

**Jose van Santen**

## **Der Autonomieansatz in der niederländischen Entwicklungsdiskussion – Veränderungen der Frauenökonomie bei den Mafa (Nord Kamerun) im Zuge der Islamisierung**

Zunächst scheint es, als ob hier zwei völlig verschiedene Themen behandelt werden sollen – zum einen sind Ökonomie und Religion angesprochen – Frauen wechseln ihre Religionszugehörigkeit und dadurch auch ihre alltäglichen ökonomischen Tätigkeiten. Zum zweiten geht es um die Autonomie Debatte, die innerhalb der niederländischen Frauenbewegung und Entwicklungspolitik stattfand, und, wie ich versuchen will, mit Ergebnissen sozialanthropologischer Forschung angereichert werden sollte. Im folgenden will ich diese Debatte kurz skizzieren, danach die ökonomischen Veränderungen darstellen, die für Mafa Frauen eingetreten sind, und diese dann im Hinblick auf das Autonomiekonzept betrachten.

### **1. Der 'Autonomie'-Ansatz in der niederländischen Entwicklungspolitik**

Die Vereinten Nationen forderten im ersten Jahr der Frauendekade (1975 - 1985) die Integration der Frauen in die Entwicklung – mehr oder weniger aufgrund der Befürchtung, daß Entwicklungstheorien Frauen nicht berücksichtigten. Um ihre Situation zu verbessern – sollten Frauen in Entwicklungsprojekte integriert und als gleichberechtigte Partnerinnen der Männer behandelt werden (Boserup 1970, Rogers 1980).

Bald wurde Kritik an diesem Integrationsansatz formuliert. Abgesehen von der Tatsache, daß es oft nur ein Lippenbekenntnis war – wenn die Notwendigkeit betont wurde – "den Nutzen der Entwicklung Frauen sowie Männern zugutekommen zu lassen und auf diese Weise sicherzustellen, daß ein großer Anteil der weltweiten menschlichen Ressourcen nicht ungenutzt bleiben" (Weltbank 1975: 29), wurde auch argumentiert, daß Frauen ja bereits in die Entwicklung integriert waren. Frauen hatten schon immer den Großteil der Arbeit und die größte Last der Entwicklung in allen Gesellschaften getragen. Integration der Frauen wurde eher bedeuten, billige

Arbeitskraft auszunutzen – wie der Begriff 'menschliche Ressourcen' zeigte – als zu versuchen ihre Situation zu verbessern (RAWOO 1985, S. 14). Die Frage, um die es vielmehr gehen sollte, war: wer ist der Nutznießer der Integration und unter welchen Umständen sollte diese Integration stattfinden? Wer sollte die Bedingungen festlegen, in welche Richtung die Entwicklung gehen sollte? (Lycklama a Nijeholt 1987, S. 23–27).

Ein weiterer wichtiger Diskussionspunkt war die Tatsache, daß die meisten Entwicklungsprogramme vom kulturellen Hintergrund der Geberländer ausgehen. Vorhandene Muster der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern und die verschiedenen Zuständigkeiten von Frauen und Männern wurden nicht in Betracht gezogen, ebensowenig die historisch entstandenen Machtverhältnisse zwischen Frauen und Männern, die zu einer bedeutenden Verschlechterung der Position der Frauen in vielen sog. Entwicklungsländern geführt hatten. Außerdem wurde konstatiert, daß in den politischen Entscheidungsinstanzen Frauen kaum präsent waren (NAR 1985, S. 27).

Ein neuer Entwicklungsbegriff war erforderlich, der Frauen einen Platz als unabhängige Subjekte mit eigenen Verantwortungsbereichen einräumte, die tagtäglich Entscheidungen fallen müssen und eine produktive und nicht nur konsumtive Rolle in der Wirtschaft spielen. Für diesen neuen Entwicklungsbegriff war das Konzept der Autonomie ganz wesentlich: Verfügungsgewalt über das eigene Leben haben, die Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen und die Beeinflussung der Prozesse sozialen Wandels (RAWOO 1985, S. 16–17).

In der Literatur zu Frauen und Entwicklung wurde eine Reihe Faktoren genannt, die die Basis eines solchen neuen Entwicklungsbegriffs oder einer neuen Vision gesellschaftlicher Entwicklung bilden konnten. Wichtig für Frauen ist:

- 1) Zugang zu Ressourcen wie Land, Kapital, Arbeit, Information. Das bedeutet die Verfügung über die Mittel für den eigenen Lebensunterhalt.
- 2) Möglichkeit der eigenen Interessenwahrnehmung durch gleichberechtigte Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen,
- 3) Selbstbestimmung über den eigenen Körper und Sexualität, das Recht und die Möglichkeit, selbst über die eigene Fortpflanzung zu entscheiden,
- 4) Achtung von Frauen, einschließlich Selbstachtung (RAWOO 1986, S. 16 f.)
- 5) Freiheit und Möglichkeit, an allen Formen sozialer Interaktion teilzunehmen – Recht auf Mobilität (1).

Die wachsende Kritik an dem Integrationskonzept hat also zur Formulierung eines neuen Ansatzes des Autonomieansatzes geführt. Autonomie wurde zum Schlüsselbegriff in den neueren entwicklungspolitischen Diskussionen. Auf der einen Seite wurde er mit Gemeinschaft in Verbindung gebracht: Frauen müssen die Interessen verteidigen, die sie gemeinsam als Frauen haben, und als solche eine Stimme dabei haben, welche Richtung Entwicklung nehmen soll. Auf der anderen Seite bezieht sich Autonomie auch auf individuelle Macht; Frauen wollen Verfügungsgewalt über sich selbst und Zugang zu Ressourcen wie Einkommen, Eigentum und Information (NAR 1985: 30). Es versteht sich von selbst, daß diese Kriterien lediglich die

Grundlage darstellen, um die Selbstbestimmung über das eigene Leben zu gewinnen. Je nach Zeitpunkt und Ort gibt es sehr große Unterschiede hinsichtlich der Subsistenzmittel, der Möglichkeiten politischer Entscheidungsfindung, Vorstellungen über Sexualität etc. Die Möglichkeiten und Hindernisse auf dem Weg zur Gewinnung von Autonomie sind also sehr unterschiedlich. Abgesehen davon gibt es natürlich individuelle Unterschiede hinsichtlich der Strategie jeder einzelnen Frau, um Autonomie zu erlangen.

Es ist klar, daß der Autonomieansatz ein komplexes Konzept ist, das mehrere Funktionen beinhaltet. Es kann als analytisches Instrument verwendet werden – was ich im folgenden versuchen will –, als Mittel – Autonomie der Frauen um stärker auf Gleichheit basierende Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu erzielen –, und als Ziel an sich. Außerdem läßt es sich auf verschiedenen Ebenen verwenden, der persönlichen, der organisatorischen und der theoretischen Ebene.

Der Integrationsansatz hatte auf Gleichheit zwischen Männern und Frauen abgezielt, bedeutete jedoch eine stärkere Nutzung der Frauen als billige Arbeitskraft in einem Entwicklungsprozeß, der in eine bestimmte Richtung zielt (RAWOO 1985, S. 17). Im Rahmen des Autonomieansatzes ist Gleichheit als ein sehr viel komplexeres Phänomen enthalten. Die Unterschiede zwischen Frauen verschiedener Klasse, Rasse und Nationalität werden in Betracht gezogen, aufgrund derer ein einheitlicher allgemeingültiger Entwicklungsweg ausgeschlossen ist.

Die Verwendung des Autonomieansatzes als solcher wurde ebenfalls heftiger Kritik unterzogen, nicht nur von männlicher Seite. Wierenga betonte den räumlichen Aspekt des Konzeptes, das daher nur begrenzt gültig sei (Pronk 1991). Es wurde argumentiert, daß schwerwiegende Einwände gegen die Verwendung in theoretischer sowie in praktisch-politischer Hinsicht gemacht werden können. Die Beziehung zwischen Autonomie und Macht wie auch die Beziehung zwischen individueller und kollektiver Autonomie seien unklar, die Verwendung von Autonomie als Schlüsselkonzept schließe nicht notwendigerweise das Streben nach einer besseren Welt ein, außerdem könne Autonomie so viele verschiedene Dinge bedeuten, daß es schwierig sei, das Konzept in den Griff zu bekommen, es könne durchaus als ein Konzept für alles und jedes verwendet werden (Halsema et al. 1989).

Andere argumentierten, und ich zitiere Schrijvers, eine niederländische Sozialanthropologin, die in der Diskussion eine sehr wichtige Rolle spielte, daß in der Geschichte unserer Kultur das Autonomiekonzept "mit der für die Moderne geltenden Tradition der Rationalität, Unabhängigkeit, Individualisierung und des kritischen Denkens verbunden sei (Lemaire 1990, Achterhuis 1988). Wegen der engen Beziehung zur westlichen, männlich-dominierten Philosophie, kritisierten feministische Wissenschaftlerinnen wie Gilligan (1982) Autonomie im Hinblick auf die Betonung der Ich-Grenzen. Sie betrachtet es als männerzentriertes Konzept, da es nicht die von ihr als ureigene Eigenschaften des weiblichen Geschlechts angesehenen Eigenschaften beinhaltet, nämlich die Fähigkeit, Beziehungen der Gegenseitigkeit einzugehen und zu kommunizieren" (Schrijvers 1992, S. 105).

Schrijvers entgegnete auf die Einwände, daß es nicht erstaunlich sei, daß Autonomie für Frauen als etwas Negatives angesehen wird, besonders in unserer eigenen Kultur, wo die Selbstverleugnung von Frauen als Mutter seit dem 18. Jahrhundert als ein Aspekt der Aufklärung und Moderne propagiert wurde. Eine stärker auf Autonomie gerichtete Haltung der Frauen verkehrt diese Werte. Außerdem wurde als fundamentale Kritik geäußert, daß Autonomie, wie Feminismus überhaupt ein westliches Exportprodukt sei. Abgesehen von der Tatsache, daß das Argument der kulturellen Souveränität oft lediglich eine negative Einstellung gegenüber jeglicher Art von Wandel, unabhängig von dessen Anlaß, bedeutet (Schrijvers in Pronk 1983), sind es die Frauen aus dem Sudan gewesen, die 1985 für diesen Ansatz eingetreten sind (DAWN 1985). Bhasin und Khan (1986 in Pronk 1991, S. 4-6) argumentieren: "Der Einwand wird in Südasien am heftigsten von solchen (asiatischen) Männern vorgebracht, die selbst stark westlich ausgerichtet sind. Die gleichen Personen stellen die ausländischen Ursprünge moderner Naturwissenschaft, des parlamentarischen Systems oder Privateigentums an Grund und Boden nicht in Frage. Der Begriff Feminismus mag zwar ausländisch sein, der damit bezeichnete Ansatz steht jedoch für einen Transformationsprozeß, der in Südasien im 19. Jahrhundert als organisierte und artikulierte Antwort auf die Unterdrückung der Frauen entstanden ist."

Viele Frauen des Sudens betrachten Autonomie gar nicht als ein ganz und gar individualistisches Konzept. Sie meinen, daß es durchaus auch für Gruppen verwendet werden kann. Kamela Peiris (1992, in Schrijvers 1992, S. 107), eine Wissenschaftlerin aus Sri Lanka, vertritt die Ansicht, daß dieses Konzept viel besser als der Begriff "Macht" oder "empowerment" ist, da diese Begriffe automatisch Herrschaftsbeziehungen bedeuten. Sie betrachtet Autonomie als anti-hierarchisches Konzept, das kritisches und kreatives Denken und Handeln anregen kann. Bei einem Seminar, das vor kurzem durch das Frauenreferat (Women's Speerpunt) des niederländischen Ministeriums für Entwicklungszusammenarbeit veranstaltet wurde, kritisierten jedoch vor allem Frauen aus Afrika das Konzept, das sie im afrikanischen Kontext nicht für relevant hielten.

Trotzdem war der politische Einfluß der niederländischen Frauen- und Dritte-Welt-Bewegung so groß, daß der niederländische Minister für Entwicklungszusammenarbeit beschloß, Autonomie zu einem Schlüsselbegriff in Bezug auf Frauen in dem neuen Politikansatz mit dem Titel "Eine Welt der Differenz" zu machen (Schrijvers 1992, S. 102). Dort heißt es:

- "Entwicklungszusammenarbeit, die die 'Autonomie von Frauen' zum Ausgangspunkt nimmt, bedeutet
- die Überzeugung, daß auf allen Ebenen Macht gerecht verteilt sein soll
  - die Berücksichtigung vier verschiedener Bestandteile von Autonomie (funksio) und des Zusammenhangs zwischen denselben bei der Durchführung von Projekten und Programmen
  - die Beachtung der Tatsache, daß Gesellschaften durch ein System männlicher Vorherrschaft gekennzeichnet sind und daß autonome Organisationsformen und Ressourcen notwendig sind, um die Stellung der Frauen zu stärken
  - die Konsequenz, daß Projekte, die auf die Stärkung der Autonomie von Frauen

abzielen, durch die verschiedenen Entwicklungsprogramme finanziert werden können,

- Frauen und Entwicklung als Gegenstand der gesamten Entwicklungszusammenarbeit eingeführt wird, so daß die Autonomie der Frauen innerhalb der Politik gestaltet werden kann (Nota "Een Wereld van Verschi" 1990, S. 286)

Natürlich ist damit die Situation noch immer nicht ideal, was Frauen und ihre Wünsche in bezug auf das niederländische Ministerium für Entwicklungszusammenarbeit anbelangt. Wie Wieringa anmerkt, sollten Geschlechterverhältnisse nicht nur international auf die Tagesordnung kommen, wie unser Minister Pronk gefordert hat, sondern auch die Veränderungen dieser Geschlechterverhältnisse sollten ein wichtiger Punkt sein, da die in diesem Zusammenhang auftretenden Konflikte auch das Ergebnis internationaler Politikmaßnahmen sind, wie z. B. der Strukturanpassungsprogramme, die von IWF und Weltbank vertreten werden. Diese stehen in Zusammenhang mit globalen Angelegenheiten wie Schuldenkrise, Investitionspolitik und GATT-Verhandlungen. Nach Pronks Ansicht ist die Welt zu einem "globalen Dorf" geworden, in dem der Norden vom Süden lernen muß (Wieringa 1990). Nach Ansicht von Wieringa bedeutet die Veränderung der Geschlechterverhältnisse, den Frauen auf allen Ebenen der Gesellschaft zuzuhören, sei es im Süden oder im Norden, d. h. es geht nicht nur darum, die Forderungen der Frauen zu berücksichtigen, sondern die Welt aus der Perspektive der Frauen zu betrachten (Wieringa 1990, Schrijvers 1992, S. 102).

Zunächst wurde Kritik geäußert, weil den Frauen ein besonderes Kapitel gewidmet wurde, sozusagen ein autonomes Kapitel, und damit scheint – wie es schon früher bei der Frauenpolitik der Fall war – ein Vorwand dafür geschaffen worden zu sein, in den anderen Abschnitten Frauen nicht in Betracht zu ziehen. Wieringa (1990) bemerkte zutreffend, "daß Frauen keine autonome Ecke in Pronks 'globalem Haushalt' wollen, sie wollen die politische und ökonomische Macht, die Verhältnisse innerhalb dieses Haushalts zu verändern". Gleichzeitig hat Schrijvers die Befürchtung geäußert, daß die Übernahme des Autonomiekonzepts aus dem Forschungskontext – wo es auf einer kritischen Grundlage und von einer basisnahen Perspektive aus formuliert wurde – in den bürokratischen Kontext des etablierten, hierarchischen Entwicklungsgeschäftes, zu einer stärker mechanistischen, instrumentellen und von oben nach unten verlaufenden Verwendung des Konzepts führen konnte. Wir sollten uns der Gefahr bewußt sein, daß 'Autonomie' als 'Rezept' verwendet wird, sagte sie bei einem Symposium, das im Januar 1991 in unserem Institut (2) stattfand (Schrijvers 1992, S. 103).

Bisher wurde das Konzept vor allem innerhalb der Entwicklungspolitik verwendet. Gemäß der neuen entwicklungspolitischen Leitlinien sollen Projekte darauf abzielen, weltweit die Stellung der Frauen sowie der Armen zu stärken. Wie ist es jedoch in einer Welt, in der westliche Projekte (noch) nicht vorhanden sind, wo jedoch Frauen ebenfalls vielen Änderungen in ihrem Leben unterworfen sind, die sie oft selbst wählen? Kann das Konzept der Autonomie dazu verwendet werden, diese Situationen und diese Veränderungen zu analysieren? Was wäre der Vorteil einer solchen Analyse?

## 2. Veränderungen der Frauenökonomie bei den Mafa (Nord Kamerun) im Zuge der Islamisierung

Im folgenden mochte ich den Zusammenhang der niederländischen Entwicklungspolitik verlassen. Auf der Grundlage meiner eigenen Feldforschung mochte ich den Prozeß der Islamisierung von Mafa-Frauen und die dabei eintretenden ökonomischen Veränderungen darstellen und fragen, ob er mit der Hilfe des Autonomiekonzepts angemessen analysiert werden kann, wobei ich vor allem die Kriterien der ökonomischen Autonomie sowie der Mobilität verwende.

### Die Islamisierung von Mafa-Frauen in Kamerun

Meine Feldforschung habe ich im Norden von Kamerun durchgeführt, in der Bergregion entlang der Grenze zu Nigeria, wo die Mafa eine von mehreren ethnischen Gruppen sind. Sie betreiben Gartenbau, Hirse ist die Hauptanbaufrucht. Zu Beginn des Jahrhunderts wurde in ihrem Gebiet durch einen Hauptling, der von der Herkunft her Fulbe war, die Stadt Mokolo gegründet. Die Fulbe sind ursprünglich eine nomadisierende Viehhaltergruppe, die seit dem 17. Jahrhundert zum Islam übertrat. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts weiteten sie ihr politisches Herrschaftsgebiet aus und gründeten das Sokoto-Reich, das das Gebiet umschloß, das heute Nord-Kamerun ist. Mokolo wurde mit Unterstützung der deutschen Kolonialmacht gegründet als muslimische Gemeinschaft inmitten einer nicht-muslimischen Bevölkerung. Die Mehrheit der inzwischen etwa 15 000 Einwohner zählenden Stadt sind zum Islam übergetreten, Frauen wie Männer.

Die Islamisierung fand in verschiedenen Stufen statt. Um 1925, als Hamman Yadj, der grausame erste Lamido von Mokolo, in Gefangenschaft geriet, kehrten die befreiten Sklaven in ihr Herkunftsgebiet zurück. Sie zogen es vor, nach ihrer Rückkehr in den islamisierten Gemeinschaften in Mokolo zu leben. Die erste Islamisierungswelle betraf Männer und Frauen gleichermaßen (3). Die zweite Stufe begann, als Mokolo mit mehreren umliegenden Dörfern als politisches Zentrum anerkannt wurde. Die ersten Elemente einer Verwaltungsstruktur entstanden etwa um 1930. Dadurch wurden Angehörige anderer islamisierter Gruppen aus anderen Regionen angezogen, nicht nur der Fulbe, sondern auch anderer ethnischer Gruppen. Die muslimische Gemeinde der Stadt wuchs langsam. Oft wurden (und werden) Mafa-Kinder – Jungen wie Mädchen – von islamischen Familien angenommen, auch im Austausch für Nahrungsmittel (4). Aufgrund mehrerer schlechter Ernten drängten zwischen 1930 und 1940 Mafa wie auch Angehörige anderer ethnischer Gruppen in die Stadt. Der Markt wurde 1934 in Mokolo gegründet. Das Stadtleben zog viele Menschen an, besonders solche, die bereits städtisches Leben kannten.

Nach der Unabhängigkeit stellten die Verwaltungszentren des islamisierten Nordens wichtige Beschäftigungsmöglichkeiten für Muslime. Um eine Beschäftigung in diesen Zentren finden zu können oder ein Geschäft auf dem Markt zu gründen, mußte man Muslim sein. Diese dritte Stufe der Islamisierung bezog sich hauptsächlich auf Männer. Der Druck zur Islamisierung nahm nach 1984 ab, als Kamerun einen neuen,

nicht muslimischen Präsidenten bekam und der Einfluß der muslimischen Fulbe zurückging. Jetzt ist es nicht mehr nötig, Muslim zu sein, um eine Beschäftigung in den Verwaltungszentren zu bekommen oder ein Geschäft auf dem Markt zu eröffnen. Viele nicht muslimische Staatsbedienstete wurden in die Gegend versetzt. Auch ist der Bürgermeister von Mokolo ein Mafa, Christ.

In der Literatur wird oft angenommen, daß Frauen nur konvertieren, weil sie muslimische Männer heiraten. Daher wurde bisher keine Aufmerksamkeit darauf verwendet, weshalb Frauen konvertieren und welche Unterschiede gegenüber den Männern bestehen. Meine Forschung hat ergeben, daß die Frauen aus verschiedenen Gründen aufgrund eigener Initiative zum Islam übertreten, oft in etwas fortgeschrittenem Alter „nach mehreren Ehen in den Bergen“, wie sie sagen (5). Männer dagegen treten meist schon vor der Heirat zum Islam über, ein Unterschied, der auf die Arbeitsteilung innerhalb der traditionellen Religion zurückgeführt werden kann, gemäß welcher die Verantwortung für das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft zu den religiösen Pflichten – Opfern – der Männer gehört.

Es ist bemerkenswert, daß der Islam in dieser Gegend keine dünne Schicht darstellt, die über der traditionellen Religion liegt. Natürlich haben die Fulbe viele ihrer „nomadischen“ Lebensgewohnheiten in ihren sesshaften Lebensstil als Muslime übernommen. In diesem Zusammenhang haben viele Autoren die Tatsache betont, daß der Islam südlich der Sahara „afrikanisiert“ wurde und sich den einheimischen Gemeinschaften viel stärker angepaßt hat, als in jenen Gegenden, in denen der Islam von Arabern verbreitet wurde (Levtzion 1971). Der Status quo in einer Gesellschaft kann jedoch so lange aufrechterhalten werden, als keine Konflikte mit den islamischen Gesetzen auftreten (Anderson 1954). Dies ist in der Fulbe-Gesellschaft der Fall, da sie als orthodoxe Muslime bekannt sind. Jeder, der der muslimischen Gemeinschaft angehören will, übernimmt im allgemeinen die Kultur der muslimischen Fulbe-Bevölkerung. An erster Stelle bedeutet dies neue religiöse Praktiken – Opfer an die Ahnen werden nicht mehr erbracht –, andere Bestattungsriten, eine andere Sprache, andere Hygiene-Vorschriften, ein anderes Heiratssystem – man geht von einem exogamen zu einem endogamen System über – sowie ein unterschiedliches Brautpreissystem. Insbesondere die ökonomischen Tätigkeiten der Mafa-Frauen haben sich im Zuge ihres Übertretens zum Islam grundlegend verändert. Das Brautpreissystem und die ökonomischen Tätigkeiten der Frauen stehen in einem sehr engen Zusammenhang, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

### **Veränderungen der Heiratsgaben**

Bei den Mafa ist das Brautpreissystem (bridewealth) eine Sache zwischen Männern. Die männlichen Verwandten der Braut, als die Brautgeber, erhalten nicht nur Geld von den männlichen Verwandten des Brautigams, den Brautnehmern, sondern auch Güter. Früher waren es Ziegen, Salz u. s. w., heute sind es Ziegen und Geld. Bei den Fulbe existiert dagegen ein kompliziertes Austauschsystem, das verschiedene Bestandteile hat: zum ersten eine Mitgift für die Braut, zum zweiten eine Gabe an den Brautigam und seine Familie (groomswalth) in Form von Gütern und teilweise auch

Geld, zum dritten eine indirekte Mitgift vom Brautvater, der Geld von den Verwandten des Brautigams erhalten hat, und zum vierten eine Gabe, die die Verwandten des Brautigams für die Braut und ihre Verwandten erbringen

In diesem System spielte in der früheren Fulbe-Gemeinschaft Vieh eine wichtige Rolle. Es ist auffällig, daß die Aufgaben im Zusammenhang mit der Heirat von den Frauen geleistet werden. Zum Beispiel werden die Gaben, die von der Familie des Brautigams an die der Braut gehen, von den weiblichen Verwandten des Brautigams aufgebracht. Frauen konnten ihr Vieh verkaufen und das Geld für die Gaben verwenden. Heutzutage beinhaltet in Mokoko das Austauschsystem kein Vieh mehr, jedoch sind weiterhin bedeutende Güter- und Geldströme impliziert. Für islamisierte Mafa-Frauen ist der Druck sehr groß, sich an diesem Austauschsystem zu beteiligen, denn nur dann werden sie in der muslimischen Gemeinschaft akzeptiert.

Frauen müssen also einen Beitrag zur Hochzeit ihrer Kinder leisten – wenn diese ebenfalls dem Islam beigetreten sind – und zur Hochzeit der Kinder von Freundinnen und Verwandten, und dazu benötigen sie Geld. Die Bereitstellung der Mitgift ist fast vollständig Sache der Frauen. Da Frauen die dazu erforderlichen Sachgaben beibringen müssen, müssen sie Kapital akkumulieren. Die Mafa-Frauen haben jedoch kein Vieh, das sie zu diesem Zwecke verkaufen konnten, wie es bei den Fulbe-Frauen der Fall ist oder war. Wie machen es nun die Mafa-Frauen? Die islamisierten Mafa-Frauen gehen in den Handel, um Geld zu verdienen, um den Anforderungen dieses Mitgift-Systems gerecht zu werden, das auf der früheren Fulbe-Ökonomie aufbaut. Das durch ihre Wirtschaftstätigkeiten erworbene Kapital – neben Kleinhandel – sind sie auch am Schmuggel beteiligt, wobei es sich zum Teil um hohe Summen handelt – investieren sie in die Heirat der jungen Mädchen.

### **Die ökonomischen Tätigkeiten der Mafa-Frauen nach der Islamisierung**

Die nicht-islamisierten Mafa sind Subsistenzbauern, Hirse ist die wichtigste Kultur, jedoch bauen sie auch Erdnüsse, Bohnen, Getreide, Sesam, Erbsen, Kartoffeln, Süßkartoffeln und verschiedene Sorten lokaler Gemüse an. Das meiste Gemüse wird auf den Markt gebracht, wo es in der Kolonialzeit von den Weißen gekauft wurde. Jetzt ist es aber auch für Muslime modern, bei besonderen Anlässen wie Hochzeiten Salat und Karotten zu essen, so daß diese Produkte sich gut verkaufen.

In der Mafa-Gesellschaft ist keine strenge Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen bekannt, insbesondere Hirse wird von beiden angebaut. Bei den anderen Kulturen gibt es Produkte, die jeweils ausschließlich nur von Männern oder von Frauen angebaut werden, Tabak z. B. nur von Männern. Sesam oder Erdnuß nur von Frauen. Inruher betreiben die Mafa wenig Handel. Sie kamen zum Markt, um ihre Erzeugnisse zu verkaufen, jedoch war der Handel bezeichnenderweise in den Händen der Fulbe und der islamisierten Mafa. Feinige Erzeugnisse wie Kartoffeln, Zwiebeln, Erdnüsse, Hirse etc. werden von den muslimischen Männern aufgekauft und später mit Gewinn weiterverkauft. Der Handel mit anderen Erzeugnissen wie



/ B scharfem Pfeffer, Knoblauch und Gemüse sowie die Verarbeitung vieler Erzeugnisse wird von muslimischen Frauen betrieben

Nicht nur die wirtschaftlichen Tätigkeiten von Mafa-Frauen und muslimischen Frauen unterscheiden sich also, sondern auch ihre Konsummuster. Die Einkommen der Mafa-Frauen werden vor allem zur Bestreitung der täglichen Ausgaben verwendet, wogegen in einem muslimischen Haushalt ein Mann nie essen sollte, was seine Frau angebaut hat. Wenn sie überhaupt in der Landwirtschaft tätig ist – und das ist nur möglich, wenn sie Zugang zu Land innerhalb der muslimischen Gemeinschaft hat – steht der Ertrag der Frau selbst zu. In der sesshaften Fulbe-Gesellschaft führen Frauen keine Feldarbeit durch.

In Mokolo haben nur wenige muslimische Frauen Zugang zu Land. In diesem Zusammenhang sind jedoch die verschiedenen Stufen des Islamisierungsprozesses wichtig. Befreite Sklaven kehrten nach Mokolo zurück und behielten als muslimische Gemeinschaft weiterhin das Land. Adoptivkinder oder junge Frauen, die in die Stadt kamen, um eine Ausbildung zu machen oder bei Verwandten zu leben, haben keinen Zugang zu Land, es sei denn über den Ehemann.

Sehr oft ziehen es Frauen, die zum Islam übertreten, vor, die harte Feldarbeit aufzugeben, wie folgendes Beispiel zeigt. Die Mutter der ersten Frau von Baaba Mohammed ist eine lebhatte, energische Frau. Sie ist sich ihrer Motive, zum Islam übertreten, voll bewußt: was die Veränderungen in ihrem Leben gegenwärtig und in Zukunft anbelangt. Sie nutzte die ökonomischen Vorteile ihres neuen Lebens voll aus:

‘Ich, Mutter von Reinout, betreibe gerne Handel, um Geld zu verdienen, damit ich ein eigenes Stück Land kaufen und ein Haus darauf bauen kann. Dann möchte ich auch gerne jemanden bei mir haben, mit dem ich sprechen kann (sie bezieht sich auf einen Ehemann). Und wenn ich eines Tages nicht mehr lebe, kann meine Tochter, die Mutter von Harouna, das Haus übernehmen, zusammen mit meinem Handel. Wenn sie dann eines Tages mit ihrem Ehemann nicht mehr auskommt, kann sie in diesem Haus wohnen. Ich habe begonnen, Handel zu treiben, als ich in die Stadt kam. Ich stellte kein Hirsebrot mehr her wie ich das früher getan hatte. Mafa-Frauen können Bier brauen, bei den Muslimen bleibt den Frauen jedoch nicht viel anderes zu tun übrig, wenn sie kein Erdnußöl oder Bohnenkucheln herstellen als Handel zu treiben. Seit ich zum Islam übertreten bin, habe ich keine Feldarbeit mehr gemacht. Ich hatte einen muslimischen Ehemann und die Religion sagt, daß es nicht gut ist, daß eine Frau Feldarbeit macht.’

Als ich nach einem Jahr wiederkam, hatte sie ihren Ehemann verlassen und lebte in ihrem eigenen Haus, das sie mit ihrem eigenen Geld in einer Gegend hatte bauen lassen, wo nicht viel Handel betrieben werden kann. Sie sagte, sie wolle jetzt Erdnüsse anbauen, jedoch: ‘Woher sollte ich Land bekommen, wenn man keinen Ehemann hat, der Land in der Nähe der Stadt besitzt, oder gar keinen Ehemann?’

Außerdem ist das Leben von muslimischen Männern und Frauen stark segregiert, sie haben jeweils ihre eigenen – ökonomischen und sonstigen – Tätigkeiten (6). Die meisten islamischen Frauen betreiben Handel, allerdings meistens Kleinhandel. Gegenstände zur Verschönerung des Hauses herzustellen, kostet viel Zeit und bringt wenig Geld. Guaven zu pflücken und in den Straßen zu verkaufen, bringt auch nur ein paar Pfennige. Außerdem können Frauen Lebensmittel verarbeiten, z. B. gekaufte Erdnüsse grillen, Fettgebäck herstellen, heißen Pfeffer mahlen und verkaufen. Fast alle Frauen mit Kindern betreiben in der einen oder anderen Weise solche Tätigkeiten, nur die frisch verheirateten Frauen bleiben ein Jahr lang zu Hause, ohne zu arbeiten. Es gibt eine gewisse altersspezifische Arbeitsteilung: älteren Frauen ist es leichter möglich, zum Markt zu gehen, um ihre eigenen Produkte zu verkaufen. Natürlich bringt dieser Kleinhandel nicht viel Geld ein. Wenn jedoch die Männer für den Lebensunterhalt aufkommen, können Frauen dieses Geld auf die Seite legen und für ihre Heiratsverpflichtungen verwenden. Man würde auf sie herunterschauen, wenn sie diese nicht erfüllen konnten und Geld dafür vom Ehemann zu erbitten, gilt als unangemessen.

Jedoch sind auch eine ganze Reihe von Frauen am Schmuggel beteiligt, der aufgrund der Nähe zur nigerianischen Grenze seit Ende der sechziger Jahre eine große Bedeutung hat. Dazu benötigen die Frauen ein Startkapital, das zum Teil durch den Kleinhandel aufgebracht wird. Mir ist keine Fulbe-Frau bekannt, die an diesem umfangreichen Handel beteiligt ist. Die meisten Frauen in Mokolo, die Schmuggel betreiben, waren zum Islam übergetreten – allerdings bereits in der letzten Generation, entweder waren sie Mafa-Frauen oder von einer anderen ethnischen Gruppe. Auch wenn ein Teil des Handels legal stattfindet und zum Teil Zoll bezahlt wird, so bewegt sich doch der Großteil außerhalb der Legalität und Zollbeamte werden bestochen. Geschmuggelt wird alles, was man sich denken kann: Nahrungsmittel, Topfe, Platten, Kleidung, Benzin, Möbel, Autos, Teppiche usw. Viele Waren sind in Nigeria viel billiger, jedoch werden auch Waren, die in Kamerun billiger sind, nach Nigeria gebracht. In einem untersuchten Fall waren beträchtliche Geldsummen involviert.

Männer schmuggeln natürlich auch, es gibt Waren, die Frauen nie schmuggeln, wie Autos, Fahrräder oder Baustoffe. Wenn es sich um die gleichen Waren handelt, verkaufen Männer sie in den Läden auf dem Markt, Frauen tun dies nicht. Die Frauen verkaufen die Waren, indem sie von Haus zu Haus gehen, oder von ihrem eigenen Haus aus.

Beide Tätigkeiten – Kleinhandel und Schmuggel – können als zum informellen Sektor zugehörig betrachtet werden. Die Güter, die von Frauen geschmuggelt werden, werden kaum jemals in den Läden am Markttort verkauft, sie zahlen also keine Steuern und Abgaben. Dies erinnert an den Artikel von Chazan (1989), die die Beziehung zwischen Frauen (und deren Tätigkeiten) und dem Staat untersuchte. Sie betrachtet Schmuggel als extremste Manifestation der informellen Wirtschaft. Ihrer Meinung nach sollten wir, um die ökonomischen Tätigkeiten der Frauen zu verstehen, unser Augenmerk stärker auf die Überlebensstrategien in den sich wandelnden

ökonomischen und politischen Bedingungen legen. Der Staat sollte nicht als zentrales Organ für die Abschöpfung und Verteilung von Ressourcen gesehen werden für die Festlegung verbindlicher gesellschaftlicher Prinzipien und die Aufrechterhaltung externer und interner Sicherheit (Chazan 1989, S. 121). Insbesondere Frauen wurden, wie sie sagt, systematisch ausgeschlossen und sind in den zentralen Institutionen unterrepräsentiert. Die Peripherisierung von Frauen hat oft ihren Gemeinschaftssinn gefordert. Frauen haben vielleicht mehr als eine andere gesellschaftliche Gruppe sich der Vereinnahmung widersetzt und blieben außerhalb des staatlichen Sektors. Frauen sind beispielhaft als Trägerinnen für die in den letzten Jahren ablaufenden Prozesse der Abkopplung von dem Staatszentrismus in Afrika, da die Unterscheidung zwischen der öffentlichen (staatlichen) und der privaten (Haushalt) Sphäre auch die Trennung zwischen den Geschlechtern darstellt (Chazan 1989, S. 135 ff.).

### **Ökonomische Tätigkeiten und Brautpreissystem: eine autonome Sphäre**

Das Geld, das die muslimischen Frauen im informellen Sektor verdienen, investieren sie in das Brautpreissystem und die Mitgift nicht nur für ihre eigenen Töchter, sondern auch für Freundinnen und weibliche Verwandte. Die Frauen betrachten dies als wichtige Sparmöglichkeit und nennen es wörtlich ein "Bank System". Sie hoffen, wenn der Zeitpunkt der Heirat ihrer eigenen Tochter gekommen ist, nun Güter von den Frauen zu erhalten, für deren Tochter sie sich an der Mitgift beteiligt haben. Die meisten Frauen beteiligen sich außerdem an einer "tontine", dem in ganz Westafrika verbreiteten informellen Sparsystem. Die Tatsache, daß ihre ökonomischen Tätigkeiten dem informellen Sektor zuzurechnen sind und daß die Akkumulation von Kapital außerhalb des formalen vom Staat kontrollierten Sektors stattfindet und ebenfalls im informellen Sektor im Rahmen des Brautpreissystems reinvestiert wird, bedeutet, daß die Tätigkeiten der Frauen eine in starkem Maße autonome Sphäre darstellen.

Parpart (1989, S. 224) führt in diesem Zusammenhang die theoretischen Überlegungen Chazan's weiter und sieht den derzeitigen Staatsverfall als möglicherweise günstig für die Frauen an. Sie waren im staatlichen Bereich immer unterrepräsentiert, die von ihnen übernommenen Aufgaben sind jedoch wesentlich für das Überleben funktionierender Untereinheiten innerhalb der sich zersetzenden Staatsgebilde. Sie vertritt die Meinung, daß möglicherweise der Verfall des Staates in Afrika den afrikanischen Frauen zugutekommen könnte. Der Rückzug der Frauen vom Staat, d.h. in unserem Zusammenhang ihre autonomen Tätigkeiten, können dann eine Stärkung für sie bedeuten. Im hier behandelten Fall bestehen Beziehungen mit den formalen Einrichtungen nur, wenn die islamisierten Frauen die Zollner bestechen müssen, wenn sie an der Grenze geschnappt werden.

Man könnte denken, daß dieses gesamte System der Zirkulation von Gütern und Geld in dem informellen, ja sogar illegalen Bereich, in einem geschlossenen System stattfindet und die Ressourcen nicht in ökonomisch produktiven, gewinnträchtigen Unternehmen eingesetzt werden. Jedoch muß in Betracht gezogen werden, daß in der

hierarchischen Fulbe-Gesellschaft Status sich in Geld auszahlt. Von einer Frau, von der bekannt ist, daß sie hohe Gewinne erzielt, wird erwartet, daß sie hohe Beiträge für Hochzeiten leistet, sie bekommt jedoch noch mehr wieder zurück, da die Leute eher bei ihr kaufen. Die Bedeutung von Status in diesem System der Nicht-Akkumulation ist sehr groß.

Es gibt einen Punkt, an dem auch Frauen in die formale Wirtschaft eintreten können. Dies ist der Fall, wenn die Investition in das Brautpreissystem einen Sättigungspunkt erreicht hat, die Frauen aber weiterhin Handel bzw. Schmuggel treiben. Viele Frauen hören an diesem Punkt auf, zu akkumulieren, da sie die Notwendigkeit nicht länger sehen. Ihre Töchter sind verheiratet, sie haben einen Vorrat an Gütern, den sie von der Familie des Brautigams erhalten haben. Sie können ihn dazu verwenden, weitere Verpflichtungen zu erfüllen, und ziehen es vor, zu Hause zu bleiben. Es kommt jedoch auch vor, daß eine Frau weiter Handel treibt und Kapital produktiv investiert. So investierte eine Frau in einige größere Unternehmungen. Was ihr an Kapital fehlte, erhielt sie über einen Sparclub (tontine). Als sie das Unternehmen gründete, mußte sie ganz normal Zölle und Steuern zahlen. Diese Frau hatte Erfolg mit ihren Unternehmungen, sie akkumulierte weiter Kapital, ausreichend um den fünf Pflichten des Islams nachzukommen. Sie wird in nächster Zeit eine Pilgerreise nach Mekka unternehmen, und dann eine "El Hadja" sein, was einen hohen Status verleiht.

Es zeigt sich also, wenn ein bestimmter Sättigungsgrad im Brautpreissystem erreicht ist oder wenn die Frauen älter werden und ihre Töchter verheiratet haben, können sie in die formale Wirtschaft eintreten. In dem o.a. Fall konnte die Frau weiter Kapital akkumulieren, ihr aufgenommenes Kapital zurückzahlen, jedoch auch nach Mekka reisen. Dadurch wird sie eine bedeutende Frau in der Stadt und damit geachtet innerhalb ihrer Gemeinschaft. Frauen gewinnen Status in diesem Prozeß der Nicht-Akkumulation. Außerdem zahlt sich Status jedoch aus. Wenn man nach Mekka fährt, geschieht dies, um eine religiöse Pflicht zu erfüllen, gleichzeitig betreiben die Frauen jedoch auch Handel. Sie nehmen Waren mit und bringen welche zurück, auf jeden Fall die Silbermünzen, die eingeschmolzen und zu Schmuck verarbeitet und mit Gewinn verkauft werden können. In diesem Fall war es interessant, daß die Frau, obwohl sie ziemlich viel Gewinn machte, gleichzeitig noch ihren Kleinhandel betrieb und fast jeden Tag zum Markt ging, um ihren gemahlene Pfeffer zu verkaufen. Sie beteiligte sich auch an einem Sparclub. Zusammen mit zwölf anderen Personen zahlte sie einen Betrag von 12 000 F CFA pro Monat ein. Dadurch erhält jedes Mitglied einmal im Jahr einen Betrag von 140 000 F CFA (= ca. DM 900,-).

Frauen in Mokolo erzielen also über verschiedene Tätigkeiten Einkommen. In den meisten Fällen wird der Gewinn nicht für den täglichen Lebensunterhalt verwendet, da die muslimischen Männer dafür sorgen müssen. In armen Familien, oder wenn die Männer älter werden oder gestorben sind, ist dies natürlich nicht immer möglich. Immer wenn Frauen beginnen, zum Unterhalt des Haushalts beizusteuern, nimmt die Bestimmungsgewalt der Männer über sie ab. Wenn ein Mann dann von der Frau verlangt, im Gehoft zu bleiben, kann sie dieses Ansinnen immer mit der Begründung ablehnen, daß sie für die Familie sorgen muß.

### **Ökonomische Autonomie, islamische Ideologie und die "Krise"**

Wie können nun die Frauen den Anforderungen des Islam gerecht werden? Wie gesagt kann der Kleinhandel oft vom Haus aus erfolgen oder die Frauen nutzen Mafa-Jungen als Hilfskräfte. Die islamisierten Frauen in Mokolo waren es nicht gewohnt innerhalb des Hauses zu bleiben. Zwar nennen alle die entsprechenden Regeln des Islam, jedoch können viele von ihnen diese Regeln sehr viel leichter beiseite lassen als Fulbe Frauen. In allen Fällen betreiben die Frauen den Schmuggel jedoch selbst, bei größeren Unternehmungen werden dann wieder Jungen als Hilfskräfte benötigt.

Die Frage ist, ob davon gesprochen werden kann, daß die Frauen kaum von der in Kamerun herrschenden "Krise" betroffen sind, weil sie, wie Parpart (1989) vertritt, in keiner strukturellen Beziehung zum Staat stehen, sondern innerhalb einer autonomen Frauenökonomie tätig sind. Die Antwort ist nein. In der islamischen Gemeinschaft muß zwar der Mann für seine Frauen und Kinder sorgen, wenn er jedoch über weniger Geld verfügt, erhält die Frau auch weniger, obwohl die Preise gestiegen sind. Frauen werden in Zukunft ihren Lhemannern früher aushelfen müssen, als dies nach den islamischen Regeln jetzt der Fall ist. Wenn die Männer weniger Geld haben, können sie weniger von den Frauen im Straßenhandel kaufen, die dann weniger Geschäfte machen. Alle Frauen in Mokolo sprechen von der "Krise", in letzter Zeit verwenden sie sie sogar als Entschuldigung, wenn sie nicht über genügend Geld verfügen, um zu einer Mitgift beizutragen. Daher kann es dazu kommen, daß den jungen Frauen weniger materielle Güter mitgegeben werden. Dies beeinträchtigt wiederum den Schmuggel bzw. Handel. Die Abwärtsspirale hat jedoch gerade erst begonnen.

### **3. Die Verwendung des Autonomiebegriffs als Analyseinstrument**

Hier habe ich den Begriff Autonomie mehr in der landläufigen Bedeutung von Unabhängigkeit oder Ligenständigkeit verwendet. Er trifft zu, weil die Angelegenheiten der Frauen nicht mit denen der Männer oder dem formalen Sektor zusammenhängen. Was die Frauen einnehmen und ausgeben bleibt in ein und demselben Kreislauf, den sie selbst steuern. Die Männer haben hier kaum etwas zu sagen.

Kann nun aber eine Verbindung zu dem oben diskutierten entwicklungspolitischen Autonomie-Begriff hergestellt werden? Der Begriff Autonomie scheint nicht in dem weitreichenden Sinne verwendet zu werden wie in der niederländischen Diskussion. Kann der Begriff in diesen unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen angemessen sein oder würde das nur zu Verwirrung führen? Oder sind die verschiedenen Bedeutungen vielleicht nicht ganz so verschieden wie es zunächst den Anschein hat und kann die komplexere Bedeutung des Begriffs einen Beitrag zur Analyse der Veränderungen leisten, denen sich Frauen gegenüber sehen?

Im folgenden werde ich zeigen, wie meiner Meinung nach dieser Ansatz auf meine Forschungsergebnisse angewandt werden kann und mit welchem Nutzen

Oft wenn ich über die Fragestellung meiner Untersuchung berichte – den Übertritt von Frauen zum Islam und die Veränderungen, die damit für sie und die Geschlechterverhältnisse einhergehen – ist die Reaktion so, daß "die armen Frauen" bedauert werden deren Situation sich bestimmt verschlechtert habe. Dies entspricht den Vorurteilen, die über die Situation von Frauen in islamischen Gesellschaften existieren wobei weder zwischen den vielfältigen islamischen Praktiken noch zwischen den verschiedenen Regionen unterschieden wird. Jedoch auch für mich stellt sich die Frage, wie zu beurteilen ist, ob sich die Situation für die Frauen im positiven oder negativen Sinn verändert hat, wenn sie selbst diese Veränderungen für sich gewählt haben. Ich kann argumentieren weshalb sich ihre Situation verbessert hat oder auch nicht, aber ist dies nicht immer eine Beurteilung aufgrund meiner eigenen kulturellen Werte, auf der Grundlage von Kategorien aus meiner eigenen Gesellschaft? Ich glaube diesem Dilemma entgegen zu können, indem ich Autonomie als analytisches Instrument verwende.

Oft wird Wert darauf gelegt, den Begriff nicht als Maßstab zu verwenden. Er beinhaltet Wandlungsprozesse innerhalb einer Gesellschaft, die viel weiter gehen als die der Geschlechterverhältnisse, da diese in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Klasse und Ethnizität stehen. Die Frauen nehmen diese Zusammenhänge ganz explizit wahr (Schrijvers 1989, S. 124), und dies trifft auch für die Mata-Gesellschaft im Zuge der Islamisierung zu.

Des weiteren wird betont, daß der Begriff Autonomie von den Frauen selbst gefüllt werden sollte, um die es geht – in einem Dialog. Während meiner Feldforschung habe ich den Begriff nicht verwendet. Ich bat die Frauen nie, mir zu erklären, was sie unter Autonomie verstehen, das wäre unter den Umständen unsinnig gewesen, ganz abgesehen von der Tatsache daß ich nicht gewußt hatte wie ich dies in Fultulde ausdrücken sollte. Wichtiger war, herauszufinden, wie sie selbst ihre Stellung im Rahmen der alten bzw. der neuen Religion einschätzen. Wie Kamela Pettis zutreffend auf dem oben erwähnten Symposium im Januar 1991 sagte,

„ändern sich die Begriffe innerhalb der akademischen Zirkel laufend. Begriffe wie 'empowerment', Autonomie, partizipatorische Ansätze, Grundbedürfnisansatz, integrierte ländliche Entwicklung – waren alle einmal aktuell. Sie erscheinen uns als Wortspiele seitens der Akademiker, die diese bei ihren Ritualen auf Seminaren, Tagungen, Symposien, Kolloquien usw. benutzen.“ Und sie fuhr fort: „Ich pladiere lediglich dafür, daß bei der Analyse innerhalb des eigenen Begriffsrahmens darauf geachtet werden sollte, daß angesichts von Schweiß, Blut und Tränen, die aus der Muhsal der Armen dieser Erde entstehen – die Argumente nicht zu unrealistisch erscheinen.“ (Pettis 1992, S. 12 f.)

Während meiner Feldforschung verwandte ich keine vorgefaßten Konzepte, sondern richtete mein Augenmerk auf die Art und Weise in der die Frauen selbst über die sie betreffenden Veränderungen nachdachten und ihre Lebensgeschichten reflektierten.

Wenn man unter Autonomie die Selbstbestimmung über das eigene Leben und den eigenen Körper versteht und dem gegenüberstellt, was die Frauen selbst zum Ausdruck brachten und als wichtig innerhalb ihres Lebens ansahen, so ist es möglich, die eingetretenen Veränderungen mittels der fünf oben erwähnten Kriterien zu betrachten. Dann kann als Schlußfolgerung gezogen werden, ob und auf welcher Ebene der Grad ihrer Autonomie sich verändert hat, ohne dabei ein Urteil über ihre Situation abzugeben. Nicht das, was wir denken, sondern die Entscheidungen und Wünsche der Frauen – mit denen wir es zu tun haben – sind von Bedeutung.

Als erstes Kriterium wurde oben Zugang zu Land, Kapital, Arbeit und Information genannt. Bei der nicht islamisierten Bevölkerung liegt das Eigentum über das knappe Land – die Mandara-Berge sind ein Gebiet mit starker Überbevölkerung – in der Hand der Männer, doch haben Frauen Nutzungsrechte. Sie leisten schwere Arbeit, genau wie die Männer, und die Früchte der Arbeit beider werden zur Versorgung der Familie verwendet. Die Frauen betonen, daß sie kein getrenntes Budget haben. Was Zugang zu Arbeit anbelangt, so kann man sagen, daß sie natürlich genügend Arbeit haben – viel zu viel, wie sie selbst meinen. Dabei muß auch der Zugang zu Lohnarbeit in Betracht gezogen werden, der allerdings für Männer und Frauen gleichermaßen schwierig ist. Wenn jedoch eine Frau über formale Bildung verfügt, hindert sie nichts daran, außerhalb des Hauses zu arbeiten. Allerdings ist es eine Tatsache, daß außerhalb der Städte viel mehr Jungen als Mädchen die Schule besuchen und Analphabetentum bei Frauen nach wie vor sehr hoch ist. Damit ist auch der Zugang zu Information angesprochen, der bei einer besseren Schulbildung höher ist.

In der Mafa-Gesellschaft gibt es praktisch keine Kapitalakkumulation, und Frauen haben auf jeden Fall keinen Zugang zu ihr. Die Stadtbewohner mit regelmäßigem Einkommen (Männer und Frauen) beteiligen sich an den oben erwähnten Sparvereinen, bei denen jedoch nur bescheidene Summen beteiligt sind, die angespart werden und jeweils einem Mitglied zur Verfügung gestellt werden.

Wenn Frauen islamisiert sind, stellt sich die Situation etwas anders dar. Da die muslimische Bevölkerung vor allem in den Städten lebt, haben nur noch wenige Zugang zu Land. Wenn eine islamisierte Frau Feldarbeiten auf dem Land macht, das das Eigentum ihres Mannes ist, kann sie über die Früchte ihrer Arbeit frei verfügen. Das monetäre Einkommen, das sie aus dem Verkauf ihrer Feldprodukte erhält, wird in das Brautpreissystem und die Mitgift für die weibliche Bevölkerung investiert. Die Frauen sprechen von einer Bank, da während der Jahre, in denen ihre Töchter heranwachsen, sie ein Kapital für ihre Töchter und sich selbst aufbauen, indem sie ein Anrecht auf Beteiligung an dem Tauschsystem von Gaben im Rahmen der Heiratsregelungen haben. Aus dieser Tatsache kann gefolgert werden, daß die meisten Zugang zu Ersparnis haben, egal wie klein die Beträge sein mögen.

Die meisten islamisierten Frauen haben Zugang zum Handel, man benötigt nur ein geringes Startkapital. Wenn ein Gewinn gemacht wird, werden mit dem ursprünglichen Kapital, das "Mutter-Kapital" (daada ceede) genannt wird, wieder Waren für den Verkauf erworben. Wenn auch ein Teil des Gewinns zum ursprünglichen Kapital

hinzugeschlagen wird, erhöht sich das "Mutter-Kapital". Da die muslimischen Frauen keinen Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie leisten müssen, können einige von ihnen ein gewisses Kapital anhäufen. Der Islam ist hier also hilfreich.

Es kann der Schluß gezogen werden, daß bei den wirtschaftlichen Tätigkeiten die Autonomie der Frauen zugenommen hat: sie haben mehr Selbstbestimmung über ihre eigene Arbeitskraft, Verfügungsgewalt über ihr eigenes Einkommen und Eigenständigkeit hinsichtlich ihrer Ausgaben erlangt.

Ein weiteres Kriterium ist das Bildungsniveau. In der Stadt erhalten ebenso viele Mädchen wie Jungen religiöse Erziehung sowie allgemeine Schulbildung. Der Zugang zu Information ist allerdings nach wie vor schwierig. Muslimische Mädchen heiraten früh und es ist Sitte, daß die jungen Frauen zumindest das erste Jahr nach ihrer Verheiratung innerhalb des Anwesens bleiben.

Hinsichtlich der im Rahmen des Autonomie-Begriffes genannten weiteren Kriterien wie politische Entscheidungsbefugnis, Selbstbestimmung über den eigenen Körper und Sexualität sowie Achtung einschließlich Selbstachtung kann im Rahmen meiner Forschung einiges gesagt werden und es ist sicherlich möglich, aufgrund der Außenungen der Frauen selbst Unterschiede in dem Autonomiegrad der islamisierten und nicht islamisierten Bevölkerung festzustellen. Hier wollte ich jedoch lediglich auf den wirtschaftlichen Bereich eingehen.

Bezüglich des Rechts auf Freizügigkeit bzw. Mobilität läßt sich sagen, daß im wirtschaftlichen Bereich Mafa Frauen an jeglicher Form sozialen und ökonomischen Austausches teilhaben. Sie arbeiten zusammen mit den Männern, eine strenge ökonomische Arbeitsteilung existiert nicht – die Aufteilung der religiösen Aufgaben ist allerdings etwas anderes – sie trinken zusammen mit den Männern und nehmen an Ritualen und Festen teil. Wie erwähnt, ist dagegen die Arbeitsteilung innerhalb der islamischen Gemeinschaft sehr streng, in den Entscheidungen über ihre eigene Arbeit sind islamisierte Frauen also sehr autonom. Frauen benötigen aber die Zustimmung ihrer Ehemänner, wenn sie ausgehen wollen. In dieser Hinsicht ist ihre Autonomie eindeutig zurückgegangen. Gleichzeitig treiben Frauen jedoch Handel und können diesen in Einklang mit der islamischen Weltanschauung bringen, indem sie junge Mafa Männer anstellen, die in die Stadt kommen, um Geld zu verdienen. Abgesehen von dieser Möglichkeit ist ihr Erfolg im Handel sicher darauf zurückzuführen, daß muslimische Mafa Frauen eher die Möglichkeit haben, die Regeln, die ihre Mobilität einschränken, zu brechen als die Fulbe Frauen, die aus einer seit Jahrhunderten islamisierten Gemeinschaft kommen.

Die Verwendung des Autonomie-Begriffes als analytisches Instrument zur Betrachtung der Veränderungen, denen sich die Frauen beim Übertritt zum Islam gegenübersehen, macht es also möglich, diese ohne moralische, von unserem eigenen Wertesystem abgeleitete Urteile zu betrachten.



Wie gesagt habe ich die Frauen bei meiner eigenen Feldforschung nicht mit dem Begriff der Autonomie konfrontiert, aber viele Frauen haben sich mir gegenüber hinsichtlich ihrer Einschätzung der alten bzw. neuen Situation geäußert. Was die ökonomischen Tätigkeiten wie auch die räumliche Mobilität angeht (d. h. das erste sowie fünfte Kriterium), so haben die meisten Frauen die Tatsache, daß sie keine Feldarbeit mehr leisten müssen, als Veränderung zum Besseren bezeichnet. Sie müssen nicht mehr so harte Arbeit leisten und können mehr Zeit für ihre eigenen Angelegenheiten innerhalb des Anwesens aufwenden.

Wenn man den Autonomiebegriff insgesamt verwendet, müssen natürlich darüber hinaus auch noch andere gesellschaftliche Bereiche betrachtet werden. Die Tatsache, daß der Ökonomie in unserer eigenen Gesellschaft so große Bedeutung zukommt, heißt nicht, daß dies überall der Fall ist. Natürlich will jedes menschliche Wesen gut essen, ein Dach über dem Kopf haben, gesunde Kinder haben, Teil einer Gemeinschaft sein und Einkünfte für bestimmte Bedürfnisse erzielen. Es kann jedoch durchaus möglich sein, daß richtiges Verhalten nach den Regeln einer bestimmten Religion wichtiger ist als wirtschaftliche Selbstständigkeit. Zum Beispiel konnten Mafafrauen ihrer eigenen Ansicht nach nie ihre Grundbedürfnisse erfüllen, wenn sie nicht die gesellschaftlich vorgeschriebenen Opfer brachten. Wenn wir eine Einschätzung über die Autonomie von Frauen abgeben wollen, müssen wir also all die Bereiche in Betracht ziehen, die in der betreffenden Gesellschaft eine Rolle spielen.

Wenn Frauen ihre Lebensweise so drastisch verändern wie es im Falle der zum Islam übergetretenen Frauen der Fall ist, ist es möglich, daß auch eine Verschiebung innerhalb der Bedeutung der einzelnen Lebensbereiche eintritt. Es kann nie nur um den Vergleich bestimmter Lebensbereiche gehen, nicht nur müssen alle jeweils in Betracht gezogen werden, sondern auch ihr jeweiliges Verhältnis zueinander. In dem hier behandelten Beispiel ist klar, daß die Veränderungen, die in den Wirtschaftstätigkeiten eingetreten sind, auf bestimmte, im Islam geltende Regeln zurückzuführen sind. Ein Mann muß den Lebensunterhalt seiner Frau sicherstellen, weswegen diese über die Früchte ihrer eigenen Arbeit verfügen kann, und die Tätigkeiten von Männern und Frauen müssen getrennt sein, weswegen eine Segregation zwischen den Geschlechtern vorhanden ist, was jedoch wiederum zur Autonomie der Frauen hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen Tätigkeiten beiträgt.

Abschließend soll allgemein die Frage gestellt werden, was die Verwendung des Autonomie-Begriffs als Analyseinstrumentarium im Rahmen sozialanthropologischer Forschung allgemein bringt. Kurz gesagt, es ist sicherlich wichtig, daß ForscherInnen und EntwicklungsarbeiterInnen sich darum bemühen, die gleiche Sprache zu sprechen, so daß die Ergebnisse der sozialanthropologischen Forschung besser im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit genutzt werden können. Kenntnisse über eine Gesellschaft und die Stellung der Frau im besonderen sowie die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern sollten zur Ausrüstung eines jeden Entwicklungsarbeiters und jeder Entwicklungsarbeiterin gehören, da sie sicherlich weder über die erforderliche Zeit noch die Mittel verfügen, um solche Analysen selbst vorzunehmen.

### Anmerkungen

- 1) Kurzlich wies eine meiner Studentinnen darauf hin daß es – auch bei Frauen – üblich ist, so zu tun als ob Behinderte keine weiblich-männlichen Beziehungen kennen würden, und sie in den meisten Modellen nicht einbezogen werden. Daher wurde das fünfte Kriterium formuliert: das für behinderte Frauen Zugang zur Gesellschaft auf materieller sowie gesellschaftlicher Ebene fordert (Pijpers 1991) beinhaltet.
- 2) Research and documentation centre Women and Autonomy (VI NA) University of Leiden P O Box 9555 NL 2300 RB Leiden
- 3) Z B Fall H Maama Maimouna ist ziemlich alt – sie wurde von Hamman Yadjri dem ersten Lamido (Hauptling) von Mokolo gefangen genommen und versklavt – zusammen mit ihren Familienangehörigen (das muß etwa um 1920 gewesen sein)
 

‘Wir waren fünf zu Hause. Alle wurden wir vom Lamido genommen. Sie brachten uns zu seinem Haus in Madagah und dann verkauften sie alle in Kano, außer mir – denn ich war in der Nacht eingeschlafen. Ich blieb also beim Lamido und arbeitete für ihn – bis er mich seiner Tochter gab. Die war nur etwas älter als ich. Als sie heiratete – ging ich mit ihr – und als ich bei ihr lebte – kam ein Mann, der mich heiraten wollte. Ich hatte gerade meine Regel bekommen. Schon lange vorher hatte ich angefangen zu beten (was heißt daß ich bereits zum Islam übergetreten war). Als ich beiden Fulbe aufwuchs, lernte ich – wie die Fulbe zu beten. Der Mann der mich heiraten wollte – war ein Mafa aus Molele. Er wurde der Vater meiner Kinder.’

Als Hamman Yadjri, der grausame erste Lamido von Mokolo – 1926 in Gefangenschaft getötet, wurden diese Sklaven freigelassen und nach Hause geschickt, wenn sie wollten. Die Mutter von Maama Maimouna wollte ihre Tochter mit nach Hause nehmen, weil diese jedoch zum Islam übergetreten war und einen islamisierten Mafa geheiratet hatte – weigerte sie sich – in die Berge zurückzukehren.

‘Ich war bereits eine Muslimin geworden – wie hatte ich wieder eine Heidin werden können? Ich habe mich daher geweigert – mit meiner Mutter zu gehen. Wir gingen nach Mokolo zurück.’
- 4) Z B Fall K1 Baaba Mohammed wurde in den Bergen geboren. Als er sechs und sein kleiner Bruder fünf Jahre alt war – wurden sie überfallen und sein Vater getötet. Seine Mutter war schon vorher an Leprosie gestorben. Sie waren bereits aus einer anderen Gegend hergezogen und lebten daher nicht mehr bei ihren Clan Angehörigen. Die Räuber nahmen die Ziegen und die Kinder mit – um sie zu verkaufen – jedoch – der damalige Befehlshaber von Mokolo namens Laveigne ließ die Diebe ergreifen und nahm uns auf. Da wir noch sehr jung waren brachte er uns zum Lamido (Yacouba). So lernten wir zusammen mit allen dessen Kindern beten. Da kam jemand aus unserem Clan – um uns zu holen – ich habe mich jedoch geweigert – mit ihm zu gehen. Dann kam ein Priester von der katholischen Mission – ich blieb jedoch lieber am Hof des Lamido.’
- 5) Z B Fall A1 – die Tante von Yacadam
 

‘Ich wurde in den Bergen verheiratet und bekam elf Kinder – von denen zehn starben. Ich hatte meinen Ehemann verlassen und lebte bei einem Onkel – der jedoch oft wütend auf mich war. So ging ich weg und wohnte bei meiner Schwester – die zum Islam übergetreten war. Ich wohnte bei ihr im muslimischen Ortsteil und fragte mich – wenn ich sterbe, wer wird mich beerdigen. In den Bergen werden sie sagen – ooooh – sie gehört nicht mehr zu uns, denn sie wohnt ja bei den Muslims. Und hier werden sie sagen – ooooh, sie wohnt zwar bei uns, aber sie ist kein Muslim. Das wäre sehr unangenehm! So beschloß ich – auch Muslim zu werden.’
- 6) Obwohl eine strenge Trennung zwischen ökonomischen und anderen Fähigkeiten kaum gemacht werden kann – jedenfalls nicht – wenn man die Diskussion berücksichtigt – gemäß welcher auch Reproduktionsarbeit ein ökonomischer Wert zukommt.

### Literatur

- Anderson J N D (1954) *Islamic Law in Africa* London: Colonial Research Publications II 16
- Boserup, Esther (1970) *Women's Role in Economic Development* London
- Chazan Naomi (1989) Patterns of State, Society Incorporation and Disengagement in Africa – in D Rothschild / N Chazan (Hrsg.) *The Precarious Balance: State and Society in Africa* London

- DAWN-Report, siehe Senn
- Dubel, Ireen (1983), *Women and Development - To integrate or to disintegrate?*, thesis political science, international relations University of Amsterdam
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice*, Cambridge/Mass
- Halsema, Ineke van/G. Hofstede/Monica Maassen van den Brink (1988), 'De machteloosheid van Autonomie', in *Derde Wereld*, H. 3, S. 37-52
- Lemaire, Ton (1990), *I twijfel aan Europa - Zijn de intellectuelen de vijanden van de Europese Cultuur?* Baarn
- Lestzion (1971) "Patterns of Islamization in West Africa", in D.F. McCall/N. Bennett, *Aspects of West African Islam* Boston University Papers on West Africa, Bd. V, Boston
- Lycklama a Njeholt, Geertje (1976), 'The fallacy of integration: The U.N. strategy of integrating women into Development revisited', in *Netherlands Review of Development Studies*, Bd. 1, S. 23-39
- Ministerie van Buitenlandse Zaken (1990), *Ten Wereld van Verschuif - Nieuwe kaders voor ontwikkelings samenwerking in de jaren negentig* 's Gravenhage, SDU Uitgeverij
- Nationale Adviestraad voor Ontwikkelingssamenwerking (1985), *Advies Nr. 85 Vrouwen en Ontwikkeling*, Den Haag, Staatsuitgeverij
- Parpart, Jane I. (1989), "Women and the State", in *The Precarious Balance - State and Society in Africa* Boulder/Flondon
- Petris, Kamela (1992), 'The Kitchen spoon outlives its tale', in W. van Zanten (Hrsg.), *Across the Boundaries - Women's Perspectives*, Leiden, VINA
- Pronk, Jan (1991), *Advancing towards Autonomy* Speech by the Netherlands Minister for Development Cooperation Jan Pronk on the seminar 'Women in Development Advancing towards autonomy', Den Haag 13 Juni
- Pijpers, Ciska (1991) "Vrouwen met een handicap en Autonomie", in J.C.M. van Santen, *Vrouwen en Autonomie*, Leiden
- RAWOO-Workingpaper (1986), *Towards Autonomy for Women*
- Rogers, Barbara (1980), *The Domestication of Women - Discrimination in Developing Societies*, London
- Santen, Jose van (1989) *Mafa Women in the Process of Islamization*, unverteertfl Papier, A.A.A. Congress, Washington
- dies (1991), 'Dot, Commerce et Contrebande - Strategies d'accumulation chez les femmes 'islamisées' de Mokolo', in P. Geschiere / P. Koonings, *Political Economy of Cameroon*
- Senn, Gita / Caren Grown (1985), *Development Crises and Alternative Visions - Third World Women's Perspectives*, New Delhi
- Schrijvers, Joke (1983), "Cultuur en Camouflage - Westerse weerstanden tegen Vrouwen als Ontwikkelingsrelevant Onderwerp", in *Internationale Spectator*
- dies (1992), 'Autonomy as policy - A matter of boundaries', in W. van Zanten (Hrsg.), *Across the boundaries - Women's perspectives*, Leiden
- Worldbank (1975), *Integration of Women into Development*, Washington
- Wieringa, Saskia (1990), *Open letter to Mr. Jan Pronk - Minister of Development Cooperation in the Netherlands* Den Haag, 2 Nov. 1990, Institute of Social Studies

Übersetzung Gudrun Lachenmann

**Anschrift der Autorin:**  
**Jose van Santen**  
**Leiden University, Fac. of Social Sciences**  
**Inst. of Cultural Anthropology**  
**Wassenaarseweg 52**  
**NL 2333 AK Leiden**