



Universität Bielefeld

Fakultät für Soziologie

**Forschungsschwerpunkt
Entwicklungssoziologie**

**Sociology of Development
Research Centre**

Universität Bielefeld - Postfach 100131 - 33501 Bielefeld, Germany / Telefon (0521) 106-4650/4221, Fax (0521) 106-2980
<http://www.uni-bielefeld.de/sdrc/homesdrc>, E-Mail: sdrc@post.uni-bielefeld.de

Working Paper N° 320

Zivilgesellschaft, Frauenorganisation und Netzwerke

Ruth Klein-Hessling

Bielefeld 1999
ISSN 0936-3408



Ruth Klein-Hessling

Zivilgesellschaft, Frauenorganisationen und Netzwerke

Dieser Artikel gibt die unterschiedlichen Positionen und Überlegungen zu Netzwerken und Frauenpolitiken wieder, die während eines Workshops zum Thema „Civil Society, Women's Organizations and Networking“ am 11. und 12. Februar 1999 vorgestellt wurden. Der Workshop wurde vom Arbeitsbereich „Frauen in Entwicklungsländern“ an der Universität Bielefeld im Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie organisiert. Die circa 30 TeilnehmerInnen kamen aus Deutschland, dem Iran, Italien, Malaysia, den Niederlanden, den Philippinen, dem Sudan und Südkorea. Als Referentinnen auswärtiger Institutionen waren Prof. Nourani Othman (Institut Kajian Malaysia dan Antarabangsa - Institute of Malaysian and International Studies, University Kebangsaan, Malaysia), Dr. José van Santen (Institute of Cultural and Social Studies, Universität Leiden, Niederlande), und Dr. Parto Teherani-Krönner (Landwirtschaftlich-Gärtnerische Fakultät, Fakultätsschwerpunkt Frauen in der ländlichen Entwicklung, Humboldt Universität, Berlin) eingeladen.

Die Vielfalt der Diskussionsbeiträge zeigt Perspektiven und Ansätze auf, das Spektrum von Frauenpolitik zu erfassen und bietet ein Terrain für konstruktive Diskussionen. Die diversen Strömungen und Ideen zur Zivilgesellschaft und zu Frauenpolitiken in muslimischen Gesellschaften werden in westlichen Kontexten kaum reflektiert. Dies zeigt auch der Kommentar einer Teilnehmerin am Ende des Workshops, die die Bedeutung der Tagung hervorhebend resümierte: „Wir müssen verhindern, daß die globalen Netzwerke an uns (den westlichen Akteuren) vorbeigehen“.

Gudrun Lachenmann eröffnete die Tagung mit einem Vortrag über ***Zivilgesellschaft und Geschlechterverhältnisse*** unter besonderer Berücksichtigung der Situation in Westafrika. Sie betonte, daß mit der Einbeziehung der Geschlechterverhältnisse neue Analysekonzepte in der Soziologie und Sozialanthropologie entwickelt werden. Die „Genderisierung“ von Zivilgesellschaft als analytisches Konzept liefert Erkenntnisse, wie Zivilgesellschaft und Transformationen umgesetzt werden. Die theoretischen und empirischen Ergebnisse von Forschungen aus den Bereichen soziale Bewegungen und insbesondere der

Frauenbewegung(en), sowie die Berücksichtigung von Alltagswelten, Lebenswelten und Alltagsstrategien eignen sich für die Operationalisierung von Zivilgesellschaft.

Zivilgesellschaft konstituiert sich in öffentlichen Räumen und Debatten. Afrikanische Sozialwissenschaftler betonen, daß in vielen westafrikanischen Staaten assoziative Kräfte fehlen, die maßgeblich an gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen beteiligt sind. Hier gilt es zu fragen, wer die Akteure in dieser Situation sind, und wo Räume für Veränderung zu finden sind. Die defizitäre Strukturierung der Gesellschaft, autoritäre Steuerungsmodi und strukturelle Gewalt, so die These, können nur durch Zivilgesellschaft überwunden werden.

Die Idee der Zivilgesellschaft wird oft mit dem Vorwurf konfrontiert, daß es sich dabei um ein weiteres westliches Konzept handelt, das auf die Länder des Südens übertragen wird. Ein anderer Vorwurf ist, daß mit der Idee von Zivilgesellschaft der afrikanische Staat geschwächt werden soll. Dem wurde gegenübergestellt, daß es nicht um die Definition von Zivilgesellschaft geht, sondern um ihre Handhabung in unterschiedlichen Kontexten. Gerade für Afrika gilt, daß assoziative Kräfte wesentlich an Aushandlungsprozessen über Geschlechterbeziehungen, am Wohlfahrtsgedanken oder an Bildungsinstitutionen beteiligt sind.

Die Aktivitäten von Frauenorganisationen und ihre Gestaltungsmacht stellen eine wichtige Konstitutionsbedingung von Zivilgesellschaft dar. Zum einen werden dadurch Frauen in Entwicklungsprozessen sichtbar. Auf der anderen Seite deutet die Etablierung internationaler Frauennetzwerke auf eine globale Zivilgesellschaft hin, wie es teilweise auf der Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 zu beobachten war (ähnliche Tendenzen finden sich auch in der Ökologie- und der Menschenrechtsbewegung). Es geht in diesem Zusammenhang nicht um DIE Frauenbewegung, sondern um eine Vielzahl von Bewegungen und ihre unterschiedlichen Aktivitäten, um Netzwerke und den Austausch von Ideen zwischen dem Lokalen und dem Globalen.

Auf der Alltagsebene lassen sich diese Prozesse verfolgen. Gerade Frauenorganisationen agieren in lokalen, nicht strukturierten Sphären. Das Verstehen lokaler Vorstellungen des Politischen und die Schnittstellen, an denen sich unterschiedliche Sphären treffen, ersetzen die alte Debatte über Öffentlichkeit und Privates. An diesen Schnittstellen wird etwa die Geschlechterordnung immer wieder neu ausgehandelt. Die Berücksichtigung der Aushandlungsprozesse impliziert, daß auf verschiedenen Feldern mit unterschiedlicher Handlungslogik agiert wird. Für die Analyse von Zivilgesellschaft ist die Idee des Aushandelns von hoher Relevanz.

Das Konzept von Zivilgesellschaft grenzt sich von Diskursen über formale Demokratisierungsprozesse ab. Aus gegenwärtigen formalen Demokratisierungsprozessen, z.B. in West-

afrika, werden Frauen(organisationen) zunehmend ausgeklammert. Frauenrelevante Institutionen erleiden einen Bedeutungsverlust. Die starke Fixierung auf den Staat verschleiert in diesen Prozessen den Blick für die Gestaltungskraft lokaler Netzwerke und innovativer Konzeptionen, die von assoziativen Kräften ausgehen können.

In der anschließenden Diskussion wurde unter anderem die Bedeutung der Einbeziehung lokaler Perzeptionen herausgestellt. Erst dadurch wird deutlich, daß Definitionen, was „politisch“ ist und was nicht, variieren. Frauen in Gewerkschaften, so wurde mit Blick auf Bangladesch angemerkt, erklären ihre Arbeit zum Beispiel explizit als „nicht-politisch“, während sie von anderen Akteuren wiederum als höchst politisch definiert wird.

Im Fall Indonesien und Malaysia tauchte der Begriff Zivilgesellschaft erst mit der gegenwärtigen Wirtschaftskrise in der öffentlichen Debatte auf. Vor allem NROs, Gewerkschaften und andere neue soziale Bewegungen operieren mit dem Begriff als „Stimme des Volkes“. In Malaysia konkurriert im Zuge des Islamismus der Begriff einer „globalen“ *umma*, also der Gemeinschaft aller Muslime, mit dem interessanterweise aus dem Arabischen übernommenen Begriff für Zivilgesellschaft, *„mashharakat medani“*.

Nourani Othman stellte die Arbeit von *„Sisters in Islam“* vor. Die Referentin arbeitet am Institut für malaiische und internationale Studien an der Universität Kebangsaan, Malaysia. Gemeinsam mit einigen anderen Akademikerinnen gründete sie Mitte der 80er Jahre die Frauengruppe „Sisters in Islam“. Die Gruppe verstand sich zunächst als Studiengruppe, die die fortschreitende Islamisierung der malaiischen Gesellschaft kritisch kommentierte. Die Islamisierungspolitik der malaiischen Regierung seit den 80er Jahren ist sowohl im Kontext eines globalen islamischen Potentials als auch als Reaktion auf den Druck nationaler islamischer Parteien zu erklären. Die Ernennung Anwar Ibrahims¹ zum Premierminister signalisierte den einflußreichen islamischen Parteien, allen voran die PAS, die Bestrebung, einen religiösen Kurs einzuschlagen und legitimierte so die Politik unter Präsident Mahatir. Anwar Ibrahim war ein einflußreicher Aktivist in der „Malaysian Islamic Youth Movement“ (MIYM). Die Mitglieder dieser Organisation werben für einen sich modernisierenden Islam und sind maßgeblich an der staatlichen Islamisierungspolitik beteiligt. In der Folge wurde dem Islam als öffentliche Religion Raum in der säkularen Verfassung zugestanden. In Anlehnung an das türkische Modell wurde Mitte der 80er Jahre eine „Abteilung für islamische Angelegenheiten“ gegründet, die dem Premierminister unterstellt ist. Die

Islamisierungspolitik von Staat und Gesellschaft erscheint rückblickend recht erfolgreich. Mit zahlreichen Maßnahmen wurde und wird versucht, eine Regierungspolitik zu verfolgen, die mit einem modernisierten Islam korrespondiert. Kritiker allerdings bemängeln die unzureichende Ausbildung der Verantwortlichen in den zahlreichen Verwaltungsinstanzen, die für die Islamisierung verantwortlich sind. Auch wenn sie sich von den „Fundamentalisten“ abgrenzen, so ist ihr Ausbildungshorizont vergleichbar. Beide Gruppen haben traditionelle Koranschulen besucht und in manchen Fällen ihre Ausbildung an klassischen Institutionen wie der Al-Azhar fortgesetzt. Die von den Repräsentanten eines vorgeblichen modernen Islam vorgelegten Gesetzesentwürfe entsprechen in auffallender Weise denen der religiösen Fundamentalisten. So wird unter anderem die Rolle der Frau ausschließlich im Haus definiert, als Mutter und Ehefrau. Beide Gruppen berücksichtigen die soziale Realität nicht. In Malaysia betrifft die Schulpflicht Jungen und Mädchen gleichermaßen, die Beschäftigungsrate von Frauen ist seit der Unabhängigkeit 1957 um ein Vielfaches gestiegen. Land-Stadt-Migration ermöglicht vielen Frauen eine Beschäftigung im Dienstleistungssektor oder in der Elektroindustrie. Diese Frauen tragen wesentlich zum Haushaltseinkommen bei, und häufig finanzieren sie jüngeren Geschwistern eine Schulausbildung. Diese soziale Wirklichkeit, die Lebenswelten von Frauen und ihr ökonomischer Beitrag wird weder von Organisatoren staatlicher Entwicklungsprogramme, noch von islamischen Modernisten berücksichtigt.

Mit einem Memorandum gegen häusliche Gewalt traten „Sisters in Islam“ 1985 erstmals in der öffentlichen Debatte auf. Dabei ging es einerseits darum, das Thema öffentlich zu machen, andererseits darum, die Aufnahme von häuslicher Gewalt als Strafbestand in das Strafgesetzbuch durchzusetzen. Erst zehn Jahre später wurde das Thema in den Gesetzestext eingefügt. Mit Broschüren zur häuslichen Gewalt unter dem Titel „Are Muslim men allowed to beat their wives?“ sollen Frauen aufgeklärt und mit einer religiösen Argumentation vertraut gemacht werden. Die Bedingungen für diese Form der Öffentlichkeitsarbeit in Malaysia sind für „Sisters in Islam“ günstig. Sie bauen auf der schon geleisteten Basisarbeit auf. Durch die Schulpflicht können die meisten Frauen Lesen und Schreiben. Außerdem sind sie mit formalen Institutionen vertraut. Viele Frauen haben im Rahmen von Entwicklungsprogrammen Kredite aufgenommen. Die „Sisters“ greifen diese Kenntnisse auf und geben zusätzliche Informationen, wie etwa über das islamische Kreditwesen, das zunehmend die Wirtschaft beeinflusst.

¹ Der 1998 aus dem Amt entlassen und unter Anklage gestellt wurde.

Begünstigt wird ihre Arbeit auch durch globale Netzwerke und Informationsflüsse. Seit der ersten Weltfrauenkonferenz 1975 wurden weltweit zahlreiche islamische Frauennetzwerke gegründet, auf deren Wissen die „Sisters“ zurückgreifen.

Die muslimische malaiische Gesellschaft wird häufig mit dem Vorwurf der arabischen Welt konfrontiert, daß der „wahre“ Islam in der Peripherie nicht bekannt und gelebt werde. Die „Sisters“ beziehen sich in ihren Schriften und Aktivitäten deshalb unter anderem explizit auf (progressive) arabische Religionsgelehrte.

Eine andere Strategie ist die Instrumentalisierung staatlicher Konzepte und Rhetorik. So benutzen die „Sisters“ auch Begriffe wie „Asian values“ oder „Caring society“. Letzteren Begriff verwenden Entwicklungsplaner und Kritiker im Hinblick auf die Einbeziehung von Frauen in Planungen und Projekte. Der Staat wendet den Begriff zur Vorbeugung ethnischer Konflikte an. Gleichzeitig arbeitet die Gruppe auch mit Institutionen und NROs² zusammen. Diese häufig nur formale Zusammenarbeit geschieht sowohl aus taktischen Überlegungen als auch um ein breiteres Publikum zu erreichen.

Ein Anliegen von „Sisters in Islam“ ist die Aufklärung über die Konsequenzen der staatlichen Islamisierungspolitik. Dies gilt insbesondere in bezug auf das Familienrecht und Modifizierungen zuungunsten von Frauen. Als Quellengrundlage dienen der Gruppe sowohl religiöse Schriften als auch die malaiische islamische Tradition.

Kritiker sehen in der Islamisierungspolitik eine Gefahr für die nationale Einheit des malaiischen multi-ethnischen Staates. Gerade deshalb sind Netzwerke über kulturelle und ethnische Grenzen hinweg notwendig, um sich über die Konsequenzen der gegenwärtigen Politik zu informieren und zu diskutieren. Die Arbeit der akademisch geprägten „Sisters in Islam“ scheint nicht ohne Folgen zu sein. Nachdem sie ein Memorandum zur geplanten Kodifikation des Familienrechts vorgelegt haben, gründete die Regierung ein offizielles Komitee, das sich mit den Folgen der Implementierung beschäftigt.

Parto Teherani-Krönner stellte in ihrem Vortrag Ergebnisse einer Feldforschung im Iran vor. Im Mittelpunkt standen *Frauenorganisationen, Landwirtschaft und der entwicklungspolitische Diskurs in der islamischen Republik Iran*. Zwei in den 90er Jahren im Iran

² Auf das Problem der Unabhängigkeit sogenannter NROs angesprochen, erklärte die Referentin, daß sowohl die scherzhaft genannten „GNGOs=governmental NGOs“ als auch „ANGOs=autonomous NGOs“ einbezogen werden.

veranstaltete Konferenzen zu „Frauen in der Landwirtschaft“ (1995 und 1998) verweisen darauf, daß das Thema sowohl auf nationaler als auch lokaler Ebene an Bedeutung gewinnt. Während die entwicklungspolitische Debatte im Iran Frauen lange Zeit im Entwicklungsprozeß ignorierte und die Kapazitäten und Möglichkeiten von Frauennetzwerken keine Beachtung fanden, läßt sich seit 1990 eine differenzierte Betrachtungsweise beobachten. Zwei Entwicklungen bzw. gesellschaftliche Ereignisse trugen dazu bei. Das Ende des 1. Golfkriegs eröffnete den iranischen Frauen neue Handlungsspielräume und die Möglichkeit der öffentlichen Debatte. Zeitungen und Magazine veröffentlichten Artikel, die sich mit der Frage beschäftigten, wie feministische Ansätze in das iranische System integriert werden können. Auch die zu dem Zeitpunkt bevorstehende Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 veränderte das politische Klima. Unter dem Präsidenten Rafsandjani wurde das „Bureau of Women’s Affairs“ eingerichtet und mit der Erstellung des nationalen Konferenzberichts für Peking beauftragt. Zahlreiche Aktivistinnen der iranischen Revolution wirkten an der Ausarbeitung des Berichtes mit. Für den Report wurde die Anzahl der iranischen Frauen-NROs erfaßt, deren Zahl bis zur Konferenz schließlich die für die shiitische Tradition wichtige mystische Zahl von 72 erreichte. Auch der internationale Druck, wie etwa die Anfrage der UN nach Daten über Frauen in der iranischen Republik bezüglich Alphabetisierungsrate, Organisationsstrukturen etc. trug zur Aufnahme von Frauenthemen in die politische Agenda bei. UNICEF veranstaltete Workshops, in denen „Frauenbeauftragte“ für unterschiedliche Ministerien und auf unterschiedlichen Ebenen ausgebildet wurden, sowie Kurse zum Gendertraining. 1998 wurde die erste täglich erscheinende Frauenzeitschrift von Faizeh Hashemi, der Tochter des ehemaligen Präsidenten Rafsandjani, gegründet.³ So läßt sich für die erste Hälfte der 90er Jahre eine Öffnung zu internationalen Diskursen feststellen, die zumeist von intellektuellen Frauen aus dem städtischen Milieu geführt wurden. Auch wenn sich die Frauenbewegung im Iran das Label einer autonomen islamischen Bewegung gibt, so sind Einflüsse, z.B. von Migrantinnen im westlichen Ausland und der Transfer von Technik und professioneller Projektarbeit, unübersehbar und werden partiell auch gefördert. Der nationale Report für die Weltfrauenkonferenz griff das Bild von Frauen als „verletzliche Gruppe“ auf, die als Zielgruppe entwicklungspolitischer Maßnahmen berücksichtigt werden müsse. Auch das iranische Regime bedient sich dieses Bildes. Khomeni beispielsweise sprach von denjenigen, die schwach sind und Hilfe brauchen. Die von Khomeni eingeführte islamische Terminologie wurde im Report allerdings vermieden, da sie an die fehlgeschlagenen entwicklungspolitischen Maßnahmen der 80er Jahre erinnert.

Das andere, den Entwicklungsdiskurs prägende Bild, ist das der starken Frau im islamischen Staat. Es wird entweder das Bild der gebildeten und sozial engagierten Frau entworfen oder das der tatkräftigen Frau in der Landwirtschaft, die auch für die Exportwirtschaft unentbehrlich ist. So werden etwa 80% der persischen Teppiche von Frauen hergestellt, die in manchen Regionen bis zu 90% des Haushaltseinkommens erwirtschaften.

Teherani betonte, daß die klimatischen Unterschiede, das divergierende Wirtschaftswachstum und die diversen Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zu ungleichen Bedingungen in den ländlichen Regionen führen, die keine pauschalen Aussagen über die Situation der Frauen im ruralen Raum zulassen. Die Statistiken, die hierzu vorgelegt werden, sind eher als politische Aussagen zu verstehen, als daß sie Fakten wiedergeben. Der heikle Umgang mit Daten wurde am Beispiel der Aktivitäten von Frauen in der landwirtschaftlichen Produktion in bezug auf die Weltfrauenkonferenz in Peking dargestellt. In offiziellen Statistiken wird die Beteiligung von Frauen mit 8-10% angegeben. Auf der 2. Konferenz zu „Frauen in der Landwirtschaft“ wurden diese Zahlen als zu niedrig kritisiert, und es wurde ein Prozentsatz von 20% vorgeschlagen. Im nationalen Bericht für Peking gaben die Verantwortlichen den Prozentsatz von Frauen in der Landwirtschaft schließlich mit 40% an. Teherani erläuterte, daß es sich bei dieser Zahl um eine weise politische Entscheidung handle: „It was not too low to be ignored, important enough to be recognized, but not too high to imply that the contribution of women might be equal to men.“ Mit den Zahlen, so wird deutlich, machen Frauen Politik. Sie machen Frauen in der landwirtschaftlichen Produktion sichtbar und reagieren auf Nachfragen internationaler Institutionen wie die Weltbank.

Die Landwirtschaft im Iran wird von zwei staatlichen Institutionen verwaltet: vom Landwirtschaftsministerium und vom Jihad-Ministerium. Das Jihad-Ministerium ging aus der revolutionären Bewegung der frühen 80er Jahren hervor. Diese arbeitete zunächst mit der lokalen Bevölkerung als Graswurzelbewegung zusammen. Heute gehört das Jihad-Ministerium zu den wichtigsten Institutionen im Iran. Es ist für alle landwirtschaftlichen Belange zuständig, darüber hinaus ist es für die Infrastruktur des Landes verantwortlich. Erfolgreich hat es einen Großteil der Dörfer mit Elektrizität versorgt und die lokalen Kommunen in die Straßenbauplanung einbezogen. Seit Anfang der 90er Jahren ist ein Frauenbüro im Jihad-Ministerium institutionalisiert, das unter anderem Entwicklungsprogramme für Frauen durchführt. Darüber hinaus initiiert das Ministerium auf der einen Seite Frauenkooperativen, auf der anderen Seite fördert es ein familiengebundenes System der landwirtschaftlichen Produktion. Auch das Landwirtschaftsministerium fördert die Gründung von Kooperativen. Vor kurzem eröffnete

³ Der Fernsehsender 3sat meldete am 7. April 1999 das erneute Verbot der Zeitschrift bis auf weiteres.

das Ministerium ein Büro für Frauenkooperativen auf der Basis einkommenschaffender Maßnahmen. Neben der Förderung von Frauenkooperativen werden zunehmend auch lokale Systeme und Frauennetzwerke⁴ in entwicklungspolitische Planungen berücksichtigt. Simple Klassifikationen wie Modernisten oder Religiöse erweisen sich in diesem Zusammenhang als unergiebig. Die Verantwortlichen im Jihad-Ministerium als eine religiöse Institution nutzen beispielsweise „moderne“ Ansätze wie den partizipatorischen Ansatz, während das Agrarministerium eher „top-down“ Ansätze verfolgt.

In ihrem Resümee erklärte Teherani, daß die Diskussionen der Aktivistinnen im postrevolutionären Islam die schwierige Suche nach einem modernen Weg der islamischen Interpretation (ähnlich wie in Malaysia) beschreiben. Erfolgreich wird diese Suche nur dann sein, wenn ein gesellschaftlicher Konsens über eine eigenständige Entwicklung gegeben ist. Eine Einschränkung ist hierbei ohne Zweifel, daß die Menschen im Iran der Nachkriegszeit von fehlgeschlagenen Experimenten und den negativen Seiten der Revolution geprägt sind. So favorisieren viele Bürgerinnen westliche Konzepte und einen westlichen Lebensstil und fordern ein Modell der Offenheit. In der postrevolutionären Ära konkurrieren diverse Konzepte (liberaler Islam, konservativer Islam etc.) miteinander. Es geht im öffentlichen Diskurs nicht nur um die Festlegung einer islamischen Identität, sondern und vor allem um eine iranische Identität und den eigenständigen iranischen Weg. So ist für viele Aktivistinnen das Tragen des Schleiers nicht ein im Islam verankertes Gebot, sondern das Symbol der erfolgreichen iranischen Revolution.

José van Santen ging in ihrem Vortrag auf *Frauennetzwerke in Nordkamerun* ein, die sich entlang religiöser Grenzlinien konstituieren. Ihre Ausführungen stützen sich auf Feldforschungen, die die Referentin Mitte der 80er Jahre und in den 90er Jahren in der Stadt Mokolo, dem urbanen Zentrum in der Mafa-Region in Nordkamerun, durchführte.⁵ Im Mittelpunkt der Forschungen stehen Mafa-Frauen, die zum Islam konvertieren.

Nordkamerun ist ein semi-arides Gebiet mit hoher Populationsdichte, das von unterschiedlichen ethnischen Gruppen bewohnt wird. Der Islam wurde vor allem von den Fulbe einge-

⁴ Die Referentin stellte die Joghurtproduktion als Beispiel für ein lokales Netzwerk vor. Mehrere Frauen partizipieren an einem Rotationssystem. Die täglich gemolkene Milch wird jeden Tag einer anderen Frau zur Verfügung gestellt, die hieraus Joghurt erzeugt und verkauft. So können auch Frauen mit wenig Vieh am monetären Markt teilhaben, indem sie regelmäßig größere Mengen produzieren und auf lokaler Ebene verkaufen. Das Prinzip ähnelt dem in Westafrika bekannten *tontine* oder Sparring System.

⁵ Ausführlich in: van Santen, José 1993 „They leave their jars behind: the conversion of Mafa women to Islam“ Leiden: Centre for Women and Autonomy (VENA)

führt, die sich seit 1800 in Nordkamerun niederließen. Es entwickelte sich ein zunehmend zentralisierter Staat, in dem der Islam eine dominante Rolle spielte. Für die Fulbe ist der Islam ein „ethnic marker“. Diese Selbstrepräsentation korrespondiert auch mit dem Bild der Fulbe, das Angehörige anderer ethnischer Gruppen von ihnen zeichnen. Muslim zu sein bedeutet gleichzeitig, einen Lebensstil à la Fulbe zu leben, d.h., sich in der Stadt niederzulassen und eine städtische ökonomische Existenzgrundlage zu schaffen. Bis heute gilt der Eintritt in die muslimische Gemeinschaft als Zivilisationsprozeß. Die Mafa dagegen leben traditionell in den Bergen vom Ackerbau. In der Vergangenheit wurden viele Mafa von den Fulbe versklavt. Als konvertierte Muslime und somit freie Menschen kehrten sie in ihre Herkunftsdörfer zurück und trugen zur Islamisierung der Region bei. Für viele Mafa war und ist der Islam eine alternative Religion zum Mafa-Glaubenssystem. Die Konvertierung geht mit einer radikalen Veränderung des Lebens einher. Rituelle Handlungen, wie das Bierbrauen oder die Pflege der Gräber, können nach der Konvertierung nicht mehr ausgeübt werden. Das Bekenntnis zum Islam geht in der Regel mit einem Urbanisierungsprozeß einher. Spätestens mit dem Bekenntnis werden sich der Konvertit oder die Konvertitin in der Stadt niederlassen. Beim Aufbau einer ökonomischen und sozialen Existenz sind, wie später noch aufgezeigt, städtische Netzwerke, die sich entlang der religiösen Grenzlinien definieren, von besonderer Bedeutung.

Die Mafa-Kultur zeichnet sich durch individualistische Strukturen aus. Der Haushalt, bestehend aus dem Familienvater, dessen Frauen und Kindern, ist die soziale und ökonomische Basis. Der Haushalt ist gleichzeitig auch politische Instanz, Nachbarn begegnet man mißtrauisch und Hexerei-Beschuldigungen sind nicht ungewöhnlich. Ist eine verheiratete Frau mit ihrer derzeitigen Lebenssituation unzufrieden, kehrt sie nicht in das Haus ihres Vaters zurück, sondern wechselt den Haushalt durch eine neue Eheschließung. Durch diese Strategie bewegen sich Frauen im Laufe ihres Lebens in unterschiedlichen Haushalten.

Die Islamisierung impliziert für die Mafa-Frauen (und Männer) eine Neuordnung ihrer Lebensverhältnisse und letztendlich einen Identitätswandel. Wesentliche Aspekte für diesen Wandel betreffen das Klansystem und das Brautpreissystem. In der Mafa-Gesellschaft liegen Brautpreistransaktionen ausschließlich in den Händen von Männern. In der muslimischen community von Mokolo dagegen werden Heiratsarrangements und Zahlungen von Frauen der Gemeinde übernommen. Das komplizierte Austauschsystem der Fulbe-Gemeinschaft schließt Mitgift und indirekte Mitgift, Brautpreis und Gaben an den Bräutigam ein. So sammeln die weiblichen Verwandten der zukünftigen Braut genauso wie die weiblichen Freunde der Brautmutter Güter, Töpfe, Schalen, Hirse, Reis, oder Küchenutensilien, die der Braut, ihrer

Mutter und ihrer Großmutter übergeben werden. Der Vater des Bräutigams wiederum übergibt dem Brautvater eine bestimmte Geldsumme. Dieser kauft im Gegenzug Möbel für seine Tochter. Die weiblichen Verwandten und Freunde der Mutter des Bräutigams schenken der Braut, deren Mutter und gegebenenfalls weiteren Ehefrauen des Brautvaters Parfüm, Stoffe und Schuhe.

Dieses System wird von den Mafa-Konvertitinnen übernommen. Im städtischen Milieu nehmen sie an dem oben beschriebenen Austauschsystem teil. Es sichert Status und Akzeptanz in der neuen Gemeinschaft. Die Teilnahme der islamisierten Frauen an den Hochzeiten und dem dazugehörigen komplizierten Austauschsystem wird von den Frauen als Sparsystem oder „banking“-Maßnahme verstanden. Auf diese Weise entsteht für die Neukonvertiten ein Netzwerk, an dem sie als Freundinnen oder Nachbarinnen teilnehmen können, ungeachtet verwandtschaftlicher Beziehungen.

Durch die Konvertierung ändern sich die Geschlechterbeziehungen. Ist in diesem Zusammenhang von Geschlechterbeziehungen die Rede, dann geht es nicht nur um die Beziehung zwischen Eheleuten, sondern wichtiger sind die Beziehungen zwischen Vater und Tochter, Bruder und Schwester, Mutter und Sohn. In der Mafa-Gesellschaft ist die Beziehung zwischen Mutter und Sohn für die Frau von großer Bedeutung. Als alte Frau wird sie mit ihrem jüngsten Sohn zusammenleben, durch den sie auch Zugang zu Land erhält. Hat sie keine Söhne, so wird sie im Alter allein leben. Konvertierte Frauen, die Kinder verloren haben, können im Alter auf die Netzwerke der muslimischen Gemeinschaft zählen. Kinderlosen muslimischen Frauen wird die Adoption von Kindern erleichtert. Die muslimische urbane Gesellschaft verspricht somit eine stabilere ökonomische Position, gleichzeitig partizipieren Mafa-Frauen an Netzwerken, die soziale Sicherheiten bieten. Im Gegensatz dazu gibt es in der traditionellen Mafa-Gesellschaft weder Frauennetzwerke noch gemeinsame rituelle Handlungen.

Seit den 90er Jahren wurde eine Vielzahl von neuen Frauengruppen gegründet. Initiativ wurde zunächst die protestantische Kirche. Die Aktivitäten ihrer Frauengruppen umfassen z.B. die gemeinsame Bewirtschaftung eines Ackers oder die Herstellung von Gebrauchsgütern wie Seife oder Kleidungsstücke. Frauen mit unterschiedlichem ethnischen wie auch konfessionellem Hintergrund nehmen an diesen Gruppen teil, die nicht nur ökonomische Strategien verfolgen, sondern auch soziale und politische Themen aufgreifen. Diese erstrecken sich von Erörterungen alltäglicher Probleme im Haushalt bis hin zu Fragen des Zugangs zu Land und des Erbrechts. Mit dem Selbstverständnis einer christlichen Orientierung wird in den Frauengruppen für die monogame Ehe geworben. Als praktische

Konsequenz entstehen dadurch neue Netzwerke. So werden z.B. viel Geld und Engagement in eine Hochzeitsfeier investiert. Die Teilnahme an der Feier, etwa in Form der Übergabe von Geschenken, führt zu neuen Verpflichtungen, die gegenüber den Gästen eingegangen werden. Diese Frauengruppen ermöglichen eine Organisationsform, die in der Mafa-Gesellschaft bislang unbekannt war. Der Haushalt ist nicht mehr die einzige soziale, ökonomische und politische Instanz. Die kirchlichen Gruppen können so eine Arena schaffen, die Frauen politische Partizipation ermöglicht.

Auch in der muslimischen Gemeinschaft von Mokolo lassen sich Tendenzen eines veränderten politischen und sozialen Selbstverständnisses feststellen. Islamistische Tendenzen tragen dazu entscheidend bei. Die gegenwärtige Islamisierung wird als eine Form der Globalisierung verstanden. Dies impliziert, daß Globalisierungsströme eben nicht nur aus einer Nord-Süd-Perspektive zu betrachten sind, sondern auch veränderte Süd-Süd-Beziehungen einschließen. Die Verbreitung islamischer und islamistischer Ideen ist in der Geschichte Westafrikas kein neues Phänomen. In der globalisierten Welt allerdings werden für die Verbreitung von islamistischen wie auch westlichen Orientierungen dieselben Medien genutzt.

Seit den 90er Jahren sind in den muslimischen Gemeinschaften in Mokolo und anderen Städten Nordkameruns vielfältige neue Aktivitäten zu beobachten. Zahlreiche Koranschulen wurden in den letzten Jahren, auch mit ausländischer finanzieller Unterstützung, gegründet. Diese werden von Jungen und Mädchen gleichermaßen besucht, und islamische Gelehrte unterstreichen die Beteiligung von Frauen im Transformationsprozeß. Zu betonen ist, daß diese Aktivitäten im Rahmen von „Entwicklung“ verstanden werden, allerdings auf der Basis islamischer Orientierungen und eben nicht westlicher Konzepte. Eine solche Entwicklung ist auch im nationalen Kontext zu betrachten. Der christliche Süden und die aus dem Süden stammenden politischen Machthaber werden von den NordkamerunerInnen mit Mißtrauen verfolgt.

In dem oben beschriebenen Brautpreissystem, obwohl Bestandteil der muslimischen Fulbe-Kultur, steht nicht der Islam im Mittelpunkt, sondern der Austausch von Geschenken und die ökonomischen Aktivitäten, die das System begleiten. In den letzten Jahren zeigt sich hier eine Akzentverschiebung. Die auf ökonomischer und sozialer Sicherheit basierenden Netzwerke um das Brautpreissystem erhalten Konkurrenz von Frauennetzwerken, die keine ökonomischen Aktivitäten verfolgen. So haben sich Gruppen gebildet, in denen Frauen religiöses Wissen erwerben, den Koran lesen und ihre Arabischkenntnisse in Wort und Schrift perfektionieren. Andere muslimische Frauengruppen vertiefen ihre Kenntnisse durch das

Hören von Kassetten mit religiösen Unterweisungen und tauschen sich über den Inhalt aus. Die wöchentlichen Predigten verschiedener Imame werden von zahlreichen Frauen besucht. Unter Berücksichtigung der physischen Trennung von Männern und Frauen geben die religiösen Experten Erklärungen zu theologischen Fragen, aber auch zu allgemeinen Aspekten des Verhältnisses zwischen Männern und Frauen. Durch diese Treffen entstehen Netzwerke unter den Frauen, die denselben Imam aufsuchen. Diese Netzwerke weisen deutliche Hierarchien auf. Etwa in Bezug auf die Frauengruppen, in deren Mittelpunkt der Zugang zu religiösem Wissen steht, und Frauengruppen, die vor allem ökonomische Verbesserungen anstreben. In der Vergangenheit war der Zugang zu Frauennetzwerken für Konvertierte und/oder „unwissende“ Frauen relativ einfach, es genügte, wenn diese sich als gute Musliminnen erwiesen, indem sie beteten und fasteten. Heute gibt es die Tendenz zur Exklusivität und Exklusion und Frauen werden wegen ihrer unzureichenden religiösen Kenntnissen kritisiert. Auch im Kleiderkodex werden zunehmende Differenzierungen sichtbar, einige Frauen tragen schwarze, den Körper verhüllende Schleier, während andere Frauen die lokale Kleidung für Musliminnen als ausreichend erachten.

All diese Aktivitäten vollziehen sich getrennt vom Staat und haben eine regionale Basis. Allerdings zeigen diese Netzwerke, daß die christliche und die muslimische Bevölkerung Kameruns mehr und mehr sich in voneinander abgrenzenden Gesellschaften innerhalb des Staates konstituieren. Dabei verdrängt die religiöse Identität zunehmend ethnische Identitätsmuster.

Im Mittelpunkt des Vortrages von **Petra Dannecker** standen *Strategien des Widerstandes von Arbeiterinnen in Textilfabriken in Dhaka, Bangladesch*.⁶ Ein Charakteristikum der Industrialisierung vieler Länder Asiens ist die Partizipation von Frauen im industriellen Sektor. Seit den 90er Jahren sind auch in Bangladesch vor allem junge Frauen als Textilarbeiterinnen in einem in der Gesellschaft bis dahin unbekanntem Ausmaß außer Haus beschäftigt. Die bestehende Geschlechterordnung bleibt von den Bedingungen dieses neuen Arbeitsmarktes nicht unangetastet. Konzepte männlicher Dominanz und weiblicher Unterordnung werden zwar in den Fabriken reproduziert, der auf einer empirischen Studie basierende Vortrag betonte jedoch die Widerstandsformen der Arbeiterinnen. Die Abhängigkeitsverhältnisse in den Textilfabriken lassen sich nicht nur mit den Produktionsverhältnissen

⁶ Siehe auch Dannecker, Petra (1998) „Between conformity and resistance. Women garment workers in Bangladesh“, Dissertation, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie

erklären, diskursive Regulierungen über die Arbeitsbedingungen sind ebenfalls ein wichtiges Element. So verortet sich Macht nicht nur in Institutionen wie dem Management, sondern wird in sozialen Beziehungen und Netzwerken und in der täglichen Interaktion ausgehandelt.

Die Referentin unterscheidet zwischen individuellen Formen des Widerstandes und kollektiven Aktionen. Die Konstruktion bestimmter Geschlechtercharakteristika spielt eine entscheidende Rolle bei den Aushandlungsprozessen zwischen Männern und Frauen, die sowohl in der Fabrik als auch in den Haushalten stattfinden. Die öffentliche Darbietung starker Emotionen wie Weinen wird als „typisch“ weibliches Verhalten verstanden, das mangelnde Selbstkontrolle impliziert und somit einen Störfaktor für die soziale Ordnung darstellt. Einige Arbeiterinnen setzen diese den Frauen zugeschriebene Verletzbarkeit gezielt ein, um sich gegen Forderungen der Vorgesetzten zu wehren. Als Instrumente des Widerstandes werden die Frauen zugeschriebenen weiblichen Attribute neu definiert. Zwar folgen die Arbeiterinnen bekannten Mustern, aber sie werden in übertriebener Form angewandt, dienen als Rechtfertigung und sind eine Taktik subversiver Rebellion.

Dieses „weibliche“ Verhalten stellt die Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen nicht in Frage. Im Gegenteil, gerade das Verhalten der Frauen zwingt Männer zu bestimmten normativen Handlungen, wie etwa sich beschützend und höflich zu zeigen und somit die ihnen zugeschriebene männliche Geschlechterrolle auszufüllen. Auch Diskurse über Moral und angemessenes weibliches und männliches Verhalten werden von den Fabrikarbeiterinnen aufgegriffen, um sich gegen den Mißbrauch von Abhängigkeitsverhältnissen zu wehren. Damit verweisen sie auf einen Referenzrahmen, der im günstigsten Fall für Männer und Frauen gilt. Diese Strategien scheinen allerdings mit der wachsenden Industrialisierung des Textilsektors problematisch zu werden. Die Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Fabrikarbeiterinnen verbleiben immer häufiger auf einer unpersönlichen Ebene, und die verbale und physische Gewalt der männlichen Vorgesetzten gegenüber den Frauen nimmt zu.

Frauen bauen vielfältige Netzwerke auf, die bei der Bewältigung des Alltags außerhalb und innerhalb der Fabrik von Nutzen sind. Durch Netzwerke werden Wissen, Taktiken, Einstellungen und Informationen zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre ausgetauscht. Diese Sphären sind nicht voneinander isoliert, sondern in ihren Überschneidungen und Zwischenräumen zu betrachten. Nicht nur die den Frauen zugeschriebenen weiblichen Attribute wie Sanftheit werden vom Haus in die Fabrik übertragen, und umgekehrt. Auch Erfahrungen der Stärke in der Gruppe, der Einheit und der Würde, die in der Fabrik gesammelt wurden, beeinflussen die Aushandlungsprozesse im Haus. Mit dem Ausdruck „when the strikes are marching home“ wird dieser wechselseitige Prozeß treffend

beschrieben. Für die Fabrikarbeiterinnen sind diese Netzwerke von größerer Tragweite als Alter oder sozialer Status. Die Bedeutung, die diesen Netzwerken zugeschrieben wird, zeigt sich auch darin, daß Frauen Aufstiegsangebote ablehnen, da sie mit dem Verlust der Zugehörigkeit zu diesen Netzwerken rechnen. So etwa im Fall unterschiedlicher Arbeitszeiten, die eine gemeinsame Heimkehr von der Fabrik in die Wohnheime unmöglich machen. Gemeinsame Aktionen gegen einen Vorgesetzten, der z.B. eine Arbeiterin schlägt oder gegen einen Hausbesitzer, der zuviel Miete verlangt, gründen auf dem durch Netzwerke transportierten Wissen.

Die auf individueller Ebene geschlossenen Netzwerke führen selten zu kollektiven Aktionen von Arbeiterinnen innerhalb der Fabrik. Ein Grund hierfür ist die unterschiedliche Bezahlung der Arbeiterinnen. Es hängt von ihrem Verhandlungsgeschick ab, wie hoch die ausgezahlte Summe sein wird. Mit dieser Strategie der individuellen Bezahlung versucht das Management, Arbeitskämpfe im Keim zu ersticken. Gleichzeitig schafft es eine Atmosphäre des Mißtrauens. Sind Frauen mit ihrer Bezahlung unzufrieden, wechseln sie eher den Arbeitsplatz, als gemeinsam für eine bessere Bezahlung zu kämpfen. Dennoch gibt es auch in den Fabriken kollektive Aktionen, die in der Regel kurzfristig anlaufen und auf einen bestimmten Vorfall ausgerichtet sind. Bei verspäteter Lohnzahlung etwa werden die Nähmaschinen von den Frauen abgeschaltet.

Die bislang beschriebenen Operationen und Strategien basieren vornehmlich auf individuellen Handlungen und informellen Netzwerken. Die Gewerkschaften in Bangladesch haben die Textilarbeiterinnen lange Zeit nicht wahrgenommen. Die spezifischen Bedürfnisse der weiblichen Beschäftigten, etwa Probleme der nächtlichen Heimkehr von der Fabrik oder sexueller Gewalt, tauchen bislang kaum in den Programmen der Gewerkschaften auf. Umgekehrt zeigen auch die Fabrikarbeiterinnen wenig Interesse an gewerkschaftlicher Arbeit. Als Erklärung führte die Referentin an, daß die Frauen in den Fabriken tagtäglich mit Männern in übergeordneten Positionen, mit Machtstrukturen und Abhängigkeitsverhältnissen konfrontiert sind. Das autoritäre Verhalten der männlichen Gewerkschaftsfunktionäre ähnelt in vielen Aspekten dem der männlichen Vorgesetzten in der Fabrik. Aber während die Frauen am Arbeitsplatz die Machtverhältnisse akzeptieren müssen, sind sie offensichtlich nicht bereit, auch in ihrer Freizeit diese autoritären Strukturen zu tolerieren. Die Kritik erfolgt nicht öffentlich, statt dessen bleiben die Arbeiterinnen den Gewerkschaftstreffen fern.

Die Berichterstatteerin schließlich stellte *weibliche Handlungsstrategien und die Bedeutung einer Frauengruppe im ländlichen Sudan* vor. Seit dem Putsch im Juni 1989, unter dem Oberst Hassan El Beshir, strebt das islamische Regime die Implementierung einer „islamischen Ordnung“ (*al-nizam al-islami*) an, durch die alle politischen, sozialen und ökonomischen Bereiche der Gesellschaft erfaßt werden sollen. Mit dem Machtwechsel sind zahlreiche islamische Frauen- und Wohlfahrtsorganisationen entstanden. Auch in dem vorgestellten Dorf gründete sich 1990 eine Frauengruppe mit dem Namen ‚gami’at al-huda‘. Der Name *huda* verweist auf die religiöse Konnotation, so bedeutet der Begriff *’ala hudan* dem rechtgeleiteten Weg zu folgen. Die Mitglieder dieser dörflichen Frauengruppe sind zwischen 20 und 30 Jahre alt. Sie haben in der Regel eine umfassende Schulbildung, manche haben die Universität besucht oder streben einen solchen Besuch an. Einige sind mit einem Migranten verheiratet, andere mit angesehenen Bauern, Kaufleuten oder Lehrern. Die Frauen sind somit Teil der dörflichen Mittelschicht. Darüber hinaus zeichnen sich diese Frauen von anderen Dorffrauen durch einen demonstrativ zu Schau gestellten religiösen Lebensstil aus. Ihre Rhetorik ist besetzt mit religiösen Assoziationen, und Alltagshandlungen kommentieren sie häufig mit Koransuren oder einem Hadith. Auch in ihrer äußeren Erscheinung grenzen sie sich von anderen Dorffrauen ab. Sie folgen einem als religiös definierten Kleidungskodex. Den *Tob*, die klassische sudanesishe Variante des Schleiers, bestehend aus einem circa 5 Meter langen Tuch, das lose über dem Kleid um Körper und Kopf drapiert wird, tragen sie in modifizierter Form, so daß Körperkonturen, Arme und Beine nicht mehr sichtbar sind. Unter dem *Tob* bedecken sie das Haar zusätzlich mit einem Kopftuch. Einige Frauen tragen außerdem Leggings unter den Kleidern, die bis zu den Fußknöcheln reichen.

Am Fall einer der Gründerinnen erläuterte die Referentin, daß die Gruppe vielen Frauen eine Möglichkeit bietet, sich neuer Identitätsmuster zu bedienen, die auf modernen, nicht lokalen Konstruktionen von Geschlecht basieren. Samia, eine der Gründungsfrauen, repräsentiert sich in ihrem biographischen Narrativ als von Jugend an im gesellschaftlichen Leben engagierte Frau. Von den Mitschülerinnen wurde sie zur Schulsprecherin gewählt, sie organisierte Schulproteste und Demonstrationen. Als eine der ersten in ihrer Schule eignete sie sich Mitte der 80er Jahre den modernen islamischen Kleiderkodex an. Die Adoption dieses Kleiderkodexes ist im Kontext der Einführung der Sharia (1983) und des Einflusses globaler islamischer Tendenzen zu bewerten. Sie studierte in der Hauptstadt einige Semester Fremdsprachen, bis sie schließlich auf Wunsch ihres Vaters in das Dorf zurückkehrte. Hier fühlte sie sich zunächst deplaziert und „wie eine Fremde“. Sie nahm weder an den sozialen Interaktionen teil, wie den täglichen Besuchen, noch besuchte sie Festlichkeiten. Aufgrund

der Kritik der Nachbarinnen an ihrer Zurückgezogenheit beteiligte sie sich nach und nach wieder am sozialen Leben. Dadurch, so Samia, entdeckte sie auch die Armut in der dörflichen Gemeinschaft. Gemeinsam mit anderen Frauen beschloß sie die Gründung der Frauengruppe. Die notwendige Logistik wurde durch die Einbeziehung internationaler Netzwerke, vor allem nach Saudi-Arabien, begünstigt. Samia forderte die Migranten des Dorfes in Briefen auf, der Gruppe alles Notwendige zu schicken, damit die Frauen „an der Entwicklung des Dorfes“ arbeiten könnten. Die Migranten schickten nicht nur Decken und Nähmaschinen, sondern auch einen Radiorekorder, Kassetten mit Predigten berühmter Imame und religiöse Schriften. Die Frauengruppe machte es sich zur Aufgabe, nicht nur materielle Hilfeleistungen zu geben, etwa indem sie Geld für bedürftige Familien sammelte, Nähmaschinen im Rahmen einkommenschaffender Maßnahmen verlieh und Gesundheitsaufklärung betrieb, sondern bot auch religiösen Unterricht an. Zentrum der Frauengruppe war ein leerstehendes Haus in einem Viertel, aus dem die meisten Mitglieder stammten. Dieses Haus stellte ihnen das dörfliche Volkskomitee zur Verfügung. Die Kurse werden von alten und jungen Frauen regelmäßig besucht. Die Gruppe wurde zwei Jahre nach ihrer Gründung aufgelöst. Die Frauen verweigerten sich der geforderten Registrierung ihrer Gruppe und damit einhergehenden Kontrolle durch die Women's Union, welche die einzige offizielle Vertretung von Frauen im Sudan ist. Die hier nur kurz skizzierte Biographie von Samia zeigt die Strategien auf, die Samia entwickelt, um sich im Dorf zu verorten und gleichzeitig auf eine Identität zu verweisen, die auf einem neuen Entwurf der Geschlechterordnung basiert und nicht ausschließlich lokal verortet ist. Sie definiert sich eher als Bürgerin und nicht als „*bitt al balad*“ (Dorfmädchen). Sie demonstriert ihren versierten Umgang mit staatlichen Institutionen und ihr Interesse an Ideen der Entwicklung auf Dorfebene. Durch die Gründung der Frauengruppe kann sie ihre, außerhalb des dörflichen Kontextes erworbenen Fähigkeiten unter Beweis stellen. Samia's Fall illustriert, daß Partizipation am modernen sozialen Leben signifikant über Verwandtschaftsbeziehungen hinaus organisiert ist. Modernität und Bürgertum vermitteln sich über Menschen, Institutionen und Prozesse jenseits persönlicher Beziehungen. Für Samia bedeutet dies soziale Anerkennung, unabhängig von ihrem Status als unverheiratete Frau und dem lebenszyklisch vorgegebenen Erfahrungshorizont.

In ihrem Habitus distanziert sich Samia von der Welt der Dorffrauen. Gemeinsam mit anderen Frauen entwickelt sie einen Lebensstil, der vom religiösen Milieu der Stadt beeinflusst ist. Allerdings wird der städtische Lebensstil nicht blind übernommen, sondern dem dörflichen Kontext angepaßt. Die Städter, so erklärt eine Frau aus dem Dorf, wüßten oft nichts über den

„wahren“ Islam. Sie wirft ihnen Dekadenz und „Unterentwicklung“ vor. Im Dorf dagegen zählen noch Loyalität und Solidarität, Tugenden die als islamisch definiert werden.

Die Anwendung von Wissen macht deutlich, daß die Geschlechterordnung neu definiert wird. Junge Frauen, die Zugang zu Bildungsinstitutionen haben, werden zu Expertinnen religiösen Wissens. Gleichzeitig wird die traditionelle vis-à-vis-Beziehung zu lokalen Sheikhs aufgehoben. Deren Autorität basiert auf notabler Herkunft oder Charisma. Die modernen Islamistinnen dagegen fördern egalitäre Strukturen durch ihren Zugang und die Vermittlung des religiösen Wissens. Zwar werden die Beziehungen zu lokalen Sheikhs nicht aufgehoben, aber es scheinen sich neue Formen der Vermittlung von Wissen zu etablieren. In entspannter und gleichzeitig konzentrierter Atmosphäre nehmen die Frauen regelmäßig am religiösen Unterricht teil, in einer Gruppe, deren Mitglieder sozial gleichgestellt sind. Die Lehrerinnen sind Schwestern, Töchter und Nachbarinnen. Und im Idealfall kann jede Frau die andere in religiösen Fragen beraten. Gleichzeitig bieten die Treffen den Frauen, die vom Besuch der Moscheen weitgehend ausgeschlossen sind, Gelegenheit zum gemeinsamen Beten und zu wechselseitigem Austausch. Neue Bedürfnisse, wie etwa der Wunsch, mehr über die islamische Geschichte zu erfahren, werden befriedigt. Die Schaffung neuer Frauenräume verdrängt allerdings andere soziale und religiöse Praktiken wie die Besuche bei Gräbern von heiligen Männern und Frauen. Die Aktivitäten der Frauen wirken auch zurück in die sogenannte häusliche Sphäre und beeinflussen das Verhalten männlicher Verwandter. So berichteten mir mehrere Frauen, daß der Vater, Bruder oder Verlobter erst durch das Vorbild der Frauen neue, mit dem modernen Islam korrespondierende Umgangsformen gefunden habe, die sich etwa im Kontakt mit nicht-verwandten Frauen ausdrückten.

Die Auflösung der Gruppe nach politischen Querelen signalisiert, daß sich die Frauen, trotz ihres scheinbar konformen Verhaltens, keineswegs mit der Regierungspolitik identifizieren. Samia begründet die Auflösung der Gruppe sowohl mit deren Autonomieanspruch, da diese sich nicht registrieren lassen wollte, als auch mit der Verankerung in den lokalen Strukturen: „Wir wollten unser Dorf entwickeln und keine Regierungspolitik machen“. Gleichzeitig beziehen sich die Frauen auf einen universal gültigen Islam und die globale Gemeinschaft der Muslime, *al-umma*, und distanzieren sich so vom nationalistischen islamischen Paradigma der Regierung.

Resümee - Muslimische Frauennetzwerke und Zivilgesellschaft

Die auf der Tagung vorgestellten aktuellen Tendenzen sind Teil internationaler Frauen- und Gesellschaftspolitik. Frauenpolitik findet in unterschiedlichen Arenen statt: Dörfliche Organisationen, informelle Netzwerke, akademische Zirkel, Fabrikhallen und institutionalisierte Frauenbüros sind Austragungsorte emanzipatorischer Diskurse. Die empirischen Befunde fokussieren nicht mehr die Dichotomie von öffentlicher und privater Sphäre. Vielmehr zeigt sich, daß die Erfahrungen, Einstellungen und Taktiken von Frauen die angenommene Dichotomie überwinden, indem sie in beide Bereiche hineinwirken und sich wechselseitig bedingen.

Das Bild DER „muslimischen Frau“ wird hier durch die jeweiligen sozialen Kontexte der weiblichen Akteure zurechtgerückt. Unter Berücksichtigung lokaler und nationaler Kontexte zeigen sich unterschiedliche Strategien von Frauen, die an die aktuellen Bedürfnisse angepaßt sind. Bei aller regionaler Verschiedenheit wird deutlich, daß ökonomischen und sozialen Transformationen Rechnung getragen und die bestehende Geschlechterordnung neu ausgehandelt wird.

Die von den Frauen geschaffenen Strukturen und Vernetzungen erzeugen neue öffentliche Debatten. Dabei beschränkt sich der Referenzrahmen keineswegs nur auf die nationalstaatliche Ebene. Gerade durch die internationale Vernetzung ist lokale Politik längst zum Bestandteil globaler Politik geworden. Die Politik muslimischer Frauennetzwerke und Organisationen bezieht sich auf eigenständige, von westlichen Konzepten abgegrenzte Ideen von Zivilgesellschaft. Durch eine explizit islamische Orientierung, die sich beispielsweise in Diskursen über Moral und Solidarität, aber auch in der Verweigerung staatlicher Vereinnahmung durch die Referenz auf eine globale *umma* zeigen, wird eine Zivilgesellschaft entworfen, die Frauenpolitik, Demokratie und islamische Identität zu vereinbaren sucht.

Literatur

Abaza, Mona (1998): Images on Gender and Islam – The Middle East and Malaysia, affinities, borrowings, and exchanges, in: Orient – Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients, 39, 2, S. 271-284

Dannecker, Petra (1998): *Between Conformity and Resistance. Women Garment Workers in Bangladesh*. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld

Klein-Hessling, Ruth (1998): *Muslimische Frauenorganisationen und internationale Frauenpolitik*. Arbeitspapier Nr. 296, Fakultät für Soziologie, FSP Entwicklungssoziologie

Klein-Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hg.) (Sommer 1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld: transcript

Lachenmann, Gudrun (1995): *Zivilgesellschaft und Entwicklung*. Arbeitspapier Nr. 221, Fakultät für Soziologie, FSP Entwicklungssoziologie

Lachenmann, Gudrun (1998b): *Weltfrauenkonferenz und Forum der Nichtregierungsorganisationen in Peking: internationale Frauenbewegungen als Vorreiterinnen einer globalen Zivilgesellschaft*.- Arbeitspapier Nr. 251, Fakultät für Soziologie, FSP Entwicklungssoziologie

Lachenmann, Gudrun (1998a): *Constructs of Social Security: Modernity and Tradition in West Africa*. Arbeitspapier Nr. 304, Fakultät für Soziologie, FSP Entwicklungssoziologie

Lachenmann, Gudrun (1999): *Entwicklungssoziologie: Geschlechterforschung in der Entwicklungspolitik*, in: Dausien, B., Hermann, M., Oechsle, M., Schmerl, Ch., Stein-Hilbers, M.: *Erkenntnisprojekt Geschlecht – Feministische Perspektiven verwandeln Wissenschaft*. Opladen: Leske u. Budrich, S. 72-95

Othman, Norani (1998): *Islamization and Modernization in Malaysia: Competing Cultural Reassertion and Women's Identity in a Changing Society*, in: Wilford, Rick/ Miller, R. L. (Hg.): *Women, Ethnicity and Nationalism*. London: Routledge, S. 170-192

Teherani-Krönner, Parto (1998): *Women in Rural Production, Household and Food Security: An Iranian Perspective*. Arbeitspapier Nr. 49, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Landwirtschaftlich-Gärtnerischen Fakultät, Humboldt Universität Berlin

Van Santen, José C. M. (1993): *They leave their jars behind: The Conversion of Mafa Women to Islam*. Leiden. Center for Women and Autonomy (VENA)

Van Santen, José C. M. (1998): *Islam, Gender and Urbanisation among the Mafa of North Cameroon: The Differing Commitment to „Home“ among Muslims and Non-Muslims*, in: *Africa* 68, 3, S. 403-424