

ISLAMISERING EN ECONOMISCHE VERANDERING IN NOORD KAMEROEN:

de toepasbaarheid van het autonomie
concept voor een antropologische
analyse¹

JOSÉ C.M. VAN SANTEN

Tot nu toe wordt het autonomie concept met name binnen de ontwikkelingspolitiek gebruikt. In de nieuwe beleidslijnen vanuit het Ministerie voor ontwikkelingssamenwerking moeten projecten tot doel hebben wereldwijd de positie van vrouwen zowel als van de allerarmsten te versterken. Maar hoe bruikbaar is het begrip in een gebied waar de westerse projecten met deze implicatie nog nauwelijks zijn door-

¹ Dit artikel is een bewerking van het artikel 'Der Autonomieansatz in der Niederländischen Entwicklungsdiskussion'. In: *Peripherie, Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der dritten Welt*, 47/48, 1992, en een artikel genaamd 'Dot, Commerce et Contrabande'. In P. Geschiere en P. Korings (eds) *Political Economy of Cameroon* Paris: Karthala. In press

gedrongen, maar waar vrouwen desalniettemin grote veranderingen in hun leven ondergaan.

Dit artikel gaat over de situatie van *Mafa* vrouwen. Zij wonen in het Mandara-gebergte van Noord Kameroen. In de urbane context ruilden zij in grote getale hun eigen religie in voor de Islam.² Kan het concept autonomie worden gebruikt om hun situatie en de daarbij behorende veranderingen te analyseren en wat is het voordeel van zo'n analyse?

Het proces van Islamisering

De vrouwen die in dit artikel centraal staan wonen in het berggebied in het uiterste noorden van Kameroen dicht bij de Nigeriaanse grens. De *Mafa* is één van de vele etnische groeperingen die het koloniale franse bewind onderscheidde. Het zijn landbouwers, die hun gierst verbouwen op terrassen die zijn gemaakt op de rotsachtige berghellingen. Gierst is het belangrijkste gewas, zowel voor dagelijks consumptie als voor rituele ceremoniën.

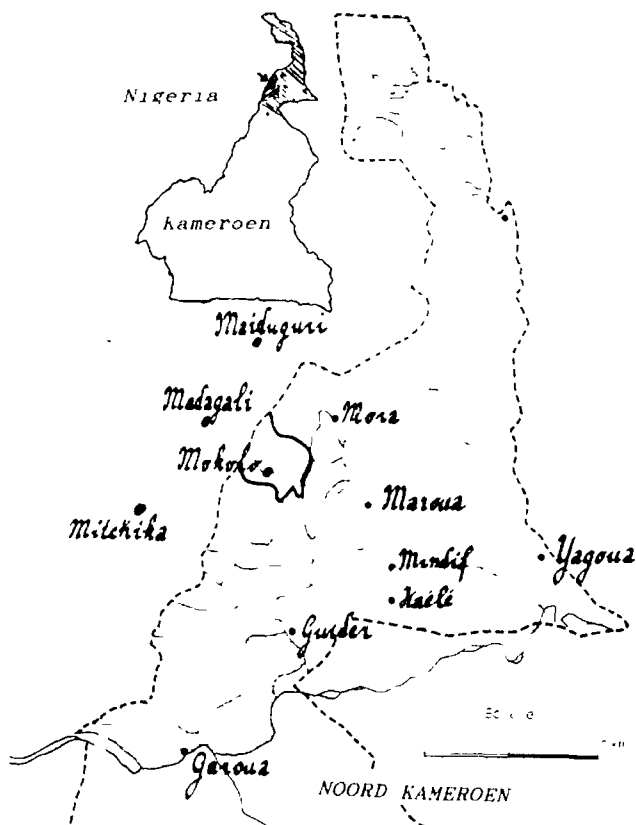
In het begin van deze eeuw werd er temidden van dit *Mafa* gebied een islamitisch centrum gevestigd, door een vorst die tot de *Fulbe* behoorde, een van oorsprong nomadische groepering. Dit centrum werd Mokolo genoemd. Veel *Fulbe* zijn sinds de 17e eeuw gesedentariseerd en geïslamiseerd. In het begin van de 19e eeuw vestigden zij een groot rijk, het Sokoto-rijk, waartoe ook het gebied dat tegenwoordig onder Noord Kameroen valt, behoorde. Mokolo kwam tot stand met behulp van de Duitse koloniale macht in het begin van deze eeuw; een islamitische gemeenschap temidden van een niet islamitische bevolkingsgroep.

Inmiddels telt de stad 19.602 inwoners. 63,4% van de vrouwen in de stad is momenteel Islamitisch, waarvan 30,4% *Mafa* geïslamiseerd is. Van die 30,4% is 16,5% recentelijk geïslamiseerd en 13,9% is geïslamiseerd in de

² Onderzoek vond plaats van december 1986 tot mei 1988 en was mogelijk dankzij een subsidie van de Nederlandse Organisatie voor Ontwikkelingen in de Tropen (WOTRO). Van december 1989 tot februari 1990, en van juni - augustus 1992 bezocht ik met een financiële ondersteuning van respectievelijk de Vakgroep Culturele Antropologie in Utrecht, de vakgroep Sociologie der Niet Westerse Volkeren en Culturele Antropologie in Leiden en het Afrika Studie Centrum, opnieuw het onderzoeksgebied.

vorige generatie.³

Het proces van islamisering van de *Mafa* heeft in verschillende stadia plaatsgevonden. De eerste vorst van Mokolo was een wreedaard over wiens gruweldaden nog steeds wordt verhaald. Hij haalde veel slaven uit het gebied, die werden meegenomen naar Madagali, het centrum van het gebied dat hij destijds als vorst claimde. Mokolo werd voor hem een pleisterplaats om te overnachten wanneer hij voor onderhandeling van Madagali naar Maroua moest reizen.



³ De percentages zijn de resultaten van de statistische verwerking van mijn steekproef. Het inwonertal van de stad is de uitkomst van de volkstelling die in 1987 werd gehouden.

Een deel van zijn manschappen - met hun veelal geïslamiseerde *Mafa* vrouwen, buitgemaakt tijdens rooftochten - vestigde er zich op zijn commando, permanent. In 1927 werd hij gevangenen genomen door de Engelsen. Veel slaven keerden terug naar het gebied waar ze oorspronkelijk vandaan kwamen, maar tijdens hun periode als slaaf waren ze wel geïslamiseerd. Ze sloten zich dus aan bij de bestaande islamitische gemeenschap in Mokolo. Dit eerste stadium van islamisering is voor mannen en vrouwen gelijk. Het tweede stadium van Islamisering begon toen Mokolo onder het franse koloniale bewind, dat na de eerste Wereldoorlog de macht van de Duitse kolonialisten had overgenomen, een politiek centrum werd. De eerste trekken van een staatsstructuur werden rond 1930 duidelijker. Dit trok islamitische mensen aan van andere bevolkingsgroepen, niet alleen *Fulbe* maar ook andere etnische groepen. De islamitische gemeenschap in de stad groeide langzaam. Vaak werden *Mafa* kinderen - jongens zowel als meisjes - door islamitische families geadopteerd, soms ook geruild in tijden van hongersnood tegen voedsel (Martin 1970).⁴

Na de onafhankelijkheid (1960) gingen de meeste overheidsbaantjes in het islamitische noorden van Kameroen naar Moslims. Om een arbeidsplaats te bemachtigen of om een nering te openen op de markt, moest je bijna wel islamitisch zijn. Dit derde stadium van islamisering geldt met name voor mannen. Deze druk om islamitisch te worden nam na 1984 af, toen Kameroen een nieuwe niet-islamitische president kreeg en de politieke dominantie van de islamitische *Fulbe* verminderde. Nu is het niet meer nodig om islamitisch te zijn wanneer je solliciteert naar een baan in het overheidsapparaat of wanneer je een winkel wilt openen in het centrum. Veel niet-islamitische functionarissen uit het zuiden werden overgeplaatst naar het noorden, waardoor ook het hoger opgeleide kader steeds minder islamitisch werd. De burgemeester van Mokolo is tegenwoordig b.v. een Christelijke *Mafa*.

⁴ Ook door verschillende slechte oogsten, trokken jonge mensen tussen 1930 en 1940 naar de stad. In 1934 werd Mokolo bovendien een marktcentrum, waardoor het een regionale functie kreeg. Het stadsleven trok weer nieuwe mensen aan, die na verloop van tijd vaak islamiseerden.

In de literatuur wordt er vaak van uitgegaan dat vrouwen zich bekeren, omdat ze een islamitische man trouwen. Er is tot nu toe onvoldoende aandacht besteed aan de motivatie van vrouwen om zich te bekeren en aan de vraag of en waar het bekeringsproces van vrouwen verschilt van dat van mannen. Tijdens mijn onderzoek werd al spoedig duidelijk dat vrouwen uiteenlopende redenen hebben om te islamiseren, dat het meestal op eigen initiatief gebeurt en vaak op oudere leeftijd nadat ze 'reeds een aantal malen in de bergen getrouwd zijn geweest', d.w.z. toen ze nog niet in de stad woonden. Mannen daarentegen bekeren zich in de meeste mij bekende gevallen ⁵ voordat zij huwen. Dit verschil tussen het bekeringsproces van mannen en vrouwen, is, zoals ik elders heb betoogd, terug te voeren op de arbeidsverdeling tussen de sexen binnen de religie (van Santen 1989; 1993). In de *Mafa* religie heeft de man, wanneer hij eenmaal een gezin heeft gesticht, - door de offers die hij brengt - de verantwoordelijkheid voor het welzijn van de familie en patrilineaire clan. Bij die offers dienen vrouwen als zwijgende personen wel aanwezig te zijn, maar ze dragen geen verantwoordelijkheden voor het welzijn van de hele gemeenschap. Wanneer een vrouw haar eigen offer brengt, bidt ze slechts voor het welzijn van haar kinderen en haar eigen oogst. Dientengevolge is het voor haar gemakkelijker van religie te veranderen.

Verschillende auteurs hebben er op gewezen dat de Islam ten zuiden van de Sahara meer is 'geafricaniseerd' en meer oorspronkelijke gewoonten in zich heeft opgenomen, dan in gebieden waar de Islam door de Arabieren is verspreid (Levtzion 1971). De status quo in een bepaalde samenleving kan ook blijven bestaan, als zij maar niet in conflict is met de inhoud van de Koran en de Islamitische wetgeving, de *sharia's* (Anderson 1954). Zulks is met name bij de *Fulbe* het geval geweest. Zij staan sinds de *jihads* van de 17e eeuw bekend als orthodoxe islamieten, die desalniettemin een groot aantal van hun oorspronkelijke gebruiken hebben behouden. De Islam in deze regio is niet slechts een dun laagje vernis is, waaronder de oorspronkelijke religie nog zonder problemen verder wordt

⁵ Tijdens mijn onderzoeksperiode heb ik 50 uitgebreide cases opgetekend en een steekproef-enquete gehouden bij 90 huishoudens in de stad, waarbij niet alleen werd gekeken naar het eigen proces van bekering, maar ook naar dat van familieleden.

beoefend. Islamiet zijn in Noord Kameroen staat ongeveer gelijk aan *Fulbe* zijn; het is de etnische 'marker' van de *Fulbe* geworden, reden waarom die bevolkingsgroepen die zich in een latere periode onder politieke invloed van de *Fulbe* bekeerden, *Fulbe* gebruiken overnamen in de veronderstelling dat het hier islamitische gebruiken betrof.

Voor de *Mafa* betekent de overgang naar de Islam dat hun offers niet meer kunnen worden gebracht; dat de symbolische ordening verandert; dat de islamitische wijze van begraven wordt overgenomen; dat van de een op de andere dag een andere taal wordt gesproken nl. het *fulfulde*, de taal van de *Fulbe*; dat er andere hygiënische voorschriften gaan gelden, die voldoen aan de islamitische voorschriften in deze; dat er sprake is van een ander erfsysteem en dat een ander huwelijkssysteem - men gaat van een exogaam systeem over naar een endogaam systeem -, en bruidsprijzensysteem wordt overgenomen. Ook de economische activiteiten van geïslamiseerde vrouwen veranderen drastisch wanneer zij overgaan tot de Islam. Dit bruidsprijzensysteem en het economische systeem staan in een zeer nauwe relatie met elkaar, zoals ik in de volgende paragraaf zal uitleggen.

Veranderingen in de huwelijksgaven

Bij de *Mafa* is het bruidsprijzensysteem een zaak van mannen. De mannelijke verwanten van de bruid krijgen als bruidever, tegenwoordig niet alleen goederen van de verwanten van de bruidegom, de bruidnemer, maar ook geld (brideprice). Vroeger werden uitsluitend goederen gegeven; geiten, natrium, zout en tabak. Bovendien is de bruidegom arbeidsdagen verschuldigd aan de bruidever. De *Fulbe* kennen daarentegen een zeer ingewikkeld ruilsysteem, dat uit verschillende transacties bestaat: in de eerste plaats is er een gave voor de bruid (dowry); ten tweede is er een gave voor de bruidegom en zijn familie (groomwealth) in de vorm van goederen en gedeeltelijk eveneens geld; ten derde is er een indirecte gave voor de bruid via haar vader die geld van de verwanten van de bruidegom krijgt en daar op zijn beurt weer goederen voor de bruid van moet kopen (indirect dowry); en ten vierde is er nog een gave die de verwanten

van de bruidegom bijeenbrengen voor de bruid en haar verwanten (bridewealth).⁶

In dit systeem speelde in de nomadische *Fulbe* samenleving vee een belangrijke rol. Heden ten dage gaat het voornamelijk om goederen, waarbij het opvallend is dat bijna uitsluitend vrouwen ervoor zorgen dat dit gigantische giftenverkeer tot stand kan komen en bij elkaar wordt verzameld. De gaven die bijvoorbeeld van de familie van de bruidegom naar die van de bruid gaan, worden door de vrouwelijke leden van de bruidegom, d.w.z. zijn zusters, tantes, moeder, co-vrouwen van zijn vader, enz., bij elkaar verzameld. Ieder lid schenkt, hoe klein dan ook, een deel. In de *Fulbe* samenleving konden vrouwen hun vee verkopen om aan deze verplichting te kunnen voldoen. Maar in Mokolo, waar de geïslamiseerde *Mafa* vrouwen deze complexe ruilhandel bij bruiloften hebben overgenomen, is geen vee voorhanden, aangezien de *Mafa* een landbouwende bevolking zijn. De enkele stier die in de concessie aanwezig is vervult slechts een rituele functie ten behoeve van de patrician en statusverhoging van de mannelijke leden van deze samenleving. Toch is er sprake van een omvangrijk geld- en goederenverkeer bij bruiloften. Voor geïslamiseerde *Mafa* vrouwen is de druk groot, om hier aan deel te nemen wanneer ze zijn geïslamiseerd. Juist door deze deelname worden zij als voorwaardige leden van de islamitische gemeenschap geaccepteerd.

Vrouwen moeten dus de bijdragen voor het huwelijk van hun kinderen bij elkaar sparen - als die kinderen tenminste ook zijn geïslamiseerd - en ook voor het huwelijk van vriendinnen, verwanten (als deze islamitisch zijn) enz. en daarvoor hebben zij geld nodig. Hoe lossen zij dit probleem op? De geïslamiseerde *Mafa* vrouwen gaan de handel in, om aan de verplichtingen te voldoen van een giftenverkeer dat zijn oorsprong vindt in het oorspronkelijke *Fulbe* economische systeem. Het kapitaal dat zij verwerven met hun economische activiteiten - naast kleinhandel gaat het ook om de winst van smokkelhandel, waarmee soms aanzienlijke

⁶ Definitie van de termen gedeeltelijk ontleend aan J.P. Goody en S.J. Tambiah 1973 en G. Duncan Mitchell 1968.

bedragen zijn gemoeid - investeren zij in de huwelijken van de jonge meisjes die gaan trouwen.

De economische activiteiten van Mafa-vrouwen na islamisering

De niet-geïslamiseerde *Mafa* vrouwen zijn zelfvoorzienende landbouwers: gierst is het belangrijkste gewas, maar ze verbouwen eveneens pinda's, bonen, sesam, erwten, aardappelen, zoete aardappelen en verschillende andere soorten groenten waaronder ook lokale groenten. De meeste groenten worden naar de markt gebracht, waar ze in de koloniale periode door de blanken werden gekocht. Ook voor Moslims is het nu erg in de mode, bij bijzondere gelegenheden sla en wortelen te consumeren, zodat deze gewassen nog steeds goed verkopen.

De *Mafa* samenleving kent geen strikte segregatie tussen de sexen, noch een strikte arbeidsverdeling. Gierst wordt door beiden verbouwd, maar er zijn gewassen, zoals tabak en pepers, die typisch mannelijk zijn en anderen, zoals pinda's, sesam en bonen, die weer typisch vrouwelijk zijn. Vroeger dreven de *Mafa* nauwelijks handel. Ze kwamen naar de markt om hun gewassen of andere produkten te verkopen, maar de handel was in handen van de *Fulbe* en de geïslamiseerde *Mafa*. Sommige gewassen, zoals aardappelen, pinda's, gierst e.d. werden door islamitische mannen gekocht en met winst doorverkocht. De handel van andere gewassen, zoals peper, knoflook en groenten en de bewerking van veel gewassen werd met name door islamitische vrouwen gedaan.

Niet alleen de economische activiteiten van *Mafa* mannen en vrouwen zijn verschillend, maar ook hun consumptiepatroon. Inkomsten van *Mafa* vrouwen worden voornamelijk gebruikt in het huishouden. De meeste huishoudens kennen geen naar sexe gescheiden budgettering. In mijn steekproef had 89% van de niet-geïslamiseerde *Mafa* vrouwen een gezamenlijke budgettering. In een islamitisch huishouden daarentegen mag een man idealiter nooit eten wat zijn eigen vrouw heeft verbouwd. Dit hangt samen met de islamitische norm dat de man de plicht heeft zijn vrouw(en) te onderhouden. Wanneer de vrouw nog verbouwt - en dat is slechts mogelijk als ze toegang tot land heeft binnen de islamitische

gemeenschap - zijn de vruchten van haar arbeid voor haarzelf. In de *Fulbe* samenleving werken de vrouwen echter nooit op het land, een patroon dat gemakkelijk door de islamitische *Mafa* vrouwen wordt overgenomen.

In Mokolo hebben slechts weinig vrouwen land tot hun beschikking. Deze situatie hangt nauw samen met de geschiedenis van islamisering. Bevrijde slaven keerden naar Mokolo terug en bebouwden vanuit de islamitische gemeenschap het land. Adoptiekinderen of jonge vrouwen, die naar de stad kwamen om een baantje te vinden of bij verwanten in te trekken, hadden nog slechts toegang tot land, via het eventuele bezit van hun echtgenoten.

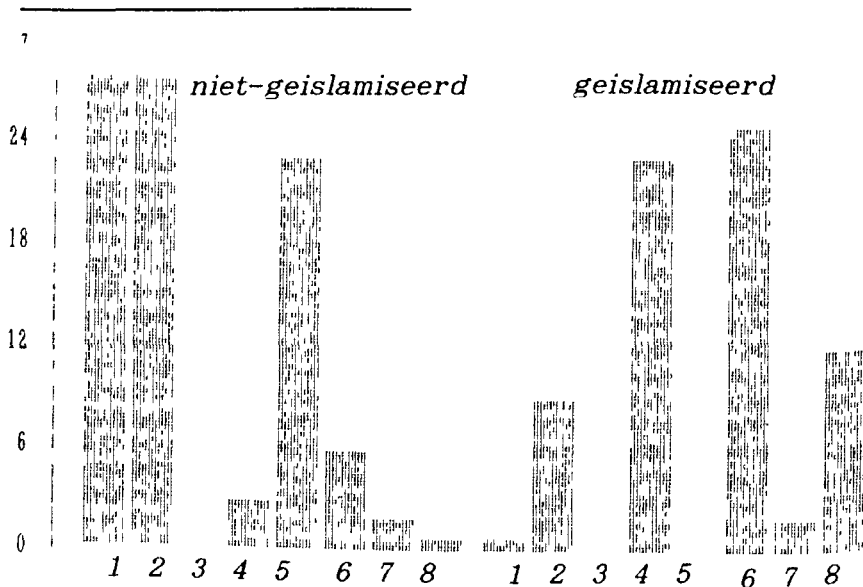
Vaak ook zijn de vrouwen die zich bekeren tot de Islam blij dat ze het zware werk op het land achter zich kunnen laten, zoals het volgende voorbeeld laat zien.

De moeder van de eerste vrouw van Baaba Rahmani, is een zeer energieke vrouw. Zij is zich van haar motieven om over te gaan tot de Islam zeer bewust, en ook over de veranderingen die hebben plaatsgevonden en tot haar huidige leefgewoonten hebben geleid. Ze buit de economische voordelen van haar nieuwe levensomstandigheden goed uit:

'Ik drijf, moeder van Reinout, graag handel om geld te verdienen zodat ik zelf een stuk land kan kopen en daarop zelf een huis kan bouwen. En dan vind ik het ook nog wel aangenaam om iemand naast me te hebben met wie ik kan praten (ze bedoelt een echtgenoot). En als ik op een dag dan niet meer leef, dan kan mijn dochter, de moeder van Usumanu, het huis erven, samen met het handeltje dat ik heb opgezet. Als ze het dan op een keer niet meer zo goed kan vinden met haar echtgenoot, dan heeft ze een huis om in te wonen. Bij de *Mafa* zou dat nooit kunnen en ik vind dat niet goed. Is een dochter ook niet een kind van haar vader en moeder en heeft ze niet evenveel recht op hun bezittingen? Ik ben begonnen met handel drijven, toen ik

naar de stad kwam. Ik brouw nu geen gierstbier meer, zoals ik vroeger deed.⁷ *Mafa* vrouwen kunnen bier brouwen en verkopen om geld te verdienen maar voor islamitische vrouwen blijft er niet heel veel anders over om geld te verdienen, als ze geen oliebollen bakt om 's morgens te verkopen, dan om handel te drijven. Sinds ik ben bekeerd tot de Islam, heb ik niet meer op het land gewerkt. Ik had een islamitische echtgenoot en de religie zegt dat het niet goed is als vrouwen op het land werken.'

Toen ik anderhalf jaar later terug kwam, had ze haar echtgenoot verlaten en woonde in haar eigen huis, dat ze met haar eigen geld in een nieuwe islamitische wijk had laten bouwen. Doordat er nog niet zo veel mensen woonden, viel er echter niet zo veel met de handel te verdienen. Daarom wilde ze wel weer pinda's gaan verbouwen, maar,



Economische activiteiten van *Mafa* vrouwen: 1. landbouw 2. tuinbouw 3. veeteelt 4. handel 5. bierbrouwen 6. voedselbereiding 7. dienstverlening 8. geen economische activiteiten

zo voegde ze aan deze wens toe:

'Hoe moet ik aan land komen, als ik geen echtgenoot heb die land in de buurt van de stad heeft, of zelfs helemaal geen echtgenoot.'

Islamitisch zijn had tot voor kort ook de connotatie van 'geciviliseerd' zijn. De zinsnede 'Toen mijn moeder, of mijn vader, of ik, de bergen 'afkwam' en 'civiliseerde'...betekende 'toen ik overging tot de Islam. In zoverre betekende islamiseren een 'opwaartse mobiliteit', een overgang van een lagere in een hogere klasse.

Het leven van islamitische vrouwen en mannen is in grote mate gesegregeerd; beiden hebben meestal - zowel economische als andersoortige - eigen activiteiten.⁸ De meeste islamitische vrouwen hebben wel een klein handeltje. Maar voorwerpen maken ter verfraaiing van het huis kost veel tijd en levert niet extreem veel op. Van gojaven plukken en in de straat verkopen word je ook niet echt rijk. Daarnaast kunnen vrouwen voedsel verwerken, bijv. pinda's branden die ze hebben gekocht, cakes bakken, hete peper vermalen en verkopen, pinda-olie winnen. Bijna alle vrouwen met kinderen drijven op de een of andere manier handel, alleen de pas getrouwde vrouwen moeten, zo schrijft de ideologie voor, een jaar lang binnen de concessie blijven, zonder te hoeven werken. Er is ook sprake van arbeidsverdeling naar leeftijd: voor oudere vrouwen is het gemakkelijker om naar de markt te gaan en daar hun eigen produkten te verkopen; er zijn ook produkten die alleen door jonge vrouwen, zoals oliebolletjes, of oude vrouwen, zoals gemalen peper, kunnen worden verkocht. Natuurlijk brengen deze handeltjes geen grote sommen geld op. Maar wanneer mannen hun plichten nakomen, kunnen vrouwen dit geld opzij leggen en reserveren voor de verplichtingen die ze hebben ten aanzien van de huwelijksgaven. De huwelijksgaven zijn hun verantwoordelijkheid; het is zelfs ongepast om een bijdrage aan de

⁸ Alhoewel een duidelijke scheiding tussen economische en anderssoortige activiteiten nauwelijks kan worden gemaakt, zeker niet wanneer men uitgaat van het standpunt dat reproductieve arbeid economische waarde zou moeten krijgen.

echtgenoot te vragen. De status van de vrouw hangt gedeeltelijk af van haar vermogen aan deze verplichtingen te voldoen.

Veel vrouwen houden zich ook met smokkel bezig, een activiteit die met name sinds de jaren '60, dus na de onafhankelijkheid, beduidend is toegenomen. Mokolo ligt immers dicht bij de Nigeriaanse grens.

Om een smokkelhandel te beginnen moet een vrouw eerst een startkapitaal hebben, dat voor een deel door een handeltje als bovengenoemd bij elkaar kan worden gespaard. Ik ken geen *Fulbe* vrouwen die smokkelen. De meeste vrouwen in Mokolo die zich hiermee bezig houden, zijn ofwel recentelijk ofwel in de vorige generatie geïslamiseerd. Het betreft dan zowel *Mafa* vrouwen als vrouwen uit andere etnische groeperingen. Alhoewel een gedeelte van de handel over de grens heen wel legaal plaatsvindt (er wordt belasting over betaald - in wiens zakken dat terecht komt, is hier niet aan de orde -) vindt het grootste deel toch in de illegaliteit plaats waarbij douanebeambten worden omgekocht. Alles wat men kan bedenken wordt gesmokkeld: voedingsmiddelen, potten en pannen, kleding, benzine, meubelen, auto's, tapijten enz. Veel produkten zijn in Nigeria goedkoper, maar er zijn ook produkten die in Kameroen goedkoper zijn en die naar Nigeria worden gesmokkeld. In de mij bekende gevallen waren er enorme sommen geld mee gemoeid.

Mannen smokkelen natuurlijk ook: er zijn produkten die vrouwen niet smokkelen, zoals auto's, fietsen of bouwmaterialen. Wanneer mannen en vrouwen eenzelfde soort produkt smokkelen (b.v. potten en pannen) dan verkopen mannen dit in hun nerinkje op de markt. Vrouwen hebben echter geen winkeltjes. Zij verkopen door van huis tot huis te gaan, of vanuit hun eigen concessie.

Beide activiteiten - kleinhandel en smokkel - kunnen worden beschouwd als activiteiten die in de informele sfeer plaatsvinden: de goederen die de vrouwen smokkelen, worden nauwelijks vanuit officiële winkels verkocht, dus hoeven ze over hun winsten ook geen belasting af te dragen. Dit fenomeen brengt de suggestie van Chazan in gedachten (1989), die de relatie onderzocht tussen vrouwen (en hun activiteiten) en de staat. Zij

beschouwde smokkel als een extreme uitingsvorm van informele economie. Volgens haar zouden we, wanneer we de economische activiteiten van vrouwen willen begrijpen, onze aandacht moeten richten op de overlevingsstrategieën van vrouwen in de zich veranderende economische en politieke constellaties. De staat in Afrika kan niet langer worden beschouwd als een orgaan dat zorgt voor het afkomen en verdelen van (vaak schaarse) hulpbronnen, of het vaststellen van bindende maatschappelijke principes of het garanderen van externe en interne zekerheden. Met name vrouwen, zo beargumenteert Chazan, werden hiervan toch al systematisch uitgesloten en waren in de centrale organen van de staat ondervertegenwoordigd, gemarginaliseerd of niet zichtbaar. Juist deze marginalisering heeft er toe geleid dat vrouwen een veel grotere empathie ten aanzien van de zorg voor de directe omgeving - samenleving zo men wil - hebben ontwikkeld. Vrouwen hebben zich verre gehouden van relaties met het staatsapparaat. Omdat het onderscheid tussen de openbare staatsorganen en de privésfeer (de arbeid en de economische activiteiten binnen de huishoudens) in veel samenlevingen parallel loopt met de scheiding tussen de sexen, fungeren vrouwen uitstekend als een soort draagbalken voor de staat. De arbeid van vrouwen gaat immers wel door, terwijl het staatscentralisme in veel Afrikaanse landen steeds verder afbrokkelt en er een proces op gang is gebracht van ontkoppeling van staat en activiteiten binnen de samenleving (Chazan 1989: 135 e.v.).

Economische activiteiten en bruidsprijzensysteem: een autonome sfeer

Het geld dat islamitische vrouwen in de informele sfeer verdienen, investeren zij in de giften die het bruidsprijzensysteem met zich mee brengt. Daarin hebben zij niet alleen verplichtingen ten aanzien van hun eigen dochters maar ook ten aanzien van de dochters van verwanten en vriendinnen. Vrouwen zelf zien deze investering als een spaarsysteem en noemen het ook letterlijk een 'bank-systeem'. Ze hopen, wanneer het tijdstip van het huwelijk van hun eigen dochter nadert, de goederen terug te krijgen van die vrouwen aan het huwelijk van wiens dochters zij op hun beurt hebben bijgedragen. Daarnaast nemen de meeste vrouwen ook deel aan een 'tontine', het in heel West-Afrika voorkomende informele

spaarsysteem. Het feit dat hun economische activiteiten onder de informele sfeer vallen en dat de accumulatie van kapitaal buiten de formele, door de staat gecontroleerde organen, plaatsvindt en opnieuw in de informele sector, nl. in het bruidsprijzensysteem wordt geherinvesteerd, betekent dat de bezigheden van vrouwen in sterke mate in een autonome sfeer plaatsvinden.

Parpart borduurt op de theoretische uitwijdingen van Chazan voort en suggereert dat de huidige crisis van de staat wellicht een voor vrouwen gunstig verschijnsel zal blijken te zijn. Ze waren in de officiële kanalen van de staat toch immers altijd al ondervertegenwoordigd? Tegelijkertijd zijn de taken die vrouwen in het algemeen op zich nemen essentieel voor het voortbestaan van de verschillend functionerende onderdelen van de afbrokkelende staten. De huidige crisis van de Afrikaanse staat zou vrouwen wel eens voordelen kunnen opleveren. De aanvankelijke achterstandssituatie van vrouwen in het functioneren van het staatsapparaat zou uiteindelijk een soort wet op de remmende voorsprong voor haar kunnen blijken te zijn (Parpart 1989:224 e.v.).

In de voor Mokolo beschreven situatie bestaan de betrekkingen, die vrouwen met het staatsapparaat onderhouden slechts uit de relaties die vrouwen hebben met de douane-beambten. Zij moeten deze omkopen wanneer zij worden betrapt met hun smokkelwaar. Is deze autonome situatie voor hen gunstig?

Het lijkt erop dat dit systeem van goederen- en geldcirculatie die in de informele, gedeeltelijk zelfs illegale sfeer plaatsvindt, zo'n gesloten systeem is dat de opbrengsten niet in economisch productieve, winstmakende ondernemingen worden gestoken. Maar daarbij moet niet vergeten worden dat in de hiërarchische *Fulbe*-samenleving status weer gemakkelijk in geld kan worden omgezet. Van een vrouw, van wie bekend is dat ze veel winst maakt, wordt verwacht dat ze een grote bijdrage aan de huwelijken levert, maar daarvoor krijgt ze ook weer meer terug, omdat mensen weer sneller hun produkten bij haar zullen kopen. De betekenis van status in dit systeem van niet-accumulatie is erg groot en betaalt zichzelf terug.

Er zijn echter ook momenten waarop vrouwen toetreden tot het officiële economische circuit. Dat is het geval, wanneer de investering in het bruidsprijzensysteem een graad van verzadiging heeft bereikt, terwijl de desbetreffende vrouwen toch door gaan met hun handel of met smokkelen. Veel vrouwen houden echter in dat stadium van hun leven op om te accumuleren, omdat de noodzaak daarvoor niet meer echt aanwezig is. Hun dochters zijn bijvoorbeeld getrouwd, ze hebben zelfs een voorraad goederen, die ze van de familie van de bruidegom bij de huwelijken van hun dochters hebben meegekregen. Die voorraad kunnen ze gebruiken om aan hun toekomstige verplichtingen in deze te voldoen. Ze kunnen dan ook verder ophouden met 'handelen' en lekker van de 'oude dag' genieten.⁹ Maar het gebeurt ook wel, dat een vrouw door gaat met handel drijven en kapitaal investeert. In een mij bekend geval investeerde een vrouw haar geld om zelf een onderneming te beginnen. Wat haar aan startkapitaal nog ontbrak kreeg ze uit de 'ontine', waaraan ze deelnam. Toen ze haar bedrijfje startte, moest ze daarvoor de door de staat geëffende paden bewandelen, dat wil zeggen, belastingen en invoerrechten voor de door haar gekochte machines betalen, bijdragen voor vergunningen afdragen enz. Haar onderneming werd een succes, dus ze accumuleerde verder kapitaal, dat uiteindelijk voldoende was om aan een van de vijf verplichtingen van de Islam te kunnen voldoen, namelijk het ondernemen van de pelgrimstocht naar Mekka wat haar de status van El Hadja gaf, een voor vrouw (en man) zeer belangrijke status.

Het lijkt er dus op dat wanneer een bepaald verzadigingspunt binnen het bruidsprijzensysteem is bereikt of wanneer alle dochters van een vrouw reeds zijn getrouwd, vrouwen kunnen deel nemen aan de formele economische activiteiten. In het boven beschreven geval kon de vrouw verder kapitaal accumuleren, het door haar van de 'ontin' verkregen kapitaal terug betalen en ook nog de pelgrimstocht naar Mekka financieren. Daardoor wordt ze in de stad een vrouw met aanzien binnen de islamitische gemeenschap. Vrouwen kunnen dus status verkrijgen in

⁹ Meisjes trouwen jong, tegenwoordig rond hun vijftiende. Wanneer je veertig bent kunnen al je dochters al getrouwd zijn, en veertig is ook in deze samenleving nog niet echt oud.

dit proces van aanvankelijke niet-accumulatie. Daarnaast betaalt ook status zichzelf, zoals gezegd, weer terug. Bovendien, wanneer men de pelgrimstocht naar Mekka onderneemt voldoet men hierdoor niet alleen aan een van de religieuze verplichtingen, tegelijkertijd wordt ook handel gedreven. De pelgrims nemen goederen mee en brengen ook weer goederen terug, vaak in de vorm van zilveren munten die ze kunnen laten omsmelten en waarvan ze sieraden kunnen laten maken, die ze weer kunnen verkopen. In bovenstaand geval was het ook interessant om te ontdekken dat de vrouw, ondanks de winsten die ze maakte toch door ging met haar handeltje en iedere dag naar de markt ging om haar gemalen peper zelf te verkopen. Daarbij bleef ze ook deelnemen aan de 'fontine': samen met twaalf andere vrouwen. Iedereen betaalde een bedrag van cfa 12.000 per maand (f 84,--). Dit betekende dat iedereen eenmaal per jaar een bedrag van cfa 140.000 (f 980,--) kreeg uitgekeerd, voor mensen in Mokolo een aanzienlijk bedrag.

Over een aantal activiteiten kunnen vrouwen in Mokolo dus inkomsten verwerven. In de meeste gevallen wordt de winst niet gebruikt voor de eerste levensbehoeften omdat de islamitische mannen de plicht hebben daarvoor te zorgen. Maar in arme families, of wanneer mannen te oud zijn of reeds zijn gestorven, is dat natuurlijk niet meer mogelijk. Maar wanneer vrouwen gaan bijdragen aan de directe, of eerste levensbehoeften neemt de zeggenschap van hun echtgenoten over hen af. Wanneer een echtgenoot dan tegen zijn vrouw zou zeggen, dat ze geen activiteiten buitenshuis (een bezoek aan een vriendin of anderszins) mag ondernemen, kan ze hem 'om de oren slaan' met het argument dat ze toch voor het gezin moet zorgen.

Economische autonomie, ideologie en de 'Crisis' van de Afrikaanse staat

Hoe combineren vrouwen alle genoemde activiteiten met een ideologie waarin mannen onderhoudsplichtig ten aanzien van hun vrouw(en) en kinderen zijn? Zoals gezegd kan veel kleinhandel vanuit de concessie plaatsvinden, of de vrouwen gebruiken *Mafa*-jongens die naar de stad zijn gekomen om wat te verdienen, als hulp. Maar de geïslamiseerde *Mafa*

vrouwen waren het voorheen niet gewend om veel binnen de concessie te blijven. Wanneer er naar wordt gevraagd kunnen zij allen de bestaande ideologie citeren, maar de meeste legden die regels toch veel gemakkelijker naast zich neer dan b.v. de *Fulbe* vrouwen. Voor smokkelhandel maakten de vrouwen geen gebruik van de hulp van *Mafa*-jongens, dat deden ze in alle mij bekende gevallen zelf. Wanneer men zoals in het bovengenoemde geval, een onderneminkje begint, dan heeft men de *Mafa*-jongens weer wel nodig als arbeidskracht.

Dan ligt er nog de vraag of vrouwen last hebben van de 'crisis' die Kameroen heeft getroffen tengevolge van het aandraaien van de duimschroeven door het Structurele Aanpassing Programma van het Internationale Monetaire Fonds?

Kunnen we stellen, zoals Parpart suggereerde (1989) dat die crisis vrouwen nauwelijks raakt omdat ze toch niet in een structurele relatie stond met het staatsapparaat, en - zoals in Mokolo het geval bleek - functioneert binnen een autonome vrouwen-economie?

Het antwoord is helaas negatief. *Mafa* mannen en vrouwen in de rurale context verkeren beiden in een deels zelfvoorzienende economie. Door de bevolkingsdruk kunnen beiden afhankelijk worden van de geldinkomsten van elders en beiden hebben last van de afbrokkelende staat, die ten tijde van misoogsten nauwelijks meer hulp kan verschaffen of waarin de kosten voor de primaire gezondheidszorg aanzienlijk stijgen.

In de islamitische gemeenschap hebben mannen wel de plicht voor hun vrouwen te zorgen, maar wanneer zij, wel actief in de officiële staat, minder geld krijgen omdat de overheid de salarissen niet kan uitbetalen of om welke andere redenen dan ook, dan krijgt de vrouw ook minder huishoudgeld, terwijl de prijzen natuurlijk wel stijgen. Wanneer de afbrokkeling van de staat doorzet, dan zullen vrouwen in de toekomst hun echtgenoten méér moeten bijstaan (ook geldelijk) dan nu wellicht het geval is. Wanneer mannen minder geld hebben, kunnen ze ook minder kopen van vrouwen die in de straat hun waren verkopen. Alle vrouwen in Mokolo spreken over 'de crisis'; de laatste tijd wordt het zelf als argument gebruikt, wanneer men niet meer zoals voorheen kan bijdragen aan de bruidsprijsverplichtingen. Daardoor krijgen de jonge vrouwen weer minder materiële zaken mee wanneer ze trouwen. Er wordt minder

gekocht van vrouwen die smokkelen (vaak goederen die voor de bruidsprijs worden gebruikt), enz. De nederwaartse spiraal is nog maar nauwelijks in gang gezet.

Het gebruik van het concept autonomie als analyse-instrument

De economie van geïslamiseerde vrouwen in Mokolo heb ik als autonome activiteiten gekarakteriseerd, vanuit de gangbare betekenis van het woord als onafhankelijkheid of als iets dat op zich zelf staat. Dit had te maken met het feit dat de activiteiten van vrouwen niet met die van de mannen of met die van de formele sector samenhangen. Wat de vrouwen verdienen en uitgeven blijft in de kringloop, die ze zelf in handen hebben. De mannen hebben hierover nauwelijks iets te zeggen.

Zoals ik het begrip tot nu toe heb gebruikt heeft het niet de verstreckende connotaties die het heeft binnen de discussies van het Nederlandse ontwikkelingscircuit. Is er echter ook een verbinding mogelijk met het concept dat in dit boek centraal staat of leidt dat alleen maar tot verwarring? Of zijn de verschillende betekenissen van het begrip misschien toch niet zo verschillend als het in eerste instantie lijkt en kan de meer complexe betekenis van het begrip een bijdrage leveren tot de analyse van de betekenis van de veranderingen voor vrouwen?

In het hiernavolgende wil ik laten zien, hoe naar mijn mening het concept op mijn onderzoeksthema van toepassing zou kunnen zijn en wat het eventuele voordeel van gebruik van het begrip is.

Vaak, wanneer ik vertel of mijn onderzoeksontwerp - islamisering van vrouwen en de daarmee samenhangende verandering onder andere voor de relaties tussen de genera - luidt de reactie bijna automatisch, 'ach, die arme vrouwen' en men gaat er al bij voorbaat van uit dat hun situatie erg zal zijn verslechterd. Dit geeft opnieuw de vooroordelen aan, die er bestaan zodra het gaat over vrouwen en Islam in vele verschillende uiteenlopende samenlevingen, waarbij noch een verschil wordt gemaakt tussen praktische toepassingen van de Islam, noch tussen de pré-islamitische praktijken in totaal verschillende regio's. Toch moet ook ik me uiteindelijk de vraag stellen, op welke wijze ik zou moeten beoordelen of de verandering voor geïslamiseerde vrouwen in haar

voordeel dan wel in haar nadeel uitvalt, en daar moet ik uiteraard het feit bij betrekken dat zij zelf voor die veranderingen hebben gekozen. Ik kan beargumenteren waarom ik meen dat haar situatie is verbeterd of verslechterd, maar impliceert dat niet altijd een oordeel vanuit mijn eigen westerse waarden, categorisering en normen. Ik meen dat dit dilemma kan worden opgelost wanneer het concept autonomie als analytisch instrument wordt gebruikt.

Allereerst moet opnieuw worden gesteld dat het concept nooit als een meetlat mag worden gebruikt. Veel veranderingsprocessen binnen een samenleving hebben op meer aspecten betrekking dan alleen de relaties tussen de genera, omdat deze immers ook nauw samenhangen met klassen en etnische verschillen. Vrouwen zijn bij deze samenhang nog het meest expliciet betrokken (Schrijvers 1989: 124) en dit geldt ook voor de *Mafa* samenleving in het kader van Islamisering.

Er wordt vaak benadrukt dat vrouwen om wie het gaat, het concept zelf inhoud moeten geven, eventueel in dialoog met de onderzoeker. Tijdens mijn onderzoek heb ik het concept nooit gebruikt. Ik heb de vrouwen nooit gevraagd om me eens uit te leggen wat ze onder autonomie verstonden. Dat zou gegeven de omstandigheden onzinnig zijn geweest, nog afgezien van het feit dat ik absoluut niet zou hebben geweten welk *fulfulde* woord daarvoor te gebruiken. Het leek mij belangrijker om uit te vinden hoe vrouwen zelf hun veranderingen in het kader van islamisering in zouden schatten.¹⁰ Zoals Kamela Peiris het zo treffend uitdrukte tijdens een symposium aan het instituut VENA:

"... begrippen binnen de academische circuits veranderen voortdurend. Begrippen als 'empowerment', 'autonomie', 'participatorische benadering', 'basic need approaches', 'integrated rural development', al die begrippen hebben hun hoogtij-dagen gehad. Voor ons zijn ze niet meer dan woordspelletjes van de academici, gespeeld tijdens hun rituele bijeenkomsten als seminars, workshops, symposia, colloquia,

¹⁰ En een analyse te maken omtrent de positie, die vrouwen innamen in de niet onmiddellijk zichtbare werkelijkheid van de islamitische en niet-islamitische wereld, namelijk het religieus-symbolische systeem.

enz." En daaropvolgend: "...Jullie kunnen je veroorloven om 'scholarly' te zijn, omdat jullie niet worden geconfronteerd met de praktische problemen van dagelijkse exploitatie...Ik wil er alleen maar voor pleiten, dat wanneer jullie je analyses maken - als onderdeel van een dialectische benadering - jullie in godsnaam niet het bloed, zweet en de tranen vergeten die het gevolg zijn van de moeiten van de armen van deze wereld, en de activisten die met hen samenwerken. Maak jullie discussies niet te onrealistisch..." (Peiris 1992: 12 e.v., vertaling J.v.S).

Tijdens mijn veldwerk had ik geen vastgelegd analyse-kader in mijn hoofd. Ik richtte mijn aandacht op de wijze en de manier waarop vrouwen zelf over de betreffende veranderingen nadachten, de wijze waarop ze in hun levensverhalen tot uitdrukking kwamen en de ideologische veranderingen waarmee ze gepaard gingen.

Wanneer men onder autonomie de zelfbeschikking van vrouwen over hun eigen leven en lichaam verstaat en daaraan toevoegt, datgene wat vrouwen zelf naar voren brengen als belangrijke items in hun leven, dan is het mogelijk de verschillende veranderingen met behulp van de vijf criteria van het begrip autonomie na te lopen. Dan kan er misschien worden geconcludeerd of en op welke wijze hun autonomie zich heeft veranderd, zonder daarbij een oordeel te geven over die verandering. Niet wat wij denken is belangrijk, maar de beslissingen en wensen van de vrouwen met wie we te maken hebben.

Als eerste criterium noemden we toegang tot land, kapitaal, arbeid en informatie. Bij de niet-islamitische bevolking is het eigendom van het schaarse land - zoals gezegd, het Mandara-gebergte is een zeer dicht bevolkt gebied - aan mannen voorbehouden. Vrouwen hebben echter gebruiksrecht. Ze verzetten, net als de mannen, zware arbeid en de vruchten van die arbeid wordt in de verzorging van de familie gestoken. De vrouwen geven aan dat er nauwelijks sprake is van een gescheiden budgettering. Wat de toegang tot arbeid betreft, kunnen we concluderen dat vrouwen die voldoende hebben. Te veel zelf, zoals ze zelf stellen. Natuurlijk moet ook de toegang tot loonarbeid betrokken worden bij de analyse, maar die toegang is voor mannen zowel als vrouwen moeilijk. Wanneer een vrouw voldoende scholing heeft, staat zeker niet de man

haar in de weg om loonarbeid te verrichten, maar buiten de stad bezoeken veel meer jongens dan meisjes de school en de graad van analfabetisme onder de vrouwen is hoog. Daarmee zijn we bij de toegang tot informatie, die bij een betere schoolopleiding groter is en dus voor veel *Mafa* vrouwen nog wel wat te wensen overlaat.

In de *Mafa* samenleving is er nauwelijks sprake van kapitaal-accumulatie en vrouwen hebben er zeker geen toegang toe.¹¹ Bewoners van de stad die een regelmatig inkomen hebben, vrouwen zowel als mannen, nemen bijna allen deel aan de eerder genoemde spaarsystemen, 'tontines'. Bij de meesten gaat het daarbij slechts om kleine bedragen die gemist kunnen worden en die ieder lid één maal binnen een afgesproken tijd ter beschikking kunnen worden gesteld.

Wanneer *Mafa* vrouwen zijn geïslamiseerd wordt de situatie anders. Omdat de islamitische bevolking bijna uitsluitend in de stad woont, hebben nog slechts weinig vrouwen toegang tot land. Wanneer een geïslamiseerde vrouw nog arbeid op het land verricht, dat eigendom van haar man is, kan ze over de vruchten van haar arbeid zelf beschikken. Het geldinkomen dat ze verdient met de opbrengst van haar produkten wordt geïnvesteerd in het bruidsprijzensysteem. Zoals eerder gezegd, in de jaren dat haar dochter opgroeit, betaalt ze aan de huwelijksgiften voor dochters van familieleden en vriendinnen. Op deze wijze bouwt zij een kapitaal voor haar dochter en zichzelf op, want tegen de tijd dat haar dochter zal gaan trouwen, kan ze deze gaven terug verwachten voor dit huwelijk. De meeste vrouwen in de stad hebben dus toegang tot een spaarsysteem, hoe klein de bedragen soms ook maar zijn.

De meeste geïslamiseerde vrouwen hebben ook toegang tot de handel. Men heeft slechts een gering startkapitaal nodig. Wanneer winst wordt

¹¹ Tijdens mijn verblijf in 1992 constateerde ik dat er in de stad vrouwengroepen waren opgericht, waarbinnen vrouwen hun eigen kredietmogelijkheden creëerden. Deze waren zowel toegankelijk voor niet-islamitische *Mafa* vrouwen als voor islamitische vrouwen. Men bebouwde ook gezamenlijk een stuk land. De islamitische vrouwen die geen werk op het land gewend waren, konden hun arbeidsdeel afkopen.

gemaakt kan met het startkapitaal, het 'moeder-kapitaal' (*Daada-ceede*) genoemd, opnieuw goederen voor de verkoop worden aangeschaft. Wanneer ook de winst van het oorspronkelijke kapitaal erbij wordt opgeteld, verhoogt dat weer het 'moeder-kapitaal'. Omdat islamitische vrouwen geen bijdrage hoeven te leveren aan het levensonderhoud van de familie slagen sommigen erin een aanzienlijk kapitaal op te bouwen. De ideologie levert in deze een positieve bijdrage.

Daarnaast hebben islamitische vrouwen door het nieuwe bruidsprijzensysteem meer goederen tot hun beschikking, die ze in noodgevallen eventueel kunnen verkopen. Bij de *Mafa* zijn het de mannen die beschikken over de bruidsprijs en als de vrouw van echtgenoot verandert, mag ze niets meenemen en gaan de mannen in onderhandeling over het teruggeven van de bruidsprijs. Wanneer een islamitische vrouw haar echtgenoot verlaat (vaak na onderling overleg) mag ze haar goederen behouden en meenemen.

Ook het erfsysteem na islamisering werkt ten voordele van vrouwen. Bij de *Mafa* erven vrouwen niets, vrouwen hebben slechts land en goederen door hun echtgenoot of hun zonen. Islamitische vrouwen kunnen in principe land, vee (bij de *Fulbe*) en goederen erven van hun vaders en moeders.

Er kan worden geconcludeerd dat op economisch gebied de autonomie van vrouwen na Islamisering is toegenomen. Ze hebben meer zeggenschap over hun eigen arbeid, beschikking over hun eigen inkomen, goederen en kapitaal, en zeggenschap over de uitgaven van dat inkomen. Een ander criterium was de toegang tot onderwijs. In de stad krijgen meisjes en jongens zowel seculair als religieus onderwijs. De toegang tot informatie blijft echter problematisch voor vrouwen, omdat islamitische meisjes over het algemeen op jonge leeftijd trouwen en de ideologie schrijft voor dat jong gehuwde vrouwen in ieder geval het eerste jaar na hun huwelijk binnen de concessie moeten vertoeven. Veel vrouwen in loonarbeid in de stad zijn echter islamitische vrouwen. Ik ken geen voorbeelden van mannen die hun vrouwen, na het eerste huwelijksjaar, de toegang tot het arbeidsproces verbieden.

Met betrekking tot het recht op mobiliteit is uit voorgaande al duidelijk geworden dat op economisch gebied *Mafa* vrouwen aan iedere vorm van sociale- en economische uitwisseling kunnen deelnemen. Ze werken samen met de mannen. Er bestaat geen sterke verdeling van de economische arbeid naar sexe - bij de arbeidsverdeling in de religieuze context, een aspect dat ook ontwikkelingswerkers niet links kunnen laten liggen, ligt dat geheel anders -, ze drinken samen met de mannen en nemen ogenschijnlijk, op eenzelfde wijze aan de rituelen en de festiviteiten deel. Ogenschijnlijk, want een uitgebreide analyse van de symbolische werkelijkheid van de *Mafa* bevolking laat zien dat de positie van de genera binnen het symbolisch systeem verschilt en ook deze werkelijkheid beïnvloedt de autonomie van vrouwen.¹²

De arbeidsverdeling binnen de islamitische samenleving is daarentegen streng gesegregeerd, maar in de beschikking over hun eigen arbeid zijn de geïslamiseerde vrouwen zeer autonoom. Wel hebben vrouwen de toestemming van hun echtgenoot nodig wanneer ze willen uitgaan. Tegelijkertijd echter drijven vrouwen handel en ze slagen erin deze in overeenstemming te brengen met de ideologie. Ze gebruiken in de stad *mafa*-jongens, om hun waren te verkopen. Bij dit alles is het slagen in de handel van *Mafa* vrouwen zeker terug te voeren op het feit dat islamitische *Mafa* vrouwen gemakkelijker dan *Fulbe* vrouwen - die al vele generaties geleden zijn geïslamiseerd - de mogelijkheid hebben om de regels die hun mobiliteit beperken te doorbreken.

Het gebruik van het autonomie begrip als analytisch instrument om conclusies te kunnen trekken omtrent de economische veranderingen die vrouwen ondergaan na hun bekering tot de Islam maakt het mogelijk dit te doen zonder hieraan morele, uit ons systeem geleende oordelen aan te verbinden.

Zoals gezegd, ik heb vrouwen tijdens mijn onderzoek nooit met het begrip autonomie geconfronteerd maar veel vrouwen hebben wel een

¹² Deze aspecten komen uitgebreid aan de orde in mijn proefschrift dat als werktitel heeft *My jar is to pray five times a day now: changes in ethno-religious affiliations and its effects on sex-gender relations in Mafa Society* (in press).

duidelijk verslag gegeven van de voordelen van hun oude en hun nieuwe systeem. Wat de toegang tot arbeid op het land als ook de sociale mobiliteit betreft (d.w.z. het eerste en het vijfde criterium) geven de meeste vrouwen aan dat de verandering alleen maar in hun voordeel is. Ze hoeven daardoor minder hard te werken en kunnen meer tijd besteden aan activiteiten binnen de concessie. Wie wil er nu op het heetst van de dag (45^e is geen uitzondering) in de brandende zon op het land werken of op straat rond dolen?

Wanneer men gebruik wil maken van het concept autonomie, moeten natuurlijk ook andere aspecten uit de samenleving daarbij worden betrokken. Het feit dat economie in onze samenleving zo'n belangrijke plaats inneemt, betekent nog niet dat dit in andere samenlevingen ook het geval is. Natuurlijk heeft ieder menselijk wezen er behoefte aan om voldoende te eten, een fatsoenlijk dak boven haar en zijn hoofd te hebben, gezonde kinderen te hebben, deel uit te maken van een sociale gemeenschap en te beschikken over een geldinkomen om de noodzakelijke materiele benodigdheden te kunnen aanschaffen. Het kan echter zijn dat het naleven van bepaalde religieuze en sociale regels binnen een gemeenschap belangrijker wordt geacht dan economische zelfstandigheid. Zo kunnen *Mafa* vrouwen naar hun mening nooit aan hun eigen behoeften voldoen als ze daarvoor ook niet de door de samenleving voorgeschreven offers hebben gebracht. Wanneer we een inschatting willen geven van de autonomie van vrouwen moeten we ook de verschillende niveaus, en hun onderlinge verhoudingen die in een samenleving een rol spelen, in onze analyse betrekken. In het kader van het autonomie begrip werden ook nog andere criteria genoemd, zoals toegang tot politieke zeggenschap, zelfbeschikking over het eigen lichaam en seksualiteit, zelfrespect en recht op sociale mobiliteit. Ook hier over kan in het kader van mijn onderzoek, op grond van wat vrouwen daar zelf over zeggen, en na analyses van verschillende niveaus van de samenleving, een onderscheid worden gemaakt voor de geïslamiseerde en de niet geïslamiseerde bevolking. Het zou een boekwerk vergen, reden waarom ik hier slechts op de economische aspecten ben ingegaan.

Wanneer vrouwen hun leven zo drastisch veranderen als het geval is in Mokolo, wanneer ze over gaan van hun eigen religie tot de Islam, is het eveneens mogelijk dat er een verschuiving optreedt in het levensniveau dat als het meest belangrijk wordt beschouwd. In het hier gegeven voorbeeld is het duidelijk dat sommige veranderingen die op het economische niveau hebben plaatsgevonden op bepaalde regels van de Islam, de ideologie dus, zijn terug te voeren. Een man moet in het levensonderhoud van zijn vrouw(en) voorzien. Dientengevolge kunnen de vrouwen over de vruchten van hun eigen arbeid beschikken. De bezigheden van mannen en vrouwen zijn meer gescheiden, wat leidt tot een segregatie tussen de sexen wat voor bepaalde aspecten weer de autonomie van vrouwen, waar het hun economische bezigheden betreft, vergroot.

Tot slot moet de algemene vraag nog worden beantwoord wat het gebruik van het begrip autonomie als analyse-instrument in het kader van sociaal cultureel antropologisch onderzoek voor voordelen biedt. Het lijkt me, kort gezegd, tijd worden dat onderzoekers en ontwikkelingswerkers zich de moeite getroosten eens dezelfde taal te leren spreken, zodat de uitkomsten van antropologisch onderzoek - die wat mij betreft onontbeerlijk zijn voor een goed ontwikkelingsbeleid - beter kunnen worden gebruikt. Kennis van de ideologische funderingen van een samenleving, kennis van de situatie van vrouwen binnen een samenleving, en kennis van de relaties tussen de genera binnen een samenleving behoren tot de eerste uitrustingen van de ontwikkelingswerker. Maar omdat in de meeste projecten de ontwikkelingswerker in de haar (hem) beschikbare periode waarschijnlijk geen tijd wordt gegeven zelf een de(r)gelijke analyse uit te voeren kan een wederzijdse overeenstemming waar het het analyse kader betreft, wellicht een bijdrage leveren tot kwaliteitsverbetering van die zogenaamde ontwikkelingshulp.

LITERATUUR

Anderson, J.N.D.

- 1954 *Islamic law in Africa*, Colonial Research Publications no. 16. London: Her Majesty's Stationary Office.

Chazan, Naomi

- 1989 *Patterns of State-Society Incorporation and Disengagement in Africa*. In: D.Rothschild and N.Chazan (eds), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*. London: Westview Press.

Duncan Mitchell, G.

- 1968 *A dictionary of Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dupire, M.

- 1970 *Organization sociale des Peuples; Etude d'ethnographie comparée*. Paris: Librairy Plon.

Dwyer, Daisy en Judith Bruce

- 1988 *A Home divided; Women and Income in the Third World*. Stanford: University Press.

Goody, Jack en S.J. Tambiah

- 1973 *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

LaCroix, D.F.

- 1945 *The Fulani of Northern Nigeria*. Republ. 1972. Lagos: Grege International Publishers Ltd.

Levtzion, Nehemia

1971 Patterns of Islamization in West Africa. In: Daniel F. McCall and Norman R. Bennett (eds), *Aspects of West African Islam*. Boston: Boston University Papers on West Africa. Vol.V.

1971b Islam in West African Politics: Accommodation and Tension between the 'ulama' and the Political Authorities. In: *Cahiers d'Etudes africaines*, 71, XVIII no. 3 pp.333-345.

Martin, J.Y.

1970 *Les Matakam du Cameroun*. Paris: Mém. ORSTOM, Sc. Hum. 41.

Mbembe, Achille

1988 État, Violence et Accumulation. In: *Foi et Développement*. pp. 164-165.

Mohammadou, Eldridge

1988 *Les Lamidats du Diamare et du Mayo Louti au XIXe siècle*. (Nord Cameroun). Tokyo: Ilcaa.

Njeuma,M.Z.

1978 *Fulani Hegemony in Yola (old Adamawa), 1809-1902*. Yaounde: CEPER.

Ogunbiyi, I.A.

1969 The position of Muslim women as stated by Uthman b. Fudi. In: *ODY*, no. 2 pp. 43-60.

Parpart, Jane L.

1989 Women and the State. In: D. Rothchild and N. Chazan (eds), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*. Boulder and London: Westview Press.

Peiris, Kamela

- 1992 The Kitchen spoon outlives its tale. In: W. van Zanten (red), *Across the Boundaries: Women's Perspectives*. Leiden: VENA.

Santen, José C.M. van

- 1989 *Mafa women in the process of Islamization*. Unpublished paper presented at the A.A.A. Congres, Washington D.C., November 1989.

Santen, José C.M. van

- (in press) Dot, Commerce et Contrebande: Strategies d'accumulation chez les femmes 'islamisées' de Mokolo. In: P. Geschiere en P.Koonings, *Political Economy of Cameroon*.

Steck, B

- 1972 Mokolo dans ses Relations avec le Milieu rural environnant. In: *Cah. ORSTOM*. Ser. Sci Hum., Vol. IX no. 3 pp. 287-308.