



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Nigerianische Igbo-Männlichkeitskonstruktionen in Wien“

Verfasserin

Annelies Ikeji

angestrebter akademischer Grad

Magistra Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur-und Sozialanthropologie

Betreuerin: Mag. Dr. Herta Nöbauer

Für meine Eltern

Inhaltsverzeichnis

1.) Einleitung.....	5
2.) Theoretischer Teil	11
2.1.) Männlichkeit und Männlichkeitsforschung	11
2.2.) Die sozialen Geschlechter.....	11
2.3.) Geschlechtlicher Habitus	12
2.4.) Geschlechterforschung	13
2.5.) Definition Männlichkeit/en	19
2.6.) Männlichkeitskonzepte	21
2.6.1.) Beziehungen zwischen Männlichkeiten: Hegemonie, Unterordnung, Komplizenschaft, Marginalisierung	21
2.6.2.) Intersektionalität	24
2.6.3.) Afrikanische und Igbo-Männlichkeiten und Männlichkeitsforschung	25
2.7.) Männlichkeit und Migration.....	31
2.7.1.) Inklusion und Exklusion.....	34
2.7.2.) Migrationspolitik in Österreich heute – ein kurzer Überblick.....	36
2.7.3.) Afrikanische Einwanderung in Österreich.....	38
2.8.) AfrikanerInnen bzw. NigerianerInnen in Wien.....	39
2.9.) Rassismus und Diskriminierung	41
3.) Empirischer Teil	48
3.1.) Methoden	48
3.1.1.) Feldforschung und teilnehmende Beobachtung.....	48
3.1.2.) Problemzentriertes Interview.....	49
3.1.3.) Gruppendiskussion.....	50
3.1.4.) Die Zusammensetzung der Gruppen.....	52
3.1.5.) Auswertung der Interviews und Gruppendiskussionen.....	53
3.2.) Vorstellung des Feldes, der Gruppenteilnehmer und Interviewten.....	54
3.2.1.) Die afrikanisch katholische Gemeinde Wien.....	54
3.2.2.) Gruppe 1: Nigerianische und österreichische Männer.....	56
3.2.3.) Gruppe 2: Ausschließlich nigerianische Männer.....	57

3.2.4.) Gruppe 3: Nigerianische Männer und Frauen aus dem Chor der afrikanisch katholischen Gemeinde Wien.....	58
3.2.5.) TeilnehmerInnen der problemzentrierten Interviews aus der afrikanisch katholischen Gemeinde.....	59
3.3.) Selbstreflexivität der Forscherin	60
3.4.) Auswertung.....	61
3.4.1.) Männlichkeitskonstruktionen in Beziehung zu älteren weißen Frauen.....	61
3.4.2.) Unterschiede zwischen jüngeren und älteren weißen Frauen.....	64
3.4.3.) Männlichkeitskonstruktion in Beziehung zu anderen Migranten.....	65
3.4.4.) Männlichkeitskonstruktionen in Beziehung zu weißen/ europäischen Männern.....	66
3.4.5.) Die Ansichten der nigerianischen Teilnehmerinnen der problemzentrierten Interviews zur Männlichkeitskonstruktion von nigerianischen Männern in Österreich.....	68
3.4.6.) „Die österreichische Gesellschaft und Kultur“ versus „Die afrikanische Gesellschaft und Kultur“	70
3.4.7.) Liebes- und Beziehungskonzepte	75
3.4.8.) Polygamie	78
3.4.9.) Elternschaft und Kindererziehung.....	78
3.4.10.) Diskriminierung.....	79
3.4.11.) „Drogendealer“	79
3.4.12.) „Hypersexualität“ und „Heiratsschwindler“	80
3.4.13.) Der österreichische Sozialstaat	81
3.4.14.) Österreich im Vergleich mit anderen westlichen Ländern.....	82
3.4.15.) HIV	82
4.) Resümee.....	83

Literaturverzeichnis

Anhang

1. Einleitung

Das Interesse an Forschungen über Gender sowie Männer und Männlichkeit/en nahm in den letzten Jahrzehnten in den Sozial- und Humanwissenschaften, in der Biologie sowie zum Teil auch in anderen Feldern zu. Genderforschung beschäftigte sich hauptsächlich mit Frauen. Durch die Aufschlüsselung von Genderdynamiken wurden aber auch Männer und Männlichkeiten sowie ihre Probleme und Positionen sichtbar gemacht und gerieten in das Blickfeld des Interesses (vgl. Kimmel/Hearn/Connell 2005: 1). Die wichtigsten Fragen, denen vor allem in den Sozialwissenschaften wie Soziologie und Sozialanthropologie nachgegangen wurde, sind: Was bedeutet Männlichkeit? Wie wird Männlichkeit verstanden, gelebt und erfahren? (vgl. Beynon 2002: 4-5). Diese Fragen versuche ich in dieser Arbeit zu klären, um meiner Forschungsfrage nachgehen zu können.

In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit Männlichkeit und Männlichkeitskonstruktionen von nigerianischen Migranten aus der Gruppe der Igbo der ersten in Wien lebenden Generation. Die Zielgruppe sind nigerianische Männer, die ohne langfristigen gültigen Aufenthaltstitel nach Österreich kamen und meist um Asyl ansuchten. Einige von ihnen bekamen einen positiven Asylstatus. Bei anderen wiederum wurde der Asylantrag abgelehnt, und sie sind bis heute illegale bzw. undokumentierte Zuwanderer in Österreich oder konnten einen anderen Weg finden, zu einem legalen Aufenthaltsstatus zu gelangen.

Die konkrete Forschungsfrage lautet: **Wie gestaltet sich die soziale Männlichkeitskonstruktion heterosexueller nigerianischer Igbo-Männer der ersten Generation in Wien?**

Die Subforschungsfragen, die ich stelle, sind folgende:

- Welche Stereotypisierungen und Vorurteile gegenüber schwarzen Männern gibt es in Österreich (Wien)?
- Welche Erfahrungen haben die Befragten in dieser Hinsicht gemacht (im Beruf, in der Partnerschaft, in den Medien, im Alltag)?

- In welcher Lebenssituation befinden sich die Männer (Aufenthaltsstatus, Bildungs- und Berufsmöglichkeiten)?
- Welche Rollenbilder kennen sie aus ihrer Umgebung/Familie im Herkunftsland?
- Wie gestaltet sich die Rollenverteilung in ihrer Partnerschaft z.B. mit einer Österreicherin oder afrikanischstämmigen Frau (Rechte, Pflichten)?

Ich habe mich aus mehreren Gründen für dieses Thema entschieden. Erstens konnte ich durch meine persönliche Erfahrung mit NigerianerInnen in Österreich sowie in Nigeria und anderen westafrikanischen Ländern profitieren und so leichter meinen Feldzugang herstellen. Weiters habe ich mich in meiner wissenschaftlichen Laufbahn viel mit Themen rund um Westafrika sowie der Diaspora in Österreich beschäftigt. Dadurch hatte ich ein Grundwissen und in das Thema vorab Einblick. Es ist mir ein persönliches Anliegen, über die afrikanische Diaspora in Österreich zu schreiben, weil sie in der Vergangenheit vor allem mit negativen Schlagzeilen repräsentiert wurde. Immer wieder werden dieselben Stereotype von afrikanischen Menschen in der öffentlichen Meinung in Österreich reproduziert, ohne dabei auf positive Entwicklungen einzugehen (vgl. Taylor 2007: 7). Besonders afrikanische Männer haben mit verfestigten Vorurteilen in Bezug auf ihre Männlichkeit, wie zum Beispiel mit Darstellungen als „Drogendealer“, „Heiratsschwindler“ oder als „hypersexuelle“ Männer, zu kämpfen, ohne dazu selbst Stellung nehmen zu können. Mit dieser Arbeit möchte ich einen kleinen Einblick in die Ansichten und Männlichkeitsvorstellungen der nigerianischen Männer in Wien und die Situation, in der sie sich befinden, geben, um diese Wissenslücke zu füllen.

Einen wichtigen Beitrag zum Thema „AfrikanerInnen in Österreich“ leisteten vor allem Erwin Ebermann (2003) mit seinem Buch *Afrikaner in Wien. Zwischen Mystifizierung und Verteufelung* und Walter Sauer (2007) mit seinem Buch *Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich*. Die Diplomarbeit von Julia Heneis (2010) mit dem Titel *Inkulturation und ihre Relevanz für die Sozialarbeit mit AfrikanerInnen in Wien. Am Beispiel der afrikanischen katholischen Gemeinde* und die Dissertation *Religion in the context of African/Igbo migration. From the pre- colonial times to the contemporary period* von Augustus Chukwuma Ohajiriogu (2009) liefern Studien zur afrikanisch- katholischen Gemeinde in Wien, die auch ich im Zuge dieser Diplomarbeit beforschte.

Ich bin der Meinung, dass die Kultur- und Sozialanthropologie als Wissenschaft zur Behandlung meines Thema besonders geeignet ist, da sie einerseits versucht so weit wie

möglich die emische Perspektive der Erforschten darzustellen. Andererseits versucht sie kulturelle Systeme, Kategorien, Dimensionen, soziale Verhältnisse, die für die jeweiligen Gesellschaften und ihre Mitglieder meist als unhinterfragte Gegebenheit erscheinen, aufzudecken und entlarvt dadurch auch Hierarchien und Machtverhältnisse.

Nun möchte ich die einzelnen Kapitel meiner Arbeit kurz skizzieren, um einen Überblick zu schaffen. Die Arbeit ist in vier Kapitel unterteilt. Die Einleitung ist das erste Kapitel, das zweite Kapitel umfasst den theoretischen Teil, das dritte Kapitel behandelt den empirischen Teil und im vierten Kapitel beschließe ich die Arbeit mit einem Resümee.

Für den theoretischen Teil meiner Arbeit führte ich eine Literaturrecherche durch. In diesem Kapitel stelle ich relevante Literatur für meine Arbeit dar und skizziere den Forschungsstand rund um die Themen „Männlichkeit/en“ und „AfrikanerInnen“.

Der erste Punkt des theoretischen Teils behandelt **Männlichkeit/en** und **Männlichkeitsforschung** und ist ein zentrales Kapitel in der Arbeit. Darin gebe ich einen Überblick zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Männern und Männlichkeit/en.

Im zweiten Punkt des desselben Kapitels gehe ich auf die als selbstverständlich gesehene **binäre Geschlechterzugehörigkeit** von Mann und Frau ein sowie auf Unterscheidungen zwischen einem sozialen und biologischen Geschlecht (vgl. Gildemeister/Wetterer 1992: 201). Das soziale Geschlecht, das mit dem Begriff „Gender“ bezeichnet wird, beinhaltet bestimmte soziokulturelle Normen und Verhaltensweisen, die biologischen Männern und Frauen zugeschrieben werden. Der Begriff „Sex“ steht für das biologische Geschlecht. Hierbei wird am Körper festgemacht, ob jemand als Mann oder Frau zu identifizieren ist. Erst wenn sich eine Person, die körperlich als weiblich identifizierbar ist, nicht nach dem weiblichen Gender verhält, kommt es zu Verwirrungen (vgl. Bublitz 2000: 84- 85).

Im dritten Punkt thematisiere ich Pierre Bourdieus (2005) Konzept des **geschlechtlichen Habitus**. Der Soziologe versucht mit dem geschlechtsspezifischen inkorporierten Verhalten, also dem geschlechtlichen Habitus, zu erklären wie es in den Geschlechterverhältnissen zu Ungleichheiten kommt (vgl. Liebsch 2000: 75-76).

Im vierten Punkt des theoretischen Teils behandle ich die **Entwicklung der Geschlechterforschung** in den Sozialwissenschaften im Allgemeinen sowie im Speziellen in der **Anthropologie**.

Anfangen von biologischen Unterschieden, die als Grund für sozial ungleiche Situation der Geschlechter um die Jahrhundertwende wissenschaftlich angenommen wurden, skizziere ich den Verlauf der Geschlechterforschung bis in die 1970er Jahre (vgl. Connell 1999: 41). Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons ist ein wichtiger Vertreter der Geschlechterforschung in den frühen 50er Jahren (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 41). Parsons (1953) war der Ansicht, dass Geschlechterrollen für eine gut funktionierende Gesellschaft notwendig sind. Erst mit der sich in den 1970er Jahren entwickelnden Frauenbewegung entstand ein Interesse an Männern und ihren Rollenbildern (vgl. Connell 1999: 42).

In der Anthropologie sind besonders wichtige ForscherInnen **David Gilmore, Matthew C. Gutmann, Andrea Cornwall** und **Nancy Lindisfarne**. Ihre jeweiligen Ansichten zu Anthropologie und Männlichkeit/en bzw. Männlichkeitsforschung möchte ich in meiner Arbeit vorstellen.

Im fünften Punkt gehe ich auf vier Strategien von R. W. Connell (1999) ein, wie Männlichkeit/en definiert und männliche Personen charakterisiert werden. Die **essentialistische**, die **positivistische**, die **normative** sowie die **semiotische Strategie** gehen von einem westlichen Verständnis von Männlichkeit/en aus, das Männlichkeit und Weiblichkeit konträr zueinander sieht (vgl. Connell 1999: 87).

Der sechste Punkt dieses Kapitels gibt einen Überblick über verschiedene **Männlichkeitskonzepte**.

Das Konzept der **hegemonialen Männlichkeit** von der Soziologin R. W. Connell liefert einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Geschlechterasymmetrien und Hierarchien zwischen Männern. Hegemoniale Männlichkeit beschreibt das kulturelle Ideal von Männlichkeit und Männern, welche die führenden Positionen in der Gesellschaft einnehmen. Obwohl dieses Ideal nur wenige Männer in der Realität erreichen, kann die Unterordnung von

Frauen sowie **komplizenhaften** und **marginalisierten** Männlichkeiten aufrechterhalten werden (vgl. Connell 2006: 77- 81).

Das zweite Konzept ist das der **Intersektionalität**, das vor allem in der feministischen Forschung aufgegriffen wurde. Gender, Race, Klasse, Alter, sexuelle Orientierung, Behinderung, Nation und vieles mehr werden hier in Interaktion mit sozialen Strukturen und Unterdrückungssystemen untersucht.

Des weiteren gehe ich auf **afrikanische Männlichkeiten** und im Speziellen auf **nigerianische Igbo-Männlichkeitsvorstellungen** ein.

Im siebten Punkt des theoretischen Teils behandle ich das Thema „**Migration** und Männlichkeit/en“. Hier gebe ich eine kurze Einführung zu Migration, Migrationsmotiven, Migrationsforschung in Bezug auf Männlichkeit/en und zu Ilse Lenz' Konzept der Inklusion und Exklusion. Weiters stelle ich die aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen für MigrantInnen in Österreich vor und skizziere kurz die Einwanderungsgeschichte von AfrikanerInnen in Österreich.

Im achten Punkt zeige ich, wie viele AfrikanerInnen es in Österreich gibt, aus welchen afrikanischen Ländern sie stammen, den Frauen- und Männeranteil, die Altersverteilung, den Bildungsgrad und welcher Schicht sie in ihrem Herkunftsland angehörten.

Das Thema „**Rassismus** und **Diskriminierung**“ wird im neunten Punkt des theoretischen Teils behandelt. Hier definiere ich zunächst die zwei genannten Begriffe und erläutere dann, welche Arten und Formen der Diskriminierung für schwarze Menschen als „visible minority“ (vgl. Sauer 2007: 205) in Österreich besonders relevant sind. Die Medien, die Freiheitliche Partei Österreichs, Behörden und Justiz sind nur einige meinungsbildende Instanzen, die das Bild von afrikanischen Menschen in Österreich negativ beeinflussen und sich somit auf ihre Lebensbereiche auswirken. Afrikanische Menschen erfahren Diskriminierung unter anderem am Arbeitsmarkt, bei der Wohnungssuche, bei aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen sowie durch Beschimpfungen im öffentlichen Raum.

Das **dritte Kapitel** ist der **empirische Teil** meiner Arbeit. Ich stelle als Erstes mein methodisches Vorgehen dar, zweitens das Forschungsfeld und die TeilnehmerInnen, drittens gehe ich auf die Selbstreflexivität der Forschung ein und als Letztes folgt die Auswertung.

Im ersten Punkt des dritten **Kapitels** skizziere ich kurz die Erhebungs- sowie Auswertungsverfahren meiner Forschung. **Teilnehmende Beobachtung**, die **Gruppendiskussion** nach Lamnek (1995) und das **problemzentrierte Interview** nach Mayring (2002) dienten mir zur Datenerhebung. Für die Auswertung der gesammelten Daten zog ich die **qualitative Inhaltsanalyse** nach Mayring (2002) heran.

Im zweiten Punkt beschreibe ich zunächst das **Forschungsfeld** und den Feldzugang. Weiters stelle ich die **TeilnehmerInnen** der drei Gruppendiskussionen sowie der neun problemzentrierten Interviews vor.

Der dritte Punkt handelt von meiner **Selbstreflexivität als Forscherin**. Die Herkunft, das Geschlecht sowie die soziale Stellung der Forscherin müssen bei der Untersuchung mitgedacht werden, da sie den Forschungsprozess beeinflussen.

Im letzten Punkt des empirischen Teils stelle ich die **Ergebnisse** meiner qualitativen empirischen Forschung dar. Dazu habe ich die Vorstellungen der TeilnehmerInnen der Gruppendiskussionen und Interviews über Männlichkeit/en und ihre Konstruktion in Wien bzw. Österreich zu **sinngemäßen Kategorien** zusammengefasst.

Das letzte Kapitel beschließt die vorliegende Arbeit mit einer **Zusammenfassung** und **Schlussfolgerung**.

2. Theoretischer Teil

Im theoretischen Teil meiner Arbeit skizziere ich den derzeitigen Forschungsstand sowie relevante Literatur zu den für meine Arbeit relevanten Themen: Männlichkeit/en, Männlichkeitsforschung, Migration, AfrikanerInnen in Österreich, Rassismus und Diskriminierung.

2.1. Männlichkeit und Männlichkeitsforschung

Zum Thema „Männlichkeit“ sowie „Weiblichkeit“ gibt es viele Stereotype und Vorurteile. Besonders in Talksshows, Zeitschriften und einschlägigen Büchern werden n Bezug auf Männlichkeit sowie Weiblichkeit veraltete und verallgemeinerte Vorstellungen über natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau reproduziert. Fortschritten gegen die Diskriminierung von Homosexuellen und Frauen wird dabei nicht Rechnung getragen. In den Sozialwissenschaften gibt es neue Entwicklungen, die sich von populistischen Medien sowie Literatur abheben (vgl. Connell 1996: 16).

In diesem Kapitel möchte ich einen kurzen Überblick zu der wissenschaftlichen Debatte rund um Geschlecht, Männer und Männlichkeitsforschung geben, um so eventuelle Vorurteile und Vorannahmen aufzudecken.

2.2. Die sozialen Geschlechter

Täglich ordnen wir Personen als Männer, Frauen, Jungen und Mädchen ein und sehen es als eine selbstverständliche Tatsache des menschlichen Lebens, dass es diese zwei Geschlechter gibt (vgl. Gildemeister/Wetterer 1992: 201). Dabei ist der Körper der zentrale Ausgangspunkt dieser anatomischen Zuordnung einer weiblichen oder männlichen Person. Bilden (1980) wirft hier ein, dass der Mensch die Gewissheit braucht, ob er es mit einem männlichen oder weiblichen Menschen zu tun hat, um sich orientieren zu können, und dass er sich sehr verwirrt fühlt, wenn er jemanden nicht eindeutig als männlich oder weiblich etikettieren kann (vgl. Bilden 1980: 777-778). Carol Hagemann-White (1984, 1988) geht davon aus, dass dem

biologischen Geschlecht unhinterfragt ein soziales Verhalten bzw. eine Geschlechterrolle zugeordnet wird, die mit der anatomischen Unterschiedlichkeit begründet wird. Der Begriff „Sex“ steht hierbei für die körperliche, biologische Unterscheidung der Geschlechter und der Begriff „Gender“ für die soziale Konstruktion von Männer und Frauenidentitäten (vgl. Beynon 2002: 167). Erst wenn eine Person, die anatomisch als weiblich identifizierbar ist, sich so verhält, wie es dem anatomisch männlichen Geschlecht zugeschrieben wird, also ein von der Norm abweichendes Verhalten an den Tag legt, kommt es zur Verunsicherung (vgl. Bublitz 2000: 85). Connell ist hier der Meinung, dass dem biologischen Geschlecht allgemeine Erwartungen anhaften (vgl. Connell 1999: 72). Als Beispiel sind transsexuelle Personen zu nennen, die sich im falschen Körper gefangen fühlen. Ihr soziales Geschlecht entspricht ihrem dafür zugeschriebenen Körper nicht (vgl. Runte 1998: 119).

Relevant in Bezug auf meine Forschungsfrage ist hier, dass afrikanische Männer die nach Österreich kommen, ihre eigenen Vorstellungen mit sich bringen, wie sich eine anatomisch weibliche Person sozial verhält. Es erscheint ihnen natürlich, dass eine Frau sich um den Haushalt und die Kindererziehung kümmert und den Mann als Oberhaupt der Familie akzeptiert¹. In Österreich werden sie verunsichert, da Personen, die anatomisch als weiblich erkennbar sind, oft nicht ihren Vorstellungen über weibliches Verhalten entsprechen. Unbewusst reflektieren sie hier, dass es kulturell verschiedene Auffassungen gibt, was als weibliches Verhalten und was als männliches Verhalten angesehen wird. Auch Gildemeister und Wetterer (1992) vertreten den Standpunkt, dass das, was als „normal“ erscheint, als kulturelles und sozial reproduziertes Wissen erkannt werden soll (vgl. Gildemeister/Wetterer 1992: 211).

2.3. Geschlechtlicher Habitus

Auch das Konzept des geschlechtlichen Habitus des Soziologen Pierre Bourdieu (2005), das ein wichtiges Konzept in der sozialwissenschaftlichen Debatte rund um Männlichkeit und Weiblichkeit darstellt, geht von der unhinterfragten Annahme der „natürlichen“ Zweigeschlechtlichkeit aus. Um die Ungleichheiten in den Geschlechterverhältnissen zu analysieren, zieht der Soziologe sein Konzept des Habitus heran. Der Begriff „Habitus“,

¹Hier ist anzumerken, dass es auch vielen weißen majoritären Männern als natürlich erscheint, dass Frauen sich um den Haushalt und die Kindererziehung kümmern und der Mann als Oberhaupt der Familie akzeptiert wird.

versucht Handlungs-, Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster von einzelnen Personen und ihre Wechselbeziehungen und Verschränkungen mit der gesellschaftlichen Sozialstruktur zu erkennen und zu analysieren (vgl. Liebsch 2000: 69). Bourdieu ist der Ansicht, dass der Mensch ein inkorporiertes Verhalten hat, das durch seine Sozillage, zum Beispiel durch das kulturelle Milieu oder die Gesellschaft, in der er lebt, geprägt wurde. Somit dient ein inkorporiertes Verhalten als gesellschaftlicher Orientierungssinn. Beim geschlechtlichen Habitus werden diese kollektiven Handlungs- und Deutungspraktiken am Körper des Mannes oder der Frau festgemacht und als sozial „weiblich“ und „männlich“ interpretiert. Somit wird der Körper zur „vergeschlechtlichten Wirklichkeit“ (Liebsch 2000: 76).

Auch unterschiedliche Kleidung und eine bestimmte körperliche Hexis, Körperhaltung oder Gestik wird in sozial männlich oder weiblich kategorisiert. Die Einteilung im sozialen Raum erfolgt in „männlich“ und „weiblich“. Zum Beispiel wird Politik eher dem „Männlichen“ und Familie eher dem „Weiblichen“ zugeordnet. Diese Annahme, was als männlich und als weiblich gesehen wird, ist so fundamental in der Gesellschaft inkorporiert, dass sie als naturgegeben und unveränderlich begriffen wird (vgl. ebd.: 75-76). Brandes (2002) ist der Ansicht, dass sich Menschen darum auch persönlich angegriffen fühlen, wenn die soziale Interpretation von männlich und weiblich in Frage gestellt wird, da sie in ihrem Selbstempfinden und in ihrer Selbstwahrnehmung als Mann und Frau verankert ist (vgl. Brandes 2002: 74). Das verschleiert Bourdieus Ansicht nach für die Menschen, dass der männliche Habitus auch gesellschaftlich konstruiert wird, und lässt die Machtverhältnisse von Männern als Übergeordneten und Frauen als Untergeordneten als natürliche soziale Ordnung erscheinen (vgl. Bourdieu 2005: 44- 45).

2.4. Geschlechterforschung

Um die Jahrhundertwende begann man sich in den Sozialwissenschaften mit Geschlechterrollen zu beschäftigen. Hier liegt der Ausgangspunkt für die Männlichkeitsforschung und ihre Konzepte. Man begründete die ungleichen sozialen Positionen von Frauen und Männern in der Gesellschaft mit wissenschaftlichen Ansätzen, die von naturgegebenen Geschlechterunterschieden ausgingen. Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelte sich das für uns heute übliche Konzept der sozialen Rolle, das in der Alltagssprache auch als Geschlechterrolle bezeichnet wird. Üblicherweise versteht man diese

Geschlechterrollen als „kulturelle Ausformungen der biologischen Geschlechterunterschiede“ (Connell 1999: 41).

In den 50er Jahren wurde meist angenommen, dass die angelernten Geschlechterrollen einem reibungslosen Miteinander in der Gesellschaft dienen, da Männer und Frauen dadurch ihre Stellung und Aufgaben in der Gesellschaft einnehmen. Talcott Parsons (1953), ein Soziologe aus den USA, begründete diese Theorie und wurde damit berühmt. Er ging von Freuds Sexualtheorie aus, die besagt, dass Kinder triebgesteuert sind und im Zuge ihrer Kindheit die ihnen vorgelebten sowie durch Bestrafung und Lob anerzogenen Geschlechterrollen verinnerlichen und sie somit als ihre eigenen Verhaltenspositionen ansehen. Jegliche von der Gesellschaft abgelehnte Abweichung von der „Norm“, wie zum Beispiel Homosexualität, sah Talcott die verinnerlichten Geschlechterrollen aus ökonomisch-praktischen Gründen entstehen (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 41- 43). Das bedeutete für ihn, dass sich beide Geschlechterrollen ergänzen und so zu einem funktionierenden und produktiven Familien- sowie Gesellschaftsleben beitragen (vgl. Parsons/Bales 1953: 101). Die dadurch verursachten hierarchischen Machtpositionen zwischen den festgelegten Geschlechterrollen und die Einschränkung der persönlichen Entwicklung und des freien Willens erkannte er in seinen Konzepten nicht an (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 41- 43).

In den 50er und 60er Jahren war die Geschlechterrollenforschung weiterhin eine Minderheit in den Sozialwissenschaften und man konzentrierte sich hauptsächlich auf Frauen in der Familie (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 44). Erst in den 70er Jahren, als die Frauenbewegung entstand, fingen Feministinnen an, sich die Frage nach ungleichen Machtverhältnissen zwischen Frauen und Männern zu stellen und diese zu kritisieren. Akademische Feministinnen waren sich einig, dass die verinnerlichte weibliche Geschlechterrolle dazu dient, Mädchen bewusst in niedrigen Positionen zu halten. Sie traten für eine Veränderung der Geschlechterrollen ein. Dadurch entwickelte sich auch mehr Interesse am Männlichkeitsrollenbild (vgl. Connell 1999: 42) und Publikationen dazu vermehrten sich, machten aber trotzdem nur einen Bruchteil in der Geschlechterforschung aus (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 44).

Unter Einfluss der feministischen Frauenbewegung entwickelte sich in den 70er Jahren die feministische Anthropologie. Anthropologische Arbeiten, wie zum Beispiel von Margaret Mead *Coming of Age in Samoa* (1928), die wir heute als „feministisch“ bezeichnen,

entstanden vor 1970. Sie wurden damals zwar anerkannt, aber nicht als zentral für die Anthropologie gesehen, bis die feministische Anthropologie 1970 etabliert wurde. Mead war eine der Ersten, die vereinfachte Behauptungen über biologische Gründe für Geschlechterunterschiede aufdeckte, und leistete damit einen wichtigen Beitrag zur Studie über Gender. Feministische Anthropologie versuchte nicht nur Arbeiten wie die von Mead neu zu analysieren, sondern auch verschiedene Gesellschaften in der Vergangenheit und Gegenwart unter anderen Blickwinkeln zu betrachten. Diese frühe Phase der feministischen Anthropologie beschäftigte sich mit Positionen von Frauen und ihrem Status in unterschiedlichen Kulturen. Sie kritisierten, dass die meisten Ethnographien von Männern geschrieben wurden oder von Frauen, die von Männern ausgebildet wurden. Dadurch entstand eine männerzentrierte Perspektive (male bias), welche ein Bild von Frauen kreierte, das ihre Position in der Gesellschaft unterbewertete (vgl. Mascia-Lees/Black 2000: 8-9). Es gab unterschiedliche Standpunkte in der frühen feministischen Anthropologie, aber es herrschte Einigkeit, dass Genderforschung essentiell ist, um zu verstehen, wie eine Gesellschaft funktioniert und wie individuelle Identitäten und Lebenserfahrungen gestaltet werden (vgl. ebd.: 10).

Männlichkeit/en kann/können nicht als Objekt von WissenschaftlerInnen festgelegt werden, sondern nur einen Aspekt einer größeren Struktur bilden, die in ständiger Dynamik ist (vgl. Connell 1999: 87).

Geschlechterforschung in der Anthropologie

Die anthropologische Geschlechterforschung befasste sich in der Vergangenheit wenig mit Männern und Männlichkeit/en (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 1). Es sprachen zwar immer Männer mit Männern über Männer, aber nur wenige erforschten Männer als Männer (vgl. Gutmann 1997: 385). Der Begriff „Mann“ stand und steht immer noch hauptsächlich für den Menschen an sich (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 1). Oder es wurden vor allem indigene Männer in „fremden“ Kulturen und ihre Lebens- und Tätigkeitsbereiche erforscht, um vor allem ihre „Andersartigkeit“ zu repräsentieren. Stereotype und Definitionen über indigene Männer sowie auch Frauen, Homosexualität und vieles mehr wurden dadurch verfestigt. Zusätzlich ging aus den anthropologischen Studien nicht hervor, ob die Vorstellungen, die repräsentiert wurden, die der Männer, Frauen oder AnthropologInnen selbst oder eine Kombination aller waren (vgl. Gutmann 1997: 387). Erst in den letzten Jahren wuchs das

Interesse an Männern und Männlichkeitskonstruktionen (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994:1). Die Anthropologie geht daher davon aus, dass Geschlechteridentität nichts Natürliches ist und dass Männer in verschiedenen Kulturen Männlichkeit unterschiedlich verstehen und erfahren (vgl. Beynon 2002: 62).

Matthew C. Gutmann (1997) geht in seinem Text *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity* davon aus, dass es vier verschiedene Richtungen gibt, wie AnthropologInnen das Konzept von Männlichkeit verwenden und analysieren. Dabei merkt er an, dass diese Konzepte nicht starr sind, oft ineinander übergehen und jenen von Connell ähneln. Das erste Konzept von Männlichkeit besagt, dass Männlichkeit alles ist, was Männer tun und denken. Das zweite Konzept beinhaltet alles, was Männer glauben und tun, um ein Mann zu sein. Beim dritten Konzept wird angenommen, dass von Natur aus oder per Zuschreibung manche Männer als männlicher gelten als andere. Im letzten von Gutmann genannten Konzept wird das Hauptaugenmerk zwischen auf „männlich“ und „weiblich“ gelegt und Männlichkeit gilt als das, was Frauen nicht sind (vgl. Gutmann: 1997: 386).

Er ist der Ansicht, dass manche Studien sich hauptsächlich mit Männerorganisationen, männlichen Initiationsriten, Sex zwischen Männern sowie Kulturen und Orten, von denen Frauen ausgeschlossen sind, beschäftigen. Andere Studien zu Männlichkeit/en und Männern wiederum schließen Analysen und Beschreibungen von Frauen als wesentlichen Bestandteil mit ein. Wieder andere versuchen zu belegen, dass es keine einheitliche männliche Sichtweise gibt und Männlichkeit vieldeutig und unbeständig ist (vgl. Gutmann 1997: 387).

Die Anthropologinnen Andrea Cornwall und Nancy Lindisfarne leisteten mit ihrem Buch *Dislocating Masculinities* (1994) einen beträchtlichen Beitrag zu diesem Forschungsfeld. Sie zeigen auf, warum Methoden und Prämissen der Anthropologie wichtig sind für die Erforschung von Männern und Männlichkeit/en. AnthropologInnen versuchen zu verstehen, wie andere die Welt sehen, und lernen dabei reflexiv mit ihren eigenen kulturellen Vorurteilen umzugehen. Cornwall und Lindisfarne nennen dafür drei Strategien. Die erste ist konventionelle Kategorien zu einem bestimmten Thema aufzuschlüsseln. Der Anthropologe oder die Anthropologin kann sich zum Beispiel fragen, was sie selbst eigentlich damit meinen, wenn sie die Begriffe „Mann“ und „Frau“ verwenden und inwieweit ihre eigenen Vorstellungen dazu es ermöglichen, Geschlechterbeziehungen von anderen zu verstehen. Sie analysieren dabei den alltäglichen Gebrauch von der Vorstellung von Männlichkeit/en, in

welche Kontexte er gestellt wird, und dabei wird die Komplexität von Männlichkeit/en ersichtlich. Der zweite Schritt ist, soziale Interaktionen detailliert zu beschreiben und zu vergleichen, wie soziale Labels in verschiedenen sozialen Kontexten verwendet werden. AnthropologInnen zeigen dabei die Schwierigkeit auf, eine bestimmte Bedeutung von Männlichkeit in einem sozialen Setting in einem anderem sozialen Setting zu erklären. Jegliche universelle Kategorie von Männlichkeit wird dadurch brüchig und wirft die Frage auf, in welchem sozialen Umfeld die jeweiligen Kategorien verwendet werden. Als dritten Schritt nennen Cornwall und Lindisfarne, dass AnthropologInnen durch die Beschäftigung mit ethnographischen Studien ihre eigenen Vorannahmen untersuchen und herausfinden, dass die Realität komplexer ist als die oft angenommenen Gegensatzpaare von männlich/weiblich, Mann/Frau und Männlichkeit/Weiblichkeit. (Cornwall/Lindisfarne 1994: 2).

Cornwall und Lindisfarne wollen dazu beitragen, westliche Genderkategorien aufzuschlüsseln. Sie sind der Meinung, dass nicht alle Männer gleich viel Macht haben, aber dass vor allem westliche Männlichkeit mit Macht und Dominanz über andere assoziiert wird (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 3). Die heutige westliche Männlichkeit als universelle Norm anzunehmen wäre zu vereinfacht. Zum Beispiel wurde dokumentiert, dass die Briten im 19. Jahrhundert indische Männer als unterlegene und als sozial „niedrigere“ Männer ansahen (vgl. Beynon 2002: 62). Bleibt diese Annahme „der westlich hegemonialen Männlichkeit“² als Ideal, unhinterfragt profitieren einige davon, während die meisten dadurch benachteiligt sind (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 3).

Gilmore ist mit seinem Werk *Manhood in the Making* (1990) einer der wichtigsten und ersten Anthropologen, die sich kulturübergreifend mit Männlichkeit beschäftigten (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 27). Er bezieht sich auf Spanien, Mikronesien, Melanesien, Ostafrika, den Mittleren Osten, Südamerika, Nordamerika, Süd und Ostasien, Großbritannien und Griechenland (vgl. Gilmore 1990: 5). Er interessiert sich für die Gemeinsamkeiten von Männern von verschiedenen Orten und ihren Vorstellungen von Männlichkeit (vgl. Beynon 2002: 62). Er beginnt mit einer Definition von Kultur, die besagt, dass derjenige, der individuelle Ziele mit Gruppenzielen in Einklang bringt, das Genie seiner Kultur ist (vgl. Gilmore 1990: 225). Gilmore (1990) argumentiert, dass männliche Aggression sowie weibliche Sanftmut „Problemlösendes Verhalten“ in der Gesellschaft sind (vgl. ebd.: 63). Aus

²Auf das Konzept der hegemonialen Männlichkeit werde ich später noch genauer eingehen.

diesem Grund garantieren Männlichkeitsideale die Aufrechterhaltung des sozialen Systems. (vgl. Gilmore 1990: 225). Für Gilmore resultieren somit Männlichkeitsideale nicht nur aus persönlichen Vorstellungen oder psychologischen Ursachen sondern aus strukturellen Gegebenheiten, wie zum Beispiel aus der Arbeitsteilung die selbst auch eine Anpassung an die Umgebung ist (vgl. ebd.: 222). Er beschreibt die Männlichkeitsideale als „codes of belonging“ (Gilmore 1990: 224) und als kollektive Repräsentationen, welche Männer in ihre Gesellschaft integrieren (vgl. ebd.: 224). Seine Antwort auf die Frage, was es bedeutet, ein Mann in verschiedenen Kulturen zu sein, ist, obwohl er zu einigen Schlussfolgerungen kommt, nicht eindeutig (vgl. ebd.: 220). Er zeigt auf, dass es in den meisten Gesellschaften, mit denen er sich beschäftigte, immer drei Forderungen an Männer gibt.

Diese sind:

1. **Frauen schwängern,**
2. **seine Angehörigen beschützen und**
3. **sie materiell versorgen** (vgl. ebd.: 222- 223).

Ein weiterer Punkt, der nach seiner Ansicht Männer auf der ganzen Welt betrifft ist, dass das Leben meistens hart und fordernd war bzw. immer noch ist und Männern daher aufgrund ihrer Anatomie die schwierigeren Aufgaben zukamen (vgl. ebd.: 221). Überrascht stellt er weiters fest, dass, obwohl meistens und vor allem in der westlichen Ideologie das Gegenteil angenommen wird, „echte Männer“ nicht gefühllos und hart sind, sondern fürsorglich (vgl. ebd.: 229- 230).

Er ist der Meinung, dass ein moralisches System, das für „echte Männlichkeit“ steht benötigt wird, um sicherzustellen, dass Männer freiwillig ein angemessenes Verhalten von Männern akzeptieren (vgl. ebd.: 221).

Gilmore bekam zu seiner Arbeit Zustimmung sowie Kritik im selben Ausmaß (vgl. Beynon 2002: 4). Er selbst zeigte die Kritikpunkte an seinem Werk auf und wies darauf hin, dass es aus einer männlichen Perspektive geschrieben wurde und nicht alle, aber die meisten Daten von männlichen Forschern gesammelt wurden (vgl. Gilmore 1990: 5). Nicht enthalten sind Beispiele von Indigenen aus Nordamerika, der Arktis, Australien und Nordeuropa (vgl. Beynon 2002: 62).

Lindisfarne und Cornwall (1994) kritisieren Gilmore, dass er Männlichkeit als einheitlich präsent und auf angeborene psychologische sowie biologische Anordnungen, die gegensätzlich zu weiblichen Anordnungen sind, zurückführt. Indem er annimmt, es gäbe in jedem Setting einen einzigen Weg, ein Mann zu sein, fokussiert er auf hegemoniale Männlichkeit, die vorgibt, wie ein idealer Mann sein sollte (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 27). Wie schon erwähnt lehnen Cornwall und Lindisfarne (1994) jegliche Vereinheitlichung von Männlichkeit/en ab und finden daher Gilmores Ansichten zu vereinfacht, da er zu wenig auf den sozialen Kontext, welcher Männlichkeit/en gestaltet, achtet (vgl. ebd.: 2).

Angie Hart (1994) analysiert Gilmores Werk im zweiten Kapitel von *Dislocating Masculinities*. Für sie stellt es ein Problem dar, dass Gilmore die Aspekte der Männlichkeit/en, die vermeintlich von „der Kultur“ anerkannt werden, als akzeptabel und positiv sieht. Dadurch wird indigener Kritik an männlichem Verhalten, die meist in Kinder- und Frauenforschung zu finden ist, wenig Raum gelassen. AutorInnen, die diese Gegenstimmen ignorieren, fördern, bevorzugen und privilegieren dadurch männliche Erfahrungen in der Anthropologie (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 51).

2.5. Definition Männlichkeit/en

Das Konzept von Männlichkeit/en, wie es heute in der westlichen Gesellschaft vorherrscht, geht von individuellen Charakteren aus und steht immer im Kontrast zur Weiblichkeit. Es gibt dabei bestimmte Charaktereigenschaften, die als weiblich gelten, und andere, meist die konträren dazu, die als männlich gelten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Typisch weibliche Eigenschaften sind friedlich oder versöhnlich. Typisch männliche hingegen sind gewalttätig und dominant. Connell geht bei diesem modernen westlichen Konzept davon aus, dass die einzelnen Personen selbst über ihre Handlungen entscheiden können und diese dann als männlich oder weiblich kategorisiert werden (vgl. Connell 1999: 87). Hierbei weist Connell darauf hin, dass diese Einstellung erst seit der frühen Moderne in Europa mit der Entwicklung des Konzepts der Individualität entstand, während zum Beispiel im 18. Jahrhundert Männer und Frauen keine Träger von speziell zugeschriebenen Charakteren waren (vgl. ebd.: 87- 88). Connell geht davon aus, dass alle Gesellschaften ein Konzept für das soziale Geschlecht haben, aber nicht alle das Konzept von „Männlichkeit“ (vgl. ebd.: 87). Denn nach modernem, westlichem, amerikanischem Verständnis gibt es, wie oben schon genannt, Männlichkeit nur

im Kontrast zu Weiblichkeit und nicht alle Gesellschaften schreiben Männern und Frauen bestimmte und polarisierte Charaktereigenschaften zu (vgl. ebd.: 88).

Laut Connell gibt es vier Strategien, um eine männliche Person zu charakterisieren. Hierbei ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass bei diesen Strategien vom kulturell westlichen Standpunkt von Männlichkeit ausgegangen wird. Die verschiedenen Strategien können auch kombiniert werden.

Bei der **essentialistischen Strategie** wird, wie es der Name sagt, ein essentialistisches Kriterium willkürlich herangezogen, an dem Männlichkeit/en und das Leben von Männern erklärt werden sollen. Ein Kriterium könnte zum Beispiel Aggression sein (vgl. ebd.: 88)

Die **positivistische Strategie** geht vor allem von Sozialwissenschaften wie der Psychologie aus, welche versucht durch Statistiken und Skalen und deren Ergebnisse festzulegen, wie Männer „wirklich“ sind. Hierbei werden Frauen und Männer statistisch und nach klischeehaften Geschlechterrollen getrennt und danach analysiert. Diesbezüglich schließe ich mich Connells Kritik an, dass genau das Zustandekommen dieser klischeehaften Geschlechterrollen erforscht werden sollte und sie nicht weiter reproduziert werden und danach im Namen der Wissenschaft als Wahrheit präsentiert werden sollten (vgl. ebd.: 89).

Normative Strategien gehen von einer strikten Geschlechterrollentheorie aus und bezeichnen Männlichkeit/en als das Verhalten, das Männer haben/zeigen sollten. Es wird von einer männlichen Norm ausgegangen, an die sich Männer verschieden annähern können. Die Kritik hierbei ist, dass die Persönlichkeitsebene nicht beachtet wird und sich womöglich die Frage auftut, ob die Mehrheit der Männer überhaupt diese Norm erfüllen kann, womit sie keine Norm mehr wäre (vgl. ebd.: 90).

Semiotische Ansätze bezeichnen alles als männlich, was nicht weiblich ist. Sie besetzen somit beide Begriffe durch symbolische Differenzen (vgl. ebd.: 90).

Ich schließe mich Connells Urteil an, dass Prozesse und Beziehungen untersucht werden sollten, die dazu führen, dass Männer und Frauen ein vergeschlechtlichtes Leben führen, anstatt Männlichkeit und auch Weiblichkeit als ein Objekt zu definieren, welches zum Beispiel aus natürlichen Charakterzügen resultiert (vgl. ebd.: 91).

2.6. Männlichkeitskonzepte

Im folgenden Punkt stelle ich verschiedene Männlichkeitskonzepte sowie eine Studie (2008) zu Igbo-Männlichkeitskonstruktionen in Nigeria vor.

2.6.1. Beziehungen zwischen Männlichkeiten: Hegemonie, Unterordnung, Komplizenschaft, Marginalisierung

Die australische Soziologin Raewyn W. Connell (vormals Robert) geht in ihrem Buch *Masculinities* (2006) von multiplen Männlichkeiten aus, die miteinander in Beziehung stehen. Sie meint, es sei wichtig, diese Beziehungen, welche sich aus einem Zusammenspiel von Race, Gender, Klasse und vielen weiteren Faktoren bilden, genauer zu untersuchen (vgl. Connell 2006: 76).

Sie liefert durch die Einteilung in Hegemonic Masculinity (Hegemoniale Männlichkeit), Subordinate Masculinity (Untergeordnete Männlichkeit), Complicit Masculinity (Komplizenhafte Männlichkeit) und Marginalized Masculinity (Marginalisierte Männlichkeit) Varianten von Männlichkeit/en für das westliche Geschlechtersystem. Diese Einteilungen sollen aber auf keinen Fall als statisch und unveränderlich gesehen werden und sind immer in Beziehung und Vergleich miteinander zu setzen.

Das Konzept der **Hegemonialen Männlichkeit** steht im Mittelpunkt männlichkeitstheoretischer Debatten. Unter Hegemonie versteht Connell eine kulturelle Dynamik, in welcher eine Gruppe die führende Position des sozialen Lebens beansprucht und somit auch das Patriarchat, in dem Frauen die untergeordneten Positionen haben, aufrechterhält (vgl. Connell 2006: 77-78). Dieses Modell der Männlichkeit wird somit als gesellschaftliches und kulturelles Ideal angesehen und akzeptiert, obwohl es nur wenige Männer in der Realität erreichen. In Bezug auf Österreich würde ich im Vergleich zu afrikanischen Männern weiße, heterosexuelle Männer aus der oberen Mittelschicht zu dieser Gruppe zählen. Hegemoniale Männlichkeit bildet sich aufgrund vieler Faktoren, und die Autoren Carrigan, Connell und Lee sind der Meinung, dass die kommerziellen Massenmedien, die Arbeitsteilung aufgrund gesellschaftlicher Zuschreibungen von

Tätigkeiten, die als männlicher oder als weiblicher gelten, sowie der Staat einen wesentlichen Beitrag zur Konstruktion und Aufrechterhaltung der hegemonialen Männlichkeit leisten (vgl. Carrigan/Connell/Lee 2001: 64- 65).

Homosexuelle Männer werden in Europa sowie in den USA zu den **Subordinate Masculinities** (Untergeordneten Männlichkeiten) gezählt, weil sie oft politisch wie kulturell ausgeschlossen werden.

Mit dem Begriff **Complicit Masculinities** können jene Männer bezeichnet werden, die den Standards der hegemonialen, also „herrschenden“ Gruppe nicht standhalten können. Aufgrund ihrer realen Lebenssituation, in der sie zum Beispiel als Väter oder als Ehemänner fungieren, gehen sie Kompromisse mit Frauen ein. Trotzdem profitieren sie vom patriarchalen System, in dem Männer Autorität ausüben. Als Beispiel wäre hier zu nennen, dass Männer oft für die gleiche Arbeitsleistung mehr Geld als Frauen erhalten.

Die Variante der **Marginalized Masculinities** entsteht aus einem Zusammenspiel zwischen Klasse und Race. Als Beispiel nennt Connell schwarze Männlichkeiten, die eine symbolische Rolle für weiße Geschlechterkonstruktionen in einer vorherrschend weißen Gesellschaft spielen (vgl. Connell 2006: 80).

Meiner Meinung nach kann man das Konzept der marginalisierten Variante auch auf nigerianische bzw. westafrikanische Männer in Wien bzw. Österreich anwenden. Sie werden in den österreichischen Medien als Fremde dargestellt und oft mit Stereotypen (z.B. Drogendealer) versehen. Zusätzlich befinden sie sich meist aufgrund ihrer Immigration nach Österreich in prekären Lebens- und aufenthaltsrechtlichen Situationen.

Weiterentwicklung und Kritik an Hegemonialer Männlichkeit

Connells Konzept der Hegemonialen Männlichkeit hat seit seiner Entstehung in den frühen 80er Jahren das Denken über Gender, Männer, soziale Hierarchien, Feminismus, Patriarchat usw. stark beeinflusst. Connell und Messerschmidt gehen davon aus, dass es in hunderten von Arbeiten von SoziologInnen, PsychologInnen, MaterialistInnen, PoststrukturalistInnen sowie von nicht wissenschaftlichen AutorInnen aufgegriffen, kritisiert und weiterentwickelt wurde

und bis heute im Fokus des Interesses ist (vgl. Connell/Messerschmied 2005: 829- 830). Im Rahmen meiner Diplomarbeit ist es mir aufgrund des Umfangs nicht möglich, alle Aspekte der Kritik und Weiterentwicklung der hegemonialen Männlichkeit aufzuzeigen. Daher möchte ich nur auf einige eingehen.

Der Soziologe Michael Meuser (2006) nimmt das Konzept der hegemonialen Männlichkeit von Connell positiv auf und sieht es als einen wichtigen Beitrag in der Männlichkeitsforschung (vgl. Meuser 2006a: 23). Er entwickelt das Konzept weiter und interpretiert und verwendet es auf seine Weise. Für Meuser ist Connells Begriffsdefinition der hegemonialen Männlichkeit zu unscharf (vgl. ebd.: 160). Dazu führt er in seinem Artikel *Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Mens Studies* (2006) Kritikpunkte von Mike Donaldson (1993) und Jeff Hearn (2004) an, mit denen er übereinstimmt. Einerseits ist es schwierig, zu bestimmen, welche Eigenschaften und Merkmale den hegemonialen Typus Mann ausmachen. Weiters ist unklar, in welcher sozialen Dimension von Wirklichkeit, wie zum Beispiel Alltagspraktiken, kulturelle Repräsentation oder institutionelle Strukturen, hegemoniale Männlichkeit zu finden und zu platzieren ist (vgl. Meuser 2006b: 160- 161).

Für Meuser bildet sich hegemoniale Männlichkeit im Setting der gesellschaftlichen Eliten und wird durch ihre privilegierte Position im sozialen Raum vorherrschend. Er nimmt an, dass es in einer Gesellschaft mehrere hegemoniale Männlichkeiten geben kann, aber bezeichnet nur jene Männlichkeiten als hegemonial, die über ihr Milieu, ihre Institution oder ihre Subkultur hinaus normierenden Einfluss und Geltung haben (vgl. Meuser 2006b: 169). Als Beispiel nennt er hier, dass im traditionellen Arbeitermilieu körperliche Stärke als Maßstab für Männlichkeit und als besonders erstrebenswert galt, was sich aber nicht als Männlichkeitsideal außerhalb dieses Milieus durchsetzte (vgl. ebd.: 170). Er ist der Ansicht, dass Connell zu sehr auf die heterosoziale Dimension fokussiert und dadurch die homosoziale Dimension vernachlässigt bleibt, denn für Meuser erzeugt sich die Macht der hegemonialen Männlichkeit nicht nur durch die Unterordnung der Frau, sondern vor allem durch die Macht von Männern über Männer (vgl. ebd.: 161,169).

2.6.2. Intersektionalität

Das Konzept der Intersektionalität hat ihren Ursprung in schwarzer feministischer Forschung in den USA. Schwarze Forscherinnen wollten in der feministischen Forschung nicht in einen Topf geworfen werden mit weißen mittelständischen Frauen und schwarzen Männern. Schwarze Feministinnen waren der Ansicht, dass ihre Erfahrungen sowie Wünsche, Bedürfnisse und soziale Stellung in den USA anders sind als die von weißen Frauen und dass ihre ethnische Zugehörigkeit Einfluss auf ihre Stellung als Frau in der Gesellschaft nimmt (vgl. Weldon 2008: 194). Daraus entwickelte sich das Konzept der Intersektionalität, welches die Interaktion von Systemen der Unterdrückung und sozialen Strukturen, welche hauptsächlich durch Gender, Race, aber auch Klasse, Nation, Behinderungen, sexuelle Orientierung und Alter konstruiert sind, untersucht (vgl. Kossek 1996: 12- 13, Schein/Strasser 1997). Überwiegend wird dieses Konzept in der feministischen Forschung für marginalisierte Gruppen verwendet, wie zum Beispiel benachteiligte Frauen (vgl. Weldon 2008: 196).

Auch in der europäischen Frauenbewegung gewann das Thema „Machtpositionierung und Differenzen von Frauen“ an Aktualität. In Österreich wurde 1994 ein Symposium von der ARGE der Wiener Ethnologinnen veranstaltet, um über Rassismen und Feminismen zu diskutieren. Man setzte sich mit Positionierungen und Machtverhältnissen von Frauen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung, Nationalität, Klassenzugehörigkeit, Staatsangehörigkeit, Ethnizität, Kultur und Lebensweise auseinander (vgl. Fuchs/Habinger 1996: 7). Mit dem Symposium wollte man aufzeigen, dass Rassismen in der Feminismusforschung analysiert und erkannt werden müssen, da sie eine wesentliche Komponente von Machtverhältnissen sind. Brigitte Kossek (1996) ist der Ansicht, dass es in Österreich sehr wichtig, aber zugleich schwierig ist, eine feministische Rassismusforschung sowie eine antirassistische feministische Praxis zu entwickeln (vgl. Kossek 1996: 12).

In der Frauenforschung viel diskutiert, löst man in der Männlichkeitsforschung erst seit kurzem die einheitliche und universelle Geschlechterkategorie „Frau“ bzw. „Mann“ auf (vgl. Tunc 2006: 14). Tunc kritisiert hierbei, dass man mit Connells Konzept der marginalisierten Männlichkeit nicht aufschlüsseln kann, aus welchem Grund ein Mann marginalisiert wird. Er stellt sich die Frage, ob die Männlichkeitsforschung die Konzepte der hegemonialen und marginalisierten Männlichkeiten im Hinblick auf Intersektionalitätsforschung und ihre

Differenzdimensionen wie Alter, sexuelle Orientierung, ethnische Zugehörigkeit oder Klasse ausbauen und hinterfragen soll (vgl. ebd.: 15).

In meiner Arbeit möchte ich das Konzept der marginalisierten Männlichkeit von Connell sowie das Konzept der Intersektionalität kombinieren. Dies ermöglicht mir, nigerianische Männlichkeiten der Gruppe der marginalisierten Männlichkeiten laut Connell zuzuordnen und zusätzlich mit dem Konzept der Intersektionalität zu erklären, wie Beziehungen von sozialen Strukturen zu dieser Marginalisierung in der Gesellschaft führen.

2.6.3. Afrikanische und Igbo-Männlichkeiten

Obwohl in der letzten Zeit viel zu Männern und Männlichkeitskonstruktionen in sozialen sowie geisteswissenschaftlichen Studien geforscht wurde, gibt es nur wenige Studien zu den vielfältigen afrikanischen Männlichkeiten (Pease/Mungai 2009: 96, Lindsay/Miescher 2003: 2). Die meisten Forschungen wurden in Europa, Nordamerika und Australien durchgeführt. Männer wurden meist nur im Hintergrund bei der vielfältigen Erforschung afrikanischer Frauen und deren Erfahrungen erwähnt (vgl. Miescher /Lindsay 2003: 1) oder nach der Ansicht von Luise White (1990) homogen und universell als Widerstandsleister oder als Kollaborateure angesehen (vgl. ebd.: 4). Obwohl die Männlichkeitsforschung zu afrikanischen Männern in den Kinderschuhen steckt, gibt es trotzdem einige AutorInnen, die sich mit den Transformationen von Männern und Männlichkeit/en in Afrika, z.B. durch Kolonialismus und Postkolonialismus, beschäftigen (vgl. Lindsay/Miescher 2003: 1, Pease/Mungai 2009: 96). Kolonialismus bedeutete die Besetzung und Ausbeutung von bewohnten Gebieten durch externe Mächte (vgl. Morrell/Swart 2005: 91) und zeigt heute noch seine Auswirkungen. Für die Kolonialiserten brachte es meist die Unterdrückung ihres Widerstandes, die Einführung von Fremdengesetzen und Normen, darunter auch Gendernormen, und die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, die auch menschliche Arbeit miteinschließen (vgl. ebd.: 92).

Zum Beispiel haben sich Stephen F. Miescher und Lisa L. Lindsay (2003) mit Männlichkeitskonstruktionen im modernen Westafrika der Subsahara beschäftigt. Für die beiden AutorInnen illustriert Chinua Achebes Buch *Things Fall Apart* (1998) anhand von Gender, Generation, Bildung und Reichtum sehr anschaulich die Veränderung der Männlichkeit/en durch den europäischen Einfluss und frühen Kolonialismus im östlichen

Nigeria. Es handelt von Okonkwo aus der ethnischen Gruppe der Igbo, der sich selbst tötet, da die neu eingeführten Strukturen, die einen Mann zu Macht und Autorität gelangen lassen, ältere Männer wie ihn ausschließen. In der Gesellschaft der Umuofia war er ein sehr angesehener Mann und erfolgreicher Farmer im Gegensatz zu seinem Sohn Nwoye. Dieser konnte aber durch Missionsbildung eine bürokratische Position im Kolonialsystem einnehmen und dadurch Reichtum und einen höheren Status erlangen, der ihm in den lokalen Strukturen verwehrt geblieben wäre (vgl. Lindsay/Miescher 2003: 1-2). Das Anliegen der AutorInnen Miescher und Lindsay (2003) ist es, mit ihrem Buch *Masculinities in modern Africa* die Verbindungen zwischen sozioökonomischen, kulturellen Transformationen in den kolonialen, postkolonialen, neokolonialen Phasen und den afrikanischen Männlichkeitskonstruktionen und deren Veränderungen aufzuzeigen (vgl. ebd.: 2).

In mehreren Texten von unterschiedlichen AutorInnen wird auf Männlichkeitskonstruktionen in verschiedenen afrikanischen Staaten und Gruppierungen eingegangen. Dabei gehen Miescher (2007) und Morrell (1998) davon aus, dass Kolonialismus, Armut und christliche Kirchen die Dominanz der Männer geschwächt haben (vgl. Mungai/Pease 2009: 99). Als Beispiel ist hier der Verlust der Autorität von älteren Männern in der Gesellschaft anzuführen, wie schon in Achebes Werk *Things fall Apart*. Die damals neuen Möglichkeiten nach der Sklavenbefreiung, finanzielle Unabhängigkeit durch Lohnarbeit, Bildung von jungen Männern und auch Frauen und die Konvertierung zur christlichen Religion sowie das neue koloniale politische System untergruben die Autorität der älteren Männer (vgl. Lindsay/Miescher 2003: 2). Auch durch Migration brachten Männer neue Genderkonzeptionen mit und fügten diese entweder in die lokal dominanten Männlichkeiten ein oder entwickelten ihre eigenen Konzepte.

Beinart (1982) gibt an, dass junge Männer aus afrikanischen Ländern wie Südafrika, Kenia oder Nigeria älteren Männern gehorchen oder für sie arbeiten mussten, um ihre Hochzeit zu ermöglichen. Aber durch Lohnarbeit, eigene Vermarktung oder Handel konnten sie das benötigte Geld oder die benötigten materiellen Güter für die Hochzeit für sich selbst erwirtschaften (vgl. ebd.: 10). Obwohl es nun sowohl für Männer als auch Frauen die Möglichkeit gab, unabhängig von den älteren Männern zu sein, war es nicht einfach und oft nicht erfolgreich (vgl. ebd.: 12).

Lindsay und Miescher stellen auch in Frage, ob Connells Konzept von Männlichkeiten bei afrikanischen Männlichkeiten anwendbar ist. Sie sind der Ansicht, dass nicht alle Männer generell von der Unterwerfung der Frauen profitieren. Für Connell gibt es in einer Gesellschaft immer eine hegemoniale Männlichkeit, aber Lindsay und Miescher gehen ähnlich wie Morrell davon aus, dass es im kolonialen Afrika nicht immer eindeutig war, wer die hegemonialen oder dominanten Männlichkeiten waren (vgl. Lindsay/Miescher 2003: 73). Auch Nancy Lindisfarne und Andrea Cornwall stellen Connells Theorie in Frage, da sie annehmen, dass es mehrere gleichzeitig existierende hegemoniale Männlichkeiten in einer Gesellschaft gibt (vgl. ebd.: 6).

Andere AutorInnen, wie zum Beispiel Schiele (2002), sind der Ansicht, dass in afrikanischen Gesellschaften bei der Verteilung von materiellen Ressourcen Gender weniger wichtig als das Alter war, da ältere Menschen als näher zu der spirituellen Welt gesehen wurden und daher einen sozial höheren und bedeutenderen Rang hatten.

Afrikanische Männlichkeiten müssen unter der Berücksichtigung von Kolonialismus, Armut, Unabhängigkeitskriegen, Gewalt, AIDS und vielem mehr gesehen werden (vgl. Mungai/Pease 2009: 98). Da Afrika kein homogener Kontinent ist, sondern hinsichtlich der Sprachen und Kulturen, der sozialen Diversität, der Religionen und Regierungen, der Ökonomie, des Klimas sowie der kolonialen Geschichte und des Balanceaktes zwischen modernem und traditionellem Leben differiert, kann man keine Generalisierung über afrikanische Männer aussprechen (vgl. ebd.: 97).

Trotzdem gibt es einige Gemeinsamkeiten, wie zum Beispiel die Tatsache, dass afrikanische Männer Verpflichtungen gegenüber sich selbst, der Gemeinschaft, ihrer Altersgruppe, der Familie, dem Klan und der Nation haben (vgl. Mungai/Pease 2009: 97). Obwohl von einer generellen Dominanz von Männern in Afrika ausgegangen werden kann (vgl. ebd.: 97), ist diese nicht überall gleich. Zum Beispiel untersuchte Ifi Amadiume (1997) bei den Igbo in Nigeria matriarchale Systeme. Matriarchat bedeutet, dass in einer Gesellschaft Macht von Frauen ausgeübt wird und dass Nachkommen der mütterlichen Linie zugeordnet werden (vgl. Panoff/Perrin 2000: 163).

Nigerianische Igbo–Männlichkeiten

Alle außer zwei der afrikanischen Teilnehmer in der qualitativen Forschung, die meiner Arbeit zugrunde liegt, stammen aus Nigeria, aus der ethnischen Gruppe der Igbo. In Nigeria, mit der Hauptstadt Abudja, leben ca. 120 Millionen Menschen aus ca. 374 verschiedenen ethnischen Gruppen (vgl. URL 1). Die größten davon sind die Hausa, Yoruba und Igbo. Die Igbo umfassen zwischen zwölf und 16 Millionen Menschen und sind hauptsächlich in den fünf Staaten Imo, Abia, Anambra, Ebonyi und dem südöstlichen Enugu angesiedelt. Auch in den benachbarten Staaten Rivers, Asaba und Cross River sowie im Wirtschaftszentrum Lagos finden sich Igbo-Gemeinschaften (vgl. Awde/Wambu 2006: 5).

Anhand der qualitativen Forschung *Mens perceptions of masculinities and sexual health risks in Igboland, Nigeria* von Clifford Odimegwu und Christian N. Okemgbo, erschienen 2008 im „International Journal of Men’s Health“, möchte ich nun Männlichkeitskonstruktionen von heutigen Igbos in Nigeria vorstellen, um zu veranschaulichen, mit welchen Männlichkeitsbildern und Gendervorstellungen die Männer nach Österreich kommen, und diese mit meinen Ergebnissen vergleichen. Die oben genannte Studie wurde erstellt, um herauszufinden, welchen Einfluss Männlichkeitsvorstellungen der Männer auf ihre sexuellen, Reproduktions- und Gesundheitsbedürfnisse sowie auf die Teilnahme an Gesundheitsprogrammen haben. Dabei vermuten die Autoren, dass in Nigeria wie in den meisten afrikanischen Ländern patriachale Ideologien vorherrschen und Männer überwiegend die Entscheidungsträger in der Gesellschaft sowie in Familienangelegenheiten sind (vgl. Odimegwu/Okemgbo 2008: 2).

Die Studie wurde in Imo State durchgeführt und alle Teilnehmer waren ausschließlich Igbo. Für die Forschung wurden Owerri, die Hauptstadt des Staates, als städtische Umgebung und Orsu als ländliches Gebiet gewählt. Imo State wurde auserkoren, weil es hauptsächlich von Igbo bewohnt wird und dort nicht wie in anderen Teilen Nigerias viele verschiedene ethnische Gruppen in einem Gebiet leben. Es wurden 20 Gruppendiskussionen durchgeführt, mit je sechs bis acht Männern, die in Altersgruppen von 15-24 Jahren, 25-39 Jahren, 40-54 Jahren und über 55 Jahren eingeteilt wurden. Die Gruppen wurden zusätzlich nach ähnlichem Bildungsgrad und Beruf zusammengestellt. Die Gruppendiskussionen dauerten zwischen 60 und 90 Minuten. Es wurde nach weiten Themenbereichen wie Geschlechtervorstellungen,

Männlichkeit und Sozialisation gefragt³. Mit Personen aus den Gruppendiskussionen, die viel Wissen über Männlichkeitskonstruktionen und ihre Auswirkungen auf Gesundheits- und sexuelle Bedürfnisse hatten, wurde zusätzlich ein Tiefeninterview durchgeführt. Weiters wurden noch zehn Personen mit leitenden Funktionen in der Gemeinschaft und Personen aus den Medizinbereich befragt (vgl. ebd.: 4).

Im Folgenden möchte ich die Ergebnisse der Studie zusammenfassen. Unabhängig vom Bildungsgrad, Alter und ländlichen oder städtischen Herkunftsgebiet der Teilnehmer wurde eine Tendenz zu traditionellen Igbo-Männlichkeitsvorstellungen festgestellt. Diese beinhalten,

- dass ein Mann für seine Familie sorgen, sie unter Kontrolle halten und verteidigen kann,
- das Oberhaupt und der alleinige Entscheidungsträger der Familie ist. Zudem gilt ein Mann als besonders, wenn er
- mehrere Ehefrauen hat, sexuell sehr aktiv ist und einen
- Beitrag für die ganze Gemeinschaft leistet.

Die Familie, aber auch die Gemeinschaft, wie z.B. Schule und Kirche, spielt bei der Sozialisation zu männlichen Ideologien eine große Rolle. Den Buben wird vermittelt, dass sie stark, unabhängig, dominant und furchtlos sein sollen, und welche ihre Pflichten in der Familie sind. Ein weiterer wichtiger Punkt ist der Übergang vom Jungen zum Mann, wenn er die ersten psychischen wie körperlichen Veränderungen bemerkt und von älteren Männern lernt, wie er sich als „richtiger Mann“ zu verhalten hat (vgl. ebd: 6-9).

Trotzdem kommen die Diskutanten und Interviewten zu dem Schluss, dass traditionelle Igbo-Männlichkeitsideologien sowie Gebräuchlichkeiten nicht strikt eingehalten werden und sich aufgrund von Bildungs-, religiösen und Medieneinflüssen sowie Migration verändern. Die Teilnehmer sind sich einig, dass die Bildung von Ehefrauen und Töchtern durchaus mehr gefördert und geschätzt wird als früher und sich somit die Familienstruktur auch verändert. Männer erlauben es ihren Frauen, zu arbeiten und die Familie finanziell zu unterstützen und

³ Folgende Fragen wurden den Teilnehmern gestellt: What does it mean to be a man in the community? What are the qualities of a „real man“ in Igboland? How do men prove their manhood in the community? What are the behaviours that expose man to health risks? What are common sexual and other healths needs boys and men have in the community?

somit auch mehr Mitsprache und Entscheidungsrecht zu haben. Gebildete Teilnehmer geben an, es sehr zu genießen, mit ihren Partnerinnen oder Ehefrauen Entscheidungen gemeinsam zu treffen. Weiters werfen manche Männer ein, dass traditionell männliche Praktiken, wie zum Beispiel mehrere Ehefrauen zu haben oder sexuelle Promiskuität ohne Kondom zu pflegen, ein gesundheitliches Risiko darstellen würden und sie daher nur eine Ehefrau heiraten würden, sexuell enhaltsamer seien oder Kondome verwenden würden (vgl. ebd.: 9-11).

Migration kristallisierte sich ebenfalls als Faktor für Veränderungen in der Männlichkeitskonstruktion heraus. Männer, die aus dem Ausland oder aus städtischen Gebieten nach Nigeria zurückkommen, bringen neue Konzepte von Männlichkeiten mit, die im Gegensatz zu den traditionellen stehen. Weiters ermutigen die meisten religiösen Gruppen ihre AnhängerInnen traditionelle Gebräuchlichkeiten aufzugeben (vgl. ebd.: 9- 11).

Diese Studie bei Igbo-Männern zeigt, dass Männer ihre Identität ständig aushandeln. Sie schwanken zwischen traditionellem Wissen und modernen Einflüssen sowie zwischen städtischen und ländlichen Identitäten (vgl. Morrel/Swart 2005: 102). Vor allem für die Jugend in Entwicklungsländern gibt es städtische, moderne und traditionelle Realitäten, die Seite an Seite existieren und gleichzeitig gelebt werden (vgl. ebd.: 104).

2.7. Männlichkeit und Migration

Schon immer migrierten Menschen aus den verschiedensten Gründen von einem Ort zum anderen und beeinflussten dadurch politische, ökonomische und soziale Dynamiken (vgl. Hödl/Husa/Parnreiter/Stacher 2000: 9). Die Wanderung kann freiwillig oder unfreiwillig, international oder national, für kurze oder längere Dauer sein. In Europa gibt es keine einheitliche Definition, wer als MigrantIn zu bezeichnen ist. Im Human Development Report 2009 ist eine MigrantIn „an individual who has changed her place of residence by crossing international border or by moving within her country of origin to another region, district or municipality. An emigrant is a migrant viewed from the perspective of the origin country, while an immigrant is a migrant viewed from the perspective of the destination country” (vgl. HDR 2009: 15). Dieser Definition möchte ich mich auch in meiner Arbeit anschließen.

Wenn es um das Thema „Migration“ geht, handelt es sich meistens um Immigration in die reichsten Länder der Welt (vgl. HDR 2009: 5). Diese umfassen die sieben Staaten Italien, Großbritannien, Deutschland, Frankreich, Japan, Kanada und die USA (vgl. Hödl/Husa/Parnreiter/Stacher 2000: 12). Weniger beachtet wird, dass die Zahl der BinnenmigrantInnen, also jener, die innerhalb ihrer staatlichen Grenzen wandern, (vgl. ebd.: 10) laut HDR 2009 bei ungefähr 740 Millionen Menschen liegt (vgl. HDR 2009: 5).

Migrationsmotive

Die weltweiten internationalen sowie Binnenmigrationen spiegeln wider, dass Menschen ihren Lebensstandard verbessern möchten (vgl. HDR 2009:46). Die MigrantInnen erhoffen sich Zugang zu besserer Ausbildung, medizinischer Versorgung, Arbeit, besserem Einkommen und materiellen Gütern (vgl. ebd.: 9). Weiters migrieren Menschen, um autoritären politischen Systemen und Bürgerkriegen zu entfliehen (vgl. Hödl/Husa/Parnreiter/Stacher 2000: 15). Manche Menschen möchten den traditionellen Rollen, die sie in ihrer Gesellschaft erfüllen sollen, entkommen. Besonders junge Leute migrieren, um eine bessere Ausbildung zu absolvieren, ihren Horizont zu erweitern und später eventuell in ihr Herkunftsland zurückzukehren (vgl. HDR 2009: 10). Auch ökologische Gründe, wie zum Beispiel Naturkatastrophen oder Kriege, veranlassen oder zwingen Menschen dazu, einen Ort zu verlassen (vgl. Hödl/Husa/Parnreiter/Stacher 2000: 15). Somit

wird die Entscheidung eines Individuums, einer Familie oder auch einer Gemeinschaft, zu migrieren, von der sozioökonomischen Situation beeinflusst. WissenschaftlerInnen stellten fest, dass sich Familien für die Migration eines oder mehrerer Familienmitglieder entscheiden, um das Risiko zu verringern, dass die im Heimatland gebliebenen Familie verarmt (vgl. HDR 2009: 13).

Frühere Studien über Migration handelten meist von Männern, wobei Frauen nur als zweitrangig (vgl. Hibbins/Pease 2009: 4) oder als „Anhängsel“ im Migrationsprozess gesehen wurden (vgl. Parnreiter 2000: 40). Man konzentrierte sich eher auf den Prozess der individuellen Entscheidung des Mannes für die Migration als jenen seiner Familie, Partnerin oder der Gemeinschaft (vgl. Hibbins/Pease 2009: 4). Wie schon oben erwähnt trifft die Entscheidung für die Migration meist nicht nur eine Person, sondern auch die Familie oder Gemeinschaft. Somit war die Rolle der Frau in der Entscheidungsfindung unbeachtet (vgl. ebd.: 4). Pease und Hibbins kritisieren weiters, dass Männer, obwohl man sich in der traditionellen Migrationsforschung mehr mit ihnen beschäftigte, als geschlechtslos dargestellt wurden und somit ihre geschlechtsspezifischen Erfahrungen ignoriert wurden (vgl. ebd.: 5).

Mitte der 70er Jahre fing man mit zunehmendem feministischen wissenschaftlichen Einfluss an, sich mehr für Frauen im Migrationsprozess zu interessieren. Es wurde versucht durch die Untersuchung von Gender-Asymmetrien herauszufinden, warum Frauen wandern und welche Auswirkungen die Migration auf sie hat. Diese Auswirkungen beinhalten soziokulturelle, ökonomische sowie politische Bedingungen, die unterschiedlich für Männer und Frauen sein können (vgl. Parnreiter 2000: 41- 42). Zum Beispiel stellt Morokvasic (1984) fest, dass auf Frauen im Zuwanderungsland die Mehrfachdiskriminierung aufgrund der Machtverhältnisse, die an ihr Geschlecht, ihre Ethnie und ihre Klasse gekoppelt sind, lastet (vgl. Morokvasic 1984: 891). Weitere Schlüsselthemen, zu denen geforscht wurde, sind Frauen am internationalen Arbeitsmarkt sowie mögliche emanzipatorische Auswirkungen der Migration. Bei der Frage nach emanzipatorischen Auswirkungen gibt es bis jetzt keine einheitliche Erkenntnis in der Literatur (vgl. Parnreiter 2000: 43).

Pessar (2003) argumentiert, dass durch die vermehrte Beschäftigung mit Frauen und Migration Männer auf die gleiche Weise ignoriert wurden wie Frauen zuvor (vgl. Pessar 2003: 812-46; zit. nach Pease/Hibbins 2009: 5). Weiters kritisiert er, dass zwar soziale Netzwerke und Migration viel beforscht wurden, aber man sich nicht die Frage stellte, wie

Geschlecht die Gestaltung und Organisation der sozialen Netzwerke beeinflusst und prägt (vgl. Pessar 1999: 6 zit. nach Pease/Hibbins 2009: 4). Er ruft daher dazu auf, Gender als zentrales Konzept in der Migrationsforschung zu sehen (vgl. Pessar 2003: 814 zit. nach Hibbins/Pease 2009: 5). Auch Hibbins und Pease (2009) sehen hier den Bedarf, in der Migrationsforschung aufzuzeigen, wie Männer reagieren und sich mit den männlichen sowie weiblichen Geschlechteridentitäten, die sie während des Migrationsprozesses antreffen, zurechtfinden (vgl. Hibbins/Pease 2009: 5).

Donaldson und Howson (2009) nehmen an, dass die meisten Männer, die migrieren, stabile Vorstellungen über Männlichkeit und Geschlechterrollen haben, wenn sie ins Zielland kommen (vgl. Donaldson/Howson 2009: 211). Viele Männer schaffen es nicht, ihre erwartete Rolle als Mann zu realisieren. Sie stehen unter dem Druck, der Hauptverdiener im Immigrationsland zu sein und die Autorität über die Familie im Herkunftsort wie im Immigrationsland zu behalten (vgl. Hibbins/Pease 2009: 5; Donaldson/Howson 2009: 211). Bezahlte Arbeit wird als Schlüsselement für Männlichkeit und für die Erfüllung der männlichen Aufgaben gesehen (vgl. Donaldson/Howson 2009: 211).

Howson und Donaldson sind der Ansicht, dass meist nicht die Arbeit an sich oder der Lohn von Bedeutung für die Männer ist, sondern der Entschluss sich für die Familie und ihr Wohlbefinden aufzuopfern. „There is honour in self- sacrifice for the family” (Donaldson/Howson 2009: 212). Gleichzeitig können die Männer über Eigentum, Einkommen und Ausgaben bestimmen. Das ist eine Grundvoraussetzung dafür, dass das Patriarchat aufrechterhalten wird. Im Gegenzug fordern Männer Respekt, Loyalität oder auch Unterwürfigkeit der Familie (vgl. ebd.: 212). Dafür müssen viele migrantische Männer im Zielland oft wenig bezahlte, harte Arbeiten unter ihrer Qualifikation annehmen, welche es ihnen manchmal trotzdem nicht ermöglichen, der Alleinversorger der Familie zu sein (vgl. ebd.: 211). Dies steht in besonderem Kontrast zu den Pflichten, die Frauen zugeschrieben werden, wie zum Beispiel für das Wohlergehen des Mannes und die Kinderbeaufsichtigung zu sorgen (vgl. ebd.: 211).

Pease und Hibbins sind der Ansicht, dass es durch persönliche, kulturelle, soziale, bildungs-, institutionelle sowie politische Barrieren den Männern erschwert wird den von ihnen erwarteten Aufgaben gerecht zu werden. Dadurch können vor allem Männer aus Diaspora- und Flüchtlingsgemeinschaften, die sich besonders deplatziert und getrennt von ihrer

Herkunftskultur fühlen, orientierungslos sein. Dies wiederum kann zu sozialen und persönlichen Problemen führen, wie zum Beispiel Gewalt in der Familie (vgl. Hibbins/Pease 2009: 5).

2.7.1. Inklusion und Exklusion

Ilse Lenz (2009) stellt sich in ihrem Text *Geschlecht, Klasse, Migration und soziale Ungleichheit* die Frage nach zusätzlichen Faktoren wie Inklusion und Exklusion infolge der Migration und führt sie weiter. Dabei nimmt sie an, dass Inklusion und Exklusion von Personen oder Gruppen soziale Ungleichheit schafft. Ob jemand inkludiert oder exkludiert wird, wird von Klasse, Geschlecht und Migration, die sie als grundlegende soziale Strukturkategorien bezeichnet, beeinflusst (vgl. Lenz: 2009: 54).

Eine Debatte, die sie in Bezug auf Exklusion und Inklusion beschreibt, ist die um Citizenship. Citizenship ist ihrer Meinung nach nicht nur verbunden mit einem Pass, der die Staatsangehörigkeit zeigt, sondern bestimmt, welche Mitglieder welche Beteiligungsmöglichkeiten, Rechte, Pflichten und Zugänge in einem modernen Gemeinwesen haben. Außerdem sind bei der Debatte um Citizenship Bildung sowie politische Partizipation zwei weitere wichtige Dimensionen der Exklusion und Inklusion, mit denen man „Achsen der Ungleichheit“ nach Geschlecht, Klasse und Migration weiterspinnen kann. Bildung beschreibt Ilse Lenz hierbei als die Basis, die ein eigenständiges Leben in der Gesellschaft ermöglicht und auch Chancen am Arbeitsmarkt bringt. Die Teilhabe an Entscheidungen und Macht steht für politische Partizipation (vgl. Lenz 2009: 56- 57).

Ilse Lenz identifiziert vier grundlegende Dimensionen der Exklusion und Inklusion auf, anhand derer sie eine schematische Übersicht zu komplexen sozialen Ungleichheiten in Bezug auf Geschlecht und Migration erstellt. Sie analysiert die Dimensionen anhand folgender Fragen: Wie findet die Verteilung von Gütern und Chancen statt? Welche Personen oder Gruppierungen bekommen Anerkennung und wie gestaltet sich die soziale und politische Partizipation? Dafür benützt sie vier Abstufungen:

1. privilegierte Inklusion
2. Inklusion
3. Marginalisierung
4. Exklusion

Ihre Beschreibungen und Einteilungen beziehen sich meist auf Deutschland und die westliche Welt und dürfen nicht als statische und eindeutige Zuordnungen gesehen werden. Hierbei stellt sie sich die Frage, welchen Zugang einzelne Personen bzw. Gruppierungen zu Bildung, Einkommen, Partizipation und anderen wichtigen gesellschaftlichen Gütern und Chancen haben (vgl. ebd.: 58). Der zweite wichtige Punkt ist die soziale Stellung, die Menschen in einem gemeinsamen sozialen Raum haben, und die Frage, ob sie als gleich, marginalisiert oder nicht existent eingestuft und behandelt werden (vgl. ebd.: 58- 59).

Zur **ersten** Gruppe der **privilegierten Inkludierten** gehören Personen bzw. Gruppierungen, die vorrangigen Zugang zu gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Chancen, Ressourcen und Entscheidungsmacht sowie viel Ansehen im gemeinsamen sozialen Raum haben. Lenz nimmt dabei an, dass es meist einheimische Männer und wenige einheimische Elite-Frauen und manchmal auch Männer aus internationalen Kreisen sind, die den Praktiken der hegemonialen Männlichkeit folgen. Diesbezüglich ist anzumerken, dass die wenigen Elite-Frauen in dieser Gruppe sich in einer zwiespältigen Situation befinden, da sie von den Medien aufgrund ihrer Entscheidungsmacht oft als unweiblich kritisiert werden, und dass sie versuchen dies durch einen „weichen“ Führungsstil oder „doing femininity“ abzuwenden. Auch bei Fragen zu Migration und Asyl hat diese Gruppe der einheimischen Elite großen Einfluss auf Entscheidungen, wobei MigrantInnen und AsylantInnen nicht daran beteiligt werden (vgl. ebd.: 59- 64).

Die **zweite** Kategorie ist die der **Inklusion**. Sie umfasst bei den Männern einheimische Angestellte, Facharbeiter und EU-Migranten und bei den Frauen einheimische Angestellte, EU-Migrantinnen und einige wenige Migrantinnen aus dem Süden und Osten Europas. Sie haben Zugang zu entlohnter Arbeit, sozialer Absicherung sowie das Recht auf eigene Lebensentwürfe, Interessen und Meinungen. Ihre Zustimmung wird bei einer Entscheidungsfindung grundsätzlich gesucht und daher wird ihre Kollektivmeinung berücksichtigt (vgl. ebd.: 59- 64).

Ein eingeschränkter und abhängiger Zugang zu Chancen, wie zum Beispiel zu sicherer Lohnarbeit und politischer und sozialer Partizipation, prägt die **dritte** Gruppe der **Marginalisierten**. Einheimische ungelernte und angelernte Beschäftigte und erwerbslose Männer und Frauen, männliche Migranten aus dem Osten und Süden sowie weibliche

Migrantinnen aus der EU und dem Osten und Süden finden sich in unsicheren, irregulären Arbeitsverhältnissen wieder, in denen ihre Meinung nicht zählt. Sie werden im gemeinsamen sozialen Raum als „Andere“ zu einer homogenen Gruppe zusammengewürfelt. Dadurch werden sie nicht als mögliche Gleiche oder Gleichwertige angesehen, und ihre Stimme wird missbilligt oder ignoriert oder sie haben aus rechtlichen Gründen kein Wahlrecht (vgl. ebd.: 59- 64).

In Österreich werden AfrikanerInnen meiner Meinung nach als homogene Gruppe gesehen, mit ihrer Hautfarbe als äußerer grundlegender Differenz. Aufgrund ihres Aufenthaltsstatus befinden sich viele MigrantInnen aus der ersten Generation in Abhängigkeitsverhältnissen zu ihrer Arbeit oder anderen Personen, wie zum Beispiel dem Ehepartner, da die Aufenthaltsgenehmigung an die Ehe gekoppelt ist oder sie für die Verlängerung ihres Aufenthaltsstatus ein gewisses Einkommen vorweisen müssen und daher auf ein Arbeitsverhältnis angewiesen sind.

Die letzte und somit **vierte** Gruppe, die Ilse Lenz anspricht und die besonders für mein Thema von Bedeutung ist, ist die der **Exkludierten** (vgl. ebd.: 59- 66). Ich möchte sie am Beispiel der afrikanischen Asymigration veranschaulichen. Personen mit abgelehntem Asylantrag sind ausgeschlossen vom legitimen Zugang zu Ressourcen und Chancen, haben keine legale Aufenthaltsgenehmigung, wenn überhaupt, nur Zugang zu informeller Arbeit und werden von der Gesellschaft abgewertet oder gar als Bedrohung gesehen. In den letzten Jahren stieg in Österreich die Asymigration. Das mag daran liegen, dass Österreich am Rand der EU liegt und über lange Außengrenzen verfügt. Für AfrikanerInnen scheint der Weg der AsylwerberIn/des Asylwerbers die einzige Möglichkeit in die Legalität, da das Zuwanderungsregime in Österreich sehr restriktiv ist.

2.7.2. Migrationspolitik in Österreich heute – ein kurzer Überblick

Ca. 16% der rund acht Millionen EinwohnerInnen sind außerhalb von Österreich zur Welt gekommen und noch viele weitere Personen sind Kinder oder Enkel von MigrantInnen. Daher ist Österreich faktisch ein Einwanderungsland, was sich aber im Selbstbild der ÖsterreicherInnen nicht niederschlägt (vgl. Fassmann/Münz 1996: 209- 210).

In Österreich gilt das Prinzip des *ius sanguinis*. Das bedeutet im wörtlichen Sinn, Abstammung nach Blut. Im Falle der österreichischen Gesetzgebung heißt dies, dass nur Personen, bei denen mindestens ein Elternteil mit österreichischer Staatsbürgerschaft vorhanden ist, einen Rechtsanspruch auf die österreichische Staatsbürgerschaft haben.

Auch die immer restriktiveren Einwanderungsgesetzgebungen und Asylgesetze zeigen, dass Zuwanderung vermehrt als Bedrohung und Last gesehen wird. Seit 1992 ging die Anzahl der AsylwerberInnen und auch die Zahl der anerkannten politischen Flüchtlinge (ca. 10 %) zurück. Das könnte aus der Drittstaatsklausel resultieren, welche besagt, dass ein Asylantrag dann abzulehnen ist, wenn die Person vor der Ankunft in Österreich schon ein anderes Land, in dem sie vor der Verfolgung sicher gewesen wäre, durchwanderte. Somit können im Grunde alle, die auf dem Landweg gekommen sind oder in einem anderen als sicher geltenden Land, zum Beispiel am Flughafen, abgestiegen sind, abgewiesen werden. Außerdem wird vielen ein detailliertes Asylverfahren verwehrt mit der Begründung, es handle sich um „offensichtlich unbegründete Fälle“. Wird ein Asylantrag als negativ bewertet, gilt man somit als illegale Person ohne Aufenthaltstitel. Diejenigen, die bei einemungsverfahren als Flüchtlinge im Sinne der Genfer Konvention anerkannt werden, sind mit Ausnahme des Wahlrechts Personen mit österreichischer Staatsbürgerschaft gleichgestellt (vgl. Fassmann/Münz 1996: 215- 216).

1993 wurde in Österreich als Vorreiter unter den europäischen Ländern das so genannte Aufenthaltsgesetz eingeführt, bei dem es sich im Grunde um ein Einwanderungsgesetz handelt. Erstanträge für Aufenthaltsbewilligungen können seither nur mehr aus dem Ausland gestellt werden und werden nur bei Erfüllung bestimmter Voraussetzungen genehmigt. Die allgemeinen Voraussetzungen sind folgende: ein gesicherter Lebensunterhalt (z.B. Stipendien, Arbeitseinkommen, Einkünfte von EhepartnerInnen), Krankenversicherung, gesicherte Unterkunft, die Person darf keine Gefahr für die öffentliche Ordnung oder Sicherheit darstellen (vgl. URL 2). Falls die Aufenthaltsbewilligung genehmigt wird, bekommt man nicht automatisch eine Arbeitsbewilligung, wodurch MigrantInnen in Abhängigkeiten von den Einkünften der EhepartnerInnen getrieben werden. Diese Regelungen gelten nicht für EU- oder EWR-BürgerInnen (vgl. ebd.). Zusätzlich wurde 1993 eine jährliche Gesamtquote für die Neuzuwanderung festgelegt.

Fassmann und Münz (1996) sind der Meinung, dass sie diese Instrumente der Steuerung von Zuwanderung und Niederlassung auf die Integration von Zuwanderern und Zuwanderinnen auswirken. In Zuge meiner Gruppendiskussionen sowie vieler informeller Gespräche hat sich auch herausgestellt, dass die österreichische Einwanderungspolitik auf die Männlichkeitskonstruktionen der Teilnehmer sehr großen Einfluss hat.

2.7.3. Afrikanische Einwanderung in Österreich

Die österreichische afrikanische Diaspora unterlag im Laufe der Zeit verschiedenen strukturellen Wandlungen. In Buch *Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich. 17 bis 20 Jahrhundert* (2007) wird in sieben Artikeln von verschiedenen AutorInnen die afrikanische Migration beschrieben. Die Artikel skizzieren grob die verschiedenen Epochen der Migration in chronologischer Reihenfolge, angefangen von den „Hofmohren“ im 18. Jahrhundert, die in aristokratischen Kreisen dienten, über schwarze UnterhalterInnen und KünstlerInnen in der Unterhaltungsindustrie im bürgerlichen Ambiente des 19. Jahrhundert sowie „Völkerschauen“, in denen Menschen afrikanischer Herkunft in vermeintlich typisch afrikanischem Setting gezeigt wurden. Weiter ging es Artikel mit ägyptischen StudentInnen und AfrikanerInnen und „Mischlingen“ im Nationalsozialismus. Die letzten Kapitel handeln über afroamerikanische Soldaten, Marokkanische Besatzungskinder in Vorarlberg nach 1945 bis hin zur heutigen afro-österreichischen Diaspora.

Von 1960 bis 1980 war die Migration von AfrikanerInnen nach Österreich hauptsächlich von einer StudentInnen- und Eliten-Migration geprägt (vgl. Sauer 2007: 192-195). Seit 1976 sind auch afrikanische Pfarrer häufig geworden und die katholische Kirche konnte dadurch zumindest einen Teil des Priestermangels abdecken (vgl. ebd.: 197).

Seit den 80er Jahren sind es vor allem Arbeits- und FlüchtlingsmigrantInnen, die im Gegensatz zu DiplomatInnen oder Priestern keine institutionelle Absicherung genießen. Sauer und Ebermann sehen die Gründe dafür unter anderem in der drastischen Veränderung der Lebensbedingungen im sozialen sowie wirtschaftlichen Bereich, in der Umweltzerstörung und in Bürgerkriegen (vgl. Sauer: 2007: 202; Ebermann 2003: 127). Für Sauer entstanden diese Veränderungen als Erbe des Kolonialismus und falsch konzipierter Entwicklungskonzepte.

Ebermann ist der Ansicht, dass viele junge Menschen dadurch keine Perspektiven in ihrer Region sehen und aufgrund einer idealisierten Annahme über den reichen Norden und hilfsbereite weiße Menschen ihr Glück in Europa suchen (vgl. Ebermann 2003: 127 -128).

Wichtige Immigrationsländer wie auch Österreich verschärften ihre Zuwanderungsregulationen, wobei dies nicht wie erwünscht zur Verringerung der Immigration führte, sondern zur „Illegalisierung“ von Asyl-MigrantInnen. Der HDR 2009 gibt eine weltweite Zahl von ca. 50 Millionen MigrantInnen an, die einen illegalen bzw. undokumentierten Status haben (vgl. HDR 2009: 7). Die MigrantInnen müssen oft unter hohem Risiko Gesetze umgehen, um ins Aufnahmeland zu gelangen. Wanderungen werden häufig von professionellen SchlepperInnen gegen hohe Bezahlungen organisiert (vgl. Sauer 2007: 203). Den meisten MigrantInnen gelingt es nicht, eine formale Aufenthaltsgenehmigung zu bekommen, da die Anerkennungsrate nach Ebermanns Recherchen bei nur etwa 4% liegt (vgl. Ebermann 2003: 130). Somit leben die AsylwerberInnen im ständigen Kampf mit der Illegalität und der damit verbundenen Armutsgefährdung. Gleichzeitig lasten die Erwartungen der Daheimgebliebenen auf ihnen. Zusätzlich sind sie mit rassistischen und kolonialen Vorurteilen konfrontiert und daher die sozial schwächste Gruppe (vgl. Ebermann 2003: 132; Sauer 2007: 205).

2.8. AfrikanerInnen bzw. NigerianerInnen in Wien

In Österreich leben ca. 23.000 Menschen mit afrikanischem Migrationshintergrund (vgl. Sauer 2007: 8). Sie werden oft als eine einheitliche Gruppe in einem Topf geworfen, obwohl sie bei weitem keine uniforme Gruppe sind und aus den verschiedensten afrikanischen Ländern kommen und verschiedenen ethnischen sowie Sprachgruppen angehören. Statistiken zu AfrikanerInnen in Österreich und in Wien sind sehr schwer zu erhalten und daher habe ich meine Daten und Informationen aus Erwin Ebermanns Buch *Afrikaner in Wien* (2003) bezogen. Erwin Ebermanns Angaben stammen aus eigenen Forschungen sowie aus anderen Quellen. Laut seinen Untersuchungen und Statistiken aus dem Jahre 2001, die ihm hauptsächlich von Statistik Austria, Statistik Wien und dem Statistikdienst des AMS zur Verfügung gestellt wurden, kamen die größten Einwanderungsgruppen von AfrikanerInnen in Wien mit 32% aus dem bevölkerungsreichen Nigeria, 8.64% aus Ghana, 8.23 % aus dem Sudan und weiterfolgend aus Sierra Leone, Zaire und Äthiopien. Erwin Ebermann vermutet

aufgrund vieler ExpertInneninterviews, dass in Wien ca. 1000 – 1500 AfrikanerInnen als illegal zu bezeichnen sind, 4100 Personen sind inklusive Zweitwohnsitz in Wien gemeldet und mit Rücksichtnahme auf die bereits eingebürgerten AfrikanerInnen (ca. 1400) befinden sich ca. 6500 bis 7000 Menschen mit subsaharischem Migrationshintergrund in Wien.

Der Frauenanteil der afrikanischen ZuwandererInnen liegt nach Angaben der Wiener Volkszählung bei 1/3 (34, 2 %). Ebermann begründet die Mehrheit der männlichen Zuwanderer damit, dass bei knappen Geldressourcen der Eltern auch in Afrika mehr in die Bildung sowie Zukunft der Söhne investiert wird. Bei ländlichen Hochzeiten verlässt die Tochter das Elternhaus im Gegensatz zum Sohn und daher werden die Söhne eine größere Unterstützung für die Eltern im Alter sein.

Ebermann gibt an, dass nach Untersuchungen von 1991- 1993 40% der AfrikanerInnen in Wien aus der Mittel- und Oberschicht kamen und sie oft finanzielle Unterstützung aus Afrika erhielten (vgl. Ebermann 2003: 8). Bei späteren Untersuchungen im Jahr 2000 konnten weniger Daten gesammelt werden, da inzwischen viele AfrikanerInnen misstrauisch gegenüber den Behörden geworden waren. Ebermann nimmt aber an, dass die Zahl der Personen, die in ihren Herkunftsländern zur Mittel- oder Oberschicht gehören, gesunken ist, da die meisten nach Österreich flüchteten. Die Bildung der Zuwanderer und Zuwanderinnen ist nach seinen Recherchen sehr hoch. 74, 5 % gaben an einen Maturabschluss zu haben und 34% ein beendetes Studium. 2/3 der AfrikanerInnen in Wien kamen nach Untersuchungen von Ebermann aus dem Jahr 1996 aus städtischen Gebieten in ihren Herkunftsländern, obwohl mehr als 2/3 der afrikanischen Bevölkerung in ländlichen Gebieten lebt. Die Gründe dafür sieht er darin, dass StadtbewohnerInnen eher die Kosten für die Reise aufbringen können. Durch die vernachlässigte Entwicklung der ländlichen Gebiete zugunsten der städtischen Gebiete verarmten sehr viele Bauern am Land. Weiters beherrschen mehr Personen aus der Stadt die notwendigen Fremdsprachen für die Reise nach Europa, da es dort eine wesentlich höhere Einschulungsrate gibt.

Die Altersverteilung ist nur für 2/3 der in Wien lebenden AfrikanerInnen aus den vier größten MigrantInnengruppen Nigeria, Ghana, Sudan und Äthiopien bekannt. Es sind dabei 2/3 von ihnen zwischen 25 und 40 Jahren alt und nur 1 % ist mit 65 Jahren im Pensionsalter. Ebermann möchte damit aufzeigen, dass die relativ junge Zuwanderungsgruppe, innerhalb derer die meisten im so genannten besten Erwerbsalter sind, vorausgesetzt sie werden voll am

Arbeitsmarkt integriert, als NettozahlerInnen somit noch lange ins Sozialsystem einbezahlt und einen wichtigen Beitrag zur Wirtschaft in Österreich leistet (vgl. Ebermann 2003: 1-10).

2.9. Rassismus und Diskriminierung

Es gibt viele Arten von Rassismus und Definitionen dazu (vgl. Kamali 2009). Für Stuart Hall (2004) ist Rassismus ein willkürlich herangezogenes Kriterium, wie zum Beispiel die Herkunft oder die Hautfarbe eines Menschen, um Unterschiede zu markieren (vgl. Rommelspacher 2006: 25). Diese willkürlichen Kriterien, werden verwendet um soziale, wirtschaftliche und politische Handlungen, die bestimmte Gruppen von symbolischen wie materiellen Ressourcen ausschließen, zu rechtfertigen. Die ausschließende Gruppe sichert sich dadurch den privilegierten Zugang zu Ressourcen (vgl. ebd.: 26).

Im Kolonialismus wurde diese Strategie der Legitimation herangezogen, um die Ausbeutung und Versklavung der schwarzen Bevölkerung „rational“ zu begründen. Das biologische Merkmal der Hautfarbe wurde verwendet, um afrikanischen Menschen eine bestimmte „Wesensart“ zuzuschreiben (vgl. ebd.: 26). Ihnen wurde das Menschsein abgesprochen, sie wurden als „unzivilisiert“ und „primitiv“ stigmatisiert und besondere Aggressivität und Triebhaftigkeit wurde ihnen unterstellt (vgl. ebd.: 26-27). Soziale Differenzen wurden somit auf „biologische Anlagen“ zurückgeführt und als „natürlich“ dargestellt bzw. wahrgenommen (vgl. ebd.: 26).

Balibar (1991) stellt fest, dass dieser biologische Rassismus in jüngerer Zeit durch eine neue Form des Rassismus ersetzt wurde, der sich mehr auf kulturelle Unterschiede bezieht. Auch Ebermann fand bei seinen Befragungen zu Vorurteilen über AfrikanerInnen in Wien heraus, dass die österreichische Bevölkerung AfrikanerInnen eher aufgrund von Assoziationen wie Armut und Kriminalität ablehnt als aufgrund ihrer Hautfarbe oder anderer körperlicher Merkmale (vgl. Ebermann 2003: 67-68).

Durch kulturelle wie physische Stigmatisierungen und Stereotypisierungen wird eine klare Linie zwischen „Uns“ und „den Anderen“ gezogen, und Kamali erklärt, dass dies in allen Gesellschaften und sozialen Gruppen vorkommt (vgl. Kamali 2009: 3). Auch Xenophobie, welche Kamali als „die Angst vor Ausländern“ definiert, ist eine Art der Abgrenzung und Exklusion. Es ist ein soziales Phänomen, in dem die „Wir“-Gruppe, welche die Kontrolle über

das legitime Recht hat, „die Anderen“, welche von gleichen Möglichkeiten im Leben exkludiert werden, zum Feindbild macht und sie als Bedrohung ansieht (vgl. ebd.: 3- 4). Für mich persönlich ist das ein sehr widersprüchliches soziales Phänomen, denn es erscheint mir nicht logisch, dass man sich von sozial schwächer gestellten Personen bedroht fühlt.

Der Frage, aus welchen Gründen jemand oder eine Gruppe fremdenfeindlich ist, geht Erwin Ebermann in seinem Buch *Afrikaner in Wien* (2003) nach, in dem er die europaweite SORA-Studie 2011 vorstellt. Dabei wurde herausgefunden, dass bei steigender Bildung, persönlichen Erfahrungen mit Menschen aus anderen Kulturen sowie Zufriedenheit mit dem eigenen Leben die Ablehnung von MigrantInnen sinkt und Toleranz und eine realistische Sichtweise in Bezug auf MigrantInnen entstehen. Im Gegensatz dazu fördern pessimistische Zukunftserwartungen und Erfahrungen mit Arbeitslosigkeit fremdenablehnende Tendenzen, da MigrantInnen als weitere Konkurrenz in der eigenen unsicheren Situation wahrgenommen werden. Zusätzlich wurde festgestellt, dass AnhängerInnen der Grünen Partei am seltensten und WählerInnen von nationalistischen und rechtsgerichteten Parteien am häufigsten fremdenablehnend sind (vgl. Ebermann 2003: 32).

In europäischen Gesellschaften herrschen ethnische und soziale Ungleichheiten vor, die in Verbindung mit rassistischer Diskriminierung stehen (vgl. Kamali 2009: 5). Aus diesem Grund möchte ich soziale sowie ethnische Ungleichheiten mit verschiedenen Formen der rassistischen Diskriminierung erklären. Dabei möchte ich vor allem auf Pincus (1994) hinweisen, der davon ausgeht, dass Rassismus oft subtil und indirekt passiert und in etablierten Regeln, Normen und Gesetzen zu finden ist, die in einer Gesellschaft als normal angesehen werden.

Individuelle Diskriminierung sind jene Handlungen von individuellen Personen einer ethnischen und/oder Geschlechtszugehörigkeit, die negative Effekte auf eine Person oder Gruppe einer anderen ethnischen oder Geschlechtszugehörigkeit haben (vgl. ebd.: 5).

Institutionelle Diskriminierung bzw. **strukturelle Diskriminierung** passiert aufgrund von institutionalisierten Politiken, Funktionen, Normen und Routinen (vgl. ebd.: 5) und kann beabsichtigt oder unbeabsichtigt sein (vgl. Pincus 1994). Dabei spielen die „Gatekeepers“, die solche Institutionen kontrollieren und beeinflussen, eine wichtige Rolle (vgl. Kamali: 2009: 6). Dabei werden Praktiken und formale, rechtliche, politische, Bildungs- und soziale

Strukturen, die Gruppen oder Individuen aus ethnischen Gruppen, die nicht der Mehrheitsgesellschaft angehören, ausschließen oder schlecht behandeln, ein normaler Teil des täglichen Lebens (vgl. ebd.: 6-7).

Kamali fand heraus, dass vor allem in EU-Ländern Rassismus als individuelle Einstellung gesehen wird (vgl. ebd.: 38). Dadurch wird einerseits von der strukturellen und systematischen Diskriminierung und Ausschließung abgelenkt (vgl. ebd.: 13) und andererseits Rassismus nicht als Problem in der EU realisiert (vgl. ebd.: 38).

Schwarze Menschen sind als *visible minority* (Sauer 2005) in Österreich unabhängig von ihrer beruflichen oder rechtlichen Position generell der Diskriminierungsgefährdung ausgesetzt. Verschieden ist die Möglichkeit der Verteidigung gegen Diskriminierung, die vor allem vom aufenthaltsrechtlichen Status, der Aufenthaltsdauer, dem Herkunftsland, der beruflichen und sozialen Position in Österreich abhängt. Schwarze Menschen erfahren Diskriminierung im Alltag durch abwertenden Sprachgebrauch und rassistische Beschmierung an öffentlichen Plätzen, wie zum Beispiel „Neger raus“, durch Ausgrenzung in öffentlichen Räumen, wie zum Beispiel in Lokalen und Hotels, am Arbeitsmarkt bei Bewerbungen, Vorstellungsgesprächen oder durch prinzipiellen Widerstand der Arbeiterschaft und Firmen, bei der Wohnungssuche sowie in Form von gewaltsamen physischen Übergriffen (vgl. Sauer 2007: 205- 209).

Diskriminierung, Vorurteile und Stereotype über afrikanische oder schwarze Menschen haben sich über lange Zeit weltweit gebildet. Es entstanden Gegensatzpaare, mit denen nicht-europäische, nicht-westliche Gruppen und Nationen als schlechter und unterlegen eingestuft wurden. Ein wichtiges Gegensatzpaar ist modern versus traditionell (vgl. Kamali 2009: 33). Die Bilder über afrikanische Menschen in Österreich reichen von „primitiven“, sexuell freizügigen, rückständigen, traditionellen, gottlosen, kindlichen Naturmenschen über wehrlose Opfer bis hin zu Kriminellen (vgl. Ebermann 2003: 54- 63). Auch Behörden und meinungsbildende Instanzen wie PolitikerInnen, Schulen, Medien beeinflussen rassistische Einstellungen der Öffentlichkeit und das Maß, in dem sie zum Ausdruck gebracht werden (vgl. Sauer 2007: 205- 208).

Medien sind das Herzstück der sozialen Öffentlichkeit und spielen eine wichtige Rolle bei der Bildung von gesellschaftlichen Normen und Wahrheiten. Obwohl sie in demokratischen Gesellschaften eine Instanz zur Kontrolle von politischer Macht sind, sind sie nicht

unabhängig und frei von Machtstrukturen in der Gesellschaft. Sie sind eng verbunden mit mächtigen ökonomischen sowie politischen Gruppen, Institutionen und Personen. Es werden im gegenseitigen Interesse etablierte Normen, Vorurteile und diskriminierende Strukturen in der Gesellschaft reproduziert, um Positionen in der Gesellschaft zu bewahren (Van Dijk 1984, 1991, 1993, Wodak/ Van Dijk 2000 vgl. zit. nach Kamali 2009: 57) Der Zugang zu Massenmedien ist für MigrantInnen und Minderheiten meist sehr limitiert (vgl. Martinot 2000, zit. nach Kamali 2009: 57). Etablierte Diskurse wie negative Stereotype von „den Anderen“ sind dabei eine wichtige Komponente, um „die normalen Wir“ zu konstituieren. Dadurch wird die Dominanz einer Gruppe (im Bezug auf Österreich die der dominanten Mehrheitsgesellschaft) über eine andere als „normal“ und „objektiv“ vermittelt und repräsentiert (vgl. Kamali 2009: 57). Weiters können die Medien entscheiden, welche Themen aufgegriffen werden, und geben dadurch vor, was als gesellschaftlich wichtig und diskussionswürdig angesehen wird (vgl. Dorer/ Marschik 2006: 24.)

Medieninhalte können von den KonsumentInnen verschieden aufgenommen werden und müssen nicht immer mit den Intentionen der ProduzentInnen übereinstimmen oder können auch gegenteilige Reaktionen hervorrufen (vgl. ebd.: 25). Trotzdem sind sich Geißler und Pöttker (2005) sicher, dass eine lang anhaltende negative und stereotype mediale Repräsentation sich auf Vorurteilsbildung, Verhalten und Einstellungen der Mehrheitsgesellschaften gegenüber MigrantInnen sowie auch auf deren Selbstbild negativ auswirkt (vgl. Geißler/Pöttker 2005: 394, zit. nach Dorer/ Marschik 2006: 28). Medien wirken dadurch auf viele für MigrantInnen wichtige Felder ein:

- Auf die Identitätsbildung, Anerkennung und Gleichberechtigung kultureller Differenz sowie Doppelidentitäten.
- Auf die soziale und institutionelle Teilhabe, wie zum Beispiel Zugang zu Bildung, Arbeit und Wohnen.
- Auf die politische Teilhabe und Rechte (vgl. Dorer/Marschik 2006: 24).

In den Medien werden MigrantInnen immer wieder in Verbindung mit Kriminalität gebracht, als Kostenfaktor für den Sozialstaat dargestellt und ihre „Andersartigkeit“ wird als Bedrohung für „die Einheimischen“ und ihre Kultur gesehen (vgl. ebd.: 3). Auch geschlechterspezifische Negativdarstellungen werden konstruiert. Migrantische Frauen werden hauptsächlich mit

Prostitution, Rückständigkeit und Frauenhandel assoziiert und Männer mit Terrorismus, Fanatismus, Gewalt und Kriminalität.

Speziell im Bezug auf Afrika herrschen Berichterstattungen über Elend, Probleme, Krieg und Katastrophen in den österreichischen Medien vor. Besonders unreflektierte Beiträge erwecken den Eindruck, das Gezeigte wäre repräsentativ für Afrika und AfrikanerInnen (vgl. Ebermann 2003: 293).

Vor allem die FPÖ benütze AsylantInnen und ImmigrantInnen, um sich als eine Partei darzustellen, die ÖsterreicherInnen vor „den Anderen“ beschützt, und kreierte dabei Stereotype von AfrikanerInnen und auch anderen MigrantInnen, die sie vor allem als Drogendealer und Kriminelle darstellten (vgl. Kamali 2009: 76).

Ende der 90er Jahre prägte insbesondere „Die neue Kronenzeitung“, eine täglich erscheinende und weit verbreitete Boulevardzeitung in Österreich, das bis heute anhaltende Klischeebild des schwarzen und vor allem nigerianischen Drogendealers (vgl. Dorer/Marschik 2006: 5; Sauer 2007: 212; Ebermann 2003: 342).

Institutionelle Diskriminierung am **Arbeitsmarkt** ist weit verbreitet in der Europäischen Union. Kamali (2009) fand einige Punkte heraus, die in den acht untersuchten Ländern Österreich, Deutschland, Frankreich, England, Schweden, Italien, Zypern und Polen festzustellen waren:

- MigrantInnen sind oft dazu gezwungen, Arbeiten anzunehmen, die nicht ihrer Ausbildung entsprechen.
- Es gibt erhebliche Unterschiede in den Gehaltszahlungen zwischen MigrantInnen und Nicht-MigrantInnen.
- MigrantInnen arbeiten meist in schlecht bezahlten Branchen.
- Arbeitslosenraten sind bei MigrantInnen höher als bei der einheimischen Bevölkerung.
- MigrantInnen arbeiten oft unter schlechteren Arbeitsbedingungen.
- Bestimmungen über religiöse Kleidung oder Kopftücher machen es MigrantInnen oft unmöglich, ihre Arbeit zu verrichten, ohne dabei ihre religiösen Ansichten zu missachten.

(vgl. Kamali 2009: 55- 56)

Laut Sauer (2007) lag die Erwerbstätigenquote AfrikanerInnen in Österreich im Jahr 2001 bei etwa 37%, was im Vergleich zu europäischen und türkischen MigrantInnen, die einen Wert von ca. 47% aufweisen, sehr niedrig ist (vgl. Sauer 2007: 208). Die Studie zeigt, dass vor allem Drittstaatsangehörige, wie zum Beispiel NigerianerInnen mit 34,6% und SudaneseInnen mit ca. 15,8% im Gegensatz zu tunesischen und marokkanischen Einwanderer und Einwanderinnen mit ca. 60 %, einen sehr schlechten Zugang zum Arbeitsmarkt haben und exkludiert werden (vgl. ebd.: 208). Sauer erklärt sich das daraus, dass es in der Zeit, als Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg liberale Ausländerbeschäftigungsgesetze hatte, kaum Arbeitsmigrationsszenarien mit AfrikanerInnen gab. Zweitens verschärften sich ab 1989 aufgrund der unerwarteten Instabilität von mittelost- und südosteuropäischen Staaten die Aufenthalts-, Fremden- und Asylgesetze, die mit Zugangsbeschränkungen am Arbeitsmarkt und fremdenfeindlichen Rhetoriken einhergingen. KrisenmigrantInnen aus afrikanischen Ländern, die zu dieser Zeit ankamen, hatten somit keine Aussichten auf einen Arbeitsplatz und sahen, ihre einzige Chance auf ein zumindest vorübergehendes Aufenthaltsrecht, auf Unterkunft und Verpflegung in der Einreichung eines Asylantrags (vgl. Sauer 2007: 208-209).

Wie schon erwähnt haben afrikanische MigrantInnen auch bei legalem Aufenthaltsstatus nicht automatisch die legale und rechtliche Erlaubnis zu arbeiten. Weiters stellt Ebermann fest (2003), dass ein hoher Anteil der AfrikanerInnen in Österreich in Berufsfeldern arbeitet, in denen nur wenig Qualifikation benötigt wird und geringere Chancen auf Vollzeitstellen bestehen. Das resultiert für ihn daraus, dass AfrikanerInnen mit Vorurteilen wie Faulheit, Traditionalismus, geringer Intelligenz und Fatalismus in Verbindung gebracht werden, die im Kontrast zu den geforderten Qualitäten der BewerberInnen stehen. Aufgrund dessen werden ihnen besonders Arbeiten in qualifizierten Bereichen nicht zugetraut (vgl. Ebermann 2003: 177- 178). Zusätzlich wird in Österreich meist an der Gleichwertigkeit von in Afrika absolvierten Ausbildungen gezweifelt oder sie werden nicht anerkannt. Ebermann führt als Grund dafür an, dass vor allem bei Ausbildungen im medizinischen oder technischen Bereich das benötigte und teure Equipment in afrikanischen Ländern nicht zur Verfügung gestellt werden kann (vgl. ebd.: 9).

In Wien arbeiten nach Ebermanns Forschungen 64% der AfrikanerInnen mit anderen Zuwanderinnen und Zuwanderern zusammen, da für unqualifizierte Arbeiten mehrheitlich

(billigere) MigrantInnen eingestellt werden. 19,6 % der Befragten fühlten sich dabei unwohl am Arbeitsplatz und besonders von anderen ZuwandererInnen, wie zum Beispiel von jenen aus der Türkei, zu denen ein Konkurrenzverhältnis in wenig bezahlten und unqualifizierten Jobs besteht, missachtet (vgl. ebd.: 180). Weiters stellte Ebermann mehr Akzeptanz gegenüber schwarzen Frauen am Arbeitsmarkt fest. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass besonders afrikanische Männer mit Aggressivität und Drogenhandel in Verbindung gebracht werden (vgl. Santner/Adam- Maxova/Ebermann 2003: 190).

Menschen mit schwarzer Hautfarbe bzw. afrikanischer Herkunft werden in Österreich vor allem mit Kriminalität und Rückständigkeit assoziiert. Dadurch erfahren sie Rassismus in den verschiedensten Bereichen ihres Lebens, einerseits individuellen Rassismus, der zum Beispiel Beschimpfungen auf der Straße beinhaltet, andererseits erleben sie auch strukturellen Rassismus, der es ihnen zum Beispiel erschwert, einen legalen Aufenthaltstitel oder einen geeigneten Arbeitsplatz zu bekommen.

3. Empirischer Teil

Im empirischen Teil meiner Arbeit beschreibe ich als Erstes mein methodisches Vorgehen, zweitens stelle ich das Forschungsfeld sowie die TeilnehmerInnen vor, drittens beziehe ich mich auf meine Selbstreflexivität während der Forschung und viertens behandle ich die Auswertung, für die ich die Aussagen der Teilnehmenden in sinngemäße Kategorien zusammengefasst habe.

3.1. Methoden

Das methodische Vorgehen meines Forschungsvorhabens stimmte ich mit meiner Fragestellung, dem Forschungsfeld, meinen Vorannahmen sowie dem Erkenntnisinteresse meiner Arbeit ab. Dies möchte ich in diesem Kapitel kurz skizzieren.

Um mir explizites theoretisches Wissen zum Thema sowie zu qualitativen Methoden anzueignen, führte ich eine ausgiebige Literaturrecherche in der Universitätsbibliothek Wien sowie im Internet durch.

3.1.1. Feldforschung und teilnehmende Beobachtung

Feldforschung ist ein wesentlicher Bestandteil sozialanthropologischen Forschens. Die Feldforschung soll im Gegensatz zur Forschung unter Laborbedingungen den Menschen in seiner natürlichen Umgebung bei alltäglichen Situationen ohne Beeinflussung durch ein Untersuchungsinstrumentarium beobachten. Dabei kann man den Ablauf in vier grobe Schritte gliedern (vgl. Mayring 2002: 54- 56). Als Erstes habe ich eine Fragestellung festgelegt. Zweitens habe ich den Kontakt zum Feld hergestellt. Dies ist eine sehr sensible Phase, in der ForscherInnen beachten sollten, ob das Feld für sie zugänglich ist, ob eine Position im Feld eingenommen werden kann, die nicht die übliche Ablaufstruktur völlig verändert, und dass das Vorhaben ethisch vertretbar ist. Sind diese Punkte geklärt, warten auf die ForscherInnen zwei große Herausforderungen. Erstens erfolgt die Kontaktaufnahme mit

unbekannten Menschen und zweitens gilt es, deren Vertrauen und Akzeptanz zu gewinnen, ohne dabei die kritische Distanz zu verlieren. Der dritte Schritt in Mayrings (2002) Ablaufmodell ist die Materialsammlung, wobei hier die teilnehmende Beobachtung als eine Haupt- und Standardmethode gilt (vgl. ebd.: 54-57). Bei der teilnehmenden Beobachtung wird die Innenperspektive der Lebenssituation erforscht. Weiters habe ich einen Beobachtungsleitfaden zusammengestellt, um darlegen zu können, was untersucht wird. Darüber hinaus habe ich Feldnotizen, Beobachtungsprotokolle sowie Gesprächsprotokolle zu informellen Gesprächen erstellt, um das Beforschte auswerten zu können (vgl. ebd.: 80- 83).

Vom 7. März 2011 bis 30. Juni 2011 führte ich eine teilnehmende Beobachtung in der afrikanisch-katholischen Gemeinde in Wien durch, wobei es mir gelang, das Vertrauen mancher Mitglieder zu gewinnen. Dies ermöglichte es mir, Gruppendiskussionen sowie informelle Gespräche zu arrangieren. Ich beobachtete auch teilnehmend in einem Barber-Shop/Bekleidungsgeschäft, in einem nigerianischen Restaurant und bei einer Musikband-Probe. Der letzte Schritt nach Mayring ist die Materialauswertung, für die ich die qualitative Inhaltsanalyse gewählt habe (vgl. ebd.: 56). Die teilnehmende Beobachtung analysiere ich in dieser Arbeit nicht im Detail, sie diene vor allem zur Kontaktaufnahme und sollte mich mit dem Untersuchungsfeld vertraut machen. Die zahlreichen Beobachtungen und informellen Gespräche fließen in meine Gesamtanalyse ein.

3.1.2. Problemzentriertes Interview

Zu meinen Methoden gehörte auch das problemzentrierte Interview. Es ist eine offene Interviewform, bei der der/ die InterviewerIn eine Problemstellung vorgibt und den/die Interviewte/n ohne vorgegebene Antwortmöglichkeiten offen antworten lässt. Falls während des Interviews Themen angeschnitten werden, die nicht im Leitfaden des Interviewers/der Interviewerin enthalten sind, kann er/ sie spontan Fragen dazu stellen (vgl. Mayring 2002: 67-70). Ich habe für meine Forschung neun problemzentrierte Interviews durchgeführt, die als Vorbereitung für meine Gruppendiskussionen dienten. Ich wollte damit herausfinden, welche Themen von den Interviewten selbst angeschnitten werden, um so einen passenden Bildreiz für die Gruppendiskussionen auszuwählen.

3.1.3. Gruppendiskussion

Eine ganz wesentliche Methode, um meinen Forschungsfragen nachzugehen, bildete die Gruppendiskussion.

Man kann bei der Gruppendiskussion zwischen einer vermittelnden und einer ermittelnden Variante unterscheiden. Die erste Variante wird oft in Unternehmensberatungen oder Organisationsentwicklungen durchgeführt und ihr Hauptfokus liegt darauf, Gruppenprozesse in Gang zu bringen, die zum Beispiel Beziehungen unter Arbeitskollegen klären sollen (vgl. Lamnek 1995: 130). In den Sozialwissenschaften wird meistens die ermittelnde Methode praktiziert. Bei dieser Variante können Ansichten einzelner DiskutantInnen sowie Gruppenmeinungen, öffentliche Meinungen und gruppenspezifische Verhaltensweisen ermittelt werden (vgl. ebd.: 131). In meiner Arbeit habe ich die ermittelnde Variante der Gruppendiskussion gewählt, um so inhaltlich-thematische sowie gruppendynamische Gesichtspunkte zu erfassen (vgl. ebd.: 133).

Das Erkenntnisinteresse kann je nach Forschungsinteresse variieren. Für Mangold (1960,1962), einen der prominenten Vertreter des Gruppendiskussionsverfahrens, steht die **informelle konsensuale Gruppenmeinung** im Vordergrund. Diese entsteht für ihn durch die wechselseitige Beeinflussung der einzelnen GruppenteilnehmerInnen während der Diskussion und ist situationsunabhängig. Das heißt aber nicht, dass die Einzelmeinung der TeilnehmerInnen ignoriert wird, sondern der/die Einzelne repräsentiert die Gruppenmeinung teilweise mit (vgl. Mangold 1960, 1962, zit. nach Lamnek 1995: 143).

Nießen (1977) führt Mangolds Theorie weiter und ergänzt sie um die **situationsabhängige** Komponente in der **Gruppenmeinung**. Er nimmt an, dass die Gruppenmeinung in verschiedenen sozialen Interaktionen von den AkteurInnen neu ausgehandelt und generiert wird, da mit jedem Handeln der Beteiligten ein selbstständiger interpretativer Prozess einhergeht (vgl. Nießen 1997, zit. nach Lamnek 1995: 144- 146).

Ich entschied mich für die Methode der Gruppendiskussion, da im Sinne der Männlichkeitsforschung Männlichkeit als sozialer Prozess anzusehen ist. Ich ging davon aus, dass die TeilnehmerInnen während der Diskussion ihr Männlichkeitsverständnis

situationsabhängig je nach Gruppenzusammenstellung neu aushandeln müssen und sich in ihrer Meinung gegenseitig beeinflussen.

Peter Loos und Burkhard Schäffer (2001) diskutieren in ihrem Buch *Gruppendiskussionsverfahren*, ob sich reale Gruppen oder künstlich zusammengewürfelte Gruppen besser für die Gruppendiskussion eignen. Sie wie auch Lamnek sind der Meinung, dass durch die bei der realen Gruppe anzunehmende gemeinsame Erfahrungsbasis und die Gemeinsamkeit, die die Gruppe zusammenhält, sowie ihre anzunehmende Homogenität potentiell mehr Ergiebigkeit bei einer bestimmten Fragestellung zu erwarten ist (vgl. Loos/Schäfer 2001: 45- 48; Lamnek 1995: 147).

Für Nießen ist die Gruppendiskussion eine Situation, die dem Alltag ähnlich sein soll, aus der man realitätsanaloge Deutungs-, Einstellungs- und Handlungsmuster rekonstruieren kann. Voraussetzung dafür sind nach Nießen ebenfalls reale Gruppen, die vom Diskussionsthema betroffen sind und schon vorher als Gruppen existierten (vgl. Nießen 1977: 64, zit. nach Lamnek 1995: 144). Lamnek (1995) erwähnt einige Nachteile der realen Gruppendiskussionen, die man als ForscherIn meiner Meinung nach immer in der Auswertung der Daten mitbedenken sollte. Durch den vor der Gruppendiskussion bestehenden persönlichen Kontakt könnte es sein, dass manche TeilnehmerInnen nicht ihre Meinung äußern, da sie Streitigkeiten mit anderen TeilnehmerInnen nach der Gruppendiskussion befürchten. Weiters erwähnt Lamnek, dass ein Autoritätsgefälle zwischen den TeilnehmerInnen zu Anpassung oder auch zum Schweigen führen könnte oder dass einzelne TeilnehmerInnen durch Profilierungssucht und Dominanz die Gruppe belasten könnten. (vgl. Lamnek 1995: 147).

Ich entschied mich für real existierende Gruppen. Der Hauptgrund dafür ist, dass real existierende Gruppen für mich leichter zugänglich waren, da die TeilnehmerInnen oft gemeinsam an verschiedenen Orten, die sie üblicherweise aufsuchen, anzutreffen waren. Ein weiterer Grund war, dass viele AfrikanerInnen in Österreich nicht gerne öffentlich oder vor Fremden ihre Meinung sagen, weil sie häufig schlechte Erfahrungen mit Polizei und Medien machen. Ich nahm daher an, dass sie sich mit vertrauten Personen wohler fühlen würden.

Für meine Forschungsfrage wählte ich drei Gruppendiskussionen mit verschiedenen TeilnehmerInnen. Eine Diskussionsgruppe setzte sich aus österreichischen und nigerianischen Männern, eine weitere aus nigerianischen Frauen und nigerianischen Männern und die dritte ausschließlich mit nigerianischen Männern zusammen. Damit kam ich jenem Verständnis der Masculinities Studies nach, dass sich Männlichkeit in Beziehung zu anderen Männern sowie Frauen konstituiert und in sozialen Prozessen immer wieder neu zwischen den AkteurInnen ausgehandelt wird. Durch die drei verschiedenen Gruppenkonstellationen sollte herausgefunden werden, wie sich die situationsabhängige Gruppenmeinung zu meiner Fragestellung bildet.

3.1.4. Die Zusammensetzung der Gruppen

Verschiedene AutorInnen empfehlen unterschiedliche Gruppengrößen für Gruppendiskussionen (vgl. Lamnek 1995: 147), wobei sie sich meist in einem Rahmen von fünf bis fünfzehn TeilnehmerInnen bewegen. Ich habe mich für eine Teilnehmerzahl von sechs Personen entschieden.

Bei meinen Gruppendiskussionen hielt ich mich an die methodischen Standards der Gruppendiskussion nach Lamnek (1995), Mayring (2002) sowie Bohnsack (2000). Alle drei Diskussionsgespräche wurden auf Tonband aufgenommen, um sie später auswerten zu können. Videoaufzeichnungen von den Gruppendiskussionen wurden nicht gemacht. Aufgrund meiner persönlichen Erfahrung mit NigerianerInnen in Wien nahm ich an, dass meine TeilnehmerInnen sonst vielleicht nicht an der Diskussion teilnehmen würden aus Angst, dass ihre Anonymität dabei nicht geschützt wäre und ihre Aussagen später gegen sie verwendet werden könnten. Auch Erwin Ebermann (2003) beschreibt in seinem Buch *Afrikaner in Wien*, dass viele AfrikanerInnen aufgrund ihrer unsicheren Rechtslage, der negativen Berichterstattung in den Medien sowie ihren Erfahrungen mit der Polizei misstrauisch gegenüber Interviews mit Weißen sind.

Der jeweiligen Gruppe erklärte ich kurz, dass ich diese Diskussion für meine Diplomarbeit durchführen würde und es um das Thema „Afrikaner in Wien“ gehe, dass das Gespräch auf Tonband aufgezeichnet werde, aber die Daten der Personen vollständig anonym bleiben würden. Die Gruppendiskussion brachte ich durch einen Bildreiz in Gang und forderte die

TeilnehmerInnen auf, zum Bild Stellung zu nehmen. Den Bildreiz, der sich im Anhang befindet, wählte ich aufgrund der neun von mir durchgeführten problemzentrierten Interviews. In sieben von neun Interviews wurden problematische Beziehungen zwischen älteren weißen Frauen und jungen afrikanischen Männern angesprochen.

3.1.5. Auswertung der Interviews und Gruppendiskussionen

Die Interviews und Gruppendiskussionen wertete ich mit der qualitativen Inhaltsanalyse aus. Nach Mayring (2002) kann man damit viel Datenmaterial bewältigen und sie ist für alle meine Erhebungsmethoden anwendbar. Bei der qualitativen Inhaltsanalyse wird schrittweise und systematisch vorgegangen. Man zerlegt dazu das Material in Einheiten und bearbeitet diese nacheinander, wobei im Zentrum der Aufmerksamkeit das Kategoriensystem steht (vgl. Mayring 2002: 114).

Als ersten Schritt filterte ich selektiv anhand der Fragestellung wichtige Passagen heraus und paraphrasierte diese einzeln, dann generalisierte und reduzierte ich sie. Bei der Reduktion bildete ich jeweils eine thematische Kategorie und notierte dazu einen Kode. Wenn wieder eine Textstelle auftauchte, die zu einer schon vorhandenen Kategorie passte, wurde sie mit demselben Kode gekennzeichnet und der schon vorhandenen Kategorie zugeordnet. Eine Passage kann meiner Meinung nach auch mehrere Kategorien bzw. Kodes enthalten, da es Aussagen gibt, die vielseitig analysierbar sind.

Im nächsten Schritt fasste ich alle Kodes unter den Kategorien zusammen, strukturierte sie und analysierte sie in Bezug auf die Fragestellung. Weiters fügte ich zusätzliches passendes Material hinzu, das die Kategorien erläutert und ausdeutet, so wie es auch Mayring (2002) vorschlägt. Außerdem versuchte ich, gruppendedynamische Prozesse, die ich während des Interviews notiert hatte, in dieser Arbeit zu analysieren und, wenn möglich, mit vorhandenen Theorien auszudeuten.

3.2. Vorstellung des Forschungsfeldes, der Gruppen und Interviewten

Alle Interviews sowie die drei Gruppendiskussionen wurden auf Englisch durchgeführt. Ab und zu wurden in den Gesprächen deutsche Wörter von den TeilnehmerInnen verwendet.

3.2.1. Die afrikanisch-katholische Gemeinde in Wien

Die afrikanisch-katholische Gemeinde in Wien befindet sich in der Siebenbrunnenfeldgasse im fünften Wiener Gemeindebezirk in der Pfarre der Auferstehung Christi. Die Messe findet jeden Sonntag von 11.15 bis offiziell 14 Uhr in englischer Sprache statt. Anfang März 2011 begann ich mit meiner Feldforschung in der Kirche und den einzelnen Schritten der teilnehmenden Beobachtung wie oben beschrieben. Ich beobachtete teilnehmend und versuchte nach der Messe mir wichtig erscheinende Eindrücke zu notieren und sie wissenschaftlich zu analysieren.

Angaben, die ich hier zur Gemeinde mache, stammen einerseits aus meinen eigenen Erfahrungen in der Community und andererseits aus der Diplomarbeit *Inkulturation und ihre Relevanz für die Sozialarbeit mit AfrikanerInnen in Wien. Am Beispiel der afrikanischen katholischen Gemeinde* von Julia Heneis (2010). Julia Heneis gewann ihre Informationen aus qualitativen sowie quantitativen Forschungen in der Gemeinde sowie aus einem Interview mit dem damaligen Seelsorger Joseph Monday Orji.

Die Gemeinde wurde 1887 gegründet (vgl. Heneis 2010: 75) und besteht aus 400 registrierten Mitgliedern, wobei Joseph Monday Orji der Ansicht ist, dass mehr Menschen an der Messe teilnehmen und es durch die schwierige aufenthaltsrechtliche Situation vieler AfrikanerInnen in Österreich zu einer hohen Fluktuationsrate kommt. Aus meinen Beobachtungen ging hervor, dass die meisten Mitglieder der Gemeinde aus Nigeria, aus der ethnischen Gruppe der Igbo kommen. Der Chor der Gemeinde besteht fast ausschließlich aus NigerianerInnen aus der Gruppe der Igbo und daher werden viele Igbo-Kirchenlieder gesungen. Weitere Mitglieder kommen aus Kamerun, Ghana und anderen afrikanischen Staaten. Zudem gibt es noch einige wenige österreichische Frauen sowie Frauen aus Russland, Polen, Deutschland und der Slowakei, die meist mit ihren afrikanischen Partnern oder Ehemännern die Kirche besuchen.

Julia Heneis kam nach der Auswertung von 158 Fragebögen zum Ergebnis, dass die überwiegende Mehrheit derjenigen, die an der Umfrage teilgenommen hatten, und zwar 142 Personen, aus Nigeria sind. Weitere Mitglieder kommen aus Kamerun, Gambia, dem Sudan, Liberia, Österreich und eine Person aus Polen. Zwei Drittel der Gemeinde sind zwischen 23 und 41 Jahren alt, die Anzahl der Männer beträgt 115 und die der Frauen 38. Als auffällig gab Heneis an, dass die größte Gruppe unter den Männern Asylwerber sind, unter den Frauen sind es hingegen österreichische Staatsbürgerinnen. Die Normalverteilung der Aufenthaltsdauer liegt laut Heneis' Ergebnissen zwischen 1,105 und 13,175 Jahren (vgl. ebd.: 78-81).

Die afrikanisch-katholische Gemeinschaft ist für viele Mitglieder ein Ort, an dem sie nicht nur ihren gemeinsamen Glauben feiern, sondern auch Freunde treffen, Informationen austauschen, Netzwerke bilden, über ihre Migrationssituation und Geschäfte sprechen und ein Gemeinschaftsgefühl erleben. Adogame (2005) nimmt an, dass Kirchen eine Doppelrolle annehmen, als religiöser wie sozialer Raum. Zusätzlich ist es ein Raum, in dem MigrantInnen ihre Anpassung an die neue kulturelle Situation und die Neubelebung oder Stärkung ihrer kulturellen, religiösen oder ethnischen Identitäten aushandeln können (vgl. Adagame 2005:230).

Gender spielt eine wichtige Rolle in diesem religiösen Raum. Die katholische Kirche übermittelt ihre eigenen Gendervorstellungen und präsentiert sie als naturgegeben. Der Umfang meiner Arbeit ist nicht ausreichend, um weitläufig auf römisch-katholische Gendervorstellungen einzugehen, und daher möchte ich auf jene verweisen, die während meiner Feldforschung in den Predigten der Priester erwähnt wurden. Dabei wurde von der Unterordnung der Frau unter den Mann, der Ablehnung von Homosexualität sowie von kinderlosen Ehen und unverheirateten heterosexuellen Paaren gepredigt, wodurch patriarchale Strukturen⁴ unterstützt werden.

⁴ Das Patriarchat beschreibt ein System, in dem Männer ökonomische Vorherrschaft sowie Macht über Frauen haben (vgl. Beynon 2002: 165).

3.2.2. Gruppe 1: Nigerianische und österreichische Männer

Name	Alter	Beruf	Herkunft	Aufenthaltsjahre in Österreich
Sam	Zw. 45 - 50	Staplerfahrer	Kenia (keine Angabe zur ethnischen Zugehörigkeit)	Ca. seit 30 Jahren
Santos	Zw. 45- 50	Musiker	Nigeria (Yoruba)	Ca. seit 10 Jahren
Ebuka	Zw. 30- 35	Musiker	Nigeria, (Igbo)	Ca. seit 8 Jahren
Obi	Zw. 20- 25	Schüler & Musiker	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 10 Jahren
Stefan	Ca. 30	Jurist	Österreich	
Markus	Ca. 30	Jurist	Österreich	

Die erste Gruppe, die ich interviewte, setzte sich aus drei Nigerianern, zwei davon Igbo und einer aus der ethnischen Gruppe der Yoruba, zwei Österreichern und einem Kenianer zusammen. Diese sechs Männer musizieren seit ca. einem Jahr gemeinsam in einer Band, die von dem Leadsänger, einem Nigerianer, geleitet wird, der aus Zeitgründen aber nicht beim Interview dabei war. Dies kam mir sehr gelegen, da ich befürchtete, dass er als Frontmann die anderen Bandmitglieder sehr beeinflussen und für die Gruppe sprechen würde. Die Gruppe spielt einen Mix aus Afro Beat, Pop und Kalypso mit eigenen Liedern sowie Liedern aus den aktuellen Charts und tritt auf Straßenfesten sowie in afrikanischen Lokalen und bei diversen Veranstaltungen auf. Zwei der afrikanischen Männer haben einen Asylantrag gestellt, der abgelehnt wurde, und somit keinen Aufenthaltsstatus, einer besitzt die Staatsbürgerschaft und einer eine Aufenthaltsgenehmigung.

Die Kontaktaufnahme sowie Terminvereinbarung mit der Band erwies sich als relativ einfach, da Markus, der Freund einer Freundin von mir, in der Band spielt und ich so an einer Bandprobe teilnehmen und danach mit den Männern eine Gruppendiskussion durchführen konnte. Markus gehört der Band seit ihrer Gründung an und informierte die anderen Musiker darüber, dass nach der Probe eine Gruppendiskussion stattfinden würde. Im Anschluss an die Probe stellte er mich den Teilnehmern vor und erklärte ihnen, dass es zu einem gegenseitigen Austausch zwischen ihnen kommen sollte und ich mich weitgehend zurücknehmen würde. Danach teilte ich jedem den genannten Bildreiz aus, um den Anstoß für die

Gruppendiskussion zu geben. Die Männer sahen sich das Bild an und es herrschte ca. fünf Minuten lang Stille, bis Markus die Diskussion eröffnete.

Am Anfang der Gruppendiskussion versuchten die Männer immer wieder mit mir zu sprechen, woraufhin ich sie bat, so zu diskutieren, als wäre ich nicht anwesend. Ebuka warf darauf ein, dass ich aber da sei. Weitere Auffälligkeiten waren, dass Santos immer wieder das Wort an sich zog und andere kaum aussprechen ließ und durch diese Dominanz die Diskussion hemmte. Obi schwieg während der ganzen Gruppendiskussion. Dafür kann es laut Lamnek verschiedene Gründe geben. Es könnte sein, dass der Schweiger keine Meinung zum Thema der Gruppendiskussion hat, ihm das Thema zu heikel ist, seine Meinung von jemand anderem schon angesprochen wurde oder dass die Person einfach einen sehr ruhigen oder schüchternen Charakter hat (vgl. Lamnek 1995: 155-156). In Fall von Obi nehme ich an, dass er, soweit ich es in der teilnehmenden Beobachtung feststellen konnte, mit den Bandmitgliedern prinzipiell nicht viel spricht oder nur auf Fragen antwortet. Obi und Ebuka besuchen die Messe der afrikanisch-katholischen Gemeinde in Wien aber nicht regelmäßig jeden Sonntag.

3.2.3. Gruppe 2: Ausschließlich nigerianische Männer

Name	Alter	Beruf	Herkunft	Aufenthaltsjahre In Österreich
Emmanuel	Zw. 35-40	Informelle Gelegenheitsjobs	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 10 Jahren
Frank	Zw.. 35 - 40	Keine Angabe	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 15 Jahren
Maurice	Zw.. 35-40	Selbstständig	Nigeria (igbo)	Ca. seit 12 Jahren
Chinedu	Zw.. 30-35	Zeitungsausträger	Nigeria (Igbo)	Keine Angabe
Dude	Zw. 35-40	Keine Angabe	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 10 Jahren
Victor	Zw. 30-35	Aushilfe in einem afrikanischen Lebensmittelgeschäft	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 8 Jahren

Die Diskussion mit der ausschließlich aus nigerianischen Männern bestehenden Gruppe führte mein Forschungsassistent durch, der selbst ein Igbo und Nigerianer ist. Der 35-Jährige besitzt ein Hip Hop/Barbershop-Geschäft in Wien und lebt seit ca. zehn Jahren in Österreich. Ich

kenne ihn aus der afrikanisch- katholischen Gemeinde. Ich wählte ihn als Assistenten aus, da er ein nigerianischer Mann aus der ethnischen Gruppe der Igbo im mittleren Alter ist, und er willigte ein, mir bei der Gruppendiskussion zu helfen. Die Diskussion verlief sehr emotional. Die Männer berichteten von eigenen Erfahrungen und zwischendurch wurde heftig diskutiert. Frank sprach am meisten. Fünf Männer dieser Gruppe haben keinen aufrechten Aufenthaltsstatus und einer hat eine Aufenthaltsgenehmigung. Auch diese Männer besuchen die Messen der afrikanisch-katholischen Gemeinde in Wien, aber nicht regelmäßig jeden Sonntag.

3.2.4. Gruppe 3: Nigerianische Männer und Frauen aus dem Chor der afrikanisch-katholischen Gemeinde Wien

Name	Alter	Beruf	Herkunft	Aufenthaltsjahre in Österreich
Nkem	Zw.. 30- 35	Heimhilfe	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 12 Jahren
Ijeoma	Zw.. 30- 35	Heimhilfe	Nigeria(Igbo)	Ca. 7 seit Jahren
Ngozi	Zw. 25- 30	Hausfrau	Nigeria(Igbo)	Ca. 5 seit Jahren
Emeka	Zw. 25- 30	Küchenhilfe	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 10 Jahren
Mbadiwe	Zw. 35- 40	Taxifahrer	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 15 Jahren
Amobi	Zw. 30- 35	Schweißer	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 8 Jahren

Die Gruppendiskussion der nigerianischen Männer und Frauen führte ich nach der Chorprobe an einem Samstagabend in den Veranstaltungsräumlichkeiten der Kirche durch. Diese Diskussion war am schwierigsten zu organisieren, da ich auch hier eine reale Gruppe zusammenstellen wollte. Ich befürchtete, dass es eventuell zu Unstimmigkeiten kommen könnte, wenn ich verschiedene Mitglieder aus der Kirchengemeinschaft individuell fragen würde, ob sie an einer Gruppendiskussion teilnehmen wollten, da ich nicht sicher sein konnte, ob die ausgewählten Personen miteinander harmonieren würden. Daher entschied ich mich dafür, den Chor zu interviewen. Da die Chormitglieder regelmäßig zusammenarbeiten, wusste ich, dass sie als Gruppe funktionieren. Zunächst trat ich mit einer der Frauen in Kontakt. Sie lud mich dann ein, an einer Chorprobe teilzunehmen, und half mir danach, TeilnehmerInnen für meine Gruppendiskussion zu gewinnen. Insgesamt fanden sich drei Frauen (inklusive meiner *Gatekeeperin*⁵) und drei Männer für die Gruppendiskussion, die in einem separaten

⁵ Als Gatekeeper versteht man eine Person, die einem Forscher/ einer Forscherin Zugang bzw. Kontakt zu Personen oder Gruppen verschafft.

Raum durchgeführt wurde, während die anderen Chormitglieder gemeinsam mitgebrachtes Essen aßen und sich draußen unterhielten sowie tanzten. Zu erwähnen ist hier, dass die Gruppendiskussion immer wieder von in den Raum kommenden Kindern unterbrochen wurde. Die TeilnehmerInnen gingen auch manchmal kurz hinaus, um sich etwas zu essen zu holen oder um nach ihren Kindern zu sehen.

Auch hier versuchten die TeilnehmerInnen am Anfang das Gespräch mit mir zu führen, aber nach einer Weile diskutierten sie ausschließlich miteinander. Generell fiel mir auf, dass es schwieriger für die Frauen war, das Wort zu ergreifen, aber dass sie es immer wieder versuchten. In der Diskussion war es mir manchmal nicht möglich, Fragen einzuwerfen, da mich die Männer nicht sprechen ließen. In diesen Fällen versuchte meine Gatekeeperin mir Gehör zu verschaffen. Inhaltlich gab es keine Unstimmigkeiten, die TeilnehmerInnen waren sich immer einig zu den verschiedenen Themen. Alle TeilnehmerInnen in dieser Gruppe haben eine Aufenthaltsgenehmigung.

3.2.5. TeilnehmerInnen der problemzentrierten Interviews aus der afrikanisch-katholischen Gemeinde

Name	Alter	Beruf	Herkunft	Aufenthaltsjahre in Österreich
Daniel	Zw.. 40- 50	Lagerarbeiter	Nigeria,(Igbo)	Ca. seit 9 Jahren
Anthony	Zw. 30- 32	Keine Angabe	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 8 Jahren
Mark	Zw. 30- 32	Handwerkliche Lehre	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 8 Jahren
Ator	Zw. 40- 45	Keine Angabe	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 20 Jahren Jahren
Justin	Zw. 40- 45	Autohändler	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 12 Jahren
Mr. Oshioke	Zw-- 50- 55	Taxifahrer	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 20 Jahren
Irene	Zw. 40- 45	Versicherungsmaklerin	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 15 Jahren
Stella	Zw. 25- 30	Karenz	Nigeria(Igbo)	Ca. seit 5 Jahren
Freda	Zw. 35- 40	Hausfrau	Nigeria (Igbo)	Ca. seit 10 Jahren

Um die problemzentrierten Interviews durchzuführen, wartete ich einen Sonntag ab, an dem es keine Veranstaltung oder Versammlung nach der Messe gab, sondern nur Kaffee und

Kuchen in den Veranstaltungsräumlichkeiten der Kirche. Ich fragte die TeilnehmerInnen spontan nach der Messe, ob ich sie für meine Diplomarbeit interviewen dürfe. In einem abgetrennten Raum, in dem auch die Gruppendiskussionen stattfanden, befragte ich sechs nigerianische Männer und drei nigerianische Frauen. Während des Gesprächs machte ich mir Notizen, anstatt diese mit Tonband aufzuzeichnen, da ich befürchtete die Interviewten damit abzuschrecken. Es zeigte sich, dass diese Entscheidung richtig war, denn dadurch waren auch andere Personen interessiert und es kamen aus eigener Initiative drei Männer und drei Frauen hinzu, die auch interviewt werden wollten. Eine der Interviewpartnerinnen hat die österreichische Staatsbürgerschaft und die zwei anderen Frauen haben eine Aufenthaltsgenehmigung. Drei der sechs Männer haben eine Aufenthaltsbewilligung, einer die Staatsbürgerschaft und einer hat keine Aufenthaltsbewilligung.

3.3. Selbstreflexivität der Forscherin

Kritische Selbstreflexion sollte Bestandteil jeder Forschung sein, um nicht Gefahr zu laufen, dass man Vorannahmen und Vorurteile über die Beforschten und ihr Feld reproduziert. Ich war mir bei meiner Forschung von Anfang an bewusst, dass ich mein soziales Geschlecht sowie meine Zugehörigkeit zu der österreichischen Mehrheitsgesellschaft als weiße Österreicherin ohne feststellbaren Migrationshintergrund mitbedenken muss. Das Antwortverhalten der TeilnehmerInnen wird durch diese Faktoren beeinflusst. Aufgrund dieser Überlegung habe ich bei einer Gruppendiskussion eine „sichere“ sowie „same sex“-Situation für die Teilnehmer geschaffen, indem ein männlicher Igbo-Moderator eingesetzt wurde. Trotzdem ist bei den Ergebnissen zu berücksichtigen, dass den Männern die Beziehung zu mir als „cross sex“-Forscherin aus der österreichischen Mehrheitsgesellschaft bewusst ist.

Nachfolgend erläutere ich zwei Beispiele aus meiner Forschung, in der Race und andererseits mein Geschlecht relevant wurden.

Eine Frau aus dem Chor wollte an der Gruppendiskussion nicht teilnehmen und versuchte die anderen Chormitglieder von einer Teilnahme abzuhalten. Sie sprach zu den TeilnehmerInnen in Igbo, daher verstand ich sie nicht. Später erklärte meine Gatekeeperin mir, dass diese Frau Angst hatte. Der Grund dafür war einerseits, dass ich eine weiße Österreicherin bin.

Andererseits vermutete sie, ich sei von der Polizei und könnte ihre Daten gegen sie verwenden.

Als weibliche Forscherin, die Männer beforscht, war es mir immer wichtig, das Vertrauen der Männer zu gewinnen. Ebenso wichtig ist es mir, dabei den Anspruch der Forschung auf Distanz zu wahren. Ein potentieller Kandidat für die Gruppendiskussion versuchte mit mir zu flirten, indem er mir Komplimente über mein Aussehen machte. Um jeglichen Missverständnissen vorzubeugen, machte ich ihm höflich klar, dass ich verheiratet bin, ihn nur bezüglich meiner Forschung ansprach und nicht an ihm interessiert war. Danach war er nicht mehr bereit teilzunehmen und ignorierte mich.

3.4. Auswertung

In diesem Teil der Arbeit gehe ich auf die Auswertung der Diskussionen und Interviews ein. Die Kategorien sind sinngemäß aus den Transkripten zusammengefasst.

3.4.1. Männlichkeitskonstruktion in Beziehungen zu älteren weißen Frauen

Als Erstes wurde in allen Gruppendiskussionen den Beziehungen zwischen älteren weißen Frauen und jüngeren schwarzen Männern nachgegangen. Das lag daran, dass den TeilnehmerInnen der bereits vorgestellte Bildreiz vorgelegt wurde, der dieses Thema impliziert. Wie erwähnt, wurde es bereits bei den kurzen informellen Interviews, bei denen kein Bildreiz vorgelegt wurde, von den Interviewten selbst meist am Anfang des Gesprächs angesprochen und ausführlich behandelt.

Die InterviewpartnerInnen der zweiten und dritten Gruppe bewerteten Beziehungen zwischen jungen Männern und älteren Frauen generell als negativ. Es ist in der afrikanischen Kultur für einen jüngeren Mann inakzeptabel, mit einer älteren Frau zusammen zu sein. Hingegen spricht nach der Auffassung der befragten Männer nichts gegen eine Beziehung zwischen einem älteren Mann und einer jüngeren Frau. Als Grund für die Ablehnung von Beziehungen zwischen jungen Männern und älteren Frauen wurde angegeben, dass die älteren weißen Frauen rücksichtslos und nur auf ihr eigenes Wohlbefinden bedacht seien. Außerdem wurde angenommen, dass die Frauen die Hilflosigkeit der Männer bewusst ausnutzen würden, indem sie eine Beziehung mit einem jungem schwarzen Mann eingehen. Ältere weiße Frauen, die

keine Chance auf eine Partnerschaft mit einem österreichischen Mann sehen, würden sich durch eine Beziehung mit einem jungen schwarzen Mann jünger fühlen, so die geäußerten Meinungen. Die TeilnehmerInnen glaubten nicht, dass die Frauen nur helfen möchten, denn dann könnten sie die Männer auch adoptieren.

Aufgrund der migrationspolitischen Situation wird von jungen schwarzen Männern eine Heirat als einzige Möglichkeit wahrgenommen, einen legalen Aufenthaltsstatus zu bekommen.

„ Because of European have to make their paper in the hand of their woman (...) (Frank, Gruppe 2, S. 2). ”

Armut in Afrika wurde als weiterer Grund angeführt, warum sich junge schwarze Männer in Afrika mit älteren Touristinnen einlassen.

„They did this because Africa is a poor continent ohh for white people they like us but in every station if Africa is not poor you cannot be here fucking this young guy. (Emmanuel, Gruppe 2, S. 2). “

“Because nobody want them again. They make a young black guy a fool a fool going out with such a old woman a white old woman that is a fool a fool goldtigger a cripple somebody who don't need future u know (Frank, Gruppe , S. 1). ”

“In Europe we are such a slave if not this woman cannot get such a fresh blood (Emmanuel, Gruppe 2, S. 2). “

Die Männer gaben an, dass Frauen in der österreichischen Gesellschaft an erster Stelle stünden und ihnen absichtlich von der Regierung die Macht über das Aufenthaltsrecht von Afrikanern gegeben worden sei. Sie kritisierten in diesem Zusammenhang sehr stark die geltenden aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen und wünschten sich von der Regierung andere Regelungen, die einen legalen Aufenthaltstitel für afrikanische Männer abseits einer Heirat ermöglichen. Weiters wird es laut den Diskussionsteilnehmern älteren weißen Touristinnen durch ihre Pensionsauszahlungen ermöglicht, nach Afrika zu reisen und dort mit einem jüngeren Afrikaner eine Beziehung einzugehen.

“When they get old their mothers they take there pensionist money and go to Africa for refreshing, of sexing with young boys (Frank, Gruppe 2, S. 1). “

“(...) the lady is taking advantage of the young boy because of the problem he is having with his resident permit to settle in Austria at the end , it may not even be given to him (Emeka, Gruppe1, S. 1). “

“(...) this woman here in Austria can never find a man here in Austria no man no man she is worn out because she has seen a black man (Nkem, Gruppe3, S. 1). “

Als Grund für ältere weiße Frauen, eine Beziehung mit jüngeren Männern einzugehen, wurde die sexuelle Befriedigung sowie eine höhere Stellung der älteren weißen Frau in der österreichischen Gesellschaft genannt. Es wird von den Männern ausgeschlossen, dass ältere weiße Frauen in sie verliebt sein oder an einer gleichberechtigten Partnerschaft interessiert sein könnten. Dadurch wird die Fähigkeit, zu lieben, den älteren weißen Frauen aberkannt. Sie werden homogen als gefühlskalt und egoistisch beschrieben und empfunden.

Der zu Beginn der Gruppendiskussion vorgelegte Bildreiz wurde ausschließlich in der österreichisch-nigerianischen Gruppe vorsichtig interpretiert. Die Männer nannten verschiedene Möglichkeiten, wie die beiden Menschen auf dem gezeigten Bild zueinander stehen. So wurde z.B. vermutet, dass der Mann für die Frau arbeitet, die Frau eine Freundin der Familie des Mannes ist oder die Mutter der Freundin des Sohnes ist. Santos beschrieb das Bild als harmonisch. Erst später sprachen die Männer an, dass die beiden auf dem Bild eine Liebes- oder sexuelle Beziehung führen.

In dieser Gruppe hatte ich das Gefühl, dass die afrikanischen Männer es durch meine Anwesenheit oder die Anwesenheit der österreichischen Männer nicht gleich wagten, offen über ihre Meinung zu dem Bildreiz zu sprechen.

Nur die erste Gruppe beschrieb ältere weiße Frauen als erfahrene Helferinnen in Notsituationen und als mütterliche Wegweiserinnen. Die Teilnehmer gehen davon aus, dass weiße ältere Frauen mit konkreten Vorstellungen eine Beziehung mit einem jungen schwarzen Mann beginnen. Ältere weiße Frauen sprechen ihre Bedürfnisse z.B. nach regelmäßigem Sex offen aus und fordern die Erfüllung dieser ein. Im Gegenzug bekommt der Mann finanzielle Unterstützung oder wird von der älteren Frau geheiratet, um eine Aufenthaltsgenehmigung erhalten zu können. Für Santos sind solche Beziehungen ein Arrangement. Er erzählt von seinem Bruder, der mit einer älteren weißen Frau verheiratet ist. Vor der Heirat hätten sich die beiden darauf geeinigt, dass er seine Frau immer sexuell befriedigen und sie ihn dafür heiraten und finanziell unterstützen würde. Nachdem Santos'

Bruder die Aufenthaltsgenehmigung bekommen hatte, verließ er seine Frau, anders als er vorhatte, nicht, sondern zwischen ihnen entwickelte sich eine tiefe Freundschaft. Die Ehefrau nahm zunehmend eine Mutterrolle ein.

Sam brachte in Reaktion auf Santos Äußerungen eine andere Sichtweise auf den Bildreiz in die Diskussion ein. Seiner Einschätzung nach ist der Mann auf dem Bildreiz ein Touristenführer oder der Freund der Tochter der Frau. Zusätzlich meinte er, die Frau auf dem Bild sei körperlich nicht mehr in der Lage, mit einem jungen Mann sexuell zu verkehren. Während der Gruppendiskussion schien es ihm vor mir unangenehm zu sein, über die Beziehung von schwarzen jungen Männern und älteren weißen Frauen und deren Gründe zu sprechen.

Alle Teilnehmer diese Gruppe waren sich am Ende einig darüber, dass die beiden Personen nicht aus Liebe zusammen sind. Ebuka meinte am Anfang der Diskussion zum Bild, dass er es schön finde, dass Weiße und Schwarze beisammen sind, aber später äußerte er, dass der junge schwarze Mann mit der älteren weißen Dame zusammen sei, da er Aufenthaltsdokumente durch sie bekommen möchte. Markus ist der Ansicht, dass es sich um eine Sextouristin handeln könnte, und Stefan meint, das Bild diene zur reinen Provokation.

3.4.2. Unterschiede zwischen jüngeren und älteren weißen Frauen

Die älteren weißen Frauen werden außer in der nigerianisch-österreichischen Männergruppe durchgehend negativ bewertet und werden auch jungen weißen Frauen gegenübergestellt. Des öfteren gibt es aber auch Passagen in den Gesprächen, aus denen es nicht klar hervorgeht, ob explizit jüngere oder ältere weiße Frauen gemeint sind. Einerseits geben TeilnehmerInnen an, dass die älteren weißen Frauen sich für jüngere-schwarze Männer interessieren würden, wenn aber diese Männer junge weiße Frauen ansprächen, würden sie es ablehnen.

“Santos: This woman can never give this guy to the daughter even if the daughter will have something with the guy the daughter will die.

Sam: Why?

Santos: She will never allow it never, people like this they need something to reflect herself the daughter is new the daughter doesn't need what she need now. This woman need a fresh blood“ (Gruppe1, S. 5).

Santos in der österreichisch-nigerianischen Gruppe erzählt von einem Mädchen, das er kennen gelernt hat. Die Mutter dieses Mädchen wollte der Tochter den Kontakt mit Schwarzen verbieten, da diese Kriminelle und Drogendealer seien. Später stellte das Mädchen fest, dass ihre Mutter gelogen hatte, und wandte sich von ihr ab.

Aus den Interviews geht meiner Meinung klar hervor, dass die Teilnehmer annehmen, dass schwarze junge Männer nur in Beziehungen zu alten Frauen akzeptiert werden, dass aber die Gesellschaft es nicht toleriert, wenn sie mit jungen weißen Frauen zusammen sind. Dementsprechend ist eine Beziehung zwischen einer weißen Frau und einem schwarzen Mann nur dann anerkannt, wenn es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis handelt und die Frau die Kontrolle und Macht in der Beziehung hat.

3.4.3. Männlichkeitskonstruktion in Beziehung zu anderen Migranten

Die Frage nach anderen männlichen Migranten wurde weder in den informellen Interviews noch in den Gruppendiskussionen gestellt. Trotzdem wurde sie von den männlichen Diskussionsteilnehmern und Interviewten in verschiedenen Kontexten aufgegriffen. Es besteht eine Ambivalenz zu anderen MigrantInnen und vor allem männlichen Migranten aus der Türkei und Ex-Jugoslawien. Die Männer geben an, dass „echte“ Österreicher besser und ehrlicher seien als Migranten aus den oben genannten Ländern, dass Letztere aber von den ÖsterreicherInnen vor afrikanischen Migranten bevorzugt würden. Die Teilnehmer beschreiben, dass Migranten aus anderen Ländern im Arbeitsleben, bei der Vergabe von Aufenthaltstiteln sowie bei österreichischen Frauen bessere Chancen haben. Als Grund für diese Bevorzugung wird die Hautfarbe genannt.

Afrikanische sowie türkische und Ex-jugoslawische MigrantInnen erfahren Diskriminierung am Arbeitsplatz. Besonders unqualifizierte MigrantInnen haben es aufgrund von rassistischer Diskriminierung sowie Sprachproblemen schwer am österreichischen Arbeitsmarkt. Auch einige Teilnehmer meiner Forschung befinden sich in Arbeitsverhältnissen, in denen sie oft mit anderen, vor allem männlichen Migranten zusammenarbeiten, die sie als Bedrohung und Konkurrenz in ihren ohnehin marginalisierten Lebensbereichen wahrnehmen. Daher haben sie mehr Kontakt zu anderen Migranten als zu Österreichern und daraus folgere ich, dass Erstere einen höheren Stellenwert für sie im täglichen Miteinander haben.

In der Annahme der Teilnehmer, dass Österreicher ehrlicher seien als Personen aus Ex-Jugoslawien sowie der Türkei, erkennt man, so wie Kamali Masoud (2002) es beschreibt, dass die Teilnehmenden meiner Forschung von den Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber anderen MigrantInnengruppen beeinflusst sind. Durch die Reproduktion dieser Vorurteile möchten sie sich von Türkischen und Ex-jugoslawischen MigrantInnen distanzieren, um sich Vorteile in der Mehrheitsgesellschaft zu verschaffen (vgl. Kamali 2009: 5).

Weiters stellen die Teilnehmer hier fest, dass sie aufgrund ihrer Hautfarbe, die eine offensichtliche Andersartigkeit zur Mehrheitsgesellschaft darstellt, mehr diskriminiert werden als andere MigrantInnengruppen, die eher aufgrund von kultureller Andersartigkeit diskriminiert werden.

“Also in the working place we are facing some problems. I work with 38000 workers and 90% are white islamische foreigners and they still prefer islamische foreigners. There are few black people and they sacrifice almost all there energy to remain there. Islamic foreigners still lie about African. And the Austrian chefs still believe Islamic foreigners. The black man has no chance there after 3- 4 years they quit him. The working possibility is so hard here because of colour (Daniel, Interviews, S. 3).”

3.4.4. Männlichkeitskonstruktion in Beziehung zu weißen/europäischen Männern

R.W. Connell (1999, 2006) nimmt an, dass sich Männlichkeit vor allem in Beziehung zu anderen Männern konstruiert. Daher ging ich davon aus, dass in Österreich afrikanische Männer als marginalisierte Männlichkeiten zu verstehen sind.

Bei der Analyse meiner Gruppendiskussionen kam ich zum Ergebnis, dass sich afrikanische Männer in Österreich eher durch das System und weiters durch weiße Frauen marginalisiert bzw. unterdrückt fühlen. Ihre Männlichkeit konstruiert sich eher in diesem Kontext als in Beziehung zu weißen Männern.

In der ersten Diskussionsgruppe erwähnen die Teilnehmenden kaum weiße bzw. österreichische Männer. Die TeilnehmerInnen der dritten Diskussionsgruppe sprechen

überhaupt nicht von weißen bzw- österreichischen Männern. In der Diskussion mit nur nigerianischen Männern werden weiße Männer als von weißen Frauen unterdrückt wahrgenommen und nur in Beziehung zu weißen Frauen erwähnt. Die Männer vermuten, dass Frauen in Europa/Österreich die Kontrolle über die Familie haben, und die nigerianischen Männer fragen sich, ob das nur so ist, wenn Frauen mit Afrikanern zusammen sind, die eine niedrigere soziale Stellung haben, oder ob es in Familien mit weißen Männern ähnlich ist.

Weiters wurde angesprochen, dass weiße Männer ehrlicher seien als weiße Frauen und aufgrund der „bestimmenden, verlogenen und betrügerischen Art der weißen Frauen“ nicht heiraten und lieber alleine leben möchten.

„Over there I have believed man is the head of the family but it doesn't work like that here u know instead here woman is the commander whether she have or not, whether she is doing or not, she is the head maybe you are an African maybe you don't know, maybe it also happens with the white (Dude, Gruppe 2, S. 4)? “

“This people when they come to you they are honest more then their woman that's why Chinese people come and take the European man because they are more honest the honest the European man see on them and they going away with (Victor, Gruppe 2, S.6) “

In der Diskussion mit afrikanischen und österreichischen Teilnehmern wird nur erwähnt, dass es in Österreich Männer gibt, die nicht rauchen und trinken, die Frauen dies aber sehr wohl tun. Hier wird dem weißen Mann ein weiblicher Habitus und der Frau ein männlicher Habitus zugeschrieben.

Auch Freundschaften mit weißen Männern werden als schwierig empfunden, da man, falls man sich mit einem weißen Mann in der Öffentlichkeit zeige, sofort von der Polizei kontrolliert werde, weil angenommen werde, dass man Drogen verkaufe.

„To make black friends here is good and work out. To make a white friend here is horrible. If you are with a white man u are immediately controlled by police (Anthony, Interviews, S. 4). “

3.4.5. Die Ansichten der nigerianischen Teilnehmerinnen der problemzentrierten Interviews zur Männlichkeitskonstruktion von nigerianischen Männern in Österreich

Die afrikanischen Frauen meiner Studie sind sich darüber einig, dass das Konzept der Ehe in Österreich und in Afrika sehr unterschiedlich sei und sich dies schlecht auf Beziehungen zwischen afrikanischen Männern und österreichischen sowie afrikanischstämmigen Frauen auswirke. Sie sind der Ansicht, dass man in Afrika, wenn man heirate, die ganze Familie des Partners mitheirate und die zwei Familien sich zu einer zusammenschließen würden. Der Mann sei dabei das Oberhaupt der Familie und der Versorger. Das bedeute auch, dass alle Familienmitglieder gemeinsam versuchen würden zwischen dem Paar zu vermitteln, wenn es in der Ehe Probleme gebe. Die Frauen sind der Meinung, dass afrikanische Frauen alles versuchen würden, um die Ehe aufrechtzuerhalten, und den Haushalt führen und sich um die Kinder kümmern würden. Weiters glauben die Frauen, dass dies oft missverstanden werde und afrikanische Frauen dadurch aus westlicher Sichtweise als unterdrückt angesehen würden. Sie weisen darauf hin, dass Beziehungen zwischen Mann und Frau mehr im biblischen Kontext zu sehen seien. Es sei wichtig, dass die Frau den Mann als Oberhaupt der Familie respektiere. Sogar der Bruder des Ehemannes komme mit seinem Anliegen zur Ehefrau, weil er wisse, dass sie ihren Mann beeinflussen könne. Mit diesen Erklärungen bringen die Frauen meiner Meinung nach zum Ausdruck, dass sie sehr wohl Mitbestimmungsrecht haben, dass sich dieses aber auf eine indirekte Weise äußert. Weiters sind sie der Ansicht, dass es auch von der Bibel vorgesehen sei, dass die Frau die Ruhigere sei und wisse, wie und wann man den Mann am besten anspreche. Zudem erwähnt eine der Frauen, dass ein Mann, der seine Ehefrau betrüge, die Familie nicht verlassen möchte. In so einer Situation solle die Frau nicht aggressiv werden und ihm Liebe zeigen, da die Verführung immer sehr groß sei und er zur anderen Frau getrieben werden könne. Sie solle ihn in einem ruhigen Moment darauf ansprechen und „make him guilty in a silent way“ (Stella, Interviews, S. 10). Dadurch erkenne der Mann die Qualität der Ehefrau.

Hier werden die Geschlechterrollen nicht durch die anatomischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen erklärt, sondern durch Frauen- und Männerrollen, wie sie in der Bibel als ideal beschrieben werden. Die christliche Religion bzw. die katholische Kirche hat, wie sich hier zeigt, großen Einfluss auf Geschlechterrollen. In den sonntäglichen Messen werden bei den Predigten sehr oft Themen wie Ehe, Familie, Homosexualität behandelt und dadurch

entwickeln sich auch Vorstellungen davon, wie Männer und Frauen sich zu verhalten haben. Diesbezüglich möchte ich einige Beispiele nennen, die ich aus meiner teilnehmenden Beobachtung sowie aus informellen Gesprächen mit dem leitenden Priester der Gemeinde entnommen habe. Zum Beispiel ist es Ziel einer christlichen Ehe, Kinder zu bekommen. Falls eine Frau oder ein Mann keine Kinder bekommen kann oder möchte, ist das ein Annullierungsgrund für katholische Ehen. Personen, die keine Kinder bekommen möchten, gelten daher nicht als „normal“. Aus weiteren Beobachtungen und informellen Gesprächen geht hervor, dass bei einem kinderlosen Ehepaar die Schuld eher der Frau gegeben wird und sie aufgrund ihrer Kinderlosigkeit als weniger weiblich gesehen wird. Auch beim Mann wird dadurch die Männlichkeit in Frage gestellt. Männlichkeit und Weiblichkeit werden hier mit Fruchtbarkeit gleichgesetzt. Dadurch wird gerechtfertigt, dass der Ehemann die Ehefrau betrügt, um sich mit einer anderen Frau Nachwuchs zu sichern und so auch seine Männlichkeit unter Beweis zu stellen. Wie schon öfter erwähnt, ist es in den meisten afrikanischen Gesellschaften sehr wichtig, Kinder zu bekommen, da sie auch für die Altersvorsorge der Eltern aufkommen sollen. Eine Familie mit vielen Kindern gilt als besonders gesegnet und erfolgreich.

“An African man wants children around him and the women here don’t want because of their career. If he cant take it anymore because he really wants to get children it comes to a conflict (Justin, Interviews S. 7). “

Die katholische Kirche vermittelt Homosexualität als unnatürlich und als Verletzung des christlichen Glaubens. Dies ging auch aus meiner teilnehmenden Beobachtung in der afrikanisch-katholischen Gemeinde hervor.

Die Frauen in den problemzentrierten Interviews sind sich darüber einig, dass afrikanische Männer in Europa durch aufenthaltsrechtliche Schwierigkeiten und die rassistische Atmosphäre ihre übliche Rolle als Versorger und Oberhaupt nicht wahrnehmen könnten und dass dadurch Probleme in Beziehungen zu weißen, aber auch zu afrikanischen Frauen entstünden. Afrikanische Frauen seien vom österreichischen System beeinflusst und würden zum Beispiel die Polizei rufen, wenn es Probleme mit ihrem afrikanischen Ehemann gebe und die Konflikte nicht mehr wie in Afrika innerhalb der Familie friedlich gelöst würden, ohne dass sich das Paar dabei trenne. Die Probleme in den Beziehungen mit weißen Frauen würden dadurch verursacht, dass eine Frau die afrikanische Familie des Mannes als lästig und als Bedrohung empfinde, sie den Haushalt nicht führen möchte und der Mann meist in einer

finanziell sowie aufenthaltsrechtlich schlechteren Situation sei und sich dadurch in seiner Männlichkeit gekränkt fühle. Die befragten Frauen sind der Meinung, dass afrikanische Männer nie ihre Familie und ihren kulturellen Hintergrund vergessen könnten. Trotzdem geben die Frauen an, dass ihre Ehemänner in Europa Tätigkeiten erledigen, die sie in Nigeria nicht tun würden, wie zum Beispiel im Haushalt mithelfen oder kochen.

Die Angaben der interviewten nigerianischen Frauen, dass ihre nigerianischen Männer ihnen in Europa im Haushalt helfen, widersprechen denen der teilnehmenden Männer. Manche afrikanische Männer geben zwar an Haushaltsarbeiten wie Kochen oder Putzen zu machen, wenn sie in einer finanziell oder aufenthaltsrechtlich abhängigen Beziehung mit einer weißen Frau seien, aber nicht in einer Beziehung mit einer schwarzen Frau in Österreich. Dies zeigt meiner Meinung nach, dass sich Genderrollen sowie kulturelle Verhaltensweisen veränderten, obwohl die Männer es nicht öffentlich zugeben möchten. Beer (2003) ist der Ansicht, dass Menschen zum Kulturwandel beitragen können, indem sie Muster und Verhalten von verschiedenen Kulturen erlernen, auf diese zurückgreifen oder auch abwandeln (vgl. Beer 2003: 66- 67).

3.4.6. „Die österreichische Gesellschaft und Kultur“ versus „Die afrikanische Gesellschaft und Kultur“

Die Ausdrücke **„afrikanische Kultur“** und **„afrikanische Gesellschaft“** kommen bei den Interviewten immer wieder vor und werden in Beziehung zur **„österreichischen Kultur und Gesellschaft“** gesetzt.

Der Begriff „Kultur“ ist sehr wichtig für die Anthropologie, um menschliches Verhalten zu erklären, ist aber gleichzeitig kritisch zu betrachten (vgl. Beer 2003: 60). Es gibt viele verschiedene Definitionen des Begriffs (vgl. ebd.: 66). In der heutigen Anthropologie ist „Kultur“ ein dynamisches, offenes und auch widersprüchliches System (vgl. Beer 2003: 69). Folgende Punkte sind Grundannahmen der Anthropologie zum Begriff „Kultur“:

- **Kulturelles Verhalten** ist nicht Verhalten, das auf biologischen Grundlagen basiert oder angeborenen Reflexen, sondern **erlerntes Verhalten**.
- Kultur besteht aus Gewohnheiten, Verhaltensroutinen, Kenntnissen, also aus einer Anzahl von Merkmalen, die von mehreren Menschen geteilt werden. Das

bedeutet, persönliche Abneigungen oder Vorlieben sind nicht im kulturellen Bereich inkludiert.

- Kultur ist **immer im Wandel, modifizierbar, verändert sich ständig**, ist „**anpassungsfähig**“, nicht homogen, hat individuelle Abweichungen und Subkulturen und hat somit keine wahre und ewige Bedeutung und ist **historisch entstanden** (vgl. ebd.: 66- 67).

Die Interviewten sowie die TeilnehmerInnen in den Gruppendiskussionen geben an, dass ein Mann seine Pflichten gegenüber seiner Familie zu erfüllen habe und dass dies eine Eigenschaft sei, die für sie afrikanische Männlichkeit darstelle. Weiters erklären die Männer, dass ein Mann in Afrika zwar viele Pflichten zu erfüllen habe, dies aber natürlich auch mit Privilegien verbunden sei. Diese Privilegien stünden einem zu, weil man ein Mann sei. Alle teilnehmenden afrikanischen Männer sind sich darüber einig, dass in der „**afrikanischen Gesellschaft**“ eine Geschlechterregel vorherrsche, derzufolge der Mann die Machtposition in der Beziehung innehave. Wenn das eine Frau nicht akzeptiere, komme es zum Konflikt.

Wenn Harmonie in einer Beziehung auf ungleichen Machtpositionen basiert und nicht auf gegenseitigem Respekt, kommt es nach Pease und Mungai dazu, dass sich Männer, die sich nicht schnell an die neue Situation im Aufnahmeland anpassen können, entmächtigt fühlen (vgl. Mungai wa Ndungi/Pease Bob 2009: 107).

Alle männlichen Teilnehmer haben den Eindruck, dass das österreichische System Männer diskriminiere und dass sie in ihren Herkunftsländern als Mann mehr geschätzt würden. Sie sind der Ansicht, dass ihnen die Funktionen als Berater, Verteidiger und Versorger der Familie in Österreich verwehrt würde. Auch der Anthropologe Gilmore (1990) geht davon aus, dass Männer in den meisten Gesellschaften die von den Teilnehmern genannten Funktionen innehaben, damit das soziale System aufrechterhalten werden kann. Die Teilnehmer sind meiner Meinung nach in Österreich orientierungslos, da sie nicht ihre gewohnten Positionen einnehmen können und daher nicht wissen, wie sie sich in der neuen Situation sowie Gesellschaft verhalten sollen.

Die afrikanischen Männer und Frauen waren sich darüber einig, dass in der „**afrikanischen Kultur**“ der Mann das Oberhaupt der Familie sei und sich um seine Frau und Kinder finanziell kümmern müsse und ihn das als Mann ausmache. Hier ist festzustellen, dass Männlichkeit sowie Weiblichkeit an bestimmten Verhaltensmustern festgemacht werden. Die

InterviewpartnerInnen erläutern, dass es ihnen in Österreich verwehrt werde, sich um die Familie zu kümmern, da sie keine Chance hätten, sich frei zu bewegen, um Arbeit zu finden oder Geschäfte zu machen.

“In Nigeria the man is born as the head of the family (Ator, Interviews S. 5).”

Die „**österreichische/westliche Lebensweise**“ wird in den Gruppendiskussionen als negativer Gegensatz zur „**afrikanischen Lebensweise**“ dargestellt. Die Männer sind der Ansicht, dass die meisten weißen Frauen das Oberhaupt in der Familie seien und alle Entscheidungen treffen könnten und das von den österreichischen Gesetzen und dem Sozialsystem unterstützt werde. Hier kann man meiner Ansicht nach erkennen, dass die Männer nicht von einer Gleichstellung von Mann und Frau in der Gesellschaft ausgehen, sondern der Meinung sind, dass Frauen eine höhere Stellung haben. Im Gegensatz dazu wird beschrieben, dass eine Frau in Afrika, die ihrem Mann widerspreche und seine Vormachtstellung nicht akzeptiere, von anderen verheirateten Frauen gemäßregelt werde.

„(...) the man in Europe they are always afraid of the European woman but in Africa we have our tradition the woman is under us is African traditions the woman is under us. In Africa a woman cannot insult her husband if u try it other woman will kill you other married woman will kill you but in Europe you can kill a husband and the woman will go out with it. you know (Maurice, Gruppe 2, S. 12).”

Mit dem Begriff der „afrikanischen Gesellschaft“ beschreiben sich die TeilnehmerInnen als eine Gemeinschaft, die ein „Wir-Gefühl“ hat und sich von „der österreichischen“ oder „der europäischen Gesellschaft“ abgrenzt (vgl. Beer 2003: 54). Der von den TeilnehmerInnen verwendete Begriff „die afrikanische Gesellschaft“ wird meiner Meinung nach in der Anthropologie als Ethnie bezeichnet. Die TeilnehmerInnen berufen sich auf eine gemeinsame Herkunft (in dem Fall der Kontinent Afrika) und bestimmte Merkmale, wie zum Beispiel die gleiche Hautfarbe, Traditionen, Lebensweisen (Beispiel: der Mann hat die Machtposition in der Familie/Gesellschaft) und die gemeinsame Erfahrung der Migration (vgl. ebd.: 54- 55). Die Männer betonen ihre Lebensweisen und kulturellen Gebräuchlichkeiten, um sich von der österreichischen Gesellschaft zu unterscheiden. Sie stellen sowohl „die afrikanische Gesellschaft“ und ihre kulturellen Gebräuchlichkeiten und Genderrollen als auch „die österreichische Gesellschaft“ und ihre kulturellen Gebräuchlichkeiten sowie Genderrollen als statisch und unveränderlich dar. Dies ist sehr kritisch zu sehen, da Ethnien offen, flexibel und in stetiger Veränderung sind und Menschen keine Marionetten sind, die zwangsläufig nach

den Vorstellungen ihrer Ethnie handeln. Abgrenzungen zu anderen „Gesellschaften“ oder Ethnien sowie die Vorstellung der „Wir“-Gruppe werden immer wieder neu gestaltet und interpretiert (vgl. ebd.: 57).

Das Heiraten einer älteren Frau wird auch in Afrika als ein Verstoß gegen die Kultur und Tradition gesehen. Nach meiner Erfahrung im Ausland sowie meinen Kontakten zu afrikanischen MigrantInnen in Österreich könnte einer der Gründe dafür sein, dass in afrikanischen Gesellschaften auf eine kinderlose Ehe herabgesehen wird und eine kinderreiche Ehe als positiv bewertet wird, da die Kinder auch eine spätere Altersvorsorge für die Eltern darstellen. Die Autoren Murray und Emechata (1981) geben diesbezüglich an, dass besonders in Söhne investiert wird, da die Mädchen in der Regel das Haus verlassen und heiraten, während der Mann immer ein Teil der Familie bleibt und damit die Absicherung der Alten ist, die kaum Pension erhalten (vgl. Murray/Emecheta 1981: 1). Auch die Teilnehmer der Gruppendiskussionen sind der Meinung, dass ältere Frauen, die keine Kinder mehr bekommen können, sie davon abhalten, eine Familie zu gründen.

“There are many types of woman. Old white woman who already have been married and divorced who expect you as a young black man who comes close to them to treat them like a young girl of 16 or 17. This is the treatment they expect from a young man from Africa. The treatment they need is not possible for a young man. A Lady of 60 years expect this treatment and she already has a family knowing that she cannot make a family with you anymore. She is tying you down not even thinking for you to have a family (Daniel, Interview, S. 2). “

In der ersten Gruppe beschreibt Santos, dass man mit einer Kultur und Tradition geboren und in dieser großgezogen wird. Daher ist es für ihn egal, unter welchen Umständen man lebt oder wo man lebt, eines Tages muss man sich an seine Kultur zurückerinnern. Er folgert daraus, dass jemand, der eine österreichische Frau wirklich liebt, seine Kultur vergessen muss, ansonsten kann die Beziehung nicht funktionieren. Für ihn ist es ein Vorteil, wenn beide Partner in derselben Kultur aufgewachsen sind, da sie sich nicht ständig erklären müssten, wie etwas gemeint ist. Er erklärt, in Afrika werde man anders erzogen als in Österreich und daher werde er die österreichische Lebensweise nicht kritisieren. Jemand, der nicht bereit sei, seine Kultur aufzugeben, ist nicht bereit, der Ehemann einer österreichischen Frau zu sein. Ebuka und Sam sind mit seiner Ansicht nicht einverstanden und Sam wirft ein, dass Liebe farbenblind sei. Santos und Ebuka stimmen ihm zu. Vor allem Santos geht hier von einem sehr starren Begriff von Kultur aus. Er sieht Kultur als etwas Unveränderbares und ist der

Ansicht, eine Beziehung von zwei Menschen aus „verschiedenen“ Kulturen kann nur dann erfolgreich sein, wenn einer seine Kultur aufgibt. Er bedenkt nicht, dass man Muster und Verhalten von verschiedenen Kulturen erlernen kann und auf sie situativ zurückgreifen kann (vgl. Beer 2003: 66- 67).

Auch in dieser Gruppendiskussion wird erwähnt, dass in Afrika die Frau für den Mann kochen und ihn bedienen muss und dass österreichische Frauen dies nicht machen. Ebuka wirft allerdings ein, dass es einige wenige weiße Frauen gebe, die es sehr wohl täten. Ebuka, Sam und Santos stimmen zu, meinen aber, diese Frauen seien schwer zu finden. Ebuka meint hierzu wieder, Liebe sei farbenblind und eine Frau, die einen Mann wirklich liebe, könne alles aushalten. Diese drei Männer aus der Gruppe der nigerianischen sowie österreichischen männlichen Teilnehmer gehen darauf ein, dass weiße Frauen verschiedene Verhaltensweisen haben können. Dies hebt sich von den Ergebnissen der anderen zwei Gruppendiskussionen ab, an denen ausschließlich nigerianische Igbo–TeilnehmerInnen beteiligt waren. Diese zwei Diskussionsgruppen haben ein einheitliches Bild von weißen Frauen, demzufolge sie nicht für den Mann kochen und ihn bedienen. Hier ist zu erkennen, dass sich in Gruppendiskussionen, so wie Mangold (1960, 1962) und Nießen (1977) es beschreiben, verschiedene TeilnehmerInnen sich wechselseitig beeinflussen und die Gruppenmeinung von den AkteurInnen neu gebildet und ausgehandelt wird (vgl. Mangold 1960, 1962, zit. nach Lamnek 1995: 143, Nießen 1997, zit. nach Lamnek 1995: 144- 146).

Die Männer sind sich weiters einig, dass es darauf ankomme, wie man eine Frau behandle (hier werden alle Frauen miteinbezogen). Männer müssten mit Frauen streng umgehen und dadurch zeigen, dass sie richtige Männer seien. Diese Aussagen der drei Männer möchte ich gerne mit dem geschlechtlichen Habitus nach Bourdieu (2005) in Verbindung bringen. Die Männer sind der Meinung, dass der Mann streng mit der Frau sein müsse, und haben somit dieses Verhalten als gesellschaftlichen Orientierungssinn verinnerlicht. Sie ordnen Strenge sowie strenges Verhalten dem männlichen Körper zu und sehen es als naturgegeben und unveränderlich. Sie erkennen nicht, dass dieses Verhalten/dieser Habitus auch gesellschaftlich konstruiert ist und dass dadurch die Unterordnung der Frau als soziale Gegebenheit erscheint (vgl. Bourdieu 2005: 44- 45).

Die meisten TeilnehmerInnen haben eine alltägliche Auffassung von Kultur. Kultur wird hier als beständige, klar unterscheidbare und stabile Anzahl von Merkmalen, die Menschen einer gemeinsamen Herkunft bzw. Abstammung teilen, gesehen (vgl. Beer 2003: 60).

3.4.7. Liebes und Beziehungskonzepte

Bei der Migration nach Österreich finden die MigrantInnen eine Situation vor, die schwarzen und weißen Frauen die Möglichkeit gibt, aufgrund ihres selbst verdienten Geldes unabhängiger zu sein. Für Green (1999) ergibt sich daraus, dass sich mehr Ehepaare scheiden lassen und es mehr allein erziehende Eltern und Singlehaushalte gibt (vgl. Green 1999 zit. nach Mungai/Pease 2009: 107). Die TeilnehmerInnen der Gruppendiskussionen und Interviews sind sich der strukturellen und historischen Gründe nicht bewusst, kritisieren aber das Konzept der Scheidung in Österreich sehr und fühlen sich verunsichert. Sie sind der Ansicht, dass man sich, wenn man verheiratet sei, in „der afrikanischen Kultur“ nicht mehr scheiden lasse, auch wenn es Schwierigkeiten in der Ehe gebe.

“About divorce it is not common in our culture. If the woman is cheating then it can come to divorce but it is very uncommon. African and European culture is different (Ator, Interviews, S. 5).”

“It is also “natural” for us particular we in Nigeria that 80-90% of woman have no source of income they depend on there relationship to go on. The man has therefore the upper hand. The man has to work and keep the family. But here both are working and earning. This earning makes people unequal. Everybody must partake in the household. Mainly if the man has no time the woman must do it. It is a custom in Nigeria if the woman doesn’t keep the household the man will complain to her family. Man have some idea what the relationship is and woman here will not understand that why it is so. He will also not understand it why a woman should have some right to do a thing and for the man it’s not like that. Sometimes it brings problems in the relationships here (Justin, Interviews, S. 6). “

Justin sieht es als natürlich an, dass Frauen in Nigeria kein finanzielles Einkommen haben, von ihrem Mann abhängig sind und daher der Mann die Entscheidungsmacht in der Beziehung hat. Er ordnet somit dem biologischen Geschlecht der Frau ein soziales Verhalten zu, nämlich dass sie nicht arbeiten geht (vgl. Hagemann-White 1984, 1988), und rechtfertigt damit die unterlegene Position der Ehefrau in der Beziehung.

Er sieht den Erfolg von Ehen in Nigeria darin, dass der Ehemann und die Ehefrau eine bestimmte Rolle einnehmen und dadurch die Ehe und das Familienleben aufrechterhalten

werden. Diese Auffassung möchte ich mit der von Talcott Parsons (1953) vergleichen. Parsons (1953) ist der Ansicht, dass verinnerlichte Geschlechterrollen, wie zum Beispiel dass der Ehemann das Geld für die Familie verdient, während die Frau sich um Haushalt und Kinder kümmert, eine soziale Ordnung schaffen, durch die das Familienleben sowie eine gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten werden können. Justin begründet in dem Interview Probleme in Ehen von nigerianischen Männern und österreichischen Frauen wie Parsons damit, dass die traditionellen Geschlechterrollen nicht eingenommen werden.

Justins Aussage widerspricht der im Punkt 2.6.3. beschriebenen Studie zu Igbo-Männlichkeitskonzepten (2008) in Nigeria. Die befragten Männer der Studie geben an, dass im traditionellen Verständnis Frauen nicht bezahlter Arbeit nachgehen sollten, aber dass es in der heutigen Zeit geschätzt werde, wenn Frauen arbeiten gehen und zum finanziellen Einkommen der Familie beitragen würden (vgl. Odimegwu/Okemgbo 2008: 10- 12). Justin, der seit 12 Jahren in Österreich lebt, greift somit traditionelle Geschlechterrollen auf, um sich von „der österreichischen Lebensweise“ abzugrenzen, ohne dabei veränderte Geschlechterrollen in Nigeria zu bedenken.

Auch das Konzept der westlichen Liebe bzw. das Konzept der Liebe von österreichischen Frauen stößt bei den Männern auf Unverständnis. Sie meinen, für österreichische Frauen bedeute Liebe, dass man sich ständig sage, dass man sich liebe und küssend und Händchen haltend auf der Straße spazieren gehe, wohingegen die Frauen bei Problemen die Liebe für den Mann einfach vergessen würden. Für die Diskussteilnehmer aber bedeutet Liebe, dass man sich um seine Frau und Familie kümmert und in schwierigen Zeiten zusammenhält.

„The woman in Europe they don't know love they only have interest in something (...) (Emmanuel, Gruppe 2, S.10).“

“White woman they misunderstand the word love. They always think love is about a man and a woman walking on the street kissing and hugging. They want to hear that you love them all the time. Africans love of their family is always on their mind that they should work that their family don't lack anything. (Daniel, Interviews S. 2).“

Weißer sowie schwarzer Frauen und ihre Vorstellungen von Liebe und Beziehung werden von den Teilnehmenden homogenisiert. „Die afrikanische bzw. schwarze Frau“ wird durchgehend von den Männern als positiv bewertet. Sie hält sich an die von den teilnehmenden afrikanischen Männern als natürlich empfundenen Geschlechterrollen sowie Liebes- und

Beziehungsvorstellungen. Diese bestehen zum Beispiel darin, dass sie den Mann als Oberhaupt der Familie akzeptiert, den Haushalt führt, sich um die Kinder kümmert, den Mann auch bei Problemen in der Beziehung nicht verlässt, keine Zärtlichkeiten mit ihm in der Öffentlichkeit austauschen möchte usw. Im Gegensatz dazu wird die „weiße bzw. westliche Frau“ mit ihren Vorstellungen von Liebe und Beziehung durchwegs negativ gezeichnet. So möchten weiße Frauen den befragten Männern zufolge das Oberhaupt der Familie sein, kümmern sich nicht um Haushalt und Kinder und sind nur an Austausch von Zärtlichkeiten und Liebesschwüren interessiert, beenden aber die Beziehung, wenn es Schwierigkeiten gibt. Die teilnehmenden Männer bedenken dabei nicht, dass nicht alle weißen sowie schwarzen Frauen dieselben Vorstellungen von Liebe und Beziehung haben, und reproduzieren somit Klischees und Vorurteile.

“My guy any woman that loves you she is ready to bear any fucking thing and even if you love a woman you can bear anything she does you don’t care. (Ebuka, Gruppe1, S. 12). „

Nur Ebuka aus der ersten Diskussionsgruppe vertritt eine andere Meinung zum Liebesverständnis von weißen Frauen. Er ist der Ansicht, dass weiße Frauen, wenn sie einen Mann wirklich lieben, bereit sind, Schwierigkeiten und Probleme in der Beziehung zu bewältigen, so wie afrikanische Frauen dies tun.

Auch Sonja Steffek beschäftigt sich in ihren Arbeiten mit den verschiedenen Ehe- und Liebeskonzepten von Österreicherinnen und Afrikanern und kommt dabei zu ähnlichen Ergebnissen. Es begegnen sich zwei Personen, die unterschiedliche Vorstellungen von Ehe und Liebe mitbringen, die von der Ehe als Versorgung bis hin zur Ehe aus rein romantischen Gründen reichen können. Steffek (2003) fand bei ihren Forschungen heraus, dass österreichische Frauen mehr nach Gemeinsamkeit in einer Partnerschaft streben, und afrikanische Männer eher nach Unabhängigkeit. Daher kommt es oft zu Diskrepanzen. Die befragten Frauen fühlen sich häufig alleine gelassen und die Männer eingengt. Die Frauen fühlen sich zurückgewiesen, da die Männer wenig Zärtlichkeiten mit ihnen austauschen. Besonders im öffentlichen Raum ist es den Männern unangenehm, Zuneigung zu zeigen. Das resultiert daraus, dass es in den meisten afrikanischen Gesellschaften für Männer verpönt ist, Gefühle in der Öffentlichkeit zu zeigen (vgl. Steffek 2003: 260- 262).

Es wird von den Teilnehmern meiner Forschung angenommen, dass Beziehungen zwischen Afrikanern und weißen Frauen oft zerbrechen, weil der Mann aufgrund seiner Situation in Österreich von der Frau abhängig ist und sich daher notgedrungen nach den Wünschen und Vorstellungen der weißen Frau in der Beziehung richtet. Sobald er aber einen legalen Aufenthaltsstatus sowie einen Job hat und dadurch unabhängiger ist, kommt es zu Konflikten, weil er die wahrgenommene Unterdrückung durch die Frau nicht mehr hinnehmen möchte.

3.4.8. Polygamie

Das Thema Polygamie kommt in der zweiten und dritten Gruppe sowie bei den Einzelinterviews vor. Die TeilnehmerInnen erklären, dass in Nigeria Männer mehrere Frauen heiraten könnten, aber die polygamen Ehen immer weniger würden. Diese Aussagen stimmen überein mit den Ergebnissen der Nigerianischen Studie zu Igbo- Männlichkeitsvorstellungen (2008), die ich im Punkt 2.6.3. vorgestellt habe.

“In Africa the man has power but here in Europe you cannot marry three wives in Europe is a woman world (Maurice, Gruppe 2, S. 5). “

3.4.9. Elternschaft und Kindererziehung

Besonders in der Gruppe der nigerianischen Männer und Frauen wird das Thema Elternschaft und Kindererziehung ausführlicher behandelt. Die Männer und Frauen sind sich darüber einig, dass die Kindererziehung in Europa zu locker sei und daher die Kinder keinen Respekt mehr vor den Eltern hätten. Es wird kritisiert, dass Kinder hier zu Lande die Polizei rufen, wenn sie von den Eltern geschlagen werden, und dadurch die Autorität der Eltern untergraben wird.

In der Gruppe der nigerianischen Männer wird angegeben, dass sie sich auch in der Rolle als Vater von weißen Frauen unterdrückt fühlen, weil die Mutter alle Rechte über das Kind habe.

Auch in den informellen Interviews wird von den Männern darauf eingegangen. Es wird kritisiert, dass weiße Frauen keine oder erst sehr spät Kinder haben wollen. Die Männer sind der Ansicht, dass alle afrikanischen/nigerianischen Männer und Frauen Kinder haben möchten. Auch hier wird erwähnt, dass afrikanische Männer in der Rolle des Vaters

unterdrückt würden. Mr. Oshioke ist der Auffassung, dass in Afrika ein Mann wichtige Entscheidungen in Bezug auf die Kinder, speziell in Bezug auf die Söhne treffe, weil die Mutter schwächer und leichter von dem beeinflussbar sei, was das Kind möchte.

“Here starts the problem. Woman here take the decisions about the children. It is a big insult for African man if the woman take the decision on the children alone. I m talking about big decisions like school, or if they can sleep over by friends. It is especially a big insult if the woman take the decision alone in case of boys. Because the woman is always more soft so the children know it is easier to get what they want from her so the father has to make the decisions which are good for their future. If the mother says yes to something the children want and the fathers says no he believes he is loosing his right of a father. Also later the children say if we would have followed what the mother said we were not were we are today because mothers are always softer. The mother love is more full of pity and so she is forced to do what the child wants. But the father thinks in a longer way (Mr. Oshioke, Interviews, S. 8). “

3.4.10. Diskriminierung

Vor allem Diskriminierung am Arbeitsmarkt bzw. in der Arbeit sowie im öffentlichen Raum mache den TeilnehmerInnen zu schaffen. Die Männer und Frauen erzählen von Beschimpfungen in der U-Bahn sowie in der Arbeit durch KundInnen und KlientInnen. Auch bei der Arbeitssuche fühlen sie sich diskriminiert, zum Beispiel durch Stellenanzeigen, die nur nach „Inländern“ suchen.

“In the U Bahn imagine a black man is coming and wanted to sit – immediately the black am come to sit there the remaining one leave. Then we feel humiliated and even children do it. The parents teach them that every black man they see is a bad man. (Daniel, Interviews S. 3). “

“Some whites are very good and want us to integrate in the system but some because of the negative press they don’t want it (Ator, Interviews S. 5). “

3.4.11. „Drogendealer“

In der Diskussion der nigerianisch-österreichischen Gruppe sowie in den informellen Interviews kristallisierte sich heraus, dass afrikanische Männer oft mit dem stereotypen Vorurteil des Drogendealers zu kämpfen haben. Sie werden auf der Straße angesprochen, ob sie Drogen verkaufen würden oder häufig von der Polizei durchsucht.

“Markus: I just have a question, why, how I don’t know how to say it, where the prejudices some people have, where do you think they come from, I mean why do the people think about like every black man is like a drug dealer and stuff how comes that?”

Santos: What here happen, not everybody do it but if one do it, it makes police think everybody do it (Gruppe 1, S. 11- 12). “

Santos geht davon aus, dass schwarze Menschen in Österreich generalisiert werden. Wenn eine schwarze Person mit Drogen dealt, wird seiner Ansicht nach auch angenommen, dass es alle anderen schwarzen Menschen tun.

3.4.12. „Hypersexualität“ und „Heiratsschwindler“

In fast allen Gruppendiskussionen und Einzelinterviews geben die Männer sowie auch Frauen an, dass weiße Frauen vor allem an Sex mit schwarzen Männern interessiert seien. Sie sind der Meinung, dass weiße Frauen sie als exotisches, aufregendes Abenteuer ansehen und glauben würden, die Männer seien „Sexualübermenschen“. Für die Männer ist es dadurch schwieriger, Frauen mit Interesse an ernsthaften Beziehungen zu finden, da die meisten Frauen, die sie kennen lernen, nur an kurzfristigen Affären interessiert sind. Als weitere Schwierigkeit beim Kennenlernen von Frauen geben die teilnehmenden Männer an, dass viele Frauen glauben würden, Afrikaner seien nur an einer Heirat mit ihnen interessiert, um eine Aufenthaltsgenehmigung zu bekommen.

“White woman always think we are coming to her because of documents, money or we need help and they will always stick on it. They don’t give u a chance to be like a man in Africa. Here a African man has to do every down work, its like he is serving. To an African man it is really bringing him down. He doesn’t have free time to show what he is. Because the wife will finace the house and give you document you have to swallow many things which is not like that in Africa. (Daniel, Interviews, S. 2). “

“In case of love, relationship and marriage we already have a bad imagine. They think it’s not about love is only about documents (Mark, Interviews, S. 4). “

Auch Ebermann (2003) kam bei seinen Forschungen zu dem Ergebnis, dass vielen afrikanischen Männern das Vorurteil von Afrikanern als „Sexualübermenschen“ bewusst ist. Auch die Männer in seiner Untersuchung geben an, dass sie dadurch Vorteile für kurze, unverbindliche erotische Verhältnisse hätten, dieses Vorurteil aber den Aufbau von ernsthaften Beziehungen erschwere (vgl. Ebermann 2003: 69).

3.4.13. Der österreichische Sozialstaat

In allen Gruppendiskussionen und den informellen Interviews wird das Thema der staatlichen Unterstützung angesprochen. Die TeilnehmerInnen sind der Ansicht, dass es nicht typisch für „die afrikanische Mentalität“ sei, vom Staat abhängig zu sein. In Nigeria gibt es im Unterschied zu Österreich kaum oder wenige sozialstaatliche Leistungen, wie zum Beispiel, Familienbeihilfe, Karenzgeld, Pensionsauszahlungen oder Arbeitslosengeld und somit auch nicht die Möglichkeit, vom Staat finanziell abhängig zu sein. Die TeilnehmerInnen haben hingegen den Eindruck, dass viele ÖsterreicherInnen auf die Unterstützung des Staates angewiesen seien. Sozialstaatliche Leistungen werden als negatives Abhängigkeitsverhältnis beurteilt. Die TeilnehmerInnen betonen, dass afrikanische Menschen sich gut vorbereiten würden, bevor sie heiraten und Kinder bekommen würden, da sie wissenwürden, dass sie sich um ihre finanzielle Situation selbst kümmern müssten.

Die meisten afrikanischen Gesellschaften sind gemeinschaftsorientiert aufgebaut. Weiters gibt es meist keine oder sehr wenig finanzielle Unterstützung für alte Menschen sowie sozialstaatliche Leistungen generell. Daher geht aus meinen vielen informellen Gesprächen hervor, dass von den Nachkommen erwartet wird, dass sie sich um die Alten zu kümmern. Meiner Meinung nach fühlen sich die Männer durch Sozialleistungen in Österreich ihrer Rolle als Versorger der Familie und Gemeinschaft beraubt, welche sie als wichtiges Kriterium für Männlichkeit sehen. Sie befürchten, die Kontrolle über ihre Familien und Ehefrauen zu verlieren, weil die Frauen durch Sozialleistungen des Staates nicht in einem finanziellen Abhängigkeitsverhältnis zu den Männern stehen und z.B. das Kindergeld selbst verwalten können. Auch der Anthropologe Gilmore (1990) ist der Ansicht, dass der Mann in den meisten Gesellschaften die Rolle des Versorgers innehat und somit die gesellschaftliche Ordnung aufrecht erhalten werden kann. Gilmore gibt wie auch die Teilnehmer meiner Gruppendiskussion an, dass Arbeitsteilung von Mann als finanziellem Versorger der Familie und die Frau, die sich um Kinder und Haushalt kümmert, notwendig sei (vgl. Gilmore 1990: 222).

“As we Africans don’t depend on the government we just want to have our own time we take care of our own families (...) (Emmanuel, Gruppe 2, S.3).”

3.4.14. Österreich im Vergleich mit anderen westlichen Ländern

Im Laufe der Gruppendiskussion mit nur nigerianischen Männern wird Österreich von den Männern nicht nur mit Afrika, sondern auch mit anderen Ländern bzw. Kontinenten verglichen. Zwei der Teilnehmer weisen darauf hin, dass es in den USA und Großbritannien nicht notwendig sei, eine weiße Frau zu heiraten, um eine Aufenthaltsgenehmigung zu bekommen, und dass man in anderen Ländern nach drei Jahren Aufenthalt ein Visum bekomme. Weiters wird angegeben, dass sich afrikanische Männer in Ländern wie Frankreich, Polen oder Tschechien weniger diskriminiert und ausgegrenzt fühlen würden als in Österreich.

„I have been to many places where is not like this like France, Check, Poland even though they see a black they will greet you. People here seeing you as a monster (Daniel, Interviews, S. 39).“

Die Männer schließen aufgrund von kurzen Aufenthalten oder Erzählungen von anderen AfrikanerInnen darauf, dass in den oben genannten Ländern aufenthaltsrechtliche Bestimmungen für AfrikanerInnen besser sind und Diskriminierungen weniger häufig als in Österreich auftreten.

3.4.15. HIV

Das Thema HIV wird zwei Mal in der gesamten Erhebung angesprochen. Zunächst wird das Thema mit der älteren weißen Frau im Reizbild verknüpft.

“Nobody cannot tell which disease she have and Africa is a country which have no proper medical care, everyday we are talking about HIV and HIV to me is a foreigner in Africa is not a disease which is there from Africa but today is major problem in Africa to the extend that African government cannot even tackle it (Emmanuel, Gruppe 2, S. 2).“

Später wird das Thema HIV in Verbindung mit dem Thema Heirat wieder aufgegriffen. Emmanuel ist der Meinung, dass in Afrika ein Ehepaar auch dann zusammen bleibe, wenn beide HIV hätten.

4. Resümee

Die Fragen „Was bedeutet Männlichkeit? Wie wird Männlichkeit verstanden, gelebt und erfahren?“ stellte ich mir am Beginn dieser Diplomarbeit. Im folgenden Abschlusskapitel möchte ich sie zusammenfassend beantworten.

Männlichkeit ist sozial konstruiert, nicht naturgegeben und unumstößlich. Männer in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten begreifen und erfahren Männlichkeit verschieden (vgl. Beynon 2002: 62). Männlichkeit konstruiert sich durch viele Faktoren, wie zum Beispiel Kultur, Klasse und Beruf, Religion und Glauben, Ethnizität, Bildung, sexuelle Orientierung, Alter und Körperbau, historische Gegebenheiten, Status und Lebensstil und geografische Lage, um nur einige zu nennen (vgl. ebd.: 10).

Die an meiner Feldstudie teilnehmenden Männer kamen mit ihren eigenen kulturspezifischen Vorstellungen, von Männlichkeit, nach Österreich. Sie nennen traditionelle Rollenbilder, wie sie auch Gilmore (1990) beschreibt, als ausschlaggebende Kriterien, die für sie einen Mann ausmachen. Diese sind:

- Kinder zu zeugen und
- zu heiraten.
- Versorger,
- Beschützer,
- Oberhaupt und Entscheidungsträger der Familie zu sein.
- Weiters werden Männern bestimmte Eigenschaften wie Dominanz, Aggressivität und stark zu sein zugeordnet.

Diese für die Männer bedeutsamen Kriterien decken sich auch mit den Ergebnissen der Studie zu Igbo-Männlichkeitskonstruktionen in Nigeria (Odimegwu/Okemgbo 2008), die im Punkt 2.6.3. vorgestellt wurde.

Die nigerianische Studie zu Igbo-Männlichkeiten kam zu dem Ergebnis, dass durch die Einflüsse von Migration, Religion, Bildung und Medien die oben genannten traditionellen Männlichkeitsideologien und kulturellen Gepflogenheiten nicht strikt eingehalten werden und

sich verändern. So können zum Beispiel Ehefrauen auch zur finanziellen Unterstützung in der Familie beitragen oder werden bei Familienentscheidungen miteinbezogen. Diesen Punkt greife ich deshalb noch einmal auf, da in meiner Forschung keiner der Männer davon spricht, dass es „freiwillige“ Aufweichungen ihrer traditionellen Rollenbilder in Nigeria oder Österreich gibt. Alle Teilnehmer fühlen sich von den neuen Rollenkonzepten, mit denen sie sich in Österreich konfrontiert sehen, vor den Kopf gestoßen und sind der Ansicht, dass in Nigeria traditionelle Rollenverteilungen strikt eingehalten werden. Trotzdem stellte ich in der teilnehmenden Beobachtung, in den problemzentrierten Interviews mit den drei Frauen sowie in informellen Gesprächen mit Igbo-Männern und mit nigerianischen, ghanaischen, kamerunschen, österreichischen, russischen und slowakischen Frauen, die sich in einer Partnerschaft bzw. Ehe mit einem Igbo-Mann befinden, fest, dass es zu Veränderungen der kulturellen Gepflogenheiten kommt. Als Beispiele möchte ich hier nennen, dass manche Frauen erzählen, dass ihre afrikanischen Ehemänner ihr Essen selber kochen würden, im Haushalt mithelfen würden, Frauen in Entscheidungsfindungen miteinbeziehen würden und kein Problem damit hätten, dass Frauen in Österreich arbeiten und Männer Frauen bei Bildungsvorhaben unterstützen. Manche Männer berichten ebenfalls stolz von der Arbeit und Bildung ihrer Frau sowie darüber, dass sie gemeinsam mit ihr wichtige Entscheidungen treffen.

Angekommen in Österreich befanden sich die meisten meiner Teilnehmer in schwierigen Lebenssituationen mit unsicherem aufenthaltsrechtlichem Status und suchten um Asyl an. Einige der Teilnehmer bekamen einen positiven Asylstatus, aber die meisten nicht. Einige von ihnen sind bis heute, wie es Ilse Lenz (2009) mit ihrem Konzept der **Exklusion** beschreibt, vom österreichischen System exkludiert. Das bedeutet, ihr Asylantrag wurde abgelehnt und sie konnten keinen legalen aufenthaltsrechtlichen Status bekommen. Dadurch können sie nicht angemeldet arbeiten, haben kein Recht auf sozialstaatliche Unterstützung, keine Weiterbildungschancen und leben in ständiger Angst, in Schubhaft genommen zu werden und in ihr Herkunftsland abgeschoben zu werden. Einer der Teilnehmer war seit seiner Ankunft in Österreich zweimal mit Österreicherinnen, die um einige Jahre älter als er waren, verheiratet, erhielt aber trotzdem keine Aufenthaltsbewilligung. Andere wiederum erhielten durch die Heirat mit einer Österreicherin oder anderen EU- Bürgerin eine legale Aufenthaltsbewilligung.

Die Männer in meiner Forschung sind Connells (1999) Konzept der marginalisierten Männlichkeiten zuzuordnen. Im Sinne der Intersektionalitätsforschung bewerte ich die Männer nicht nur aufgrund ihrer aufenthaltsrechtlichen Situation als benachteiligt, sondern auch aufgrund ihrer Hautfarbe und ethnischen Zugehörigkeit. Benachteiligung aufgrund ihrer Religion ist eher nicht zu verzeichnen, da in Österreich Katholizismus vorherrscht und alle Männer christlichen Konfessionen angehören.

Wie im Punkt 2.9. beschrieben, sind sie aufgrund von Stereotypen, die AfrikanerInnen und Menschen schwarzer Hautfarbe zugeschrieben werden, in den verschiedensten Lebensbereichen strukturell sowie individuell diskriminiert. Ihr Zugang zum Arbeits- und Wohnungsmarkt ist erschwert, sie erfahren Diskriminierung durch die Medien, durch politische Organisationen und im alltäglichen Leben. Weiters gibt es geschlechtsspezifische Vorurteile gegenüber schwarzen Männern, wie die des Drogendealers, der „Hypersexualität“ und Aggression. Staples (1989) ist der Meinung, dass aufgrund struktureller Diskriminierung schwarze Männer oft nicht vom Patriarchat profitieren. Dies trifft meiner Meinung nach auf die nigerianischen Teilnehmer meiner Forschung zu.

Obwohl die Männer angeben, Schwierigkeiten mit Rassismus, aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen und bei der Arbeitssuche zu haben, hatten sie das Gefühl, dass ihre größten Probleme aufgrund von unterschiedlichen kulturellen Auffassungen über Männlichkeit in Österreich entstehen. Sie sind der Ansicht, dass Frauen in Österreich sozial höher gestellt sind als Männer und dass Männer bzw. schwarze Männer von ihnen ausgenutzt, und unterdrückt und in Abhängigkeitsverhältnisse gedrängt werden. Die Teilnehmer erkennen nicht, dass ihr Ausschluss von patriarchalen Vorteilen durch weiße hegemoniale Männlichkeit entsteht.

Literaturverzeichnis

Achebe, Chinua 1998: Things Fall Apart. London.

Adogame, Afe. 2005: African Instituted Churches in Europe. Continuity and Transformation. In: Korschorke, K.: African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. S. 225- 244.

Adogame, Afe/ Weissköppel, Cordula 2005: Religion in the Context of African Migration. Bayreuth.

Amadiume, Ifi 1997: Re- Inventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture. London, New York.

Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen 2010: The Post- Colonial Studies reader. London, New York. S. 213- 215.

Awde, Nicholas/ Wambu, Onyekachi 2006: Igbo. Dictionary & Phrasebook. New York.

Balibar, Etienne 1991: Es gibt keinen Staat in Europa. Racism and Politics in Europe today. New Left Review 186. S: 5-19.

BauSteineMänner 2001: Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. 3. Auflage. Hamburg.

Beer, Brgitte 2003: Ethnos, Ethnie, Kultur. In: Fischer, Hans/ Beer, Bettina: Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin. S. 53- 72.

Beinart, Wiliam 1982: The Political Economy of Pondoland, 1860- 1930. Cambridge.

Beynon, John 2002: Masculinities and Culture. Buckingham, Philadelphia.

Bilden, Helga 1980: Geschlechtsspezifische Sozialisation. In: Hurrelmann, K./ Ulrich, D.: Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim, Basel. S. 777-812.

Bohnsack, Ralf 2000: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. 4., durchgesehene Aufl. Opladen, Leske und Budrich.

Bourdieu, Pierre 2005. Die männliche Herrschaft. Main.

Brandes, Holger 2002: Der männliche Habitus. Band 2: Männerforschung und Männerpolitik. Opladen.

Bublitz, Hannelore 2000: Geschlecht. In: Korte Hermann/ Schäfers Bernhard: Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. Opladen. S. 83- 101.

Carrigan, Tim/ Connell, R.W./ Lee, John 2001: Ansätze zu einer neuen Soziologie der Männlichkeit. In: BauSteineMänner: Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. Hamburg. S. 38- 75.

Chitando, Ezra 2005: The Insider/ Outsider Problem in Research on Religion and Migration. In: Adogame, Afe/ Weissköppel, Cordula: Religion in the Context of African Migration. Bayreuth.

Connell, R. W. 1999: Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Opladen.

Connell R. W. 2006: Masculinities. Cambridge.

Connell, R. W. 2005: Masculinities. Knowledge, Power and Social Change. Berkley, Los Angeles, Cambridge, Oxford.

Connell, R. W./ Messerschmied, James 2005: Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. Gender & Society. Vol. 19, No. 6. S. 829- 859.

Cornwall, Andrea/ Lindisfarne, Nancy 1994: Dislocating Masculinities. Comparative ethnographies. London, New York.

Dorer, Johanna/ Marschik, Matthias 2006: Medien und Migration. Repräsentation und Rezeption des „Fremden“ im europäischen Kontext. Medienimpulse. Heft 55. S. 24- 28.

Donaldson, Mike/ Hibbins, Raymond/ Howson, Richard/ Pease, Bob 2009: Migrant Men. Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience. New York. London.

Donaldson, Mike/ Howson, Richard 2009: In: Donaldson, Mike/ Hibbins, Raymond/ Howson, Richard/ Pease, Bob: Migrant Men. Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience. New York, London.

Ebermann, Erwin 2003: Afrikaner in Wien. Zwischen Mystifizierung und Verteufelung. Erfahrung und Analysen. 2 Auflage. Münster, Hamburg, London.

Fassmann, Heinz/ Münz, Rainer, 1995: Einwanderungsland Österreich? Historische Migrationsmuster, aktuelle Trends und politische Maßnahmen. Wien, Berlin.

Fassmann, Heinz/ Münz, Rainer 1996: Migration in Europa. Historische Entwicklung, aktuelle Trends und politische Reaktionen. Frankfurt, New York.

Fuchs, Brigitte/ Habinger, Gabriele 1996: Rassismen und Feminismen, Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien.

Geißler, Rainer/ Pöttker, Horst 2005: Bilanz. In: Geißler, Rainer/ Pöttker, Horst: Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss, Forschungsstand, Bibliographie. Bielefeld. S: 391- 396.

Gildemeister, Regine/ Wetterer, Angelika 1992: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Knapp, G. A./ Wetterer, A.: Traditionen. Brüche. Entwicklungen feministischer Theoriebildung. Freiburg. S. 201. 253.

Gilmore, D. David 1990: *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, London.

Green, A. Hardill I. / Munn, S. 1999: *The employment consequences of migration: Gender differentials*, in *Migration and gender in the developed world*. London.

Gutmann, Matthew C. 1997: *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*. *Annual Review Anthropology*. No. 26. S. 385- 409.

Hagemann- White, Carol 1984: *Sozialisation männlich- weiblich?* Opladen.

Hagemann- White, Carol 1988: „Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren...“. In Hagemann- White, Carol/ Rerrich, Maria S.: *FrauenMännerBilder*, Bielefeld. *Forum Frauenforschung* Bd. 2, S. 224- 235 .

Hall, Stuart 2004: *Ideologie Identität Repräsentation*. *Ausgewählte Schriften* 4. Hamburg.

Heneis, Julia 2010: *Inkulturation und ihre Relevanz für die Sozialarbeit mit AfrikanerInnen in Wien. Am Beispiel der afikanischen katholischen Gemeinde*. Frankfurt, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien.

Hibbins, Raymond/ Pease, Bob 2009: *Men and Masculinities on the Move*. In: Donaldson, Mike/ Hibbins, Raymond/ Howson, Richard/ Pease, Bob: *Migrant Men. Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience*. New York, London.

Hödl, Gerald/ Husa, Karl/ Parnreiter, Christof/ Stacher, Irene 2000: *Internationale Migration: Globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts?* In: Husa, Karl: *Internationale Migration. Die globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts?* Reihe HSK, Internationale Entwicklung Nr. 17, Frankfurt, Main, Wien. S. 9- 23.

Kamali, Masoud 2009: *Racial Discrimination. Institutional Patterns and Politics*. New York, London.

Kimmel, S. Michael/ Hearn, Jeff/ Connell, R. W. 2005: Handbook of Studies on Men & Masculinities. Thousand Oaks, London, New York.

Korte, Hermann/ Schäfers, Bernhard 2000: Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. 5. erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen.

Kossek, Brigitte 1996: Rassismen und Feminismen. In: Fuchs, Brigitte/ Habinger, Gabriele: Rassismen und Feminismen, Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien.

Lamnek, Sigfried 1995: Qualitative Sozialforschung. Band 2 Methoden und Techniken. 2. Auflage 3. Weinheim; Beltz.

Lenz, Ilse 2009: Geschlecht, Klasse, Migration und soziale Ungleichheit. In: Lutz Helma. Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen. Münster. S. 52- 68.

Liebsch, Katharina 2000: Identität und Habitus. In: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernhard: Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. 5. erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen. S. 65- 82.

Lindsay, A. Lisa/ Miescher, Stephan F. 2003: Men and Masculinities in modern Africa. Pourtsmouth.

Loos, Peter/ Schäffer, Burkhard 2001: Das Gruppendiskussionsverfahren. Opladen.

Lutz, Helma 2009 : Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen. Münster.

Mangold, Werner 1960: Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens. Aus der Arbeit des Institutes der Sozialforschung. Frankfurt am Main.

Mangold, Werner: 1962, 1967: Gruppendiskussion, In: König, R.: Gruppendiskussion: 1962, 1967: 209- 225.

Mascia-Lees, E. Frances/ Black, Johnson Nancy 2000: Gender and Anthropology. Long Grove, Illinois.

Mayring, Philip 2002: Einführung in die Qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. 5. Auflage. Weinheim, Basel.

Mead, Margaret 1928: Coming of Age in Samoa. New York.

Meuser, Michael: 2006a. Modernisierte Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen. In: Wacker, Marie- Therese/ Rieger- Goertz, Stefanie: Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Berlin. S. 21- 42.

Meuser, Michael 2006b: Hegemoniale Männlichkeit- Überlegung zur Leikategorie der Mens Studies. In: Aulenbacher, Brigitte: FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art, Münster. S. 160- 174.

Morokvasic, Mirjana 1984: Birds of Passage are also Woman. In: International Migration Review 18/4: S 886- 907.

Morrel, Robert/ Swart Sandra 2005: Men in the Third World. Postcolonial Perspectives on Masculinity. In: Kimmel, S. Michael/ Hearn, Jeff/ Connell, R. W.: Handbook of Studies on Men & Masculinities. Thousand Oaks, London, New York.

Mucchielli, R. 1973: Das Gruppeninterview.1. Theoretische Einführung. Salzburg.

Nießen, Manfred 1977: Gruppendiskussion. Interpretative Methodologie, Methodenbegründung. Anwendung. München.

Odimegwu, Clifford/ Okemgbo, N. Christian 2008: Mens perceptions of masculinties and sexual health risks in Igboland, Nigeria. International Journal of Mens Health.

Ohajiriogu, Chukwuma Augustus 2009: Religion in the context of African/Igbo migration. From the pre-colonial times to the contemporary period. Wien.

Panoff, Michel/ Perrin, Michel 2000: Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung. Berlin.

Parnreiter, Christoph 2000: Theorien und Forschungsansätze zu Migration. In: Husa, Karl: Internationale Migration. Die globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts? Reihe HSK, Internationale Entwicklung, Nr. 17. Frankfurt am Main, Wien. S. 25 – 52.

Parsons, Talcott/ Bales R.F. 1953: Family Socialization and Interaction Process. London.

Pease, Bob/ Mungai, Ndunga Wa 2009. In: Donaldson, Mike/ Hibbins, Raymond/ Howson, Richard/ Pease Bob: Migrant Men. Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience. New York, London.

Pessar, P. 1999: "Engendering migration studies: The case of new immigrants in the United States." The American Behavioural Scientist, vol. 42 no. 4 S. 577-600.

Pessar, P. 2003: "Transnational migration: Bringing gender", The International Migration Review, vol. 37 no. 3. S. 812- 46.

Pincus, F. L. 1994: From individual to structural discrimination. In: Pincus, F. L. / Ehrlich H. J.: Race and ethnic conflict.

Rommelspacher, Birgit 2006: Was ist eigentlich Rassismus? In: Claus Melter und Paul Mecheril: Rassismuskritik, Rassismustheorie und –forschung. Schwalbach. Wochenschau. S.25-38.

Runte, Annette 1998: Im Dienste des Geschlechts – Zur Identitätskonstruktion Transsexueller. In: Bublitz, Hannelore: Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz. Frankfurt am Main. S. 119- 142.

Sauer, Walter 2007: Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich. 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck, Wien, Bozen.

Santner, Friedarike/ Adam- Maxova, Eva/ Ebermann, Erwin 2000: Ereignisse und Erfahrungen konkreter Bewerbungen. In: Ebermann, Erwin 2003: Afrikaner in Wien. Zwischen Mystifizierung und Verteufelung. Erfahrung und Analysen. 2 Auflage. Münster, Hamburg, London. S: 184- 192.

Schein, Gerlinde/ Strasser, Sabine 1997: Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Wien.

Schiele, J. 2000: Human services and the Afrocentic paradigm. New York.

Staples, R 1989: Masculinity and race: The dual dilemma of black man. In: Kimmel, M./ Messner, M. Macmillan. Mens Lives.

Steffek, Sonja 2003: Ich liebe einen schwarzen Mann. Verstehen und Missverstehen in den Beziehungen zwischen Afrikanern und Österreicherinnen. In: Erwin, Ebermann: Afrikaner in Wien. Zwischen Mystifizierung und Verteufelung. Erfahrung und Analysen. 2 Auflage. Münster, Hamburg, London. S. 225- 273.

Taylor, Kojo 2007: Zum Geleit. Struktureller Wandel der österreichisch- afrikanischen Diaspora. In: Sauer, Walter: Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich. 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck.

Todorov, Tzvetan 1993: Race and Racism. In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth /Tiffin, Helen 2010, The Post- Colonial Studies reader. London, New York. S. 213- 215.

Tunc, Michael 2006: Konkurrenzen von Männern in der Einwanderungsgesellschaft? Eine an Pierre Bourdieu orientierte intersektionelle Männerforschung. Manuskript zur 4. Tagung des Arbeitskreises interdisziplinäre Männerforschung „Geschlechterkonkurrenzen: Männer- Männer, Männer- Frauen, Frauen- Frauen.“ in Stuttgart. Hohenheim vom 02.- 04. Februar 2006.

White, Luise 1990: Seperating the Men from the boys: Constructions of Gender, Sexuality, and Terrorism in Central Kenya, 1929-1959. International Journal of African Historical Studies 23.

Weldon, S. Laurel 2008: "Intersectionality" In Goertz, Gary: Politics, gender, and concepts theory and methodology. Cambridge.

UNDP: Human Development Report 2009 Research Papers
<http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/> (letzter Zugriff: 20.4.1012).

URL 1= <http://www.nigeriaembassyvienna.com/about/> (letzter Zugriff: 20.4.2012).

URL 2= <http://www.help.gv.at/Content.Node/12/Seite.120222.html#all> (letzter Zugriff: 20.4.2012).

Anhang

Der Bildreiz:



<http://www.faz.net/aktuell/reise/fern/sextourismus-schwarzer-mann-weiße-frau-1435629.html> (letzter Zugriff: 20.4.2012).

Diskussionsleitfaden

Die TeilnehmerInnen hatten die Möglichkeit, spontan auf den Bildreiz zu reagieren. Trotzdem warf ich folgende Fragen in die Diskussionen ein, falls sie nicht von selbst beantwortet wurden. Die Fragen gestaltete ich offen, um die TeilnehmerInnen so wenig wie möglich in ihrem Antwortverhalten zu beeinflussen.

- 1.) What do you think about the picture?
- 2.) What does it mean to be a man/husband/boyfriend/a friend/father in Austria/ Nigeria?
- 2.) (angepasst für die dritte Gruppe) What does it mean to be a man/woman, husband/wife, boyfriend/girlfriend, a friend, father/mother in Austria/Nigeria?
- 3.) How is the general situation in Austria for African/black people?
- 4.) What does work and education mean to you in Austria/Nigeria?

Abstract

Das wissenschaftliche Interesse an Männlichkeit/en und Männern in der Anthropologie wuchs erst in den letzten Jahren. Heute geht man in der Anthropologie davon aus, dass Geschlechteridentität nichts Natürliches ist und dass Männer in verschiedenen Kulturen Männlichkeit unterschiedlich erfahren und verstehen.

Im Rahmen der Diplomarbeit werden soziale Männlichkeitskonstruktionen heterosexueller nigerianischer Igbo-Männer der ersten in Wien lebenden Generation analysiert.

Nach einer generellen Einführung in die Themen Männer, Männlichkeit/en und Männlichkeitsforschung wird die Situation von AfrikanerInnen in Österreich in Bezug auf Migration und Rassismus theoretisch eingebettet.

Den zweiten inhaltlichen Schwerpunkt bildet der empirische Teil der Arbeit. Die Vorstellungen der Teilnehmenden von Männlichkeit werden näher beleuchtet, wobei der soziale Kontext, in dem diese Äußerungen stehen, analysiert wird.

Dabei können traditionelle Rollenvorstellungen, wie zum Beispiel vom Mann als Versorger, Beschützer und Oberhaupt der Familie, erkannt werden. Nach Auffassung der Teilnehmenden, wird es ihnen in Österreich verwehrt, diese Rollen einzunehmen.

Obwohl die Männer angeben, Schwierigkeiten mit Rassismus, aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen und bei der Arbeitssuche zu haben, hatten sie das Gefühl, dass ihre größten Probleme aufgrund von unterschiedlichen kulturellen Auffassungen über Männlichkeit in Österreich entstehen.

Abstract

The scientific interest in anthropology about men and masculinities grew in recent years. Today's anthropology acknowledges gender identities as something which can be experienced differently in different cultures and from different men.

In this master thesis the social masculinity constructions of heterosexual, Nigerian Igbo-men of the first generation living in Vienna are analysed.

After a general introduction into the topic of man, masculinities and masculinity studies, the situation of Africans in Austria according to racism and their migration experience will be theoretically discussed.

Thereafter the empirical part follows, where the opinions of men taking part in the study group, are discussed including the social context.

Traditional male role models like the man as provider, protector and head of the family can be recognised. The participants feel that in Austria they cannot fullfill these roles.

The men do say they have problems with racism or do find a job but they think that their biggest problem results from the different cultural understanding of masculinity in Austria.

Lebenslauf

Annelies Ikeji

geboren am 05.10.1985

in Wallern im Burgenland, Österreich

Kontakt: anneliesikeji@yahoo.com

Bildungsgang:

08/2008-05/2009	Auslandsstudienjahr an der University of Ghana, Accra/Ghana
seit 10/2006	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie- an der Universität Wien
10/2005-12/2005	Spanisch- Intensivkurs am Lateinamerika Institut, 1090 Wien
2000-2005	Oberstufenrealgymnasium der Schwestern vom göttlichen Erlöser Theresianum/Eisenstadt
1996-2004	Sprachaufenthalte in den Sommerferien für jeweils 3 Wochen abwechselnd in Großbritannien, USA, Malta
1996-2000	Bundesgymnasium Neusiedl am See

Berufserfahrung:

Seit 02/2011	Angestellte im S-Servicecenter der Ersten Bank
01/2006-4/2006	Freiwilligenarbeit in einem Kinderzentrum für Kinder aus finanziell schlecht gestellten Familien in Costa Rica
Seit 2000	Mitarbeit im elterlichen landwirtschaftlichen Betrieb