Schulung nun *wisse*, was Menschenhandel *sei*. Andere Kinderrechtsakteure hingegen zeigten einen flexiblen Umgang mit dem Begriff des Menschenhandels, indem sie vom

jeweiligen Kommunikationskontext abhängig machten, ob sie in Bezug auf die Talibé von „Kinderhandel“ sprachen oder eine alternative, relativierende Rhetorik verwendeten. Neben religiös-konservativen Akteuren verneinten vor allem manche staatlichen Repräsentanten mir gegenüber in Interviews, dass die bettelnden Talibé als „Opfer von Kinderhandel“ klassifiziert werden könnten und kontextualisierten die Problematik vielmehr als „pervertierte kulturelle Praktik“ oder gingen von vereinzelt Ausbeutungsfällen aus. Die staatlichen Akteure verfolgten das ambivalente Anliegen, das Vorkommen von Menschenhandel in Senegal einerseits anzuerkennen, um an einem politisch und ökonomisch bedeutsamen inter- und transnationalen Diskurs teilzuhaben, dieses aber andererseits quantitativ möglichst gering einzuschätzen, um ein funktionierendes Staatssystem nicht in Frage zu stellen und ein mäßiges staatliches Engagement gegen Menschenhandel zu rechtfertigen. Die allgemeine politische Stoßrichtung gegenüber der Problematik geht mittlerweile verstärkt hin zu einer gesetzlich verankerten „Modernisierung“ der Koranschulen, da vereinzelte Versuche gezeigt haben, dass eine isolierte Kriminalisierung des Bettelns der Talibé ohne eine gleichzeitige Unterstützung des Koranschulwesens gesellschaftlich nicht anschlussfähig ist, der Staat aber auch nicht untätig gegenüber dem Betteln bleiben kann. Dennoch lässt er sich immer wieder zu kurzfristigen, medial wirksamen Aktionen gegen das Betteln verleiten. Zuletzt wurden Ende Juni 2016, auffallend kurz nach dem Erscheinen des letztjährigen amerikanischen *Trafficking in Persons Report*, im Auftrag des Staates über einen Zeitraum von einigen Wochen hinweg mehrere Hundert bettelnde Kinder von der Straße geholt und in ihre Familien beziehungsweise vorübergehend in Aufnahmeheime gebracht. Um die Maßnahme nicht als direkten Angriff auf das Koranschulwesen aussehen zu lassen, achteten die Verantwortlichen darauf, dass nicht nur Talibé, sondern vereinzelt auch Mütter, die zusammen mit ihren Kindern bettelten, aufgegriffen wurden sowie überwiegend aus dem Ausland stammende Talibé betroffen waren.

In den Aufnahmeheimen, bei deren Schutzbefohlenen es sich mehrheitlich um aus ihren Koranschulen geflohene Talibé handelt, zeigte sich wiederum besonders deutlich, dass die Kategorisierung von Kindern als „Opfer von Menschenhandel“ in der Praxis keinerlei Rolle spielte, sie in Förderanträgen und Statistiken, wenn auch in inkonsistenter Weise, hingegen durchaus zum Einsatz kam. Ihre praktische Irrelevanz kann vor allem darauf

zurückgeführt werden, dass die Aktivitäten und Zielgruppen dieser Heime durch die Institutionalisierung des Diskurses um Menschenhandel unverändert blieben. Im alltäglichen direkten Umgang mit den Kindern sind solche Akteure am stärksten mit der Tatsache konfrontiert, dass sie sich nicht mit eindeutig separierbaren Kategorien von Kindern, sondern mit einzelnen Biographien und Charakteren auseinandersetzen müssen, und offizielle „Opfer von Kinderhandel“ zum Teil mehr Gemeinsamkeiten mit Kindern aufweisen, die *nicht* als solche klassifiziert werden als mit ihren Pendanten nach juristischer Definition.

Stark transnational orientierte Kinderrechtsakteure ließen eine größere Bereitschaft als staatliche oder religiöse Akteure erkennen, das Betteln der Talibé als „Kinderhandel“ zu bezeichnen. Sie adaptierten dieses Interpretationsmuster als Identitätsmarker einer weltweiten Menschenrechtsbewegung, die sie als „moderne Akteure“ (Meyer & Jepperson 2000) bestätigte. So konnten sie sich gegenüber einem vermeintlich untätigen oder schwachen Staat scharf abgrenzen sowie eine größere Aufmerksamkeit erreichen, zumal sie nicht unmittelbar auf ein gutes Verhältnis mit dem religiös-konservativen Milieu angewiesen sind. Dabei wurde ihr Status nicht nur dadurch aufgewertet, dass sie an einem Diskurs von globaler Bedeutung teilhatten, sondern auch dadurch, dass sie mit dem „Menschenhandel“ eine besonders *gravierende* Problematik bekämpften. Je unpersönlicher und konstruierter der Kommunikationskontext war, desto weniger zögerlich zeigten sich solche Akteure, Begriffe wie „Menschenhandel“ und „moderne Sklavenhalter“ zu verwenden. Allerdings verzichteten sie gegenüber bestimmten Zielgruppen ebenso strategisch auf eine solche konfrontative Rhetorik. Beispielhaft hierfür war eine für die Landbevölkerung konzipierte Kampagne einer namhaften Dachorganisation im Jahr 2012, die das Ziel hatte, Eltern von einer potentiellen Weggabe ihrer Söhne an weit entfernte Koranschulen abzuhalten. Speziell entworfene und multimedial verbreitete Slogans setzten auf einfache, moralisch oder religiös begründete Botschaften wie „Sein Kind zu lieben bedeutet, es vor dem Betteln zu schützen“ und vermieden eine aggressive Wortwahl ebenso wie abstrakte, von der Lebenswelt der Zielgruppe entkoppelte Argumentationen wie Verweise auf staatliche Gesetze (PARRER & COGED 2012).

In Interviews und informellen Gesprächen bemerkte ich zudem, dass es von der jeweiligen Sprecherpersönlichkeit abhing, ob das Betteln der Talibé

melodramatisch als „Menschenhandel“ bezeichnet oder eher dezentere Begriffe gebraucht wurden. So gaben manche meiner Gesprächspartner zu bedenken, dass sie die Bezeichnung „Menschenhandel“ als „zu stark“ oder „zu brutal“ empfanden. Andere wiederum befürworteten den Begriff aus demselben Grund, indem sie hofften, dass er durch seine „schockierende Wirkung“ der Bevölkerung die „Augen öffnen“ könne. Wieder andere schienen unschlüssig und glaubten in einigen Fällen des Bettelns lediglich „Anfänge“ von Menschenhandel zu erkennen oder sahen die Talibé in Gefahr, zwecks Organentnahme oder sexueller Ausbeutung entführt und erst dadurch zu „Opfern von Menschenhandel“ zu werden. Solche Argumentationen zeugen eher von einem divergierenden Verständnis von Menschenhandel als per se von einer weniger kritischen Haltung gegenüber dem Betteln der Talibé. Da kaum jemand im Senegal anführt, dass das *Bitten um Almosen* der Talibé in einer langen sozioreligiösen Tradition steht, kann dessen Kontextualisierung als „Kinderhandel“ zudem nur gerechtfertigt werden, wenn von grundlegenden Veränderungen dieser Praktik ausgegangen wird. Somit stützt der Diskurs um Menschenhandel das weit verbreitete Narrativ eines radikalen Bruchs zwischen moralisch integren früheren Formen des Bettelns und seiner modernen Perversion, stärkt also nicht nur eine diffamierende Perspektive auf die klassische Koranausbildung, sondern auch die Annahme der originären Sinn- und Werthaftigkeit dieser Institution. Da Menschenhandel gemeinhin primär als grenzüberschreitendes Phänomen imaginiert wird, hilft die Rhetorik zudem, in erster Linie die aus den Nachbarländern eingewanderten *mâitres* mit diesem Verbrechen in Verbindung zu bringen und die Problematik von senegalesischen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu entkoppeln.

Die Inbezugsetzung der bettelnden Talibé zu der Kategorie des Menschenhandels erfolgte so in einem Diskurs, an welchem verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Blickwinkeln und Motiven beteiligt waren. Auch wenn manche die Bezeichnung „Menschenhandel“ nicht als adäquat erachteten, eigneten sie sich diese „Rahmung“ (Snow et al. 1986) an, indem sie sie zum Beispiel nur selektiv auf besonders dramatische Szenarien des Bettelns bezogen oder in ausgewählten Kommunikationssituationen verwendeten. Das politische und ökonomische Gewicht des Diskurses erwies sich gemeinhin als ausreichend, um den Begriff des Menschenhandels entweder als juristisch definierten Tatbestand oder als formale Rahmung für Maßnahmen gegen das Betteln der Talibé

anzuerkennen. Da es oft nur der Titel einer Konferenz oder der Name des Veranstalters waren, die einen expliziten Bezug zur Thematik des Menschenhandels herstellten, sich die konkreten Diskussionen und Vorträge hingegen auf spezifische Facetten der Koranschulproblematik konzentrierten, büßte der übergeordnete Diskurs um Menschenhandel mitunter selbst in Kontexten, die in direkter Verbindung zu ihm standen, unmittelbar an Bedeutung ein.

Die diskursive Kopplung des „Menschenhandels“ mit den „bettelnden Talibé“ prägt die Diskurse um *beide* Phänomene und auch die Beziehung der beteiligten Akteure untereinander. Dahingehend birgt eine Bekämpfung des Bettelns unter dem Paradigma des Menschenhandels die konterkarierende Implikation, dass manche wichtigen Kooperationen und Allianzen erschwert werden. Viele religiös-konservative Akteure zum Beispiel sehen die *maîtres* dadurch auf pauschale Weise dämonisiert und verweigern eine Identifikation mit dem Diskurs. Obwohl in unterschiedlichen Kommunikationskontexten auf eine adaptierte Rhetorik geachtet wird, sind diese durch die mediale Berichterstattung und die gleichzeitige Teilhabe mancher Akteure an konkurrierenden (Sub-)Diskursen nicht undurchlässig, sodass Deutungsmuster wie das des „Menschenhandels“ ein konfrontatives Klima im Diskursfeld um die bettelnden Talibé befördern. Dies kann einen konstruktiven Dialog verhindern und Möglichkeiten für gesellschaftlich breit legitimierte Lösungen, welche die Perspektiven aller Beteiligten miteinbeziehen, beschneiden (Quirk 2006: 595). Der Diskurs um Menschenhandel entfaltet so gleichzeitig sowohl eine sozialintegrative Wirkung, indem er neue – volatile – transnationale Allianzen schafft, als auch eine sozialdesintegrative Wirkung, indem er anderen Allianzen, vor allem mit religiösen Akteuren, im Weg steht. Da gerade die stark kriminalisierende Konnotation des Begriffs jedoch ermöglicht, ihn nur auf extreme Fälle des Bettelns zu beziehen, beteiligen sich sogar mitunter Koranlehrer an dem Diskurs und zeigen damit, dass sich dessen radikale Rhetorik auf ganz unterschiedliche Weise und sogar für konkurrierende Zwecke aneignen lässt (Anderson 2007).

Fazit

Die periodische Inbezugsetzung der bettelnden Talibé mit dem Verbrechensbegriff des Menschenhandels zeugt von den wandelnden und interessensgesteuerten Bedeutungsgebungen bestimmter sozialer Phänomene, durch die jeweils wiederum neue gesellschaftliche Diskurse und Allianzen angestoßen werden. So machte sich bereits zur Zeit meiner Feldforschung unter einigen Kinderrechtsorganisationen ein abflauendes Interesse gegenüber der Bekämpfung des Menschenhandels bemerkbar. Seit Beginn der neuen Dekade nahm der inter- und transnationale Kinderrechtsdiskurs zunehmend eine holistische Perspektive auf soziale Problematiken ein, anstatt eng definierte Zielgruppen in den Fokus zu setzen. Auch die staatliche Führung hat mit dem Paradigma der „Modernisierung“ einen gesellschaftlich verträglicheren Ton gegenüber den Koranschulen gefunden. Während es aus einer transnationalen Kinderrechtsperspektive nicht nachvollziehbar ist, das Betteln der Talibé und ihre widrigen Lebensumstände als edukative Praktik zu verteidigen, erweist sich deren Klassifizierung als „Menschenhandel“ in den Augen vieler religiös-konservativer Akteure als nicht weniger ungerechtfertigt. Sich diese unterschiedlichen Konstruktionen der Wirklichkeit als prinzipiell gleichberechtigte Weltansichten zu vergegenwärtigen, schützt vor einer ethnozentrischen Sichtweise auf die bettelnden Talibé. Da aber solche vordergründig unvereinbaren Logiken kontextabhängig miteinander kombiniert und ausgehandelt werden, sagt diese Übersetzungspraxis mehr über die sozialen und politischen Zusammenhänge Senegals aus und bietet mehr Anschlusspunkte zur Verbesserung der Lebenssituation der Talibé als die normative Gegenüberstellung der Prinzipien der „Kinderrechte“ versus der klassischen Koranerziehung.

Bibliographie

- Adebisi, Rauf A. (1996): Education in Aminata Fall's 'The beggars' strike'. *Muslim Education Quarterly* 13/4: 58-72.
- Adesina, Olubukola S. (2014): Modern Day Slavery: Poverty and Child Trafficking in Nigeria. *African Identities* 12/2: 165-179.
- Anderson, Bridget (2007): Motherhood, Apple Pie and Slavery: Reflections on Trafficking Debates. *COMPAS Working Paper* No. 48. Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford.

- Bales, Kevin (2012): *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. Berkely: University of California Press.
- Benthall, Jonathan (1999): Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5/1: 27-42.
- Bertone, Andrea M. (2004): Transnational Activism to Combat Trafficking in Persons. *Brown Journal of World Affairs* X/2: 9-22.
- Botte, Roger (2003): Du Congrès de Vienne (1815) au Protocol de Palerme (2000): les réponses du droit. *La Pensée* 336: 7-20.
- Bourdieu, Pierre (1976 [1972]): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1982]): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.
- Bravo, Karen E. (2011): The Role of the Transatlantic Slave Trade in Contemporary Anti-Human Trafficking Discourse. *Seattle Journal for Social Justice* 9/2: 555-597.
- Busza, Joanna/Castle, Sarah/Diarra, Aisse (2004): Trafficking and Health. *BMJ* 328/7452: 1369-1371.
- Chapkis, Wendy (2003): Trafficking, Migration, and the Law: Protecting Innocents, Punishing Immigrants. *Gender and Society* 17/6: 923-937.
- Dottridge, Mike (2002): Trafficking Children in West and Central Africa. *Gender and Development* 10/1: 38-42.
- Einarsdóttir, Jónína/Boiro, Hamadou (2014): The Palermo Protocol: Trafficking Takes it All. *Icelandic Review of Politics and Administration* 10/2: 385-396.
- Enda (2008). «Transformer les victimes en acteurs»: exode précoce des enfants en Afrique de l'Ouest. Jeuda 119. Enda Tiers-Monde Jeunesse Action: Dakar.
- Farrell, Amy/Pfeffer, Rebecca (2014): Policing Human Trafficking: Cultural Blinders and Organizational Barriers. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 653/46: 46-64.
- Fassin, D. (2008): Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals. *Anthropological Theory* 8(4): 333-344.
- Gallagher, Anne (2010): *The International Law of Human Trafficking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gozdziak, Elzbieta M. (2015): Data Matters: Issues and Challenges for Research on Trafficking. In: M. Dragiewicz (Hg.): *Global Human Trafficking: Critical Issues and Contexts*. London/New York: Routledge, 23-38.
- Halbwachs, Maurice (1991[1939]): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hammoudi, Abdellah (2001): *Maîtres et disciples: genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Hashim, Iman/Thorsen, Dorte (2011): *Child Migration in Africa*. London: Zed Books.
- Hirschauer, S./Amann, K. (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Hirschauer, S./Amann, K. (Hg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt/M.: 7-52.
- Howard, Neil P./Morganti, Simona (2015): (Not!) Child Trafficking in Benin. In: E. van der Meulen/M. Dragiewicz (Hg.): *Global Human Trafficking: New Research in Context*. London: Routledge, 91-104.

- Howard, Neil P. (2011): Is "Child Placement" Trafficking? Questioning the Validity of an Accepted Discourse. *Anthropology Today* 27/6: 3-7.
- ILO (1999): Convention 182 Concerning the Prohibition and Immediate Action for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour. <<http://www.ilo.org/public/english/standards/relm/ilc/ilc87/comchic.htm>> (22.06.2016).
- Jacquemin, Mélanie (2006): Can the Language of Rights Get Hold of the Complex Realities of Child Domestic Work? The Case of Young Domestic Workers in Abidjan, Ivory Coast. *Childhood* 13/3: 389-406.
- Klein, Martin A. (1993): Introduction. *Breaking the Chains: Slavery, Bondage, and Emancipation in Modern Africa and Asia*. Madison: University of Wisconsin Press, 3-26.
- Kopytoff, Igor (1982): Slavery. *Annual Review of Anthropology* 11: 207-230.
- Last, Murray (2000): Children and the Experience of Violence: Contrasting Cultures of Punishment in Northern Nigeria. *Africa* 70/3: 359-393.
- Loimeier, Roman (2001): *Säkularer Staat und islamische Gesellschaft: Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*.
- Malinowski, Bronislaw (2002[1922]): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Manzo, Kate (2005): Exploiting West Africa's Children: Trafficking, Slavery and Uneven Development. *Area* 37/4: 393-401.
- Martin, Susan (2006): La traite des êtres humains à l'intérieur des pays. *Migration Forcée* 25: 12-13.
- Merry, Sally E. (2006): Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist* 108/1: 38-51.
- Meyer, John W./Jepperson, Ronald L. (2000): The "Actors" of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency. *Sociological Theory* 18/1: 100-120.
- Morcom, Corin/Schloenhardt, Andreas (2011): *All about Sex?! The Evolution of the Trafficking in Persons in International Law*. Human Trafficking Working Group, The University of Queensland. Münster/Hamburg/London: Lit Verlag.
- O'Brien, Erin/Wilson, Michael (2015): Clinton, Bush, and Obama: Changing Policy and Rhetoric in the United States Annual Trafficking in Persons Report. In: M. Dragiewicz (Hg.): *Global Human Trafficking: Critical Issues and Contexts*. Abingden/New York: Routledge, 123-137.
- O'Connell Davidson, Julia (2011): Moving Children? Child Trafficking, Child Migration, and Child Rights. *Critical Social Policy* 31: 454-477.
- O'Connell Davidson, Julia (2015): On Broken Chains and Missing Links: Tackling the "Demand Side of Trafficking". In: M. Dragiewicz (Hg.): *Global Human Trafficking: Critical Issues and Contexts*. Oxon/New York: Routledge, 153-165.
- Outshoorn, Joyce (2015): The Trafficking Policy Debates. In: M. Dragiewicz (Hg.): *Global Human Trafficking: Critical Issues and Contexts*. Oxon/New York: Routledge, 7-22.

- PARRER (Partenariat pour le retrait et la réinsertion des enfants de la rue)/COGED (Conseil en Gestion, Études et Projets) (2012): *Elaboration et mise en œuvre d'une stratégie de communication pour le changement de comportement*. Rapport final: étude du contexte et élaboration d'une stratégie. Unveröffentlichtes Dokument.
- Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Perry, Donna L. (2004): Muslim Child Disciples, Global Civil Society and Children's Rights in Senegal: The Discourses of Strategic Structuralism. *Anthropological Quarterly* 77/1: 47- 86.
- Polanyi, Michael (1966): *The Tacit Dimension*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Poretti, Michele/Hanson, Karl/Darbellay, Frédéric/Berchtold, André (2013): The Rise and Fall of Icons of "Stolen Childhood" since the Adoption of the UN Convention on the Rights of the Child. *Childhood* 21/1: 22-38.
- Prier, Pierre (26.06.2013): Au Sénégal, Barack Obama visitera la «Maison des esclaves» de Gorée. Le Figaro. <<http://www.lefigaro.fr/international/2013/06/26/01003-20130626ARTFIG00339-au-senegalbarack-obama-visitera-la-maison-des-esclaves-de-goree.php>> (16.04.2016).
- Quirk, Joel F. (2006): The Anti-Slavery-Project: Linking the Historical and Contemporary. *Human Rights Quarterly* 28/3: 565-598.
- République du Sénégal (2005): Loi n° 2005-06 du 10 mai 2005 relatif à la lutte contre la traite des personnes et pratiques assimilées et à la protection des victimes. *Journal officiel*, 2005 05-30, n° 6223, 1-4.
- République du Sénégal (2008): Analyse et plan national d'action de lutte contre la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants. Ministère de la Justice. <http://www.africanchildforum.org/clr/policy%20per%20country/senegal/senegal_trafficking_2008_fr.pdf> (05.08.2016).
- Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seck, Ndiol M. (11.11.2013): Droits de l'homme: 7.800 enfants victimes de la traite des êtres humains au Sénégal. Le Soleil. <http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=33420:droits-de-lhomme-7800-enfants-victimes-de-la-traite-des-êtres-humains-au-senegal&catid=59:housedesign&Itemid=108> (10.10.2015).
- Snow, David A./Rochford Jr, Burke E./Worden, Steven K./Benford, Robert D. (1986): Frame Alignment Process, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review* 51/4: 464-481.
- Spittler, Gerd (2001): Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126/1: 1-25.
- Tax, Sol (1984 [1957]): Action Anthropology. In: P. Vidyarthi, P. et al. (Hg.) *Applied Anthropology in India: Principles, Problems, Case Studies*. Allahabad: Kitab Mahal.
- Ticktin, Miriam (2014): Transnational Humanitarianism. *Annual Review of Anthropology* 43: 273-289.

- UN (United Nations) (1989): Convention on the Rights of the Child. <<http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>> (05.10.2013).
- UN (United Nations) (2000): Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children, supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime. United Nations, Treaty Series 2237: 319. Doc. A/55/383. <https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=XVIII-12a&chapter=18&lang=en> (13. 05. 2016).
- UNICEF (United Nations Children's Fund) (2006): *La traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre*. Dakar: UNICEF Bureau Regional pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre.
- UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) (2015): The Concept of "Exploitation" in the Trafficking in Persons Protocol. Issue Paper. https://ec.europa.eu/anti-trafficking/sites/antitrafficking/files/unodc_ip_exploitation_2015.pdf (12. 03. 2016).
- Van Willigen, John (1986): *Applied Anthropology: An Introduction*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers.
- Ware, Rudolph T. (2014): *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Warren, Kay (2007): The 2000 UN Human Trafficking Protocol: Rights, Enforcement, Vulnerabilities. In: M. Goodale/S. E. Merry (Hg.): *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press, 242-269.
- Weitzer, Ronald (2014): New Directions in Research on Human Trafficking: Introduction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 653: 6-24.