

Magisterarbeit

Die Arbeit der Mbororo-Frauen früher und heute:

Eine Studie zum Wandel der sozioökonomischen Situation
semi-nomadischer Fulbe-Frauen im
nordwestlichen Grasland Kameruns

vorgelegt von Michaela Pelican
an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Bayreuth

Erstkorrektor: Prof. Dr. Gerd Spittler
Zweitkorrektor: Prof. Dr. Jürgen C. Winter

Februar 1999

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	1
1. Einleitung.....	2
1.1 Persönlicher Forschungshintergrund.....	2
1.2 Wahl des Themas, leitende Fragestellung und Methoden.....	2
1.3 Verlauf der Feldforschung.....	4
1.4 Feldforschung in der Rolle des Gastes.....	10
2. Die Fulbe in der westlichen Forschung	13
2.1 Übersicht der Literatur zu den Fulbe.....	13
2.2 Das Ethnonym und die Einteilung der Fulbe	15
3. Die Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns.....	18
3.1 Das Vordringen der Mbororo'en in das nordwestliche Grasland Kameruns.....	19
3.2 Zur gegenwärtigen sozioökonomischen Situation der Mbororo'en	23
3.3 Zur Interaktion zwischen Mbororo'en und Haabe	26
3.4 Zur internen Differenzierung zwischen Jafun'en und Aku'en.....	28
4. Das Arbeitsthema in der Ethnologie und in der Literatur zu den Fulbe.....	33
4.1 Das Arbeitsthema in der Ethnologie	33
4.2 Das Arbeitsthema in der Fulbe-Literatur.....	34
5. Die Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns.....	41
5.1 Der institutionelle Rahmen zur Arbeit der Mbororo-Frauen.....	41
5.1.1 Alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung.....	41
5.1.1.1 Der Komplex der Rinderhaltung	43
5.1.1.2 Feldarbeit.....	45
5.1.1.3 Hausarbeit.....	46
5.1.1.4 Die Sorge um die Familie.....	48
5.1.1.5 Handwerkliche Arbeiten.....	49
5.1.2 Arbeitsorganisation im polygynen Haushalt.....	50

5.2 Der Arbeitsalltag der Mbororo-Frauen.....	53
5.2.1 Ein Arbeitstag von Ouo Adama (Konene).....	53
5.2.2 Zur Struktur des Arbeitstages	60
5.2.3 Der Komplex pastoraler Arbeiten	64
5.2.3.1 Melken.....	64
5.2.3.2 Milchverarbeitung	70
5.2.3.3 Milchvermarktung.....	75
5.2.4 Ernährung und Kochen	77
5.2.4.1 Bereitstellung der benötigten Materialien	79
5.2.4.2 Verarbeitung einzelner Nahrungsmittel	81
5.2.4.3 Kochen.....	85
5.2.4.4 Das ‘vollkommene Mahl’	90
5.2.5 Haus und Hof.....	91
5.2.5.1 Struktur der Mbororo-Gehöfte	92
5.2.5.2 Das Wohnhaus (<i>suudu</i>) als Lebensraum der Frau.....	94
5.2.5.3 Reinlichkeit und Ordnungsliebe.....	98
6. Emische und etische Bewertung der Arbeit der Mbororo-Frauen.....	100
6.1 Die emische Perspektive der Arbeit der Mbororo-Frauen	100
6.2 Zur etischen Einschätzung der Arbeit der Mbororo-Frauen.....	104
7. Arbeit und kultureller Wandel.....	106
7.1 Die Mbororo’en in den 30er Jahren.....	107
7.2 Die sozioökonomische Situation und Arbeit der Mbororo-Frauen im Wandel	110
7.2.1 Bedeutungsverlust pastoraler Arbeiten	110
7.2.2 Zunehmende Bedeutung der Verantwortung für den Lebensraum der Familie.....	112
7.2.3 Neubewertung der Feldarbeit.....	113
7.3 Faktoren des Wandels	115
7.3.1 Ökonomische Aspekte	117
7.3.2 Islamisierung als soziokultureller Faktor.....	118
7.3.2.1 Das islamische Rollenmodell und seine Realisierung.....	120
7.3.2.2 Übergang vom pastoralen zum islamischen Rollenmodell	122
7.3.2.3 Attraktivität des islamischen Rollenmodells aus Sicht der Mbororo-Frauen	123
7.4. Arbeit im Wandel	125
8. Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse.....	131

Literatur- und Quellenverzeichnis	134
A. Tonbandinterviews	134
B. Schriftliche Mitteilungen.....	134
C. Quellen.....	134
Archiv der Basler Mission.....	134
Ordner: Quartalsberichte aus Kamerun (E-5-2,8)	134
Andere Quellen.....	135
D. Literatur	135
Glossar	143
Tabellarischer Lebenslauf.....	149
Ehrenwörtliche Erklärung.....	150

Anhänge

Anhang 1: Kartenmaterial

Karte 1: Verbreitung der Fulbe (Stand der 50er Jahre)	151
Karte 2: Verbreitung der Fulbe (Stand der 90er Jahre)	151
Karte 3: Politische Gliederung Kameruns	152
Karte 4: Vegetation Kameruns	152
Karte 5: Vereinfachtes Relief von Kamerun und Nigeria	153
Karte 6: Weidegebiete der Mbororo'en im Kameruner Grasland (80er Jahre)	153
Karte 7: Weidegebiete und Transhumanzrouten der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns (60er Jahre)	154
Karte 8: Landnutzungsschema innerhalb der Nordwest-Provinz (60er Jahre).....	154
Karte 9: Siedlungsgebiet der Jafun'en und Aku'en im Kameruner Grasland	155

Anhang 2: Bildmaterial

Bilder zur Arbeit der Mbororo-Frauen aus den 30er Jahren

Photo 1: Mbororo-Hütte	156
Photo 2: Bororoherde in Baliland.....	156
Photo 3: Bororofrau beim Melken.....	157
Photo 4: Mbororo-Tochter beim Buttermachen	157
Photo 5: Bororofrau in Bali	157
Photo 6: Mbororo verkaufen Butter auf der Missionsstation Kishong	158
Photo 7: Frauen bei der Herde am Abend, Mais stossend.....	158
Photo 8: Mbororo-Mutter mit Kind.....	158

Photographien meiner Feldforschung im nordwestlichen Grasland Kameruns (1996)

Photo 9: Ouo Adama und Djoji Habiba mit einem Teil der Kinder	159
Photo 10: Mallam Raago bei der Arbeit als Islamgelehrter	159
Photo 11: Llarba Salamatu, Faatu Gambo und Arera Hawa präsentieren sich für ein Photo	159
Photo 12: Amina Gambo, traditionelle Heilerin	160
Photo 13: Buba Madaki, Angestellter im staatlichen Veterinärdienst in Bali- Nyonga	160
Photo 14: MBOSCUDA-Mitarbeiter	160
Photo 15: Modernes Gehöft im Umland von Misaje	161
Photo 16: Rundhütten-Gehöft im Umland von Misaje	161
Photo 17: Traditionelle Strohütte (<i>suudu loosi</i>) im Umland von Bali	161
Photo 18: Idi Mogonde mit seiner <i>daneeji</i> -Herde	162
Photo 19: Musa Isa als treibt die <i>bodeeji</i> -Herde zusammen	162
Photo 20: Yusufa Kirbou mit seiner <i>gudaali</i> -Herde	162
Photo 21: Ramata Dada legt einer Kuh die Fussfessel an	163
Photo 22: Arera Hawa beim Melken	163
Photo 23: Kinder trinken frische Milch nach dem Melken	163
Photo 24: Nyapendo Jainabu beim Buttern mit dem <i>jollooru</i>	164
Photo 25: Salamatu Maju verkauft Sauermilch am Markt in Misaje	164
Photo 26: Salamatu Maju knetet und wäscht die Butter	164
Photo 27: Hurera Jabbama und Mairama Yadiko holen Wasser	165
Photo 28: Nyapendo Jainabu beim Abwasch	165
Photo 29: Suma Ahi beim Wäschewaschen	165
Photo 30: Karboura Abubakar und seine Söhne entkörnen den Mais	166
Photo 31: Faatu Gambo beim Worfeln	166
Photo 32: Hamamata stampft den Mais, Hawa siebt das Mehl	166
Photo 33: Salamatu, Ramata und Kursumi bei der Motormühle	167
Photo 34: Bebi Satu und ihre Gefährtinnen waschen den Mais am Fluss	167
Photo 35: Hajaara Ja'o breitet das Maismehl zum Trocknen aus	167
Photo 36: Rechia Mohamadou quirlt die Baobabblätter-Sauce	168
Photo 37: Nyapendo Jainabu kocht Maisbrei	168
Photo 38: Suma Ahi portioniert den Maisbrei	168
Photo 39: Adama Adamu poliert den Lehm Boden	169
Photo 40: Daso Lamu kehrt den Hof	169
Photo 41: Ouo Adama rauht den Hof auf	169
Photo 42: Nyapendo Jainabu erntet Gemüse aus ihrem Garten	170
Photo 43: Asamanw klettert über den Zaun des Maisfelds	170
Photo 44: Haruna Lamu in seinem Speicher	170
Photo 45: Halima Buba pflegt ihre Kalebasse	171
Photo 46: Mairamatu Abdullahi flicht einen grossen Strohteller (<i>mbeDu</i>)	171
Photo 47: Salamatu Isa flicht Hurera die Haare	171

Vorbemerkungen

Die folgenden deskriptiven Darstellungen und Gesprächsausschnitte zum Thema der Arbeit der Mbororo-Frauen basieren, sofern nicht gesondert angemerkt, auf eigenen Beobachtungen und Diskussionen mit Mbororo-Frauen und –Männern im nordwestlichen Grasland Kameruns, bei denen ich mich von April bis November 1996 aufgehalten habe. Für die freundliche Aufnahme und die Bereitschaft, mich bei meiner wissenschaftlichen Arbeit zu unterstützen, möchte ich ihnen an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen.

Die in der Arbeit kursiv gedruckten Wörter geben die von den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet benutzten Bezeichnungen wieder, welche im Text erklärt werden. Es handelt sich hierbei vorwiegend um Fulfulde-Begriffe, wobei einige Bezeichnungen dem Hausa oder dem Pidgin-Englisch entlehnt sind; dies ist im Text jeweils vermerkt.

Bei der Transkription der Fulfulde-Begriffe orientiere ich mich teilweise an der von Noye (1989) und Eguchi (1979) vorgeschlagenen Schreibweise. Zwischen dem von Noye und Eguchi beschriebenen Adamaoua-Fulfulde und dem Fulfulde der Mbororo'en im Kameruner Grasland existieren jedoch Unterschiede in Bezug auf die Aussprache, weshalb ich bei der Transkription der Begriffe hauptsächlich der Aussprache der Informanten und Informantinnen folge.

Die von mir gemachten Photographien, die sich im Anhang befinden und zur Illustrierung der im Text gemachten Aussagen dienen sollen, sind mit Einverständnis der entsprechenden Personen aufgenommen worden.

Mein Dank gilt Professor Gerd Spittler für die Betreuung während der Feldforschung und bei der Ausarbeitung des Manuskripts. Weiterhin danke ich Elisabeth Hartwig und Heinz Görres für die Gastfreundschaft in Bamenda. Für das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit möchte ich allen danken, die mich bei der Durchführung meiner Feldforschung und der Ausarbeitung des Manuskripts unterstützt haben.

1. Einleitung

1.1 Persönlicher Forschungshintergrund

Die Idee zur vorliegenden Arbeit entstand bereits im Herbst 1995, als ich nach dem Ablegen der akademischen Zwischenprüfung beschloss, im folgenden Jahr selbständig eine Feldforschung durchzuführen.

Da ich die Jahre 1991 bis 1993 im Rahmen eines Praktikums bei der Basler Mission in Kamerun verbracht hatte¹, war ich mit der Situation im Land vertraut, beherrschte die Umgangssprache des anglophonen Nordwestens (Pidgin-Englisch) und konnte auf zahlreiche Freundschaften und Beziehungen zurückgreifen. Aus diesen Gründen bot sich die Nordwest-Provinz Kameruns als Untersuchungsgebiet an. Bereits während meines Grundstudiums der Ethnologie an der Universität Bayreuth entwickelte ich eine Vorliebe für Themen der Wirtschafts-, Arbeits- und Entwicklungsethnologie sowie der feministischen Anthropologie. Obwohl ich während meines ersten Aufenthaltes in Kamerun kaum mit Frauen zu tun hatte, wollte ich mich nun mit deren Arbeitswelt befassen. Eine befreundete Mitarbeiterin des DED informierte mich über die Existenz von MBOSCUDA, einer Nicht-Regierungsorganisation der Mbororo'en, die unter anderem in ihrem Programm die soziale und wirtschaftliche Besserstellung der Mbororo-Frauen anstrebt². Damit war klar, dass ich mich mit der Arbeit von Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns auseinandersetzen wollte: Zum einen besass ich empirische Vorkenntnisse über die Situation der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet, zum anderen würde mir der Einstieg 'ins Feld' über MBOSCUDA erleichtert werden.

1.2 Wahl des Themas, leitende Fragestellung und Methoden

Zur Vorbereitung meiner Feldforschung beschäftigte ich mich im Wintersemester 95/96 mit der Standardliteratur über nomadische und semi-nomadische Fulbe. Insbesondere faszinierte mich das in der Literatur dargebotene Bild pastoraler Fulbe-Frauen, die durch Tausch und Verkauf von Milchprodukten einen wichtigen Beitrag zum Familienunterhalt leisten und autonom über ihre Einkünfte verfügen. Fulbe-Frauen werden in der Literatur hauptsächlich in ihrer sozialen Rolle als Tochter, Schwester, Ehefrau, Schwiegertochter

¹ Es handelte sich um eine Lehrtätigkeit in einer kirchlichen Sekundarschule (Cameroon Protestant College Bali) im Nordwesten Kameruns, die nicht mit einer ethnologischen Fragestellung in Zusammenhang stand.

² MBOSCUDA wurde 1992 gegründet und ist eine nationale, ethnisch-politische Nicht-Regierungsorganisation, die in allen Provinzen Kameruns vertreten ist. Die aktivsten Fraktionen befinden sich nach Aussagen der MBOSCUDA-Vertretung Bamenda in den Provinzen Adamaua, Nordwest und West, in denen sich ein grosser Teil der Mbororo'en aufhält.

und Mutter und in ihrer ökonomischen Rolle als Milchverkäuferinnen beschrieben. Detaillierte Darstellungen, die konkret das Arbeitsleben der Mbororo-Frauen thematisieren, fehlen dagegen.

Bereits bei der Lektüre kamen mir Zweifel daran, dass die beschriebenen Verhältnisse im Hinblick auf die sozioökonomische Situation pastoraler Fulbe-Frauen mit der Realität vor Ort übereinstimmen, zumal ich während meines ersten Kamerun-Aufenthaltes (1991-1993) andere Eindrücke gewonnen hatte. Während der darauffolgenden Feldforschung im Jahr 1996 erhärtete sich diese anfängliche Vermutung. In der Folge konzentrierte ich mich während meines Forschungsaufenthaltes darauf, den tatsächlichen Arbeitsalltag der Mbororo-Frauen zu untersuchen. Weiterhin befasste ich mich mit der Frage, welche Faktoren für diese Diskrepanzen bzw. Veränderungen zwischen der Darstellung in der Literatur und der heutigen Situation der Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet relevant sind.

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit dem Thema Arbeit unter folgenden Aspekten: Im Zentrum steht Arbeit als Performanz. Zum einen soll aufgezeigt werden, wie der Arbeitsalltag einer Mbororo-Frau zeitlich und räumlich strukturiert ist. In diesem Zusammenhang muss auch der institutionelle Rahmen der Arbeit, insbesondere die alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sowie die Familiensituation, untersucht werden. Zum anderen bemühe ich mich um eine detaillierte Beschreibung einzelner Arbeitsgänge unter Berücksichtigung der verwendeten Geräte und Techniken. Schliesslich setze ich mich mit der emischen und etischen Bewertung der Arbeit der Mbororo-Frauen auseinander.

Das zweite Thema ist Arbeit und kultureller Wandel. Hier vergleiche ich die Arbeit der Mbororo-Frauen, wie sie in Berichten der 30er Jahre beschrieben wird, mit der heutigen Situation im Untersuchungsgebiet. Dabei interessiere ich mich in erster Linie für Veränderungen der sozioökonomischen Situation der Frauen.

Meine Forschung wird von einer Reihe von Hypothesen geleitet. Erstens gehe ich davon aus, dass es zum Verständnis von Arbeit sowie vom Wandel der Arbeit erforderlich ist, diese unter zwei Aspekten zu untersuchen: Auf der einen Seite stehen funktionale, auf der anderen soziokulturelle Aspekte, die in gegenseitiger Wechselwirkung stehen. Zweitens wird angenommen, dass der Bereich der Arbeit für die untersuchte Gruppe eine identitätsstiftende Funktion einnimmt. Und drittens wird hypothetisch angenommen, dass Faktoren aus den Gebieten Ökologie, Ökonomie, Religion bzw. Identität sich förderlich auf einen Wandel von Arbeit auswirken; diese Faktoren stehen untereinander vermutlich in unmittelbarer Wechselwirkung.

Im Rahmen meiner Feldforschung und bei der Ausarbeitung der vorliegenden Untersuchung habe ich mich für eine detaillierte, deskriptive Studie der Art der 'dichten Beschreibung' (Spittler 1998: 399³) entschieden. Im vorliegenden Fall basiert diese

³ Ich übernehme den Begriff 'dichte Beschreibung' in dem Sinn, wie Spittler ihn verwendet, als detaillierte Beschreibung, und damit nur indirekt in Anlehnung an Geertz (1983); vgl. Spittler 1989: 55, 399.

Beschreibung auf Methoden der teilnehmenden Beobachtung und auf Interviews (Leitfadeninterviews, narrative Interviews u.a.). Hinzu kommen intensive Literaturstudien.

1.3 Verlauf der Feldforschung

Mein Forschungsaufenthalt im der Nordwest-Provinz Kameruns erstreckte sich über die Monate April bis November 1996 (vgl. Karte 1). Aufgrund anderweitiger Verpflichtungen ergab sich zu Beginn eine längere Phase der Kontaktaufnahme und Planung⁴, bevor ich Anfang Mai mein Hauptquartier bei der oben erwähnten DED-Mitarbeiterin, Elisabeth Hartwig, in der Provinz-Hauptstadt Bamenda bezog; dort befand sich die für meine Zwecke relevante Vertretung von MBOSCUDA. Als erstes galt es zu klären, um was für eine Organisation es sich bei MBOSCUDA handelte, und wie sich unsere Zusammenarbeit gestalten sollte. Musa Usman Ndamba, Amina Haman, Sarli Nana Sardou und Nuhu Salihu Jafaru bildeten damals den aktiven Vorstand der MBOSCUDA-Sektion Bamenda (Photo 14). Sie hiessen mich herzlich willkommen und erklärten mir Hintergründe, Ziele, Organisationsstruktur, Projektvorhaben etc. von MBOSCUDA. Weiterhin nahmen sie sich viele Stunden Zeit, mit mir über meine Vorstellungen, Zielsetzungen und Erfahrungen zu diskutieren, meine Feldforschung sowie gemeinsame Aktivitäten zu planen und die erforderlichen Kontakte herzustellen bzw. entsprechende Vorbereitungen zu treffen. Jede dieser vier Personen leistete durch ihr Engagement und die angebotene Freundschaft einen wichtigen Beitrag zum Gelingen meiner Forschung und der hier vorliegenden Arbeit. Im Gegenzug bot ich mich an, bei der Realisierung geplanter Projekte mitzuwirken⁵. Mit der Problematik dieses interaktiven Forschungsansatzes habe ich mich eingehend in einer Hauptseminararbeit mit dem Titel *Zwischen Feldforschung und Aktionsforschung* beschäftigt und möchte an dieser Stelle auf eine nochmalige Darstellung verzichten..

⁴ Den Monat April verbrachte ich in erster Linie damit, den Aufenthalt einer Gruppe von schweizer Jugendlichen in Bali-Nyonga (Nordwest-Provinz) vorzubereiten und zu betreuen. Es handelte sich hierbei um ein Projekt zur interkulturellen Kommunikation, das von Charles Cornu und mir initiiert und durchgeführt wurde. Somit war ich bis Ende April 1996 vollauf mit meiner Aufgabe als Vermittlerin zwischen zwei Kulturen beschäftigt und konnte mich meinem Forschungsvorhaben erst im Mai richtig zuwenden. Dennoch gelang es mir, an bereits vorhandene Kontakte in Bali-Nyonga anzuknüpfen sowie neue Bekanntschaften zu schliessen, die sich als sehr ergiebig für meine Forschung erweisen sollten. Hier ist insbesondere der Veterinärbeamte Buba Madaki zu nennen, der mir mit seinem fachlichen Wissen und interessanten Anregungen zur Seite stand (Photo 13).

⁵ Bei diesen Projekten handelte es sich um einen Forschungsbericht zur sozioökonomischen Situation der Mbororo-Frauen, der MBOSCUDA als Dokumentationsmaterial zur Verfügung stehen sollte. Des weiteren haben wir gemeinsam eine provisorische Ausstellung zur materiellen Kultur der Mbororo-Frauen im damaligen MBOSCUDA-Bürogebäude in Bamenda organisiert. Schliesslich haben Amina Haman und ich im Oktober 1996 einen mehrtätigen Workshop zum Thema einkommensfördernder Massnahmen und Gruppenführung für Vertreterinnen von MBOSCUDA-Frauengruppen in Bamenda durchgeführt.

Die Mbororo-Bevölkerung im nordwestlichen Grasland Kameruns ist sehr heterogen. Sie unterteilt sich primär in zwei Untergruppen, die Jafun'en und die Aku'en, die kulturelle Unterschiede aufweisen und in verschiedenen Regionen des Graslandes leben (vgl. Kap. 3.4). Um ein differenziertes Bild der Situation der Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet zu gewinnen, war es deshalb erforderlich, eine regionale Aufteilung der Feldforschung vorzunehmen. In der Folge gliederte sich die aktive Forschungsphase in drei Feldaufenthalte von jeweils vier bis fünf Wochen in drei unterschiedlichen Gebieten.

Die Umgangssprache in der Nordwest-Provinz Kameruns ist Pidgin-Englisch, das ich bereits während meines früheren Kamerunaufenthaltes (1991-1993) erlernt hatte. Die meisten Mbororo'en sprechen neben Fulfulde auch Pidgin-Englisch, was mir das Arbeiten ohne Dolmetscher bzw. Dolmetscherin ermöglichte. Zugleich bemühte ich mich, mir im Rahmen meiner Feldaufenthalte grundlegende Fulfulde-Kenntnisse anzueignen, um den Gesprächen der Frauen folgen und mich über alltägliche Dinge unterhalten zu können.

Erster Feldaufenthalt: Im Umland von Konene (vgl. Karte 9)

Anfang Mai 1996 reiste ich in die abgelegene und dünn besiedelte Region um Konene, wo ich insgesamt fünf Wochen in den Familien der drei wohlhabenden Brüder Mallam⁶ Nando, Alhaji Ardo Manu⁷ und Hamadu Buba verbrachte. Zunächst hielt ich mich drei Tage bei Mallam Nando auf, bevor seine Frau Didja Mallam mich zu meinem 'Hauptgastgeber' Alhaji Ardo Manu geleitete. Das Gehöft von Alhaji Ardo Manu umfasste 14 Gebäude und wurde zum damaligen Zeitpunkt von ihm, seinen vier Ehefrauen, 30 Kindern und Jugendlichen sowie zwei Frauen seines verstorbenen Vaters und weiteren entfernten Verwandten, insgesamt also von 42 Personen bewohnt. Infolge dieser komplexen Familienzusammensetzung war es für mich anfänglich schwierig festzustellen, welche Personen einen gemeinsamen Haushalt bildeten und an welchen Frauen ich mich zur Untersuchung der Arbeit der Mbororo-Frauen orientieren sollte⁸. Nach kurzer Zeit lebte ich mich jedoch in die ungewohnte Familiensituation ein und bemühte mich, Mädchen und Frauen bei ihrer Arbeit zu beobachten und mich an einzelnen Arbeitsgängen zu beteiligen. Da ich Mitte zwanzig, noch nicht verheiratet war und keine Kinder hatte, wurde ich in die Kategorie der Jugendlichen eingeordnet; d.h., meine 'Gesellschafterinnen' waren vorwiegend junge Frauen im Alter von 13 bis 20 Jahren, die selbst noch die Arbeiten einer

⁶ *Mallam* ist der allgemeine Titel für einen islamischen Gelehrten. Höhere Stufen der islamischen Gelehrsamkeit werden mit *moddiBo* bzw. *sheikh* bezeichnet.

⁷ *Alhaji* ist der Titel für einen Mann, der eine Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hat; im Fall einer Frau spricht man von *hajja*. *ArDo* ist der Titel des politischen Oberhauptes einer Mbororo-Gemeinschaft; ursprünglich bedeutet *arDo* 'Führer einer Migrationsgemeinschaft'.

⁸ Das Gehöft von Alhaji Ardo Manu kann keineswegs als repräsentativ für die Gehöfte der Mbororo'en im Kameruner Grasland gelten und trägt bezeichnenderweise den Namen *wuro mango* (das grosse Gehöft). Es zeigt jedoch, welche Ausmasse und Komplexität die Familie eines wohlhabenden und angesehenen Mannes annehmen kann.

verheirateten Mbororo-Frau einüben mussten. Diese Zuordnung kam mir zu Beginn etwas ungelegen, doch gewöhnte ich mich bald daran und gewann der Situation, für eine kurze Zeit noch einmal die Pubertät – nun aber in einem anderen kulturellen Kontext – mitzuerleben, ihren eigenen Reiz ab. Ich begleitete die Mädchen zum wöchentlichen Markt in Konene (eine gute Stunde Fussmarsch), was den verheirateten Frauen verwehrt war. Ich half ihnen beim Wasserholen, wusch mit ihnen Kleider am Fluss, begleitete sie zur Maismühle im Hamadu Bubas Gehöft, mass mich mit ihnen beim Melken und beim Maisbrei- und Saucekochen, versuchte mich beim Haareflechten und lernte traditionelle Handarbeiten kennen.

Nach zweieinhalb Wochen beschloss ich, der Einladung der beiden Frauen von Hamadu Buba, die ich bereits beim Maismahlen und dem wöchentlichen Treffen der MBOSCUA-Frauengruppe kenngelernt hatte, nachzukommen und einige Zeit in ihrem Gehöft zu verbringen. In den folgenden zwei Wochen beschäftigte ich mich in erster Linie mit dem Arbeitsalltag von Ouo Adama, die gewissenhaft ihre täglichen Haushaltspflichten erfüllte und sich ausgiebig um ihre anderthalbjährige Tochter Umamatu kümmerte (vgl. Kap. 5.2.1). Weiterhin führte ich interessante Gespräche mit Hamadu Bubas erster Frau Djoji Habiba, die eine sehr energische und einfallsreiche Frau ist und die sich mit Kleinhandel ein eigenes Einkommen zu verschaffen versucht (Photo 9). Abschliessend verbrachte ich nochmals einige Tage in Alhaji Ardo Manus und Mallam Nandos Gehöften, bevor ich Mitte Juni 1996 nach Bamenda zurückkehrte.

Während dieses ersten Feldaufenthaltes führte ich kaum gezielte Interviews durch, sondern bemühte mich, durch aufmerksames Beobachten und Zuhören sowie durch spielerisches Mitarbeiten möglichst viele Aspekte des Arbeitsalltages einer Mbororo-Frau zu erfassen. Da der Tagesrhythmus für mich ungewohnt war und ich täglich Neues zu sehen, hören, lernen und verstehen hatte, war ich abends jeweils so erschöpft, dass ich mich kaum dazu aufraffen konnte, meine Notizen zu ordnen oder gar auszuarbeiten. Dies holte ich nach, als ich wieder in Bamenda, im komfortablen Haus meiner Gastgeberin Elisabeth Hartwig war, wo mir zeitweise sogar ein Computer zur Verfügung stand.

Zweiter Feldaufenthalt: Barare, Banten, Mbiame, Kuvlu, Lassin (vgl. Karte 9)

Ende Juni 1996 begab ich mich erneut 'ins Feld', nach Barare, das sich in die Nähe von Jakiri befindet. Dies ist eine dicht besiedelte und im Verhältnis zu Konene gut erschlossene Gegend. Die dort ansässigen Mbororo'en wurden von den MBOSCUA-MitarbeiterInnen als progressiv und kooperativ eingeschätzt. Ich wollte herausfinden, inwiefern sich der Arbeitsalltag der Frauen in einer Region mit anderen Besitz- und Bevölkerungsverhältnissen unterschiedlich gestaltet, und wie sich dies auf die wirtschaftliche und soziale Stellung der Frauen auswirkt. Mein Gastgeber Alhaji Egih interpretierte meine Absichten

jedoch anders und sah in mir in erster Linie eine Repräsentantin von MBOSCUDA. Während meines einwöchigen Aufenthaltes in seinem Gehöft fanden nahezu täglich Treffen von Frauen oder Jugendlichen statt, die ich moderieren oder zumindest daran teilnehmen sollte⁹. Des Weiteren hatte Alhaji Egih, der MBOSCUDA auf der Ebene der Bui-Division¹⁰ vertrat, alle Frauengruppen innerhalb der Division über meinen Aufenthalt informiert und sie in der Vorstellung bestärkt, dass ich sie besuchen würde. In der Folge bestand mein fünfwöchiger Feldaufenthalt darin, dass ich mich an fünf Orten (Barare, Banten, Mbiame, Kuvlu, Lassin) jeweils einige Tage aufhielt, zehn Frauengruppen besuchte und an über fünfzehn Treffen teilnahm. Mein Besuch wurde zum Anlass genommen, grosse Versammlungen mit 'wichtigen' Reden der Männer und kulturellen Darbietungen (Pferdevorführung, Tanz, Musik etc.) zu veranstalten. Das Ganze wurde zeitweise zu einer grossartigen MBOSCUDA-Kampagne, in der nicht unbedingt die praktischen Interessen der Frauen berücksichtigt wurden, sondern die hauptsächlich den politischen Schachzügen der Männer diente.

Obwohl diese Art der Feldforschung nicht mit meinen Vorstellungen übereinstimmte und mich zeitweise sehr belastete, wies sie gegenüber der während meines Aufenthaltes in Konene praktizierten Methode der teilnehmenden Beobachtung forschungswirtschaftliche Vorteile auf. Ich führte in möglichst vielen Gehöften standardisierte Interviews zu Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnissen der Mbororo'en durch (vgl. Anhang 5)¹¹ und konzentrierte mich auf die Dokumentation ihrer materiellen Kultur. Weitere Informationen lieferten die Treffen und die Diskussionen innerhalb der Frauengruppen, bei denen ich mehr über die Probleme und Aktivitäten der Gruppen bzw. einzelner Frauen erfuhr¹².

⁹ Im Rahmen dieser Treffen wurden auf Wunsch der TeilnehmerInnen Themen wie Selbstorganisation, einkommensschaffende Aktivitäten (z.B. Herstellung von Seife und Crème, qualitative Verbesserung von traditionellen Handarbeiten, Suche nach möglichen Absatzmärkten), Bildung, Familienplanung, Schutz vor Aids, etc. diskutiert.

¹⁰ Kamerun ist eingeteilt in zehn Provinzen, welche wiederum aus Divisionen zusammengesetzt sind, die ihrerseits aus Sub-Divisionen bestehen.

¹¹ Obwohl Aussagen zu Vermögensverhältnissen insbesondere bei Hirtenkulturen problematisch sind, weisen die Angaben der befragten Mbororo'en deutlich auf regionale und familiäre Unterschiede hin (vgl. Pouillon 1988; Stenning 1994 (1959): 147f.).

¹² Diese Treffen liefen in der Art ab, dass sich zehn bis zwanzig Frauen aus benachbarten Gehöften trafen, die meist derselben agnatischen Verwandtschaftsgruppe angehörten. Nach gegenseitiger Begrüssung und Eröffnung der Versammlung durch ein islamisches Gebet stellte ich mich als Studentin aus Europa vor und erklärte mein Anliegen, möglichst viel über die Kultur und Tradition der Mbororo'en und die Arbeit der Frauen zu erfahren. Die Frauen akzeptierten diese Erklärung; sie berichteten über ihre Gruppenaktivitäten (z.B. Sparverein, Kleinhandel, Krankenbesuche) und Probleme (vgl. Statistik 7). Sie zeigten mir stolz ihre Schätze vergangener und heutiger Zeiten (z.B. traditionelle Kalebassen, kunstvoll geflochtene Strohteller, bestickte Bettüberwürfe) und berichteten über frühere Sitten und Gebräuche. Im Gegenzug bemühte ich mich, die Probleme der Frauen zu verstehen, Strategien anderer Gruppen oder Individuen aufzuzeigen und Diskussionen anzuregen.

Im Rahmen meiner 'Tournée' durch die Bui-Division traf ich mit Amina Gambo, einer selbstbewussten und weltoffenen Mbororo-Frau, zusammen, die als traditionelle Heilerin arbeitet (Photo 12) und mit ihrer Familie in Lassin lebt. Die Mbororo-Bevölkerung der Region um Lassin ist sehr heterogen: Jafun'en und Aku'en bewohnen dasselbe Gebiet, wohlhabende und verarmte Familien leben nebeneinander. Amina Gambos Bemühungen, eine funktionierende MBOSCUDA-Frauengruppe aufzubauen, machten deutlich, welche gesellschaftlichen Faktoren in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen¹³.

Dritter Feldaufenthalt: Im Umland von Misaje (vgl. Karte 9)

Die Verarbeitung des gesammelten Datenmaterials sowie meine Mitarbeit bei der Organisation einer Ausstellung zur materiellen Kultur der Mbororo-Frauen¹⁴, hielten mich mehrere Wochen in Bamenda fest. Mitte September 1996 reiste ich schliesslich nach Misaje, das als eine 'Hochburg' der Aku'en gilt. Nachdem ich die beiden ersten Aufenthalte (mit Ausnahme einiger Tage in Lassin) ausschliesslich in der Gesellschaft von Jafun'en verbracht hatte, wollte ich nun einige Wochen in einer Aku-Gemeinschaft leben. Nach Einschätzung der MBOSCUDA-MitarbeiterInnen sind die Aku'en wesentlich traditionsbewusster als die Jafun'en. Mein Interesse bestand also darin festzustellen, inwieweit diese Charakterisierung zutrifft bzw. in welchen Punkten sich das Arbeitsleben der Aku-Frauen von demjenigen der Jafun-Frauen unterscheidet.

Die ersten beiden Wochen hielt mich ich im Gehöft von Mallam Raago auf, das sich in ca. 6 km Entfernung von Misaje befindet. Die meiste Zeit verbrachte ich mit Faatu Gambo, die als einzige seiner vier Frauen gut Pidgin-Englisch spricht und selbst eine Jafunjo¹⁵ aus der benachbarten Region um Nkambe ist. Mallam Raago ist ein angesehener Islamagelehrter in dieser Region und verdient durch das Herstellen von Amuletten und durch Schreibarbeiten ein beträchtliches Einkommen (Photo 10). Er war ein hilfreicher und wertvoller Informant und setzte sich zum Ziel, mir die Heterogenität der Aku-Gemeinschaft vor Augen zu führen. So arrangierte er, dass ich das Gehöft der Brüder Idi Mogonde, Egih Adamu und Mallam Ibrahim besuchen konnte, die einer anderen Lineage angehören und in der Ver-

¹³ Amina Gambo hatte bereits vor einiger Zeit versucht, eine MBOSCUDA-Frauengruppe in der Region um Lassin ins Leben zu rufen. Diese löste sich jedoch nach wenigen Treffen wieder auf, da Amina Gambo aufgrund ihrer Tätigkeit als traditionelle Heilerin längere Zeit abwesend war. Meinen Besuch nahm sie zum Anlass, erneut einen Versuch zu unternehmen. Es zeigte sich aber bereits im Lauf dieses ersten Treffens, dass zwischen den Teilnehmerinnen kaum eine gemeinsame Basis bestand. Einige Frauen mussten einen mehrstündigen Weg zu Amina Gambos Gehöft zurücklegen, sodass sie sich zu einer regelmässigen Teilnahme nur bereit erklärten, wenn sie einen direkten Vorteil daraus ziehen würden. Andere waren unter Vorbehalt zu diesem Treffen gekommen, da ihre Ehemänner mit der Idee einer MBOSCUDA-Frauengruppe nicht einverstanden waren. Über den weiteren Verlauf der Aktivitäten innerhalb der neu gegründeten Frauengruppe ist mir leider nichts bekannt.

¹⁴ Die Ausstellung war in den Monaten September und Oktober 1996 im damaligen MBOSCUDA-Bürogebäude in Bamenda zu sehen.

¹⁵ Jafunjo ist die Singular-Bezeichnung von Jafun'en (vgl. Kap. 2.2.).

marktung der Milchprodukte weiterhin einen Grundpfeiler ihrer ökonomischen Tradition sehen.

Als nächstes sollte ich auch die anderen Gebiete des Umlandes von Misaje kennenlernen. In der Folge wurde ich von Nyapendo Jainabu, der Frau von Karboura Abubakar, abgeholt, um einige Tage in ihrer Familie zu verbringen. Nyapendo Jainabu und Karboura Abubakar (Photo 24, 30) gehören bereits zur älteren Generation, die den Transfer aus Nigeria nach Nordwest-Kamerun selbst miterlebt hat und vieles über die traditionelle Lebensweise der Aku'en zu berichten weiss. Von allen Familien, bei denen ich während meiner Feldaufenthalte gelebt habe, fühlte ich mich bei Nyapendo Jainabu, Karboura Abubakar und ihren Kindern am wohlsten. Dies lag zum einen daran, dass es sich um eine kleine, monogyne Familie handelte¹⁶, die eine mir vertraute Familienstruktur aufwies¹⁷. Zum anderen war das Verhältnis zwischen dem älteren Ehepaar und mir, als Besucherin, entspannt und offen, so dass wir auch über delikate Fragen (z.B. innerfamiliäre Probleme, Verhaltensweisen anderer Personen) diskutieren konnten¹⁸.

Schliesslich hielt ich mich einige Tage bei Kirbou Yusufu auf, der mit seiner Familie auf einem steilen Hügel in ca. 15 km Entfernung von Misaje lebt. Hier wurde mir klar, weshalb seine Frauen nicht regelmässig den beschwerlichen, dreistündigen Fussmarsch zum wöchentlichen Markt in Misaje unternahmen und ihren Mais immer noch im Mörser stampften, statt wie viele andere in einer motorgetriebenen Mühle mahlen zu lassen.

Während bei meinen Aufenthalten in Konene und innerhalb der Bui-Division die Verständigung in Pidgin-Englisch keine Probleme bereitete, traf ich in Misaje auf einige Personen, die kein oder nur wenig Pidgin-Englisch sprachen. Obwohl meine Fulfulde-Kenntnisse wesentlich zu wünschen übrig liessen, reichten sie mittlerweile aus, mich über alltägliche Dinge unterhalten zu können. Dies war für den nun einsetzenden Teil der Forschung besonders wichtig, da ich meine Beobachtungen und Ergebnisse aus den

¹⁶ Von den sieben gemeinsamen Kindern lebten zum damaligen Zeitpunkt sechs im Alter von drei bis zwanzig Jahren im Gehöft. Die älteste Tochter war kurze Zeit zuvor von ihrem Ehemann aufgrund eines Hexerei-Verdachts nach Hause geschickt worden, was einer Scheidung gleichkommt. Die jüngeren Geschwister waren noch nicht verheiratet.

¹⁷ Solange ich in polygynen Familien lebte, fühlte ich mich als Gast verpflichtet, ebenso wie der Ehemann alle Frauen gleich zu behandeln. In monogynen Familien dagegen konnte ich mich auf eine Ansprechpartnerin konzentrieren und dieser meine ganze Aufmerksamkeit schenken. Aus Sicht meiner Gastgeber schien das Problem nicht so gravierend zu sein. Als ich Mallam Raago einmal darauf ansprach, meinte er, es sei ganz normal, dass man sich mit manchen Personen besser verstehe als mit anderen und dass ich mir darüber keine Gedanken machen solle. Seitens der Frauen habe ich nie eine eindeutige Reaktion beobachtet; das würde jedoch auch gegen alle Regeln des Anstands und der Gastfreundschaft verstossen. Ich hatte aber den Eindruck, dass meine Handlungen und Zuneigungsbekundungen von den Ehefrauen genau beobachtet und registriert wurden.

¹⁸ In vielen Fällen hatte ich den Eindruck, dass meine Gesprächspartnerinnen sich zwar bereitwillig über allgemeine Themen mit mir unterhielten, sobald jedoch konkrete Konfliktpotentiale angesprochen wurden, zogen sie sich auf einen neutralen Standpunkt zurück, da man einer Fremden gegenüber nicht schlecht über andere Personen spricht.

vorherigen Feldaufenthalten mit den Praktiken und der Situation der Aku'en vergleichen und mit konkreten Fragen nachhaken wollte.

Weiterhin führte ich während meines Aufenthaltes im Umland von Misaje in Ergänzung meiner bisherigen Forschungsmethoden Tonbandinterviews zu bestimmten Themenbereichen (z.B. Nahrungszubereitung, Milchverarbeitung und -vermarktung, Feldarbeit, traditionelle Handarbeiten) bzw. biographische Interviews in Pidgin-Englisch durch¹⁹. Meine wichtigsten Interviewpartner und -partnerinnen waren Mallam Raago, seine erste Frau Faatu Gambo, Idi Mogonde, Nyapendo Jeinabu und Karboura Abubakar sowie Amina Gambo aus Lassin²⁰.

Nach Beendigung meines Feldaufenthaltes in Misaje blieben mir nur noch wenige Wochen, die ich mit organisatorischen Belangen beschäftigt in Bamenda verbrachte. Deshalb verschoben sich Transkription und Auswertung der Interviews auf die Zeit nach meiner Rückkehr aus Kamerun.

1.4 Feldforschung in der Rolle des Gastes

Ursprünglich hatte ich geplant, eine mehrmonatige stationäre Feldforschung in einem eng umrissenen Gebiet durchzuführen. Statt dessen ergab sich jedoch situationsbedingt der oben beschriebene Forschungsverlauf. Ich verbrachte während der gesamten Feldaufenthalte in keiner Familie mehr als zwei Wochen und hatte weder zeitlich noch räumlich den erforderlichen persönlichen Freiraum, um Erfahrungen und Notizen vor Ort auszuarbeiten. Weiterhin beschäftigte ich keinen Mitarbeiter bzw. keine Mitarbeiterin und arbeitete nicht mit bezahlten Informanten bzw. Informantinnen. Ich befand mich somit immer in der Rolle des Gastes und war auf Verständnis, Kooperation und Freundschaft angewiesen. Aus dieser Situation heraus ergab sich, wer als Ansprechpartner bzw. -partnerin in Frage kam, wie ich eingestuft und behandelt wurde und zu welchen Informationen ich Zugang hatte; d.h., meine Forschungsergebnisse wurden nachhaltig durch die Methode der Feldforschung in der Rolle des Gastes beeinflusst.

Gastfreundschaft stellt für die Fulbe einen zentralen Wert dar, der den Ruf einer Person entscheidend beeinflusst²¹. Ein Gast wird zuvorkommend behandelt, reichlich bewirtet und erhält vor seiner Abreise ein Gastgeschenk²². Je höher der Status des Gastes, umso aufwendiger wird er empfangen und gepflegt. Da ich als Europäerin und MBOSCUA-Mitarbeiterin in die Kategorie eines bedeutenden Gastes eingeordnet wurde, kamen als

¹⁹ Diese Interviews wurden auf Pidgin-Englisch durchgeführt.

²⁰ Amina Gambo kam im Zuge ihrer Arbeit als traditionelle Heilerin im September 1996 für einige Tage nach Bamenda. Bridgette Fomunyan, eine Mitarbeiterin des kamerunischen Radios, suchte für ihre wöchentliche Sendung *Women's Forum* eine Gesprächspartnerin und lud auf mein Anraten Amina Gambo ein. Das Gespräch wurde Ende September im lokalen Radiosender CRTV Bamenda übertragen. Weiterhin führte ich ein persönliches Tonbandinterview mit Amina Gambo durch.

²¹ Vgl. Maliki 1984: 46, Riesman 1977: 183-185.

²² Vgl. Maliki 1984: 46-48; Riesman 1977: 183-185.

Gastgeber nur diejenigen Personen in Betracht, welche mir eine angemessene Behandlung bieten konnten²³. Dabei handelte es sich um relativ wohlhabende und angesehene Männer, die auch entsprechend grosse Familien hatten²⁴. In der Regel wurde ich – sofern vorhanden – in einem Gästezimmer oder direkt im Haus einer Frau untergebracht. Ein solches Frauenhaus besteht aus einem grossen Raum, in dem sich mehrere Betten und Regale befinden. Mir wurde ein eigenes Bett mit Matratze zugewiesen, während sich die Frauen ihr Bett meist mit kleinen Kindern teilten.

Ein zentrales Thema für meine Gastgeber und v.a. Gastgeberinnen war die Frage, wie sie mich verköstigen sollten. So wurde mir zu Ehren meist ein Huhn (einmal sogar ein Schaf) geschlachtet. Einige Gastgeber kauften speziell für mich Kochbananen, Kartoffeln oder Früchte ein, um mir ein abwechslungsreiches Menü zu bieten. Die Frauen kochten mehr Sauce als üblich, sobald sie bemerkten, dass ich die Sauce dem Maisbrei vorzog. Da ich an der Zubereitung von traditionellen Milchspeisen und Butter interessiert war und diese mir sehr gut schmeckten, bemühten sich die Frauen, die dafür erforderliche Quantität an Milch zur Seite zu stellen; einige Gastgeber kauften zu diesem Zweck sogar Milch oder Butter von anderen Mbororo-Frauen. Daraus ergab sich für mich die Gelegenheit, mich mit der Nahrungszubereitung und den damit in Zusammenhang stehenden Arbeitsgängen, Rezepten sowie sozialen und wirtschaftlichen Aspekten auseinanderzusetzen.

Meine Mithilfe im Haushalt befremdete die Frauen zu Beginn, da in der Regel nur nahe Verwandte oder Freundinnen spontan bei der Hausarbeit mithelfen, während Besucherinnen bzw. Gäste unbeteiligt daneben sitzen und sich unterhalten. Doch bald machten wir uns ein Spiel daraus festzustellen, ob ich denn zur einen oder anderen Tätigkeit überhaupt fähig sei.

Auch die Frage der Getränke war von Bedeutung: Als meine Gastgeber und Gastgeberinnen feststellten, dass ich gerne Tee mit Milch trank, bekam ich entweder eine eigene Kanne oder wurde regelmässig vom Hausherrn zum Teetrinken in sein Haus eingeladen. Diese gemeinsamen Teestunden gaben meinem Gastgeber die Gelegenheit, sich nach meinem Wohlbefinden, meinen Interessen und bisherigen Erfahrungen zu erkundigen und seinerseits Themen anzuschneiden bzw. Fragen zu stellen, die ihn interessierten²⁵. Zum

²³ In der Fulbe-Gesellschaft spielt das 'richtige' Verhalten (*pulaaku*) eine wichtige Rolle. Sich eine Blösse zu geben, indem man einen Gast nicht angemessen behandelt, bedeutet Schande auf sich zu ziehen, d.h., sich nicht als guter Pullo (Sg. von Fulbe) zu erweisen. Um eine solche Situation zu vermeiden, ist es aus Sicht der Fulbe für alle Beteiligten besser, wenn ein (bedeutender) Gast von einem potenten Gastgeber empfangen und beherbergt wird.

²⁴ Meine Präferenzen bei der Auswahl der Gastfamilien waren zwar andere (eher kleine Familien, möglichst aus allen sozialen Schichten etc.), aber Musa Usman Ndamba erklärte mir, dass es angemessen und notwendig sei, zu Beginn des jeweiligen Aufenthaltes einige Zeit in einer gut situierten Familie zu verbringen und dann vor Ort eine passende Gastfamilie zu suchen.

²⁵ In der Regel waren Männer ziemlich direkt und präzise in ihren Fragen, während ich bei vielen Frauen den Eindruck hatte, dass sie sich scheuten, Fragen zu stellen, bzw. diese nur zögerlich vorbrachten. Dies hängt sicherlich mit der geschlechtlichen Rollenverteilung in der Fulbe-Gesellschaft zusammen, welche den Frauen ein zurückhaltendes, geduldiges Wesen zuordnet. Natürlich spielen Charaktereigenschaften

anderen ermöglichten sie mir, die Sichtweise einzelner Männer zum Thema der vorliegenden Arbeit kennenzulernen, wozu ich sonst kaum Gelegenheit hatte.

Die Frage meiner Verköstigung war ein wichtiges Gesprächsthema zwischen Frauen²⁶. Immer wieder hörte ich, wie Besucherinnen fragten, was ich denn esse und trinke, und die Antwort meiner Gastgeberin, dass ich ebenso wie sie selbst Maisbrei und Sauce esse und sogar rohe Milch trinke, löste Staunen und zugleich Erleichterung aus. Somit wurde es auch für 'einfachere' Haushalte möglich, mich zumindest zu einem kurzen Besuch einzuladen, ohne Gefahr zu laufen, sich eine Blösse zu geben. Tatsächlich war es so, dass ich zu einer begehrten Besucherin wurde. Manche Tage waren für mich und meine Begleitperson ein wahrer Marathon: Wir gingen morgens um neun Uhr aus dem Haus, kamen abends um sieben Uhr nach Hause, hatten in der Zwischenzeit in sieben Gehöften Halt gemacht, zwölf Frauen besucht und ca. 20 km zu Fuss zurückgelegt. Diese Besuche stellten für meine Begleitperson (in der Regel eine Frau aus meinem Gastgehöft) einen erheblichen Organisationsaufwand dar, da sie dafür sorgen musste, dass die anfallenden Hausarbeiten in ihrer Abwesenheit erledigt wurden bzw. sich auch noch nach unserer Rückkehr ausführen liessen. Obwohl weder ich, als fremdländischer Gast, noch meine Gastgeberin dazu verpflichtet waren, wurde uns die freiwillige Entscheidung, die umliegenden Gehöfte zu besuchen, hoch angerechnet.

Ein anderes Thema, das jedoch nicht in meiner Gegenwart erläutert wurde, war die Frage nach dem angemessenen Gastgeschenk²⁷. Da die Fulbe in der Regel sehr bescheiden auftreten und vor allem die Männer ihren Reichtum eher verheimlichen als zur Schau stellen, bieten Gastfreundschaft und insbesondere das Gastgeschenk die Möglichkeit, die eigene Grosszügigkeit unter Beweis zu stellen und sich mit anderen zu messen. Von den meisten meiner Hauptgastgeber, welche die Verantwortung für mich trugen, erhielt ich bei meiner Abreise eine grössere Geldsumme für die Reisekosten. Manche Frauen schenkten mir individuell kleine Geldsummen oder ein Huhn, was im Hinblick auf ihre Einkommenssituation ein beachtliches Geschenk darstellte. Da ich mich im Rahmen der Arbeit der Frauen auch für ihre materielle Kultur interessierte, schenkten mir viele Frauen zum Abschied traditionelle Haushaltsgegenstände, Handarbeiten oder Gartenprodukte (z.B. Kalebassen, geflochtene Strohteller, getrocknetes Blattgemüse). Zumal sie diese Dinge selbst hergestellt bzw. vorrätig hatten, standen sie jederzeit zur Verfügung. Zugleich konnte eine Frau durch die Qualität ihres Geschenkes (z.B. ein grosser, kunstvoll gemusterter statt eines kleinen, vergilbten Strohtellers) ihre Grosszügigkeit zum Ausdruck bringen und sich

und Lebenserfahrung eine wichtige Rolle und so hatte ich auch mit sehr direkten und scharfsinnigen Gesprächspartnerinnen zu tun.

²⁶ Da ich mich vorwiegend in der Gesellschaft von Frauen aufhielt, weiss ich nicht, welche Fragen bzgl. meines Aufenthaltes zwischen Männern diskutiert wurden.

²⁷ Vgl. Riesman 1977: 184.

mit anderen messen²⁸. Meinerseits trat jedoch das Problem auf, wie ich meinen Gastgebern und Gastgeberinnen für ihre Grosszügigkeit, Kooperation und Freundschaft danken sollte, zumal keine Erwartungen an mich gestellt wurden²⁹.

Meine Forschungssituation in der Rolle des Gastes hatte also gegenüber einer längerfristigen stationären Forschung gewisse Vor- und Nachteile. Da ich in jeder Familie maximal zweieinhalb Wochen verbrachte, hielt sich der durch meine Anwesenheit verursachte Mehraufwand in Grenzen. Ich erlebte also immer wieder nur die erste Phase der Kontaktaufnahme, in der Toleranz, Hilfe und Kooperation dominieren. Die zweite Phase einer längerfristigen stationären Forschung, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die endlosen Fragen der Ethnologin, ihre Sonderwünsche und ihr zeitweilig unangemessenes Verhalten den Interaktionspartnern und -partnerinnen allmählich auf die Nerven gehen und die Forschung deshalb nur schleppend vorangeht, blieb mir erspart. Schliesslich konnte nicht die Art von Vertrauen entstehen, die jemandem entgegengebracht wird, mit dem viele Erfahrungen geteilt wurden³⁰.

In Bezug auf das Thema der vorliegenden Studie erwies sich die angewandte Herangehensweise als durchaus produktiv. Die zahlreichen Beobachtungen, Erfahrungen und Informationen, die ich aus Aufhalten in verschiedenen Familien gewonnen habe, ermöglichten mir letztlich, ein differenziertes Bild von der Arbeit der Mbororo-Frauen zu erhalten.

2. Die Fulbe in der westlichen Forschung

2.1 Übersicht der Literatur zu den Fulbe

Die Fulbe sind ein afrikanisches Volk, das aufgrund seiner pastoralen Tradition über ganz Westafrika bis Zentralafrika verstreut ist³¹ (vgl. Karte 1, 2). Schätzungen ihrer Zahl variieren von sechs bis zwanzig Millionen, wovon die Hälfte allein in Nigeria lebt³². Ihnen

²⁸ Die Geschenke wurden herumgezeigt, allgemein gewürdigt und miteinander verglichen. Selbst gegenüber Männern wurde erwähnt, dass die eine oder andere Frau ein besonders wertvolles Geschenk gemacht habe.

²⁹ In der Regel brachte ich für meine Gastgeber und Gastgeberinnen kleine Geschenke (z.B. Kinderkleider, Taschenlampen, Zucker) mit, über die sie sich sehr freuten. Zugleich waren viele Frauen über meine 'Grosszügigkeit' erstaunt, da es eigentlich Aufgabe des Gastgebers ist, dem Gast ein Abschiedsgeschenk zu überreichen und nicht umgekehrt.

³⁰ Meine relativ enge Beziehung zu Nyapendo Jainabu und Karboura Abubakar und insbesondere zu Amina Gambo zeigen jedoch, dass es auch in kurzer Zeit möglich ist, gegenseitiges Vertrauen aufzubauen, sofern beide Parteien 'one heart' (seelenverwandt) sind.

³¹ Boutrais 1994: 138f.; Frantz 1993: 17; Riesman 1984: 173; Stenning 1965: 363; Walker 1980: 54.

³² Adebayo 1991: 1; Bierschenk 1997: 6; Frantz 1993: 14f.; Riesman 1984: 173; Stenning 1994 (1959): 1; Stenning 1965: 363.

allen gemeinsam ist ihre Sprache, das Fulfulde, das zur westatlantischen Sudan-Sprachgruppe gehört und mehrere Dialekte aufweist³³. Nicht nur Fulbe selbst sondern auch ihre ehemaligen Sklaven und deren Nachkommen sprechen Fulfulde und bezeichnen sich als Fulbe. Sie werden von ihren ehemaligen Herren jedoch nicht als solche anerkannt sondern *maccuBe* (Sklaven) bzw. *riimaayBe* (Unfreie, Sklavenabkömmlinge) genannt³⁴. Ein *pullo* (Sg. von Fulbe) zeichnet sich dadurch aus, dass er ein freier Mann ist, sich zur pastoralen Tradition seines Volkes bekennt (auch wenn er selbst keine Rinder besitzt) und nach den Regeln von *pulaaku*, dem traditionellen Verhaltens- und Moralkodex der Fulbe, lebt. Durch diese kulturellen Kriterien grenzen sich Fulbe klar gegen *maacuBe* bzw. *riimaayBe* sowie gegen Nicht-Fulbe im Allgemeinen ab³⁵. Als weiteres Unterscheidungsmerkmal gelten auch physische Attribute (relativ hellhäutig, gross, schlank, lange, gerade Nase), wobei diese v.a. bei städtischen Fulbe aufgrund ihrer Vermischung mit anderen Ethnien mehr und mehr verschwinden.

Die Fulbe zogen seit Beginn der Erforschung Afrikas das Interesse westlicher Reisender, Gelehrter, Forscher und Kolonialbeamter auf sich. Bereits die frühen Reisenden des 19. Jahrhunderts befassten sich mit den Fulbe, die sie aufgrund ihrer hellen Hautfarbe als intellektuell und kulturell höher entwickelt als die negroide Bevölkerung Afrikas ansahen³⁶. Die Fulbe-Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (einschliesslich der Sprachforschung) beschäftigte sich hauptsächlich mit den Fragen nach dem Ursprung und der historischen Verbreitung der Fulbe³⁷. Die damaligen Theorien und Spekulationen sind nach dem heutigen Wissensstand längst veraltet und widerlegt; dennoch zeigen sie deutlich, worin die Faszination der Fulbe lag und z.T. heute noch liegt³⁸. Die moderne Fulbe-Literatur (einschliesslich der vorliegenden Studie) ist von einer deutlichen Tendenz zur 'Fulbephilie'³⁹ gekennzeichnet, die sich darin äussert, dass anstelle klassischer ethnologischer Themen mehr und mehr aktuelle Probleme der Fulbe thematisiert werden. Die

³³ Das Fulfulde ist eng verwandt mit dem Serer und Wolof, weshalb vermutet wird, dass sich die Fulbe von Senegambia aus ausgebreitet haben (Adebayo 1991: 5; Hopen 1958: 6; Ogawa 1990: 244; Stenning 1994 (1959): 3).

³⁴ Die vorliegende Studie befasst sich ausschliesslich mit Fulbe, da im Untersuchungsgebiet keine *maccuBe*- bzw. *riimaayBe*-Gemeinschaften leben.

³⁵ Vgl. Boesen 1989; 1994; Ogawa 1993. Boutrais und Frantz weisen darauf hin, dass eine klare ethnische Zuordnung immer schwieriger wird, da Fulbe-Sein in zunehmendem Mass eine kulturelle und immer weniger eine ethnische Kategorie darstellt (Boutrais 1994; Frantz 1993; vgl. auch Guichard 1999/im Druck).

³⁶ Z.B. Heinrich Barth, zitiert in Ogawa 1993: 120. Elizabeth Williams hat sich ausführlich mit dieser Thematik im Rahmen der französischen Reise- und ethnologischen Literatur des 19. Jhs. auseinandergesetzt (Williams 1988).

³⁷ Z.B. Jeffreys 1944, 1947, 1966; vgl. auch Adebayo 1991; Bierschenk 1997: 7f.; Braukämper 1971: 56-60; Stenning 1994 (1959): 2f.

³⁸ Bierschenk sieht die Ursache darin, dass Lebensweise, Habitus und Ästhetik der Fulbe der Rousseau'schen Vorstellung vom 'edlen Wilden' zu entsprechen scheinen und die Fulbe sich somit als Objekt romantischer Projektionen und Ästhetisierungen anboten (Bierschenk 1997: 6-9).

³⁹ Bierschenk 1997: 9.

Literaturlage zu den Fulbe umfasst derzeit über 2.500 Titel, die sich mit den Themen Ursprung, Geschichte, Verbreitung, Sprache, orale Literatur, Verwandtschaft, politische Organisation, Religion, Wirtschaft, Sedentarisierung, Identität, kultureller Wandel etc. befassen⁴⁰. Das Thema Frauenarbeit, dem sich die vorliegende Arbeit widmet, wird jedoch nur am Rande abgehandelt (vgl. Kap. 4.2)

2.2 Das Ethnonym und die Einteilung der Fulbe

Die Fulbe sind, wie ihre weite Verbreitung und ihre grosse Zahl vermuten lassen, kein homogenes Volk; dies äussert sich in Unterschieden bzgl. Sprache, Siedlungs- und Wirtschaftsweise, politischer Organisation etc. Weiterhin differieren die Bezeichnungen, unter denen die Fulbe bekannt sind, je nach Gebiet und Lokalsprache, was sich auch in der Literatur niederschlägt. Deshalb scheint es mir sinnvoll, hier etwas Ordnung zu schaffen.

FulBe (im Pl.) bzw. *pullo* (im Sg.) ist die Eigenbezeichnung und wird in der deutschsprachigen Literatur verwendet⁴¹. Die französischsprachige Literatur hat den Wolof-Begriff *peul* übernommen und der französischen Schriftsprache in den Schreibweisen *Peul(s)*, *Peulh*, *Peuhl* angeglichen⁴²; die englischsprachige Literatur verwendet das Hausa-Wort *fulani*⁴³. Der Fulfulde-Komplementärbegriff zu *fulBe* ist *haaBe* (Sg.: *kaaDo*); er bezeichnet alle schwarzafrikanischen Nicht-Fulbe⁴⁴. Im Kontext allgemeiner Ausführungen verwende ich in der vorliegenden Studie die Bezeichnung Fulbe bzw. Pullo⁴⁵. Bezüglich Aussagen über die lokale Bauernbevölkerung aus der Perspektive der Fulbe spreche ich von Haabe bzw. Kaado.

Die Fulbe unterteilen sich in zwei grundlegende Kategorien: städtische und pastorale Fulbe⁴⁶. Städtischen Fulbe werden in Fulfulde als *fulBe siire*, *fulBe wuro* oder als *huya'en*

⁴⁰ Vgl. die beiden Bibliographien von Diaw (1991) und Seydou (1977) sowie die neueren Sammelbände von Botte & Schmitz (1994) und Eguchi & Azariya (1993).

⁴¹ In der frühen deutschsprachigen Literatur kommen manchmal auch die Begriffe Ful bzw. Fulen vor (z.B. Krause, 1883; Wolff 1939).

⁴² Bierschenk 1997: 1; Dognin 1981: 139; Williams 1988: 375.

⁴³ In der frühen französisch- und englischsprachigen Literatur wurden z.T. auch regionale Bezeichnungen wie *Foulahs/Fulas*, *Felata/Fulata*, *Toucouleur/Tukolor* verwendet (Adebayo 1991: 1; Jeffreys 1944: 5-7, 20).

⁴⁴ Die Bezeichnung *haaBe* beinhaltet eine pejorative Konnotation, da die Fulbe den *haaBe* alle grundlegenden Eigenschaften absprechen, die einen *pullo* ausmachen. Für eine detaillierte Darstellung vgl. Boesen 1989; 1994; Ogawa 1993.

⁴⁵ Im weiteren verzichte ich auf die kursive Schreibweise der häufig verwendeten Fulfulde-Bezeichnungen.

⁴⁶ Manche Autoren unterscheiden in erster Linie zwischen nomadischen und nicht-nomadischen bzw. sesshaften Fulbe, wobei dann das Problem auftritt, zu welcher Kategorie die sogenannten semi-nomadischen bzw. halb-sesshaften Fulbe zugerechnet werden sollen, oder ob sie eine eigene Kategorie bilden (z.B. Riesman 1984; Stenning 1994 (1959); Walker 1980). Meiner Ansicht nach ist eine Unterscheidung zwischen städtischen und pastoralen Fulbe sinnvoller, da die Grenze zwischen nomadischen und semi-nomadischen bzw. halb-sesshaften Fulbe fließend ist und beide Gruppen sich in erster Linie als Rinderhalter verstehen.

(Sg.: *huyajo*) bezeichnet⁴⁷. In der englischsprachigen Literatur spricht man von *Town Fulani*, in der französischsprachigen von *Peuls sédentaires*⁴⁸. Die städtischen Fulbe machen über die Hälfte der gesamten Fulbe-Bevölkerung Afrikas aus⁴⁹. Sie sind Händler, Koranglehrte, Bauern, Beamte, und einige besitzen noch immer Vieh, das von pastoralen Verwandten oder Lohnhirten betreut wird⁵⁰. Die pastoralen Fulbe heissen in Fulfulde *fulBe ladde* bzw. *fulBe na'i*⁵¹, in der englischen Übersetzung Bush Fulani bzw. Cow Fulani und in der französischsprachigen Literatur Peuls nomades. In vielen Gebieten bezeichnen sich pastorale Fulbe selbst als *mbororo'en* (Sg.: *mbororojo*)⁵², in Kontrast zu den städtischen Fulbe, die sie *huya'en* nennen⁵³. Zumal die Fulbe im Untersuchungsgebiet selbst dieses Begriffspaar benutzen, verwende ich in der vorliegenden Studie die Bezeichnungen Mbororo'en (Sg.: Mbororojo)⁵⁴ für pastorale und Huya'en (Sg.: Huyajo) für städtische Fulbe⁵⁵. Pastorale Fulbe lassen sich entsprechend ihrer Siedlungs- und Wirtschaftsform in verschiedene Gruppen einteilen: Die klassischen nomadischen Fulbe, die das europäische

⁴⁷ *Siire* bedeutet Stadt, *wuro* bedeutet Gehöft, Siedlung. Je nach Region wird der eine oder andere Begriff verwendet. Die Bezeichnung *huya'en* wird von städtischen und pastoralen Fulbe gleichermassen gebraucht; in der Literatur wird sie jedoch selten erwähnt. Zur Etymologie des Wortes existieren verschiedene Theorien: *huya'en* als Ableitung von *huya* (Hund), von *huwa* (arbeiten), von *huyaaru* (Lehmhaus) oder in der Bedeutung 'derjenige, der den Busch nicht kennt' (Boutrais 1978: 28; Brackenbury 1923/24: 209; Dognin 1981: 140; Guichard 1999/im Druck: 6; Pfeffer 1936: 151).

⁴⁸ Manchmal wird in der französischsprachigen Literatur der Begriff Foulbé zur Bezeichnung städtischer Fulbe verwendet (Dognin 1981: 139).

⁴⁹ Riesman 1984: 173, 177.

⁵⁰ Frantz 1993: 19; Guichard 1999/im Druck: 4. In der Literatur wird häufig unterschieden zwischen städtischen Fulbe, welche die aristokratische und islamische Elite in den Fulbe-Staaten (Futa Jallon, Futa Tooro, Macina, Adamawa etc.) stellten, und zwischen Fulbe-Gemeinschaften, die ursprünglich Pastoralisten waren, sich aber aufgrund gravierender Viehverluste dem Feldbau zuwandten und sich in die lokale Bevölkerung integrierten (z.B. Adebayo 1991: 1; Hopen 1958: 1; Riesman 1984: 178-180; Stenning 1994 (1959): 9-16). In Bezug auf die gegenwärtige Situation städtischer Fulbe ist diese interne Differenzierung kaum mehr relevant (Guichard 1999/im Druck: 4).

⁵¹ *Ladde* bedeutet Busch, *na'i* bedeutet Kühe. Je nach Region wird der eine oder andere Begriff verwendet.

⁵² Zur Etymologie des Wortes *mbororo'en* existieren verschiedene Varianten: Einige Quellen gehen davon aus, dass *mbororo'en* ursprünglich eine Fremdbezeichnung für eine spezielle Gruppe nomadisch-pastoraler Fulbe war, die viele Kühe besaßen und deshalb entsprechend der Bezeichnung ihrer Kühe (*mbororoji*) *mbororo'en* genannt wurden. Schliesslich wurde der Begriff auf alle pastoralen Fulbe übertragen (Adebayo 1991: 2; Jeffreys 1966: 130). Andere Autoren leiten den Begriff *mbororo'en* von *be mboridi* (sie haben rebelliert), *ba wuro* (Söhne des Nomadenlagers) bzw. *ururBe* (Bewohner von Grashütten) ab oder bringen ihn mit dem Namen eines Zugvogels in Zusammenhang (Boutrais 1978: 28; Brackenbury 1923/24: 208f.; Braukämper 1971: 61; Guichard 1999/im Druck: 6).

⁵³ Beide Begriffe beinhalten eine herabsetzende Konnotation, da sie von städtischen und pastoralen Fulbe aufeinander bezogen angewendet werden, um die eigene Überlegenheit bzw. die Minderwertigkeit der anderen Gruppe zum Ausdruck zu bringen (Dognin 1981: 140; Guichard 1999/im Druck: 4; Walker 1980: 56).

⁵⁴ In der Literatur findet man beide Schreibweisen Mbororo'en und Bororo'en. In vielen Fällen wird nicht die Fulfulde-Plural- bzw. Singularform sondern die Hausa-Variante Mbororo bzw. Bororo für Singular und Plural gleichermassen verwendet.

⁵⁵ Die Fulbe im Untersuchungsgebiet sind zum überwiegenden Teil Mbororo'en; einzelne Huya'en leben als Koranglehrte oder Rinderhändler in städtischen bzw. dörflichen Zentren. Dennoch spielt die Unterscheidung zwischen Mbororo'en und Huya'en insbesondere in Bezug auf die städtischen Fulbe Nordkameruns im Bewusstsein der Mbororo'en eine wichtige Rolle.

Bild der Fulbe geprägt haben, machen heute nur noch ca. 10% der gesamten Fulbe-Bevölkerung Afrikas aus⁵⁶. Weitere 25% sind sogenannte semi-nomadische bzw. halb-sesshafte Fulbe⁵⁷. Sie unterscheiden sich von nomadischen Fulbe in zweierlei Hinsicht: Sie wohnen nicht länger in kurzlebigen Grashütten, sondern bauen sich solide Gehöfte, in denen ein Grossteil der Familie das ganze Jahr über lebt. Sie kombinieren Rinderhaltung mit Feldbau, indem ein Teil der Familie oder ein bezahlter Hirte in der Trocken- bzw. Regenzeit mit der Herde in ein anderes Gebiet ausweicht (Transhumanz)⁵⁸. Währenddessen wird die Feldarbeit von den zurückgebliebenen Familienmitgliedern bzw. von Lohnarbeitern erledigt⁵⁹. Die Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns gehören zur Gruppe der semi-nomadischen bzw. halb-sesshaften Fulbe. Aus Gründen der Übersichtlichkeit verzichte ich in der nachfolgenden Darstellung auf diese umständliche Begrifflichkeit und spreche nur noch von Mbororo'en.

Weiterhin unterteilen sich Mbororo'en in ethnische Subgruppen, die wiederum mehrere Lineages (*lenyol*, Pl.: *lenyi*) umfassen⁶⁰. Die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet gehören der Gruppe der *jafun'en* (Sg.: *jafunjo*)⁶¹ bzw. der *aku'en* (Sg.: *akujo*) an⁶². Es handelt sich hierbei eher um kulturell als verwandtschaftlich definierte Subgruppen, wobei insbesondere die Lokalität als Identitätsfaktor eine Rolle spielt⁶³ (vgl. Kap. 3.4). Zumal sich die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet prononciert als Jafun'en bzw. Aku'en verstehen, verwende ich im Folgenden ebenfalls diese Bezeichnungen, wenn es darum geht, gezielt Aussagen über eine der beiden Subgruppen zu machen bzw. auf Unterschiede hinzuweisen⁶⁴.

Mbororo'en identifizieren sich jedoch nicht nur auf der Ebene dieser Subgruppen, sondern als Mitglied einer bestimmten *lenyol* (vgl. Anhang 4). Obwohl zwischen einzelnen

⁵⁶ Riesman 1984: 173. Frantz glaubt sogar, Anzeichen für das totale Verschwinden nomadischer Fulbe zu erkennen (Frantz 1993).

⁵⁷ Riesman 1984: 173.

⁵⁸ Ausführliche Darstellungen und Analysen zur Praxis der Transhumanz finden sich bei Bierschenk 1977: 165-172; Dupire 1962a: 63-82; Stenning 1994 (1959): 206-224; 1975; Welte 1989.

⁵⁹ Ausführliche Darstellungen und Analysen zum dualen Produktionssystem (Agropastoralismus) semi-nomadischer bzw. halb-sesshafter Fulbe finden sich bei Bierschenk 1997: 113-250; Bierschenk & Forster 1987: 11-86; 1991; Powell & Taylor-Powell 1984; Riesman 1977; S. 9-18; 1984: 177f.; Schareika 1994: 39-110.

⁶⁰ Dupire unterscheidet weiter zwischen Maximal- und MinimalLineages (Dupire 1962a: 281-289). Vgl. auch Awogbade 1986: 218; Reed 1932: 443-445; Stenning 1965: 379-386.

⁶¹ Zur Bezeichnung der Jafun'en werden in der Literatur verschiedene Schreibweisen verwendet: Jafun'en (in der englischsprachigen Literatur), Jaafun'en (z.B. Guichard 1999/im Druck) oder Djafoun'en (in der französischsprachigen Literatur).

⁶² Eine weitere Untergruppe pastoraler Fulbe sind z.B. die *woDaaBe* (Sg. *boDaaDo*), die im Untersuchungsgebiet jedoch nicht vorkommen. Im weiteren verwende ich die Schreibweise Wodaabe bzw. Bodaado, wenn ich im Zusammenhang mit Literaturverweisen auf diese Gruppe zu sprechen komme.

⁶³ Guichard 1999/im Druck: 8f.

⁶⁴ Aku'en bezeichnen Jafun'en oft als Mbororo'en, so dass von ihrem Standpunkt aus, das Begriffspaar Aku'en und Mbororo'en einander gegenübersteht. Dies wird in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht berücksichtigt, um Missverständnisse zu vermeiden.

Lineages kulturelle Unterschiede auftreten und diese von den Mbororo'en betont werden, verzichte ich im Folgenden aus Gründen der Übersichtlichkeit auf die Benennung der *lenyi*.

Die nachfolgende Darstellung basiert zu einem grossen Teil auf meinen Beobachtungen und Erfahrungen im Feld. Zur Verdeutlichung der jeweiligen Argumentation verwende ich gelegentlich Textpassagen aus Tonbandinterviews, die ich während meiner Forschung aufgenommen, später transkribiert und vom Pidgin-Englisch ins Deutsche übersetzt habe.

Während in der Fulbe-Literatur generell zwischen verschiedenen Kategorien (städtische und pastorale Fulbe) unterschieden wird, werden die einzelnen Kategorien dagegen oft als in sich geschlossene und nahezu homogene Einheiten beschrieben. Meine Felderfahrungen haben jedoch gezeigt, dass die Kategorie der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns keineswegs eine homogene Gruppe darstellt und dass interne Unterschiede von den Mbororo'en selbst thematisiert werden (vgl. Kap. 3.4).

Aus diesen Gründen bemühe ich mich im Folgenden darum, die Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns so differenziert darzustellen, wie ich sie im Feld kennengelernt habe. Dabei ist zu beachten, dass sich meine Forschung über die Monate April bis Oktober erstreckte und ich somit nur die Regen- und Übergangszeit, nicht aber die Trockenzeit miterlebt habe. Weiterhin lassen sich Aussagen über die Mbororo'en im Kameruner Grasland nicht unbesehen auf andere Fulbe-Gemeinschaften übertragen, da jede Gruppe aus dem Zusammenspiel von Tradition, Geschichte, Erfahrung und Anpassung an natürliche, politische und soziale Verhältnisse des derzeitigen Lebensraumes ihre eigene Lebensweise und Identität entwickelt hat.

3. Die Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns

Das Kameruner Grasland bildet eine geographisch und kulturell definierte Region innerhalb der Republik Kamerun⁶⁵. Es handelt sich hierbei um das westliche Hochland, das sich über die Region Bamenda bis ins Bamileke- und Bamoun-Gebiet erstreckt und eine kulturelle und historische Einheit bildet; unter die Bezeichnung 'nordwestliches Grasland' fällt insbesondere das Gebiet der heutigen Nordwest-Provinz (vgl. Karte 5, 6)⁶⁶.

Weiterhin gilt das Kameruner Grasland als eine der fruchtbarsten und klimatisch angenehmsten Regionen Westafrikas, die sich für Feldbau sowie für Rinderhaltung ausgezeichnet eignet⁶⁷: Die generelle Höhenlage von 900 m über Normalnull bildet eine wichtige Grundlage für die Rinderhaltung, da kaum Tsetsefliegen vorkommen, die in anderen

⁶⁵ Der Begriff 'Grassfields' wurde in der Kolonialzeit zur Bezeichnung der damaligen Bamenda-Provinz eingebracht (Kaberry 1968 (1952): 18; Neba 1987: 33). Auch heute noch werden die Bewohner der Nordwest-Provinz umgangssprachlich 'Graffis' genannt.

⁶⁶ Nkwi & Warnier 1982: 6.

⁶⁷ Boutrais 1984: 227-229; Boutrais 1986: 146; Kaberry 1968 (1952): 19.

Regionen die für Rinder und Pferde gefährliche Trypanosomiasis übertragen⁶⁸. Das subtropische Klima mit nur vier Monaten Trockenzeit, über 1500 mm Niederschlag und gemäßigten Temperaturen begünstigt sowohl den Feldbau als auch die Rinderhaltung⁶⁹. Die kristalline und basalthaltige Grundstruktur des Bodens fördert den Anbau⁷⁰; zugleich bietet die Vegetation, die zum Typ der Sudan-Savanne gehört, reichhaltiges Tierfutter⁷¹ (vgl. Karte 4).

3.1 Das Vordringen der Mbororo'en in das nordwestliche Grasland Kameruns

Die ersten Begegnungen zwischen den Bewohnern des nordwestlichen Graslandes, die den Ethnien der Tikar, Widekum, Mbembe, Bali und Aghem angehören⁷², und den Fulbe gehen auf das 19. Jahrhundert zurück, als berittene Fulbe aus dem Adamaoua benachbarte Gebiete zum Zweck des Sklavenfangs überfielen⁷³. Mit der Pazifizierung durch die deutsche Kolonialmacht endeten diese Übergriffe; zugleich wurde das friedliche Vordringen pastoraler Fulbe auf der Suche nach neuen Weidegebieten begünstigt⁷⁴.

Als zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ersten Mbororo'en zur Trockenzeit-Transhumanz in das nordwestliche Grasland vordrangen, fanden sie optimale ökologische und räumliche Bedingungen vor⁷⁵. Es gab keine anderen Rinderhalter in diesem Gebiet, und die bäuerliche Bevölkerung konzentrierte sich in die tiefer liegenden Regionen, so dass den Mbororo'en das grasreiche Hochland offenstand⁷⁶. Es handelte sich bei diesen Neuankömmlingen um

⁶⁸ Nach Boutrais' Angaben kommt Trypanosomiasis bis zu einer Höhe von 800 m über Normalnull vor; ab 1000 m über Normalnull überleben keine Tsetsefliegen (Boutrais 1986: 145).

⁶⁹ Boutrais 1984: 228.

⁷⁰ Boutrais 1986: 153.

⁷¹ Boutrais nennt folgende Grassorten: *Terminalia glaucescens*, *Nauclea latifolia* und *Hyparrhenia* (Boutrais 1977: 134).

⁷² Kaberry 1968 (1952): 2f.

⁷³ Das Fulbe-Emirat Adamaoua wurde im Anschluss an den *jihad* zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegründet und war dem Shehu in Sokoto tributpflichtig. An den Sklavenraubzügen beteiligten sich gelegentlich auch Grasland-Chiefs (Frantz 1980: 65; Frantz 1986: 18f.; Geary 1976: 91ff.; Nkwi & Warnier 1982: 83-88). Leu, der in den 30er Jahren als Missionar in Kishong tätig war, berichtet, dass die bäuerliche Bevölkerung die Mbororo'en, als 'Verwandte' der städtischen Fulbe aus dem Adamaoua, noch immer als Sklavenfänger und Krieger fürchteten (Leu 1933: 1f.).

⁷⁴ Frantz 1986: 19-21; Nkwi & Warnier 1982: 85f.

⁷⁵ Die Literatur, die konkret auf die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet Bezug nimmt, ist relativ begrenzt. Es handelt sich hierbei um einige Aufsätze von Boutrais (1977, 1978, 1984, 1986), sowie um Beiträge von Davis (1995), Dognin (1981), Frantz (1986), Leu (1933/34), Njeuma & Awasom (1988) und Pfeffer (1936). Jean Boutrais hat weiterhin ein umfangreiches und sehr detailliertes Werk zur Geschichte und pastoralen Wirtschaft der Mbororo'en im Kameruner Grasland verfasst (Boutrais 1995/96), das für die vorliegende Magisterarbeit nur bedingt von Bedeutung ist, da das Thema Frauenarbeit kaum thematisiert wird. Zumal die Studie in Deutschland nur schwer erhältlich ist und mir deshalb erst kurz vor Abgabe der Magisterarbeit zur Verfügung stand, können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur ausgewählte Aspekte berücksichtigt werden können. Es handelt sich hierbei um das Kapitel 3.3. aus Buch IV mit dem Titel „Alterations de la société pastorale“ (S. 943-970), auf das ich in Zusammenhang mit dem Wandel der ökonomischen Situation und Arbeit der Mbororo-Frauen in Kapitel 7 Bezug nehme.

⁷⁶ Frantz spricht in Bezug auf das Mambila-Plateau (Nigeria), das an das westliche Hochland angrenzt und zum Zeitpunkt des Vordringens der Mbororo'en mit diesem vergleichbare Bedingungen aufwies, von

Jafun'en aus der Banyo-Region und aus dem Ngaoundere-Hochland, die sich einige Jahre später aus politischen und wirtschaftlichen Gründen veranlasst sahen, ihre Siedlung in Lompta zu verlassen⁷⁷ (vgl. Kap. 7.1). Zwischen 1916 und 1919⁷⁸ migrierte eine Gruppe von Jafun'en unter der Leitung von Ardo Sabga in das nordwestliche Grasland und errichtete 20 km nordöstlich von Bamenda ihre Regenzeitsiedlung, die unter dem Namen Sabga bekannt wurde und bis heute mit 2.000 Einwohnern das Zentrum der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland bildet (vgl. Karte 9)⁷⁹.

Im Anschluss an Ardo Sabga wanderten immer mehr Mbororo-Familien in das Untersuchungsgebiet ein; die Zahl der Rinder vergrößerte sich erheblich, begünstigt durch die vorteilhaften ökologischen Bedingungen⁸⁰. Zugleich nahm die bäuerliche Bevölkerung zu, die begann, neben 'food-crops' auch 'cash-crops' anzubauen⁸¹. Diese Entwicklung brachte eine zunehmende Landverknappung mit sich und führte bereits in den 30er und 40er Jahren zu einer angespannten Situation zwischen Bauern und Pastoralisten, die sich in den folgenden Jahrzehnten weiter verschärfte (vgl. Karte 8)⁸². So berichtet der Basler Missionar Leu, der sich in den 30er Jahren im nordwestlichen Grasland aufhielt, dass die Mbororo'en häufig Schadensersatz leisten mussten, wenn ihre oft unzureichend beaufsichtigten Herden in dürftig eingezäunte Felder eindrangen, die sich in der Nähe ihrer Weidegebiete befanden.⁸³

In der Folge bemühte sich die britische Kolonialregierung in den 40er und 50er Jahren, dieses Konfliktpotential durch verschiedene Programme und Massnahmen einzudämmen⁸⁴: Das Gebiet wurde in Acker- und Weideland eingeteilt und die einzelnen Weidegebiete jeweils einem *arDo* (ursprünglich: Führer einer Migrationsgruppe⁸⁵) zugeordnet, der für

'open niche'. Er definiert diesen Begriff folgendermassen: „The phrase 'open niche' refers here to a particular area with unusually verdant grasses, one free of tsetse infestation, unoccupied by other pastoral people, and little utilized by sedentary horticultural societies before the arrival of the nomadic Fulbe.“ (Frantz 1980: 62). Vgl. auch Guichard 1999/im Druck: 13.

⁷⁷ Dognin 1981: 145-147; Pfeffer 1936. Eine erste Gruppe von Jafun'en aus Yola migrierte bereits gegen 1900 in das Gebiet um Kambe, zog aber um 1910 nach Tignere weiter (Dognin 1981: 145, 147).

⁷⁸ Die genaue Datierung variiert zwischen den Autoren: Carter und Frantz geben 1916 an (Carter 1976: 1; Frantz 1986: 22), Boutrais spricht von 1917 (1984: 231), Dognin von 1919 (1981: 147) und Njeuma & Awasom sprechen von 1919 (1988: 459).

⁷⁹ Davis 1995: 214.

⁸⁰ Carter gibt an, dass sich die Rinderzahl von ca. 10.000 Tieren im Jahr 1922 auf schätzungsweise 350.000 Tiere in den 60er Jahren vergrößert hat (Carter 1967: 1). Vgl. auch Njeuma & Awasom 1988: 459.

⁸¹ Carter 1967: 4; Frantz 1986: 22.

⁸² Nach Carters Ausführungen sahen die bäuerlichen Eliten in den Mbororo'en zu Beginn eine willkommene Einkommensquelle, da diese durch die Rindersteuer (*jangali*) beträchtliche Einnahmen brachten. Mit steigender Bevölkerungsdichte und zunehmendem Bedarf zu Weide- bzw. Farmland veränderte sich jedoch die Einstellung gegenüber den Mbororo'en (Carter 1967: 3-5). Vgl. Frantz 1980: 66; Frantz 1986: 22; Njeuma & Awasom 1988: 459.

⁸³ Leu 1933: 2.

⁸⁴ Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Njeuma & Awasom 1988; Frantz 1986.

⁸⁵ Heute bezieht sich die Funktion des *arDo* auf eine territorial festgelegte Einheit. Zur politischen Organisation der Fulbe vgl. Kintz 1985.

dessen Instandhaltung verantwortlich war⁸⁶. 'Cattle Control Rules' dienten dazu, die Herdengrösse einzuschränken und eine angemessene Anzahl an Hirten zu gewährleisten⁸⁷. Ein staatlicher Veterinärdienst sollte den Mbororo'en moderne Weide- und Zuchttechniken vermitteln, um das Problem der Überweidung zu vermindern⁸⁸. Mittels staatlicher Anreize zur Milch- und Rindervermarktung versuchte man, den Mbororo'en eine ökonomisch rationelle Einstellung gegenüber ihren Rindern zu vermitteln, damit die Herden verkleinert und dadurch die Weidebedingungen verbessert würden⁸⁹.

Diese Massnahmen und Programme blieben jedoch letztlich erfolglos, da weder die Mbororo'en noch die bäuerliche Bevölkerung bereit waren, ihren Teil zum Gelingen beizutragen. Aus Sicht der Mbororo'en bestand das hauptsächliche Problem darin, dass sie selbst nach 40 Jahren noch immer als Fremde ohne anerkannte Landnutzungs- und Bürgerrechte behandelt wurden, obwohl sie über die Rindersteuer (*jangali*) einen wichtigen Beitrag zur Ökonomie der damaligen Bamenda-Provinz leisteten⁹⁰. Die bäuerliche Bevölkerung hingegen fürchtete, dass die *arDo'en*⁹¹ als grösste Landbesitzer ihren Kindern das zukünftige Ackerland streitig machen würden, und widersetzten sich deshalb deren Bestrebungen, sich niederzulassen und eigene Felder zu bestellen⁹².

Dennoch begünstigten die obigen Massnahmen der Kolonialregierung und die vorteilhaften ökologischen Bedingungen eine zunehmende Sedentarisierung der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet⁹³. Bereits in den 40er Jahren begannen die meisten Mbororo'en, permanente Regenzeitsiedlungen (*ruga*) einzurichten und eine semi-nomadische bzw. halb-sesshafte Lebensweise anzunehmen⁹⁴. Die kurze Trockenzeit von vier Monaten erforderte nur eine kleine, lokal gehaltene Transhumanz, so dass der grösste Teil der Familie mit einigen Milchkühen (Hausherde: *sureeji*) ganzjährig im Regenzeitquartier verblieb, während die Transhumanzherde (*horeeji*) in tiefer liegende Regionen geführt wurde (vgl. Karte 7). Wohlhabende Herdenbesitzer überliessen die Hirtenarbeit und insbesondere die Transhumanz ihren Söhnen bzw. Lohnhirten (*gaynaBe*, Sg. *gaynako*) und führten eine zunehmend sesshaftes Leben⁹⁵.

⁸⁶ Mit dieser Massnahme wurde letztlich die politische Organisation der Mbororo'en verändert, da ein *arDo* ursprünglich für die Migrationsroute verantwortlich war und keine territoriale Befugnis besass. Durch die territoriale Einteilung in 'ardorates' wurden die einzelnen Verwandtschaftsgruppen auf ein bestimmtes Gebiet festgelegt, d.h. es wurde ein Anreiz zur Sesshaftwerdung geschaffen (Frantz 1980: 67). Ardo Sabga wurde von der englischen Kolonialregierung sogar zum *lamiiDo* gemacht, ein Amt das es ursprünglich nur bei städtischen Fulbe gab (Dognin 1981: 147; Kintz 1985: 100-103).

⁸⁷ Die Herdengrösse sollte auf maximal 120 Tiere und optimal 50 Tiere verringert werden, wobei auf jeweils 50 Tiere mindestens ein Hirte entfällt (Njeuma & Awasom 1988: 462f.).

⁸⁸ Carter 1967: 5; Njeuma & Awasom 1988: 462-464.

⁸⁹ Carter 1967: 6f.; Frantz 1986: 23.

⁹⁰ Frantz 1986: 25; Njeuma & Awasom 1988: 466f.

⁹¹ *ArDo'en* ist der Plural von *arDo*.

⁹² Njeuma & Awasom 1988: 464-467.

⁹³ Boutrais 1984: 225; Njeuma & Awasom 1988: 465.

⁹⁴ Boutrais 1984: 232, Carter 1967: 2.

⁹⁵ Boutrais 1984: 232.

Der Feldbau blieb den Mbororo'en während der Kolonialzeit jedoch versagt. Erst der moderne Staat Kamerun erlaubte ihnen offiziell im Jahr 1965, Gemüse- und Getreidefelder neben ihren Siedlungen anzubauen, wobei sie bis heute eine spezielle Genehmigung dafür einholen müssen⁹⁶. Weiterhin wurde 1974 das als Weideland klassifizierte Gebiet in 'national lands' transformiert, wodurch der Staat indirekt die Bürgerrechte der Mbororo'en als Einwohner Kameruns anerkannt hat⁹⁷. Dennoch sind auch im modernen Staat Kamerun die Konfliktherde längst nicht eliminiert. Die Konkurrenz zwischen Bauern und Pastoralisten um natürliche Ressourcen verschärft sich zunehmend aufgrund des Bevölkerungswachstums und ökologischer Faktoren (Übernutzung, Degradation, Erosion des Weide- und Ackerlands)⁹⁸. Weiterhin wird die Situation durch das Eingreifen korrupter Beamter belastet, die von den Problemen der Beteiligten profitieren und deshalb an einer generellen Lösung der Landnutzungsproblematik nicht interessiert sind.

Trotz ungünstiger soziopolitischer Verhältnisse sind seit den 20er Jahren kontinuierlich Mbororo'en aus dem Adamaoua und Nigeria in das nordwestliche Grasland Kameruns migriert. Carter stellt v.a. für die Jahre zwischen 1936 und 1952 beträchtliche Einwanderungswellen fest, infolge derer die Mbororo-Bevölkerung bis 1953 auf 10.000 Personen angestiegen ist⁹⁹.

Die Pastoralisten, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts einwanderten, waren Jafun'en, die vorwiegend über das Adamaoua-Plateau ins Kameruner Grasland gekommen sind; ihre Zahl ist bis in die 80er Jahre auf 15.000 Personen angestiegen¹⁰⁰. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine weitere Gruppe von Mbororo'en ins Untersuchungsgebiet migriert; es sind dies Aku'en aus der Bauchi-Region, dem Jos-Plateau und dem Benue-Bassin des benachbarten Nigeria¹⁰¹. Der erste Zuwanderungsstrom der Aku'en fand 1956 statt, ein zweiter erfolgte im Anschluss an die grosse Saheldürre von 1972-73¹⁰². Die Nachricht von guten Weidegebieten im Kameruner Grasland verbreitete sich schnell und veranlasste v.a. verarmte Pastoralisten, den gefährlichen Weg durch das Benue-Bassin zu wagen bzw. ihre wenigen Rinder zu verkaufen und mit einem Taxi nach Kamerun zu reisen¹⁰³.

⁹⁶ Frantz 1986: 29.

⁹⁷ Frantz 1986: 30, 32.

⁹⁸ Frantz 1986: 37.

⁹⁹ Carter 1967: 1; Njeuma & Awasom 1988: 459.

¹⁰⁰ Diese Zahl bezieht sich auf die Jafun'en im gesamten Kameruner Grasland einschliesslich das Bamileke- und Bamoun-Gebiet. Die gesamte Bevölkerung des Kameruner Graslands betrug 1984 1.200.000 Personen (Boutrais 1984: 230f.).

¹⁰¹ Boutrais 1977: 131-133; Boutrais 1984: 231f.

¹⁰² Boutrais 1977: 127, 131; Boutrais 1984: 231f.; Boutrais 1986: 153.

¹⁰³ Boutrais berichtet, dass es im Benue-Bassin dichte Waldgebiete gibt, die mit Tsetse-Fliegen infiziert sind. Gefährliche Flüsse müssen überquert werden und die feindlich gesinnte Bevölkerung erschwert den Transfer zusätzlich (Boutrais 1977: 133).

Als ich von Nigeria nach Kamerun kam, hatte ich sieben Rinder. Ich sah, die sieben Rinder mitzunehmen, sie hierher zu führen, das war weit. Die Strecke war weit und einige Rinder könnten auf dem Weg krank werden und sterben. Ich sah, das war zuviel Arbeit für mich und meine Kinder. Ich sagte, diese sieben Rinder, ich verkaufe sie und stecke das Geld ein. Ich komme nach Kamerun. Ich hatte gehört, dass es zu der Zeit in Kamerun viele Rinder gab. Rinder zu billigen Preisen. Das hatte ich so vom Hörensagen gehört. Ich kam also und sah, die Sache war schwierig. Ich dachte, ich wäre besser in Nigeria geblieben, als jetzt, da ich keine Kühe mehr habe. Ich kam also nach Kamerun und die traditionelle Hirtenarbeit, wie ich sie von Nigeria kannte, die gab es nicht in Kamerun. Sie sagten, wenn du in Kamerun mit der Herde herumziehst, sterben die Tiere. Sie sagten, ob der Platz gut ist oder nicht, du lässt dich an einem Platz nieder. Du bist Farmer.

Als Du damals die Neuigkeiten aus Kamerun gehört hast, haben sie das nicht erzählt?

Nein! Das haben sie nie gesagt! Sie haben nur verlockende Dinge erzählt. Ich kam also und sah, dass diese verlockenden Dinge nicht da waren. Nur schwierige Sachen, so dass ich mir überlegte, wieder zurückzugehen. Dann sagte ich, okay. Nun, da wir schon einmal in Kamerun sind, wollen wir die Sache durchstehen.

Wer hat dir erzählt, dass Kamerun ein guter Platz ist?

Unsere eigenen Leute! Als sie zuerst hierher kamen, waren es nur einzelne Personen. Dann haben sie eine Kampagne gemacht, um weitere Familienmitglieder zu gewinnen, denn es gab noch keine Verwandte in Kamerun. Sie kamen zu uns und erzählten uns verlockende Dinge. Du kommst nach Kamerun, alles ist billig! Du kommst nach Kamerun, lässt dich nieder, dann nach zwei Monaten – es gibt einen Monat, der heisst jakka¹⁰⁴ – in diesem Monat nehmen sie ein Kalb von drei Jahren und einen Jungstier von zwei Jahren und geben sie dir umsonst. Sie erzählten verlockende Sachen. Du hast ihre verlockenden Erzählungen gehört und sagst: Jemand, der kein Geld hat, soll nach Kamerun gehen. Ich denke, seine Lage wird sich schnell verbessern! Wir verliessen Nigeria und kamen nach Kamerun. Wir sahen, dieses Kamerun, aah, es ist irgendetwas! Die Leute, die wir mit zwei, drei Kühen zurückliessen, sie besitzen jetzt drei Herden. Ja, wir, die wir gekommen sind, wir sind leer ausgegangen. Deshalb sagen wir, Kamerun ist schwierig. (Karboua Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Heute leben ca. 10.000 Aku'en im Kameruner Grasland¹⁰⁵. Sie siedeln v.a. in den Randgebieten bei Misaje und Wum, da das Bamenda-Hochland bei ihrer Ankunft bereits von Jafun'en besetzt war¹⁰⁶. In der Folge haben einige Jafun'en ihre Transhumanzstandorte in diesem Gebiet verloren; zugleich wurden viele Aku'en 1975 wegen der Einrichtung einer staatlichen Rinderfarm aus der Region um Dumbo vertrieben¹⁰⁷.

3.2 Zur gegenwärtigen sozioökonomischen Situation der Mbororo'en

Wie der historische Verlauf vermuten lässt, bildet die Mbororo-Bevölkerung im nordwestlichen Grasland Kameruns heute eine sehr heterogene Gruppe. Während viele Familien von den günstigen ökologischen Verhältnissen profitieren konnten, haben andere bedingt durch Konflikte mit der bäuerlichen Bevölkerung, Misswirtschaft oder Krankheitsfälle

¹⁰⁴ *Jakka* ist die Fulfulde-Bezeichnung für die Pflicht eines Moslem, Almosen zu geben. Vgl. dazu Dognin 1981: 148ff.

¹⁰⁵ Die Zahl bezieht sich auf die 80er Jahre (Boutrais 1984: 231).

¹⁰⁶ Zur regionalen Verteilung der Jafun'en und Aku'en vgl. Karte 9.

¹⁰⁷ Boutrais 1977: 134f.

einen Grossteil ihrer Tiere verloren. Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass dem Herdenwachstum durch Grösse und Tragfähigkeit der Weiden natürliche Grenzen gesetzt sind; die Familien werden dagegen immer grösser¹⁰⁸. In der Folge sind die Besitzverhältnisse der Mbororo'en zwischen einzelnen Familien und Regionen sehr unterschiedlich, was sich u.a. auf die wirtschaftliche Organisation auswirkt (vgl. Statistik 1, 2).

Die Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns sind heute zum grössten Teil Agropastoralisten und leben in permanenten Gehöften, die in kleinen Grüppchen über das Weideland verstreut sind. In der Regel siedeln Vater und Sohn bzw. Brüder in geringer Entfernung zueinander oder formen gemeinsam ein patrilinear erweitertes bzw. zusammengesetztes Gehöft¹⁰⁹ (Photo 15, Skizze 3). Idi Mogonde, ein Akujo aus der Region Misaje, der selbst noch vor wenigen Jahrzehnten ein nomadisches Hirtendasein führte, berichtet über seine heutige Lebensweise:

Wir haben begonnen, uns niederzulassen. Denn so ist es üblich in Kamerun. In Nigeria wird das anders gehandhabt. Selbst wenn du jetzt nach Nigeria gehst, in bestimmte Regionen, siehst du, dass sich einige nirgends niederlassen. Sie ziehen mit den Kühen umher zu verschiedenen Weidegebieten. Wir haben damit aufgehört. Der Platz hier ist ein guter Platz. Wenn die Kühe für ein Jahr oder zwei oder drei an einem Platz bleiben, wenn das Gras wegen des Düngers gewachsen ist und die Kühe es fressen, dann werden sie richtig dick. In Nigeria ist es nicht das gleiche. In Nigeria gibt es einige Stellen, wenn die Kühe ein Jahr dort bleiben und das nächste Jahr das Gras dort essen, werden sie krank. Es wächst nicht mehr. Sie gehen zu einem anderen Platz. Das ist der Grund, Kamerun ist anders. Es ist nicht gut, jeden Tag mit den Kühen herumzuziehen. Das ist nicht gut. Du lässt dich an einem Platz nieder. Du machst deine Farm, du kümmerst dich um deine Kühe und du baust dir ein gutes Gehöft, du ruhst dich aus. So siehst du also, Kamerun ist besser. Denn, wenn du viel herumziehst, kannst du kein Feld bestellen, und wenn du dich nur auf die Rinderhaltung verlässt, das geht nicht gut. Alles ist jetzt schwierig. Wenn du keine Feldarbeit machst, dann geht das nicht. Es ist besser, du machst deine Farm auf der einen Seite und machst einen Zaun, du trennst Herde und Farm. Du kümmerst dich um deine Herde, die Farm ist auf der anderen Seite. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Obwohl der Feldbau zunehmend an Bedeutung gewinnt, verstehen sich die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet in erster Linie als Pastoralisten. In vielen Familien ist es üblich, den grössten Teil der Herde während der Trockenzeit unter Aufsicht eines Sohnes oder Lohnhirten auf Transhumanz zu schicken. In der Regenzeit halten sich die Tiere im Umkreis des Gehöftes auf, wobei grosse Herden auf mehrere Hirten aufgeteilt werden, die mit den Tieren in entferntere Weidegebiete ziehen. Zugleich ist stets dafür gesorgt, dass sich zumindest eine kleine Herde, bestehend aus Milchkühen und deren Kälbern sowie einigen Tieren, die als Schlachtvieh bestimmt sind, in der Nähe des Gehöftes aufhält, damit die Familie ganzjährig mit Milch versorgt ist.

¹⁰⁸ Vgl. Boutrais 1984: 251.

¹⁰⁹ Zu einer ausführlicheren Darstellung der verschiedenen Gehöft- bzw. Familientypen vgl. Bierschenk & Forster 1987: 19; Bierschenk 1997: 126-131.

Für viele Familien bildet der Feldbau eine wichtige Ergänzung zur Rinderhaltung, da ihre Herden nicht gross genug sind, um allein durch den Verkauf von Rindern oder Milchprodukten den Familienunterhalt zu gewährleisten (Photo 43, 44)¹¹⁰. Selbst in wohlhabenden Familien ist es heute üblich, zumindest kleine Felder zu bestellen, wobei für viele Tätigkeiten (Einzäunen, Hacken, Jäten etc.) Lohnarbeiter eingestellt werden. So erklärt Mallam Nando, dass er seit einigen Jahren mit dem Feldbau begonnen hat – nicht in erster Linie, um Geld bzw. Rinder einzusparen, sondern weil die bäuerliche Bevölkerung der Region Konene nicht genügend Mais zum Kauf anbietet. Die wichtigsten Anbauprodukte der Mbororo'en sind Mais¹¹¹, Cocoyam¹¹², Bohnen¹¹³ und einige Gemüsesorten (Okra, Kürbis, roter Sauerampfer etc.¹¹⁴). Ein paar Familien haben begonnen, längerfristige Kulturen wie Cassava¹¹⁵, Bananenstauden¹¹⁶ oder Kolabäume¹¹⁷ anzupflanzen. Das Interesse am Feldbau wächst, doch bisher sehen sich die Mbororo'en auf die Hilfe ihrer bäuerlichen Nachbarn angewiesen.

Viele Mbororo'en bemühen sich heute um weitere Einkommensmöglichkeiten, um die Herde als ökonomische Grundlage der Familie zu schonen. Junge Männer verdingen sich gelegentlich als Viehtreiber¹¹⁸; einige betreuen Rinder eines Beamten oder wohlhabenden Bauern, die in ihre eigene Herde integriert sind¹¹⁹. Eine weitere, lukrative Einkommensquelle besteht in der traditionellen oder islamischen Heilkunde, wofür Mbororo'en auch bei anderen Bevölkerungsgruppen bekannt sind¹²⁰. Mittlerweile gibt es immer mehr junge Männer, die sich gezwungen sehen, ihre wenigen Tiere einem Verwandten zur Obhut zu überlassen und in die Stadt zu ziehen, um als Händler, Chauffeur, Nachtwächter etc. zu arbeiten (vgl. Statistik 5). Andere verdingen sich als Lohnhirten oder leben ausschliesslich vom Feldbau und von der Unterstützung ihrer Verwandten¹²¹.

¹¹⁰ Nach Angaben von Buba Madaki, der selbst ein Mbororojo aus der Region Santa ist und als Angestellter im staatlichen Veterinärdienst in Bali-Nyonga arbeitet, sind nach offiziellen Richtlinien 75-100 Rinder pro Familie das Minimum, um allein vom Pastoralismus zu leben. Er selbst ist der Ansicht, dass eine Familie nicht weniger als 50 Tiere zur Verfügung haben soll, wobei zusätzliche Aktivitäten (Feldbau, Verkauf von Milchprodukten etc.) erforderlich sind (schriftliche Mitteilung vom 14.08.1997).

¹¹¹ *Zea mays* (Haaf & Fondö 1992: 114).

¹¹² *Colocasia esculenta*, *Xanthosoma sagittifolium* (Haaf & Fondö 1992: 114).

¹¹³ *Phaseolus lunatus* (Haaf & Fondö 1992: 114).

¹¹⁴ Zur botanischen Identifikation vgl. Fussnoten 317-325.

¹¹⁵ *Manihot utilissima* bzw. *esculenta* (Haaf & Fondö 1992: 114)

¹¹⁶ *Musa paradisiaca* bzw. *Musa sapientium* (Haaf & Fondö 1992: 115).

¹¹⁷ *Cola acuminata* bzw. *Cola nitida* (Haaf & Fondö 1992: 115).

¹¹⁸ Hamadu Lamu berichtet, dass er für einen Viehtrieb von Mbiame nach Bamenda, der ca. eine Woche in Anspruch nimmt, bis zu 50.000 FCFA verdient; ein Jungbulle kostet 100.000-120.000 FCFA.

¹¹⁹ Vgl. Frantz 1980: 68; Frantz 1993: 20f.

¹²⁰ Während meines Aufenthaltes in der Familie von Ali Madaki und Amina Gambo, die als traditionelle Heilerin arbeitet, habe ich täglich erlebt, dass Patienten und Patientinnen aus der Umgebung und aus anderen Teilen Kameruns zur Konsultation kamen und die Effektivität ihrer Heilmethoden betonten. Auch Mallam Raago verdient durch Schreibarbeiten und mit der Herstellung von Amuletten nach islamischen Vorschriften ein beträchtliches Zusatzeinkommen.

¹²¹ Dies trifft insbesondere auf einige Jafun-Familien der Region Lassin zu.

3.3 Zur Interaktion zwischen Mbororo'en und Haabe

Obwohl die meisten Mbororo'en als Pastoralisten zum Wohl ihrer Tiere 'im Busch' leben, ist die Nähe zu einem dörflichen Zentrum von grundlegender Bedeutung. Da sie viele Dinge des täglichen Gebrauchs nicht selbst produzieren und im Gegenzug pastorale Produkte (Rinder, Kleinvieh, Milchprodukte, Kuhdung etc.) anzubieten haben, sind sie auf Märkte und Handelsbeziehungen angewiesen¹²². Ihre wichtigsten Handelspartner sind Hausa, die in allen grösseren Ortschaften vertreten sind.

Okay, weisst Du, überall wo wir Aku'en sind, sind auch die Hausa. Denn sie bringen alle diese kleinen Dinge, die sie uns verkaufen. Kleine Dinge wie z.B. kangwa¹²³. Die Hausa bringen das. Oder die Kalebassen, sie bringen sie aus dem Hausaland in Nigeria. Es gibt etwas, das wir daddawa nennen und das wie Maggi ist. Die Hausa bringen es. Alle diese Dinge mögen unsere Leute. So, überall wo Aku'en sind, dort sind auch Hausa, um dies zu kaufen und jenes zu bringen. Sie bringen die Sachen für uns, wir kaufen sie. Wenn die Sachen fertig sind, bringen sie neue, das ist ihre Arbeit. Überall, wo du siehst, dass es Mbororo'en oder Aku'en gibt, gibt es auch Hausa, so ist das. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Die ökonomischen Beziehungen zwischen Mbororo'en und Hausa verlaufen in beide Richtungen. Zum einen bringen Hausa-Händler viele Güter, die von der bäuerlichen Bevölkerung kaum verwendet, von den Mbororo'en jedoch geschätzt werden. Zum anderen sind es hauptsächlich Hausa und einige wenige Huya'en, welche die Milchprodukte der Aku-Frauen kaufen, da die bäuerliche Bevölkerung an den Konsum von Milch oder Butter nicht gewöhnt ist¹²⁴. Weiterhin liegt der Fleisch- und Rinderhandel vor Ort vorwiegend in den Händen der Hausa und Huya'en¹²⁵.

Die Interaktion zwischen Mbororo'en und Hausa beschränkt sich nicht nur auf ökonomische Aspekte, auch soziale Kontakte werden gepflegt. Zumal Hausa und Mbororo'en als Muslime unter Christen und Anhängern traditioneller afrikanischer Religionen bestehenden Bevölkerung eine religiöse Minderheit bilden, verstehen sie sich als 'einer Familie' zugehörig¹²⁶. So treffen sich Männer regelmässig am Markt und zum Freitagsgebet in der Dorfmoschee, während Mbororo-Frauen und -Mädchen, bevor sie den Markt betreten, bei einer Hausa-Freundin vorbeischaun, bei ihr das Gepäck unterstellen und sich in ihrem Haus frisch machen. Auf die Frage nach den Gründen für dieses freundschaftliche Verhältnis zwischen Mbororo'en und Hausa meint Faatu Gambo:

¹²² Vgl. Dupire 1962b; Hopen 1958: 151-154.

¹²³ *Kangwa* ist eine Art Kalkstein (Pottasche bzw. Natron), das als Tiersalz verwendet wird (vgl. Fussnote 308).

¹²⁴ Die Huya'en sind im Untersuchungsgebiet nicht so zahlreich wie die Hausa; nur durch Zufall erfuhr ich, dass Huya'en im nordwestlichen Grasland leben.

¹²⁵ Vgl. Frantz 1986: 31. Leu berichtet bereits in den 30er Jahren, dass Hausa als Rinderhändler und Milchkäufer enge ökonomische Beziehungen mit den Mbororo'en aufrecht halten (Leu 1933: 2f.).

¹²⁶ Entsprechend Jeffreys Niederschrift der Ursprungsgeschichte der Fulbe, wie sie von Mallam Mommadou, einem Huyajo, erzählt wurde, verstehen sich Huya'en, Mbororo'en und Hausa als Abkömmlinge einer Mutter mit unterschiedlichen Vätern (Jeffreys 1966: 130-133).

Das ist so, weil Hausa wie Mbororo'en sind. Sie haben dasselbe Benehmen wie Mbororo'en: Sie reden wie wir, sie reden Fulfulde. Dagegen die Haabe, sie reden nur Englisch und ihre eigene Sprache. Und ausserdem haben die Hausa den Koran, deshalb sind sie besser.¹²⁷ (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 28.09.1996)

Das Verhältnis zwischen Mbororo'en und der bäuerlichen Bevölkerung ist zum einen überschattet von Konflikten um natürliche Ressourcen, die insbesondere in dicht besiedelten Regionen dominieren. So berichtet z.B. Wakkili Lamu aus der Region Mbiame, dass er enorme Entschädigungsleistungen an Bauern zahlen musste, weshalb er heute nur noch wenige Rinder besitzt. Im Gegensatz dazu leben in der Region um Misaje überwiegend Pastoralisten und nur wenige Bauern, so dass die Situation dort wesentlich entspannter ist¹²⁸:

So wie wir hier leben, gibt es Weideland, das ist getrennt, und Ackerland, das ist auch getrennt. Haabe dürfen kein Feld im Weideland machen, und ich darf meine Herde nicht in das Ackerland führen. Das heisst also, das Ackerland ist verschieden, das Weideland ist verschieden. Das hat die Regierung gemacht. Das macht es aus, dass wir mit den Leuten gut auskommen. [...] Wenn ein Rind in ein Feld eingedrungen ist und Schaden angerichtet hat, kommt der Besitzer der Farm zu dir. Ihr setzt euch zusammen und schaut euch an, welchen Schaden das Tier angerichtet hat. Ihr schaut die Farm an und einigt euch dann. Er sagt, du sollst 5.000 oder 10.000 FCFA bezahlen, du bist einverstanden und gibst ihm das Geld. Damit hat sich das Problem erledigt. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Im normalen Alltag ist das Verhältnis zwischen den Mbororo'en und ihren bäuerlichen Nachbarn relativ unproblematisch, zumal beide Seiten von einem friedlichen Zusammenleben profitieren¹²⁹. Die meisten Mbororo'en bestellen nur kleine Felder, die für eine ganzjährige Versorgung der Familie nicht ausreichen. Damit gehören sie zu den wichtigsten Abnehmern von Feldprodukten von lokalen Bauernfamilien. Weiterhin nehmen sie häufig die Dienste der Bauern und Bäuerinnen für anstrengende Arbeitsgänge im Feldbau oder handwerkliche Arbeiten (Roden, Hacken, Jäten oder Einzäunen, Hausbau etc.) in Anspruch.

Also, für mich und sie, so wie wir jetzt leben, sind wir Nachbarn. Ihre Arbeit ist die Feldarbeit. Sie bearbeiten das Feld, sammeln Feuerholz, verkaufen es, machen jede Arbeit, die du ihnen gibst und für die du sie bezahlst. Du sagst es ihnen, sie machen die Arbeit. So ist das bei uns. Aber wir alle, wir haben keine Probleme mit den Haabe. Wir kommen gut mit ihnen aus. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Im Gegenzug dazu sind viele Bauern und Bäuerinnen am Kuhdung als natürlichem Dünger für ihre Felder interessiert. Weiterhin haben einige wohlhabende Bauern und Beamten begonnen, selbst Rinder anzuschaffen, für deren Betreuung sie die Dienste eines Mbororo-Hirten in Anspruch nehmen (vgl. oben).

¹²⁷ Das Verhältnis zwischen Mbororo- und Hausa-Frauen kann auch spannungsgeladen sein. So erzählt Nyapendo Jeinabu, dass sie sich von Hausa-Frauen verachtet fühlt, wenn sie als Muslimin zu ihren Gehöften kommt, um Milchprodukte zu verkaufen (vgl. Zitat S. 77).

¹²⁸ Waters-Bayer & Bayer zeigen am Beispiel der Fulbe in Zentral-Nigeria, dass Konflikte um Landnutzung zwischen Bauern und Pastoralisten über traditionelle Strukturen relativ effizient gelöst werden können (Waters-Bayer & Bayer 1994: 224-226).

¹²⁹ Vgl. Waters-Bayer & Bayer 1994: 222-226.

Neben ökonomischen Interessen sind auch soziale Aspekte von Belang. So treffen sich Mbororo-Frauen und Bäuerinnen häufig bei der Maismühle oder auf dem Weg zum Markt. Sie unterhalten sich über Familienangelegenheiten oder Neuigkeiten aus dem Dorf und machen sich gelegentlich kleine Geschenke (z.B. Feldfrüchte, Milchprodukte)¹³⁰.

Diese Leute, die uns bei der Feldarbeit helfen? Die Nkangshi-Leute? Wir mögen sie, und sie auch, sie mögen uns. Wenn die Regenzeit beginnt, kommen die Frauen mich besuchen. Sie bringen mir Bohnen und Kleinigkeiten, z.B. Maismehl, Kartoffeln. Denn ich bin richtig für sie. Und auch sie sind richtig für mich. [...] Ja, sie sind richtig für mich. Denn sie machen es gut. Weisst Du, die Frauen mögen dich. Das ist es. Sie kommen hierher zu deinem Gehöft, um dich zu besuchen. Sie fragen, wie es deinen Kindern geht. Sind sie nicht wie ich selbst? Ich kann nicht an ihnen vorbeigehen, ohne dass sie mich begrüßen. Die Leute kennen mich, denn sie haben hier gearbeitet. Und ich kenne sie. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

3.4 Zur internen Differenzierung zwischen Jafun'en und Aku'en

Die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet legen Wert darauf, sich nicht nur als Pastoralisten von Haabe und Huya'en abzugrenzen, sondern v.a. auch intern zwischen Jafun'en und Aku'en sowie zwischen einzelnen *lenyi* zu unterscheiden¹³¹.

Wie Dognins Rekonstruktion der Migrationsgeschichte der Jafun'en belegt, handelt es sich bei der Differenzierung zwischen Jafun'en und Aku'en viel mehr um eine kulturell als um eine verwandtschaftlich definierte Unterscheidung¹³²: Jafun'en (wörtlich 'Leute von Jafun'¹³³) ist ursprünglich der Name einer bestimmten *lenyol*, abgeleitet vom Herkunftsort Jafun, der sich 120 km östlich von Kano (Nigeria) befindet¹³⁴. Im Rahmen der im 19. Jahrhundert stattgefundenen Migration in Richtung Bauchi bzw. Jos und weiter nach Yola etablierte sich die Bezeichnung Jafun'en als Oberbegriff für alle Mbororo-Lineages, die an dieser Wanderungsbewegung teilnahmen und die Flagellation (*soro*) ausübten¹³⁵. In Yola angekommen hatten viele Mbororo'en einen Grossteil ihrer Tiere verloren und sahen sich

¹³⁰ Vgl. Waters-Bayer & Bayer 1994: 223f. Boutrais weist darauf hin, dass die freundschaftliche Beziehung zwischen Mbororo-Frauen und Bäuerinnen einen wesentlichen Beitrag zur Reduzierung der Konflikte um natürliche Ressourcen darstellt. Da die Frauen auf einer informellen Ebene miteinander kommunizieren, können sie offen über die Probleme diskutieren, während zwischen Männern politische Hierarchien und formalisierte Interaktionsstrukturen vorherrschen, welche eine friedliche Lösung der Konflikte erschweren (Boutrais 1984: 254).

¹³¹ Vgl. Guichard 1999/im Druck: 9f.

¹³² Die nachfolgende Darstellung basiert hauptsächlich auf dem Aufsatz von Dognin 1973. Vgl. auch Guichard 1999/im Druck: 8f.

¹³³ Guichard 1999/im Druck: 9.

¹³⁴ Dognin 1981: 141f.; Brackenbury 1923/24: 209. Guichard weist darauf hin, dass eine zweite geographische Angabe existiert, die sich auf ein nicht länger auffindbares Gebiet im Soninke-Reich (Mali) bezieht (Guichard 1999/im Druck: 9).

¹³⁵ Dognin 1981: 142. Das *soro* galt als kulturelles Charakteristikum der Jafun'en (Brackenbury 1923/24: 274; Leu 1934: S 3; Pfeffer 1936: 160-167; Reed 1932: 432, 438f.). Seit den 20er Jahren dieses Jahrhunderts wurden jedoch die Flagellation sowie bestimmte Heiratspraktiken und Tänze im Rahmen der Sesshaftwerdung als unislamisch abgelehnt und abgeschafft (Dognin 1981: 148; Guichard 1999/im Druck: 14).

gezwungen, vorübergehend vom Feldbau und Salzhandel zu leben¹³⁶. Währenddessen ersetzen sie ihre Herden, die ursprünglich aus weissen Zebu-Rindern (*daneeji*) bestanden, durch die in Yola übliche rotbraune Zebu-Rasse (*bodeeji*) der Wodaabe¹³⁷. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts migrierten viele Jafun'en ins Adamaoua, von wo einige seit den 20er Jahren dieses Jahrhunderts ins Kameruner Grasland und in die Zentralafrikanische Republik weitergezogen sind¹³⁸ (vgl. Kap. 3.1). Ab 1925 erfolgte ein neuer Zuwanderungsstrom von Mbororo'en in die von den Jafun'en besiedelten Gebiete¹³⁹. Es handelte sich dabei um Mitglieder derjenigen Lineages, die während der ersten Wanderungsbewegung von Kano nach Yola in der Bauchi-Region verblieben waren und weiterhin weisse Zebu-Herden (*daneeji*) besaßen. Sie wurden von den Jafun'en nicht länger als Verwandte akzeptiert sondern entsprechend der in Bauchi üblichen Grussformel Aku'en genannt¹⁴⁰. Dies trifft auch auf die Aku'en zu, die in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ins nordwestliche Grasland Kameruns eingewandert sind. So erklärt Mallam Raago zum Verhältnis zwischen Aku'en und Jafun'en, wobei er hier für letztere die Bezeichnung Mbororo'en verwendet:

Wir Aku'en gehören zu verschiedenen lenyi. 'Aku' bedeutet 'Ich grüsse Dich'. Früher, wenn du jemanden begrüsst hast und die Grussformeln ausgetauscht hast, sagtest du am Schluss 'aku'. Dieses 'aku' bedeutet 'danke'. 'Ich danke dir' ist die Bedeutung von 'aku'. So, Mbororo'en und Aku'en sind nicht von unterschiedlicher Geburt. Es ist nur der Name, die einen heissen Mbororo'en, die anderen Aku'en. [...] Da liegt also der Unterschied. Das bedeutet, dass wir Aku'en alle eine lenyol sind. Alle sind eins, alle Mbororo'en und Aku'en sind vom selben Blut, der Unterschied ist nur, dass die Grussformeln verschieden sind. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Die Unterscheidung zwischen Jafun'en und Aku'en basiert demnach zum einen auf den verschiedenen Rinderrassen, zum anderen auf kulturellen Unterschieden.

Die Herden der Jafun'en bestehen vorwiegend aus *bodeeji*, die auch *mbororoji* genannt werden¹⁴¹. Es sind mächtige, rotbraune Rinder mit grossen Hörnern, die als scheue Tiere und gute Läufer gelten und wegen ihrer Schönheit geschätzt werden¹⁴² (Photo 19). Da sich *bodeeji* aufgrund ihres Fressverhaltens und ihrer Hungerempfindlichkeit nur bedingt für eine sesshafte Lebensweise eignen, ersetzen immer mehr Jafun'en die Tiere ihrer Hausherde mit *gudaali*, einer Rinderrasse der Huya'en aus dem Adamaoua¹⁴³. Aku'en besitzen vorwiegend weisse Rinder mit schwarzer Nase, Ohren und Schwanzspitze, die *daneeji*

¹³⁶ Vgl. Brackenbury 1923/24: 209; Dognin 1981: 142.

¹³⁷ Dognin 1981: 142.

¹³⁸ Dognin 1981: 146-148; Pfeffer 1936: 155, 166.

¹³⁹ Dognin 1981: 148. Das nordwestliche Grasland Kameruns wurde erst ab 1956 davon betroffen.

¹⁴⁰ Dognin 1981: 142, 148; Guichard 1999/im Druck: 8.

¹⁴¹ *Mbororoji* bzw. *bodeeji* werden in der Literatur gelegentlich als *rahaaji* bezeichnet (Dupire 1962a: 16-20; Fricke 1979: 87; Waters-Bayer 1989: 80).

¹⁴² Boutrais 1978: 51f.

¹⁴³ Boutrais 1978: 51f.; Boutrais 1984: 248. Die Kreuzungen zwischen *bodeeji* und *gudaali* heissen *bakkaleeji* und ähneln den *gudaali* im Aussehen (Boutrais 1978: 51).

bzw. *akuji* heissen¹⁴⁴. *Daneeji* zeichnen sich als widerstandsfähige Tiere aus, die Hitze und Trockenheit gut ertragen und relativ Trypanosomiasis-resistent sind¹⁴⁵ (Photo 18). Dennoch haben auch einige Aku'en begonnen, ihre *daneeji* gegen *gudaali* einzutauschen, da letztere als bessere Fleisch- und Milchlieferanten gelten¹⁴⁶ (Photo 20).

Obwohl sich die Zusammensetzung der Herden zunehmend verändert, gelten die 'traditionellen' Rinderrassen *bodeeji* und *daneeji* noch immer als Symbol für die jeweilige Gruppenzugehörigkeit ihrer Halter. Weiterhin betonen Jafun'en wie Aku'en, dass zwischen beiden Kategorien kulturelle Unterschiede bestehen, welche verschiedene Formen der Lebensführung implizieren. So gelten die Jafun'en als weitgehend sedentarisiert und islamisiert, während von den Aku'en behauptet wird, dass sie stärker an der pastoralen Tradition festhalten¹⁴⁷.

Viele Jafun'en charakterisieren die Aku'en als konservativ bzw. rückständig: Sie verlegen ihre Siedlungen alle paar Jahre, leben in einfachen, strohgedeckten Lehmrundbauten und sprechen ein 'hausaisiertes' Fulfulde¹⁴⁸. Ihre Frauen verkaufen Milchprodukte, die sie in Kalebassenschalen zum Markt transportieren und einige tragen sogar noch Gesichtstätowierungen. Jafun'en hingegen leben in modernen Gehöften mit rechteckigen Gebäuden und Wellblechdach. Sie bemühen sich um eine 'zivilisierte' Lebensweise nach islamischem Vorbild und schicken ihre Kinder auf die Koranschule. Ihre Frauen halten sich vorwiegend im Gehöft auf, widmen sich Haushalt und Kindern und haben es nicht nötig, Milchprodukte zu verkaufen. Sie stampfen ihren Mais nicht länger im Mörser, sondern bringen ihn zur Motormühle und verwenden neomodisches Emaille- und Plastikgeschirr anstelle der unpraktischen Kalebassen. Aus der Perspektive der Aku'en hingegen haben die Jafun'en durch ihre Abkehr von der traditionellen Lebensweise wichtige Aspekte ihrer Mbororo-Identität eingebüsst: Milch und Butter als praktische Lebensgrundlage und Bestandteil sozialer Interaktion nehmen bei Jafun'en eine zunehmend marginale Position ein. So kritisiert Idi Mogonde, ein Akujo aus Misaje, dass man als Gast in einer Jafun-Familie nicht einmal mehr Milch angeboten bekommt, obwohl viele Jafun'en grosse Herden besitzen (vgl. Zitat, Kap. 7.2.1, S. 110).

Boutrais stellt fest, dass diese gegenseitige Charakterisierung tendentiell der Realität entspricht, dass die heutige Lebensweise der Jafun'en bzw. Aku'en aber nicht nur auf ideologische sondern v.a. auf praktische Faktoren zurückzuführen ist¹⁴⁹. So haben die

¹⁴⁴ Die *daneeji* werden in der Literatur gelegentlich als *bunaaji* bezeichnet (Fricke 1979: 87; Waters-Bayer 1989: 80).

¹⁴⁵ Boutrais 1978: 51f.; Frantz 1986: 29.

¹⁴⁶ Vgl. Boutrais 1978: 51f.; Guichard 1999/im Druck: 19.

¹⁴⁷ Vgl. Guichard 1999/im Druck: 9f.

¹⁴⁸ Vgl. Guichard 1999/im Druck: 9, 14.

¹⁴⁹ Eine ausführliche Darstellung dieser These findet sich in Boutrais' Werk von 1995/96, ohne dass diese jedoch aus Zeitgründen in die vorliegende Studie eingearbeitet werden konnte. Meine Ausführungen basieren auf Boutrais' Aufsätzen von 1977, 1984 und 1986, die sich ebenfalls mit dieser Thematik beschäftigen.

Jafun'en, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in das nordwestliche Grasland Kameruns eingewandert sind, die höher gelegenen, besseren Weiden besetzt, während den Aku'en, die erst ab Ende der 50er Jahre nachkamen, nur noch weniger fruchtbare Weidegebiete offenstanden¹⁵⁰. Weiterhin waren viele Jafun'en bereits zur Zeit ihrer Einwanderung wohlhabende Pastoralisten; ein Grossteil der Aku'en ist jedoch infolge der Dürre der 70er Jahre ins Untersuchungsgebiet migriert und besitzt nur kleine Herden¹⁵¹. Schliesslich verlangen die verschiedenen Rinderrassen auch unterschiedliche Weidemethoden¹⁵²: Während die Rinder der Aku'en die gesamte Weide abgrasen, fressen die *bodeeji* nur bestimmte Grassorten und magern bei spärlichem Futter in der Trockenzeit ab.

Bedingt durch diese drei Faktoren (Qualität der Weiden, Herdengrösse, bevorzugte Rinderrasse) existieren zwischen Jafun'en und Aku'en verschiedene Weidepraktiken, woraus letztlich unterschiedliche Siedlungsmuster resultieren¹⁵³. Bei den Jafun'en ist es üblich, die Hauptherde auf Transhumanz zu schicken. Dadurch 'schonen' die Jafun'en die guten Weidegebiete in den höher gelegenen Regionen des Graslandes und halten zugleich ihre Ansprüche auf diese aufrecht, indem sie sich langfristig am Regenzeitstandort niederlassen¹⁵⁴. Die Aku'en dagegen bleiben ganzjährig mit ihrer Herde im Umkreis des Gehöftes, da diese zur Aufteilung in Haus- und Transhumanzherde oft zu klein ist und *daneeji* die Trockenzeit gut überstehen. Wenn die Tiere nach einigen Jahren das gesamte Weideland kahlgefressen haben, zieht die gesamte Familie an einen neuen Standort¹⁵⁵. In der Folge tendieren Jafun'en dazu, sich langfristig niederzulassen, während Aku'en alle vier bis fünf Jahre ihr Gehöft verlegen¹⁵⁶.

Es handelt sich hier um eine verkürzte und schematische Darstellung von Boutrais' Argumentation, die in dieser Form nicht auf alle Jafun- und Aku-Familien im Untersuchungsgebiet zutrifft. Dennoch wird deutlich, dass Unterschiede zwischen Jafun'en und Aku'en nicht allein mit kulturalistischen Argumenten erklärt werden können und dass ökonomische und ökologische Faktoren eine wichtige Rolle für die Differenzierung der Gruppen spielen.

Ein weiterer Aspekt, der von den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet betont wird, ist die Tatsache, dass sie sich nicht nur als Jafun'en bzw. Aku'en, sondern darüber hinaus als Angehörige einer bestimmten *lenyol* mit eigener Familientradition verstehen. So wurde ich von meinen Gesprächspartnern und -partnerinnen regelmässig darauf hingewiesen, dass

¹⁵⁰ Boutrais 1984: 231, 235.

¹⁵¹ Boutrais 1977: 131; Boutrais 1984: 231f.

¹⁵² Boutrais 1978: 50-52.

¹⁵³ Boutrais 1984: 232-241.

¹⁵⁴ Boutrais 1984: 235.

¹⁵⁵ Boutrais 1978: 52; Boutrais 1984: 234f.

¹⁵⁶ Boutrais 1984: 234f., 240.

zwischen einzelnen Lineages und Familien Unterschiede bestehen und dass sie meine Fragen jeweils nur aus ihrer eigenen Perspektive beantworten könnten.

Eine interne Differenzierung zwischen einzelnen *lenyi* spielt v.a. innerhalb der Subgruppen Jafun'en und Aku'en eine Rolle, wenn es z.B. darum geht, eine geeignete Heiratspartnerin bzw. einen -partner zu finden. Weiterhin ist die Unterscheidung auch für das Verhältnis zwischen Jafun'en und Aku'en, sowie zwischen Mbororo'en und Haabe von Bedeutung. Heute sind es v.a. Aku'en, die sich durch die pauschale Charakterisierung als konservativ bzw. rückständig falsch eingeschätzt fühlen. So weist Karboura Abubakar explizit darauf hin, dass die Aku'en keine einheitliche Gruppe bilden:

Die Aku'en, so wie wir sie Aku'en nennen, das ist ein Gruss. Wenn du mich triffst, danke ich dir. Aku sagen: Aku ma, Aku ma. So ist es gekommen, dass einige Leute unsere Namen nicht kennen. Sie nennen uns Aku'en. Aber wir sind verschiedene Familien. Jede Familie ist verschieden. Es gibt Rahaaji, Bogoyanko'en, Natirbe, Daneeji, ganz verschiedene lenyi. Es gibt Ba'en, Geroji, ganz verschiedene lenyi. So ist das. (Karboura Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Nyapendo thematisiert dieses Problem im Kontext der Interaktion mit Haabe aus der Mittelschicht (z.B. Krankenhausmitarbeiter, Lehrer), welche die Mbororo'en und insbesondere die Aku'en als 'Leute aus dem Busch' abwerten, während die bäuerlichen Nachbarn, die selbst 'im Busch' leben, keine solchen Vorurteile hegen.

Weisst Du, so wie wir jetzt hier sind, sind wir verschiedene Familien. Es gibt einige Aku'en, sie sind wie Hausa. Dann, du kennst die Aku'en, die im Busch leben. Sie kennen nichts. Wie die Aku-Frau, von der Hajaara erzählte. Sie zieht die Schuhe aus und nimmt sie in die Hand, bevor sie ins Auto steigt. Sie sagt „Faranego!“, wie wenn sie ein Haus betreten würde. Ist es nicht so, dass du glaubst, die Aku'en, die im Busch leben, wissen nichts? Sie denkt, das Auto sei etwas, was sie fürchten muss oder was denkt sie? Sie weiss nicht, was los ist. Oder sie nimmt einen Stock in die Hand, steigt ins Auto und sagt: „Faranego!“ Wo tut sie den Stock hin? Sie ist wie eine verrückte Frau, weil sie im Busch lebt. Aber die Aku'en sind verschieden. [...] Die Leute aus dem Krankenhaus, sie sehen uns wie Menschen aus dem Busch. Eine Frau kommt ins Krankenhaus, sie fragen sie, in welchem Monat sie schwanger ist. Sie weiss es nicht. Sie stecken alle Aku'en in einen Topf. Aber wir Aku'en sind nicht alle gleich, so ist das. Sie sehen uns Aku'en wie Kühe und verspotten uns, nur weil diese eine Frau alles kaputt gemacht hat. Ja, sie sagen, so sind alle Aku'en, wie diese eine Frau. Sie stecken uns alle in einen Topf. Das gefällt uns nicht, denn wir sind verschieden. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

Ich habe in diesem Kapitel einige grundlegende Informationen zu den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns ausgearbeitet, die das Verständnis der nachfolgenden Ausführungen zur Arbeit der Mbororo-Frauen erleichtern sollen. Von Bedeutung ist zum einen die Interaktion der Mbororo'en mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt, die im Folgenden kaum mehr thematisiert wird. Die ausgeprägte Tendenz zur internen Differenzierung spielt auch für die weitere Darstellung eine wichtige Rolle, insofern es nahezu unmöglich ist, pauschale Aussagen über 'die' Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns zu machen.

4. Das Arbeitsthema in der Ethnologie und in der Literatur zu den Fulbe

4.1 Das Arbeitsthema in der Ethnologie

Arbeit ist ein sehr vielseitiges Thema, das in der Ethnologie jedoch bislang weitgehend vernachlässigt wurde¹⁵⁷. Dies liegt zum einen daran, dass Arbeit als Bestandteil des täglichen Lebens kaum Aufmerksamkeit auf sich zieht; zum anderen wird Arbeit oft auf andere Themenbereiche (Wirtschaft, Ökologie, Technologie, Kultur) reduziert¹⁵⁸. Arbeit stellt jedoch ein komplexes Phänomen dar, das sich mittels dieser Reduktionismen nicht umfassend erschliessen lässt. Es ist daher notwendig, Arbeit als eigenständiges Thema zu betrachten. Ökonomische, ökologische, technische und kulturelle Aspekte spielen eine wichtige Rolle für das Verständnis von Arbeit, doch letztlich sollte der Mensch als handelnde Person im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

In der Kolonialzeit erfreute sich das Arbeitsthema einer gewissen Popularität, zumal die Kolonialmächte daran interessiert waren, die Arbeitskraft der 'Eingeborenen' in den Kolonialgebieten produktiv zu nutzen. Im Zentrum der Diskussion stand die Frage, ob die 'Eingeborenen' von Natur aus faul seien und wie man sie am besten zu fleissigen Arbeitern erziehen könne. Die dieser Fragestellung zugrundeliegende Vorstellung einer Dichotomie zwischen industrieller und vorindustrieller Arbeit prägte in vielerlei Hinsicht die ethnologische Arbeitsforschung¹⁵⁹. Eine weitere Hochblüte erlebte das Arbeitsthema in der britischen Sozialanthropologie mit den Beiträgen von Malinowski, Firth, Richards und Douglas, die sich ausführlich mit den Fragen beschäftigten, weshalb die von ihnen untersuchten Ethnien im Vergleich zu Nachbarethnien weniger bzw. mehr arbeiteten und nach welchen kulturellen Konzepten Arbeit gestaltet wurde¹⁶⁰. Danach geriet das Arbeitsthema längere Zeit mehr oder weniger in Vergessenheit, bis es von Marshall Sahlins in seinem Buch *Stone Age Economics* (Chicago, 1972) wieder aufgegriffen wurde. Sahlins' Argumentation zur Rationalität des Arbeitshandelns von Wildbeutern löste eine Debatte zwischen ökologisch und kulturalistisch orientierten Ethnologen und Ethnologinnen aus, welche die Arbeitsforschung stark beeinflusste¹⁶¹. Weiterhin beschäftigte sich Sahlins in Anlehnung an Tschajanows Modell der Familienwirtschaft mit den Zusammenhängen zwischen Arbeitsorganisation und häuslicher Produktionsweise¹⁶². Die Frage nach dem

¹⁵⁷ Ziel der vorliegenden Darstellung ist nicht, eine vollständige Übersicht zur ethnologischen Auseinandersetzung mit dem Arbeitsthema zu geben (siehe dazu Spittler 1987, 1991, 1996a, 1997); vielmehr sollen durch die Vorstellung ausgewählter Studien relevante Aspekte der Arbeitsforschung erläutert werden.

¹⁵⁸ Beck & Spittler 1996b: 1f.

¹⁵⁹ Vgl. Spittler 1991: S. 1-3; Beck 1996b: 361f.

¹⁶⁰ Spittler 1996a: 27-32.

¹⁶¹ Vgl. Beck 1996b: 362-365; Spittler 1996a: 43ff.; 1997: 320ff.

¹⁶² Vgl. Spittler 1987: XVff.

institutionellen Rahmen von Arbeit ist bis heute ein wichtiger Aspekt der ethnologischen Arbeitsforschung¹⁶³.

Der 1996 vom Institut für Afrikastudien der Universität Bayreuth herausgegebene Sammelband *Arbeit in Afrika* belegt die Vielseitigkeit des Arbeitsthemas. Arbeit wird in Zusammenhang mit Familienwirtschaft, Ökologie, Technik, Körperlichkeit, zeitlicher und räumlicher Organisation, Lebenslauf, Erziehung, Sprache, kulturellen Konzepten, Ritual, Religion, Ethik, Identität und kulturellem Wandel thematisiert. Wichtig für alle Beiträge ist der Bezug zum konkreten Handeln, denn Arbeit wird nicht nur gedacht, sondern muss auch ausgeführt werden¹⁶⁴. Arbeit impliziert somit Performanz, d.h., gewisse Qualifikationen, Stetigkeit und Organisation sind für eine erfolgreiche Ausübung erforderlich¹⁶⁵. Detaillierte Untersuchungen zu konkreten Arbeitsprozessen sind in diesem Zusammenhang besonders wichtig, denn nur so lassen sich Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis aufspüren und analysieren. Schliesslich stellt sich für die ethnologische Arbeitsforschung die anthropologische Frage nach der kulturellen bzw. individuellen Bedeutung der Arbeit für den Menschen¹⁶⁶.

4.2 Das Arbeitsthema in der Fulbe-Literatur

In der Literatur zu den Fulbe spielt das Arbeitsthema eine marginale Rolle. Arbeit wird vorwiegend in Zusammenhang mit ökonomischen, ökologischen oder technischen Aspekten behandelt. Während das Thema Hirtenarbeit in der Literatur relativ prominent ist, wird der Bereich der Hausarbeit kaum erörtert. Die nachfolgende Darstellung soll die Auseinandersetzung mit dem Thema Arbeit in der Fulbe-Literatur illustrieren, wobei ich mich insbesondere auf die Thematisierung der Frauenarbeit konzentriere¹⁶⁷.

Ethnographische Berichte aus der Kolonialzeit schildern meist Aspekte des täglichen Lebens, zu denen auch Arbeit gehört. So liefert Brackenbury (1923/24) einen kurzen Überblick über den Ablauf eines Arbeitstages, benennt männliche und weibliche Arbeitsbereiche und beschreibt bruchstückhaft einzelne Arbeitsprozesse (z.B. Kochen, Buttern)¹⁶⁸. Cazanove (1936) interessiert sich für die Bedeutung der Milch in Bezug auf die Ernährung der Fulbe und beschreibt Techniken des Melkens und der Milchverarbeitung¹⁶⁹. Eine ausführliche Darstellung zu Techniken der Milchverarbeitung und zur Ernährung der Fulbe

¹⁶³ Vgl. Beck 1996b: 369; Spittler 1996a: 43ff.

¹⁶⁴ Beck und Spittler weisen darauf hin, dass sie Handeln im Sinne von Max Weber als sinnhaftes Verhalten verstehen. Damit wird Arbeit zu einer vom Menschen gesteuerten Handlung, die nur aus ihrem konkreten Sinnzusammenhang verständlich wird (Beck & Spittler 1996b: 5).

¹⁶⁵ Beck & Spittler 1996b: 4.

¹⁶⁶ Beck & Spittler 1996b: 5f.; Spittler 1996a: 44.

¹⁶⁷ Bei einer Literaturlage von über 2.500 Titeln zu Fulbe ist es unvermeidlich, dass nicht alle Beiträge berücksichtigt werden können. Der nachfolgende Überblick erhebt deshalb keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

¹⁶⁸ Brackenbury 1923/24: 213-215, 271.

¹⁶⁹ Cazanove 1936: 227f.

findet sich insbesondere bei de St. Croix (1945)¹⁷⁰. Leu (1933/34) kritisiert die mangelnde Arbeitsmoral der Mbororo-Männer und thematisiert die Arbeit von Frauen und Kindern¹⁷¹. Pfeffer (1936) widmet der Wirtschaft ein eigenes Kapitel, in dem er sich mit ökologischen und sozialen Grundlagen der Rinderhaltung auseinandersetzt, geschlechtsspezifische Arbeitsteilung analysiert und einzelne Aspekte von Hirtenarbeit sowie Melkpraktiken und Milchverarbeitung beschreibt. Im Rahmen seiner Betrachtungen zur Sesshaftwerdung der Jafun'en thematisiert er auch Veränderungen im Bereich der Arbeit¹⁷².

In den klassischen Monographien der 50er und 60er Jahre finden sich neben kurzen Ausführungen zu Sozialisation und alters- und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung keine für das Arbeitsthema relevanten Informationen¹⁷³. Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Familie und Herde, zur Praxis der Transhumanz und zur Marktintegration der Fulbe gehen von einem betriebswirtschaftlich orientierten Ansatz aus, der die Frage der Rationalität des wirtschaftlichen Handelns ins Zentrum stellt¹⁷⁴. Eine Ausnahme bildet Dupire (1962a), die in *Peuls nomades* den pastoralen Techniken ein eigenes Kapitel widmet¹⁷⁵. Sie schildert, wie Kinder mit der Hirtenarbeit aufwachsen, beschreibt detailliert verschiedene Techniken des Melkens und Butterns sowie einzelne Aspekte der Hirtenarbeit (z.B. Tränken der Rinder, Entwöhnen der Kälber, Abrichten der Packochsen, medizinische Pflege kranker Tiere, magische Praktiken zum Schutz der Herde etc.).

Zahlreiche wirtschaftsethnologische Studien der 80er und 90er Jahre befassen sich mit Pastoralismus, Milchwirtschaft und Agropastoralismus; Arbeit wird jedoch auf ökonomische und ökologische Aspekte reduziert¹⁷⁶. Beschreibungen von konkreten Arbeitsprozessen, zur Arbeitsorganisation und zum Verhältnis des Menschen zur Arbeit sind vereinzelt vorhanden, stehen jedoch in engem Zusammenhang mit der wirtschaftsethnologischen Fragestellung. Von Bedeutung für die vorliegende Studie sind die Beiträge von Kuhn (1994) und Waters-Bayer (1988), die sich ausführlich mit Milchwirtschaft und deren ökonomischer und sozialer Bedeutung für Fulbe-Frauen auseinandersetzen.

Daneben gibt es eine Reihe ethnologischer Untersuchungen, die sich mit der Gender-Thematik befassen¹⁷⁷. Diese beschäftigen sich in erster Linie mit dem sozialen Status der Frau innerhalb der Fulbe-Gesellschaft, d.h. mit Sozialisation, Ehe, Scheidung, Polygynie, Geburt etc. und den damit verbundenen sozialen Rollen. Weiterhin werden der politische und legale Status der Fulbe-Frau in Bezug auf traditionelle und islamische Konzepte sowie

¹⁷⁰ de St. Croix 1972 (1945): 27-30; 47-53.

¹⁷¹ Leu 1933: 3f.; Leu 1934: 4.

¹⁷² Pfeffer 1936: 167-191.

¹⁷³ Hopen 1958: 24-26, 57-59; Stenning 1994 (1959): 103, 109.

¹⁷⁴ Dupire 1962b; Hopen 1958: 55-67; Stenning 1958, 1975.

¹⁷⁵ Dupire 1962a: 82-108.

¹⁷⁶ Bierschenk 1997; Bierschenk & Forster 1987, 1991; Jung 1994; Kuhn 1994; Schareika 1994; Schneider 1989; Waters-Bayer 1988; Welte 1989.

¹⁷⁷ Abu-Manga 1984; Bellot 1980; Danckwortt 1989; Dupire 1963; Eguchi 1973, 1979; Grohs 1989; Riesman 1971, 1981; Steinbrich 1982; VerEecke 1987, 1989; Walker 1980.

ihre ökonomische Situation, insbesondere Besitz- und Einkommensverhältnisse, thematisiert. Zur Arbeit der Fulbe-Frauen finden sich einige interessante Ausführungen: So beschreiben Danckwortt (1989), Eguchi (1973) und Grohs (1989) den Alltag der Fulbe-Frau als eine Aneinanderreihung verschiedener Arbeitsgänge, die sich auf die Bereiche Haushalt, Familie und Milchvermarktung beziehen¹⁷⁸. Eguchi und Grohs interessieren sich speziell für den Bereich der Ernährung. Während Grohs hauptsächlich auf kulturelle Bedeutung und soziale Implikationen des Essens eingeht, beschäftigt sich Eguchi ausführlich mit der Nahrungszubereitung¹⁷⁹. VerEecke (1987, 1989) und Walker (1980) befassen sich mit den Auswirkungen der Sesshaftwerdung bzw. Islamisierung auf die Situation von Fulbe-Frauen in Nord-Kamerun. Diese betreffen den sozialen, ökonomischen und legalen Status der Frauen sowie den Bereich der Arbeitsorganisation und der entsprechenden kulturellen Vorstellungen; dieser Zusammenhang wird auch von Boutrais und Guichard bestätigt¹⁸⁰.

Von Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der Arbeitsthematik sind insbesondere die Ausführungen von Paul Riesman zum Thema Arbeit (1977, 1992) und der Aufsatz *Fulbe und Arbeit* von Elisabeth Boesen (1996)¹⁸¹; sie sollen deshalb ausführlicher behandelt werden als die bisher angesprochenen Beiträge. In seinem Buch *Freedom in Fulani Social Life* (1977) untersucht Riesman die Bedeutung des Konzeptes Freiheit für die Gesellschaft der Jelgobe (eine Fulbe-Gruppe in Burkina Faso)¹⁸². Im Rahmen seiner Darstellung, wie das Leben in einem Fulbe-Gehöft strukturiert ist, unterscheidet er zwischen sozialer und produktiver Arbeit¹⁸³. Als soziale Arbeit bezeichnet er Anstrengungen, die dem Erhalt der traditionellen Sozialordnung dienen¹⁸⁴. Produktive Arbeit dagegen bezieht sich auf den Lebensunterhalt der Familie. Riesman differenziert weiter zwei Kategorien produktiver Arbeit: Die Produktion von Rohmaterialien gehört in den Verantwortungsbereich der Männer, ihre Verarbeitung dagegen obliegt den Frauen¹⁸⁵.

¹⁷⁸ Danckwortt 1989: 40-43; Eguchi 1973: 39-44; Grohs 1989: 18-20.

¹⁷⁹ Eguchi 1973: 48-62; 1979.

¹⁸⁰ Boutrais 1984: 251f.; Boutrais 1995/96: 961-963; Guichard 1999/im Druck: 16f.

¹⁸¹ Riesman 1977, 1990, 1992.

¹⁸² Paul Riesman führte 1967/68 eine Forschung bei den Jelgobe durch. Er verwendete dazu eine psychologisch orientierte Methode, indem er eigene Gefühle und Reaktionen in bestimmten Situationen damit verglich, wie er glaubte, dass die Fulbe in denselben Situationen fühlten. Er nannte diese Methode disziplinierte Introspektion (Riesman 1977: 2). Nahezu gleichzeitig wurde diese Art der Methode von Georges Devereux systematisch ausgearbeitet; dessen Ausführungen waren Riesman jedoch zum damaligen Zeitpunkt nicht bekannt (Riesman 1977: 259).

¹⁸³ Im englischen Text 'social labor' bzw. 'productive labor' (Riesman 1977: 57ff.)

¹⁸⁴ So arbeiten Frauen darauf hin, ihre Familie, d.h. ihre Kinder, zu fördern, während das Ziel der Männer darin besteht, durch gegenseitige Solidarität den Zusammenhalt der Gemeinschaft zu unterstützen. Dementsprechend ist der Wirkungsbereich der Frau ihr Haus; der Mann dagegen hält sich tagüber vom Haus fern und verbringt seine Zeit oft in Gesellschaft anderer Männer (Riesman 1977: 57-63).

¹⁸⁵ Riesman verwendet selbst den Begriff 'categories' (Riesman 1977: 63ff.).

Gemäss dem westlichen Konzept von Arbeit scheinen Fulbe-Frauen mehr zu arbeiten als Männer. Dies liegt daran, dass ihr Arbeitsalltag über die Jahreszeiten und Altersstufen hinweg relativ konstant und ausgefüllt ist. Riesman beschreibt als wichtigste Arbeitsbereiche der Frauen das Kochen, d.h. die Transformation roher Nahrungsmittel in kultivierte Speisen, und den Komplex der Kindererziehung¹⁸⁶. Während die Arbeitsanforderungen an Frauen über verschiedene soziale Altersstufen hinweg mehr oder weniger gleich bleiben, unterscheidet sich die Arbeit junger Männer wesentlich von den Tätigkeiten älterer Männer. Sobald ein Mann Söhne im Alter von 15 und mehr Jahren besitzt, zieht er sich von der Hirten- und Feldarbeit zurück und überlässt diese Tätigkeiten seinen Söhnen¹⁸⁷. Dem Mann obliegen nun soziopolitische Aktivitäten, d.h. organisatorische Belange in Bezug auf Herde, Transhumanz und Familie¹⁸⁸. Die Jugendlichen empfinden die Feldarbeit als wesentlich anstrengender und unangenehmer als die Hirtenarbeit, obwohl letztere insbesondere während der Trockenzeit und der Transhumanz mehr Arbeitseinsatz verlangt als die kurzen Perioden der Feldarbeit. Riesman sieht die Ursache für diese Einschätzung darin, dass die Jelgobe aufgrund ihrer pastoralen Tradition viel stärker am Wohlergehen ihrer Herden interessiert sind als am Feldbau. Während sie zu ihren Tieren eine emotionale Bindung aufbauen und an deren Leben Anteil nehmen, sehen sie in der Feldarbeit ein zum Überleben notwendiges Übel¹⁸⁹.

Riesman leitet aus seinen Analysen zur Arbeit von Männern, Jugendlichen, Kindern und Frauen ab, dass es sich bei den Jelgobe um eine „leisure society“ (Riesman 1977: 71) handelt, in der menschliche Energie nicht in die Produktion von Subsistenzgütern sondern in Kommunikation, d.h. in soziale Arbeit, investiert wird. Die alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist zugleich ein Mittel, die bestehende Sozialordnung zu perpetuieren und den persönlichen Status zum Ausdruck zu bringen. Denn wer körperlich und geistig zur Arbeit fähig, nicht aber dazu genötigt ist, zeigt dies damit an, dass eine andere Person, die in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, diese Arbeiten übernimmt¹⁹⁰. Dies gilt sowohl für Männer als auch in bedingtem Masse für Frauen. Frauen verschaffen sich beispielsweise Arbeitserleichterung mittels eines Rotationssystems in polygynen Ehen oder durch die Abgabe bestimmter Arbeitsprozesse an Töchter oder Schwiegertöchter. Letztlich können sie jedoch nie denselben Status wie Männer erreichen, da sie aus Sicht der Fulbe

¹⁸⁶ Die Praktiken der Kleinkindererziehung sind für Riesmans Fragestellung infolge der Bedeutung von Freiheit für die Jelgobe von besonderem Interesse: Er beschreibt detailliert verschiedene Erziehungsmethoden, vergleicht diese mit westlichen Praktiken, untersucht emische Vorstellungen zur Mutter-Kind-Beziehung, zur weiblichen Natur und zur Persönlichkeitsbildung bei Kindern und Erwachsenen (Riesman 1977: 65-67, 202, 216f., 227-235; Riesman 1992: 105-185).

¹⁸⁷ Die Jelgobe sind Agropastoralisten.

¹⁸⁸ Riesman 1977: 67f.

¹⁸⁹ Riesman 1977: 69-71; Riesman 1990: 327.

¹⁹⁰ Riesman 1977: 71-73; vgl. auch Boesen 1996: 206.

von Natur aus eine dem Mann untergeordnete Stellung einnehmen, d.h. immer in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen¹⁹¹.

Weitere Ausführungen zur kulturellen und sozialen Bedeutung von Arbeit für Frauen finden sich in Riesmans jünster Monographie *First Find Your Child a Good Mother* (1992)¹⁹²: Frauen gewinnen soziale Anerkennung dadurch, dass sie sich als nützlich erweisen, d.h., indem sie die ihnen obliegenden Arbeiten sorgfältig erledigen¹⁹³. Nützlichkeit impliziert zugleich ein Verhältnis der Subordination; eine Frau gewinnt mittels Dienstfertigkeit gegenüber ihrem Mann und ihren Kindern deren Wertschätzung. Menschen, die weder für sich noch für andere sorgen können (z.B. ältere Menschen), gelten als nutzlos und im sozialen Sinn tot. Im Gegensatz zur Frau erringt der Mann soziale Anerkennung aus der Fähigkeit, jede Situation angemessen zu meistern. Während die Frau also aus der Arbeit selbst einen Gewinn zieht, stellt sie für den Mann nur ein Mittel zum Zweck dar. Folglich ist der Mann bestrebt, Arbeiten an untergeordnete Personen abzugeben, um sich selbst mehr seinen sozialen und politischen Verpflichtungen zu widmen. Für die Frau impliziert die Abgabe ihrer Arbeiten an andere jedoch Nutzlosigkeit und somit ihren sozialen Tod.

Ein weiterer interessanter Aspekt zur Arbeitsthematik wird von Riesman in seiner Diskussion um die Konzepte Kooperation und gegenseitige Hilfe ausgearbeitet¹⁹⁴: Gemäss den Vorstellungen der Jelgobe gibt es keine Kooperation im Sinne einer kollektiven Arbeit, die dem gemeinsamen Ziel aller Beteiligten dient. Eine Person führt eine Arbeit entweder für sich selbst oder für jemanden anderen aus. Frauen, die gemeinsam (im selben oder in verschiedenen Mörsern) Hirse stampfen, leisten sich bei der Arbeit Gesellschaft oder helfen einer Frau bei ihrer Arbeit; das Endprodukt gehört nicht der Gruppe sondern Individuen. Kooperation dagegen beinhaltet aus der Perspektive der Jelgobe einen Aspekt des Zwanges, denn es können auch Personen von der gemeinschaftlich geleisteten Arbeit profitieren, denen man freiwillig nicht geholfen hätte. Gegenseitige Unterstützung dient der Aufrechterhaltung existierender sozialer Bande und ist somit ein Aspekt sozialer Arbeit; Kooperation dagegen dient indirekt eigenen Zielen und beinhaltet deshalb keine soziale Bedeutung.

Elisabeth Boesen beschäftigt sich in ihrem Beitrag *Fulbe und Arbeit* (1996) ähnlich wie Riesman mit der soziokulturellen Bedeutung von Arbeit für Fulbe in Nord-Benin. Sie betont die ablehnende Haltung der Fulbe gegenüber körperlicher Arbeit, welche ihre physische Schwäche mittels Kleidung, äusserlicher Aufmachung, Körpertechniken und Sprechweise betonen und im Gespräch thematisieren. Schwäche als Grundlage für den

¹⁹¹ Riesman 1977: 64f., 73, 85-94; vgl. auch Dupire 1963: 49-53.

¹⁹² Riesman 1992: 101f.

¹⁹³ Eine weitere Quelle der Wertschätzung liegt in der persönlichen Schönheit einer Frau (vgl. Riesman 1971; 1981; Abu-Manga 1984).

¹⁹⁴ Riesman 1977: 179-181; vgl. auch Boesen 1996: 201f.

Erhalt der Rinder in den Ursprungsmythen der Fulbe und als Voraussetzung für Gottes Segen bildet somit eine grundlegende Komponente der Fulbe-Identität¹⁹⁵. Zugleich spielt Arbeit, insbesondere Hirtenarbeit, eine wichtige Rolle im Leben der Fulbe. Obwohl die Fulbe Nord-Benins Agropastoralisten sind und der Feldbau von nicht zu unterschätzender ökonomischer Bedeutung ist¹⁹⁶, gilt auch hier wie bei den Jelgobe die Hirtenarbeit als die Fulbe-Tätigkeit par excellence¹⁹⁷.

Im Folgenden erläutert Boesen Aspekte der altersspezifischen Arbeitsteilung, welche sie als relevanter für die Arbeitsorganisation auffasst als die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung¹⁹⁸: Der Weidegang ist zwar die Arbeit der Fulbe schlechthin, wird aber nur von Jugendlichen ausgeführt. Ab dem zehnten oder elften Lebensjahr werden Jungen sowie Mädchen (bis zu ihrer Heirat) mit der Führung einer Herde betraut, sodass sich Männer bereits mit 35 Jahren vom Weidegang zurückziehen können. Obwohl die Führung einer Herde Erfahrung im Umgang mit den Tieren, detaillierte Kenntnis der Weidegebiete und Futterpflanzen und Planungsgeschick verlangt, nehmen erwachsene Männer in Kauf, dass ihre Herden aufgrund unzureichender Fähigkeiten ihrer jugendlichen Hirten schlecht versorgt sind und Verluste auftreten. Diese Diskrepanz zwischen dem Hirtenethos der Fulbe und seiner praktischen Realisierung hat verschiedene Gründe: Hirtenarbeit gilt als Domäne der Jugend. Der jugendliche Hirte entzieht sich während des Weidegangs den im Gehöft geltenden sozialen Regeln und kann seine Freiheit und Autonomie genießen. Die Rinder sind seine Gefährten, mit denen er kommuniziert und an deren Leben er teilhat. Dem erfolgreichen Hirten wird gesellschaftliche Anerkennung zuteil, er wird öffentlich gefeiert und verkörpert das Ideal der gesamten Fulbe-Gemeinschaft.

Die Beziehung von Erwachsenen zum Vieh dagegen ist von Distanz bzw. Meidung geprägt. Der erwachsene Mann besitzt die Verfügungsgewalt über die Herde und ist für ihre Verwaltung verantwortlich, nimmt jedoch nicht länger am Weidegang teil. Er kümmert sich um medizinische und magische Mittel, die unabhängig von der Qualität der Hirtenarbeit das Gedeihen der Herde gewährleisten sollen. Die individuelle und emotionale Bindung zwischen Hirte und Herde wird durch ökonomische Interessen und sachliche Erwägungen ersetzt. Der Rückzug vom öffentlichen Hirtenleben ist nicht nur, wie Riesman ausführt, ein Privileg der Alten sondern zugleich deren Pflicht¹⁹⁹.

Das Meidungsgebot gegenüber dem Vieh betrifft sowohl erwachsene Männer als auch verheiratete Frauen²⁰⁰. Frauen kümmern sich zwar um die Tränkung der Kälber und helfen abends beim Anbinden des Viehs, doch vom Weidegang und Melken sind sie ausgeschlos-

¹⁹⁵ Boesen 1996: 193-195.

¹⁹⁶ Vgl. Bierschenk 1997.

¹⁹⁷ Boesen 1996: S 195.

¹⁹⁸ Boesen 1996: 195-201.

¹⁹⁹ Boesen 1996: 205.

²⁰⁰ Boesen 1996: 201-204.

sen. Die Fulbe begründen dies damit, dass ihre Frauen die Kuhmilch in Bauerndörfern verkaufen, und diese utilitaristische Einstellung den Kühen missfällt. Boesen gesteht den Fulbe-Frauen Nord-Benins ein „ungetrübteres pastorales Arbeitsethos“ (Boesen 1996: 203) als ihren Männern zu. Während sich die Männer im Feldbau engagieren, lehnen Fulbe-Frauen alle Arbeiten, die nicht zu ihren traditionellen Pflichten gehören, ab; als Beispiele nennt Boesen die fehlende Mitarbeit der Frauen im Hackbau und den Bereich des Kochens²⁰¹. Zugleich ergreifen Frauen jede Gelegenheit, ihre Arbeitsbelastung möglichst gering zu halten²⁰². In diesem Zusammenhang konstatiert Boesen – analog zu Riesman – auch bei Frauen eine gewisse Tendenz zum Müsiggang²⁰³. Somit stellen Fulbe-Frauen vermittelt ihrer konservativen Haltung die Basis für das traditionelle Hirtenethos zur Verfügung, dessen gefeierter Repräsentant der selbstgenügsame, jugendliche Hirte ist.

Aus den vorhergehenden Erläuterungen wird klar, dass Arbeit ein vielseitiges Thema ist und dass einige Aspekte der Arbeitsthematik unter dem Blickwinkel ökonomischer, ökologischer, gender- und kulturspezifischer Fragestellungen in der Fulbe-Literatur ausgearbeitet wurden. Dabei ist festzuhalten, dass es sich bei den genannten Quellen jeweils um regional eingegrenzte Untersuchungen handelt, deren Resultate nicht beliebig auf andere Fulbe-Gruppen übertragbar sind. Deshalb empfiehlt es sich, eigene Forschungsergebnisse und Erfahrungen zur Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns detailliert darzulegen und auf Übereinstimmungen bzw. Unterschiede bezüglich Aussagen zur Arbeitsthematik in der Fulbe-Literatur hinzuweisen.

²⁰¹ Obwohl die abwechslungsreiche Küche der bäuerlichen Nachbarn geschätzt wird und entsprechende Zutaten zur Verfügung stehen bzw. problemlos angebaut werden können, beschränken sich Fulbe-Frauen auf die Zubereitung traditioneller Gerichte, die verhältnismässig einfach und monoton sind (Boesen 1996: 203f.).

²⁰² Boesen weist darauf hin, dass Fulbe-Frauen in der Regel auf Getreidemöhlen ausweichen, statt die mühselige Arbeit des Stampfens auf sich zu nehmen, und dafür einen Grossteil ihres Einkommens aus dem Milchverkauf ausgeben (Boesen 1996: 204; vgl. auch Bierschenk 1997: 211, 220)

²⁰³ Boesen 1996: 204; Riesman 1977: 72.

5. Die Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns

Eine gute Mbororo-Frau zeichnet sich durch gutes Benehmen aus. Sie kümmert sich gut um ihre Kinder. Sie arbeitet hart. Sie ist eine gute Mbororo-Frau. Des weiteren kümmert sie sich gut um ihren Mann, so dass ihr Mann keine Probleme hat. Sie kocht gut, verpflegt ihre Kinder und ihren Mann. Sie hält das Gehöft sauber und verhält sich allen gegenüber respektvoll. Das ist eine gute Frau, eine korrekte Mbororo-Frau. Alle Frauen stehen hinter ihr. Alle mögen sie. (Amina Gambo, Jafunjo, Lassin, 17.09.1996)

Arbeit ist ein bedeutender Aspekt im Leben der Mbororo-Frauen. Zum einen besteht ihr Alltag überwiegend aus einer routinierten Aneinanderreihung verschiedener Arbeitsgänge, die zur Herausbildung einer gewissen Routine führt. Zum anderen gewinnen viele Frauen aus der gewissenhaften Erfüllung ihrer Pflichten als Hausfrau, Ehefrau und Mutter in der Mbororo-Gesellschaft Selbstbestätigung und soziale Anerkennung.

5.1 Der institutionelle Rahmen zur Arbeit der Mbororo-Frauen

Die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet leben von Tierhaltung in Kombination mit Feldbau. Die grundlegende Wirtschafts- und Arbeitsgemeinschaft ist die monogame bzw. polygyne Familie, deren Mitglieder gemeinsam ein Gehöft bewohnen. Die Arbeiten, die im Rahmen der agropastoralen Lebensweise anfallen, werden unter den Familienmitgliedern aufgeteilt. In diesem Zusammenhang spielen kulturelle Modelle zur alters- und geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung sowie demographische und wirtschaftliche Aspekte eine wichtige Rolle. Bedeutsam für die Organisation der Arbeit der Frauen ist auch die Frage, ob es sich um eine monogame oder polygyne Familie handelt. Obwohl auch im polygyne Haushalt jede Frau mit ihren Kindern (matrifokale Einheit) eine unabhängige Arbeitsgemeinschaft bildet, besitzt sie dort mehr Freiheiten in der Ausgestaltung ihres Arbeitstages.

5.1.1 Alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung

Die alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bei den Mbororo'en ist ein komplexes System. Zum einen orientiert es sich an kulturellen Kriterien, die sich teilweise aufgrund veränderter Lebensumstände gewandelt haben. So ist beispielsweise der Feldbau heute ein integraler Bestandteil der Wirtschaftsweise der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet, während viele Familien früher vorwiegend vom Verkauf bzw. Tausch von Milchprodukten oder Vieh gegen Nahrungsmittel gelebt haben (vgl. Kap. 7.2). Des weiteren gewinnen islamische Werte zunehmend an Bedeutung, was sich auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auswirkt (vgl. Kap. 7.3.2). Zum anderen setzen demographische und wirtschaftliche Aspekte der Realisierung der idealen Arbeitsteilung praktische Grenzen. Nach Stennings Einschätzung setzt sich eine ideale Mbororo-Familie aus einem

Ehepaar mit mindestens einem Sohn und einer Tochter im jugendlichen Alter zusammen²⁰⁴. Wenn vorübergehend jedoch ein Defizit an männlichen oder weiblichen Arbeitskräften besteht, können deren Aufgaben von Personen beider Geschlechter übernommen werden²⁰⁵. Während wohlhabende Familien die Möglichkeit haben, einem solchen Ungleichgewicht mittels Polygynie oder der Einstellung von Lohnarbeitern entgegenzuarbeiten, zählt in ärmeren Familien jede Arbeitskraft.

Aus Sicht der Mbororo'en besteht das primäre Ziel eines Ehepaares darin, eine Familie zu gründen und die Herde, welche die soziale und wirtschaftliche Lebensgrundlage der Familie darstellt, zu fördern. Dem Mann wird dabei die Verantwortung für Herde und Feldarbeit übertragen, die Frau ist zuständig für Familie und Haushalt.

Wenn du eine Frau heiratest, möchtest du, dass du und deine Frau, dass ihr zusammenarbeitet, damit die Herde sich vergrößert und ihr gemeinsam Kinder habt. Du bemüht dich darum, deine Rinder auch an deine Kinder weiterzugeben, damit sie eine Familie gründen können. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Die Arbeit der Frauen, ihre Arbeit ist es, das Gehöft in Ordnung zu halten, Essen zu kochen, Kleider zu waschen, das Haus zu kehren, das Bett zu richten, alles innerhalb des Gehöftes ist ihre Arbeit. Die Arbeit ausserhalb, z.B. die Farm, die Rinder, alle Arbeiten, die ausserhalb anfallen, das mache alles nur ich als Mann. (Karboursa Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Die Grundlage für diese geschlechtsspezifische Zuordnung der einzelnen Arbeitsbereiche sieht Dupire darin, dass sich Frauen aufgrund ihrer physischen Konstitution nicht für die körperlich anspruchsvolle Hirtenarbeit eignen, zumal sich dieses harte und gefährliche Leben nicht mit der primären Aufgabe einer Frau, nämlich den Pflichten der Mutterschaft, vereinbaren lassen²⁰⁶. Hinzu kommt eine islamisch orientierte Vorstellung zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, welche den Arbeitsbereich der Frau auf die Privatsphäre, d.h. auf das Gehöft, einschränkt, und dem Mann alle Arbeiten in der Öffentlichkeit, d.h. ausserhalb des Gehöftes, zuordnet (vgl. Kap. 7.3.2). Es handelt sich hierbei um kulturelle Richtlinien, die relativ flexibel gehandhabt werden. Zum einen übernehmen beide Geschlechter bestimmte Aufgaben in den Bereichen Rinderhaltung, Feldarbeit, Haushalt, Familie und Handwerk. Zum anderen sind sich die Mbororo'en bewusst, dass sich eine strikte Trennung zwischen Arbeiten innerhalb und ausserhalb des Gehöftes nur bedingt

²⁰⁴ Stenning 1958: 105.

²⁰⁵ Pfeffer betont, dass die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bei den Mbororo'en nicht als starres Gesetz aufzufassen ist. Obwohl es bestimmte Arbeiten gibt, die ausschliesslich von Männern oder Frauen ausgeführt werden, verrichten oft Männer Frauenarbeiten und umgekehrt, wenn dies aufgrund ausserordentlicher Umstände erforderlich ist (Pfeffer 1936: 169).

²⁰⁶ Dupire gibt zu, sich hier auf eine materialistische Argumentation zu stützen, die meiner Ansicht nach unzureichend ist (Dupire 1963: 75f.). Wie später dargelegt wird, sind es hauptsächlich Kinder und Jugendliche, welche den Weidegang und die dazugehörigen Hirtenarbeiten ausführen. Diese wären jedoch nach Dupires Argumentation körperlich dazu gar nicht in der Lage. Vgl. auch Riesman 1977: 63f.

realisieren lässt²⁰⁷. Deshalb werden alle Arbeiten, die sich letztlich auf den Haushalt beziehen, als Arbeiten innerhalb des Gehöftes interpretiert, selbst wenn sie faktisch 'im Busch' ausgeführt werden (z.B. Wasserholen, Holz sammeln). Die nachfolgende Darstellung befasst sich mit der alters- und geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, wie sie sich im praktischen Leben manifestiert.

5.1.1.1 Der Komplex der Rinderhaltung

Die Mbororo'en verstehen sich in erster Linie als Rinderhalter. Jede Familie verfügt über eine eigene Herde, die versorgt werden muss. Der Komplex der Rinderhaltung umfasst mehrere Arbeitsbereiche, die verschiedenen Personen zugeordnet sind. Der tägliche Weidegang ist eine Domäne der Jugend (vgl. Kap. 4.2). Sobald ein Mann Kinder im Alter von zwölf bis vierzehn Jahren hat, überlässt er diesen den Weidegang. So erklärt Mallam Raago:

Mein erstes Kind ist ein Junge. Aber ich war nie bereit, ihn in die Schule zu schicken, weil ich ihm beigebracht habe, die Rinder zu beaufsichtigen. Dieses zweite Kind ist ein Mädchen. Dieses habe ich auch zu Hause gelassen, damit es sich um die Rinder kümmert, wenn mein erster Sohn die Arbeit nicht erledigen kann, denn sie kennt die Rinder. Ja, das ist wahr. Deshalb gehen die beiden nicht in die Schule. Ich will ihnen zeigen, wie unsere Tradition ist. So ist das. Die restlichen Kinder schicke ich zur Schule. Denn wenn ich unterwegs bin, kümmern sich die ersten beiden Kinder um die Tiere beim Gehöft. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Wohlhabende Familien mit grossen Herden stellen in der Regel Lohnhirten ein, da ein einzelner Hirte bis zu 50 Tieren zu führen vermag. So hat z.B. Alhaji Egih seine ca. 300 Rinder in verschiedene Herden aufgeteilt, von denen eine von seinem Sohn Aliu in der Nähe des Gehöftes betreut wird. Die anderen Herden werden von Lohnhirten in einiger Entfernung gehütet, um Konflikte mit Bauern zu vermeiden, zumal die Bansa-Region relativ dicht besiedelt ist. Da die Weidegebiete in Nordwest-Kamerun gute Bedingungen aufweisen, stellt der Weidegang insbesondere in dünn besiedelten Gebieten keine grossen Anforderungen an den Hirten bzw. die Hirtin. Mallam Raago beschreibt die Hirtenarbeit folgendermassen:

Okay, ich erzähle dir jetzt, wie mein Sohn nach den Kühen schaut: Am Morgen geht er los und schaut nach den Rindern. Wenn er dort ist, zählt er sie, zählt sie alle, bis er sieht, dass alle Tiere beisammen sind. Bevor er loszieht, schaut er nach, ob kranke Tiere in der Herde sind. Dann schaut er nach den Zecken. Er ruft alle Rinder zusammen und entfernt die Zecken alle. Nachdem er alle Zecken entfernt hat, führt er die Rinder zur Wasserstelle und lässt sie trinken. Dann sucht er einen guten Platz zum Weiden und lässt die Rinder grasen. Gegen 13 Uhr bringt er die Tiere nochmals zur Wasserstelle. Okay, damit ist die Arbeit für diesen Tag zu Ende. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Während die Herde tagsüber unterwegs ist, verbleiben junge Kälber unter der Aufsicht von Kindern in der Nähe des Gehöftes und werden abends von diesen an die Kälberschnur

²⁰⁷ Vgl. Riesman 1977: 64.

(*dangol*) gebunden oder in einen Pferch getrieben. Schafe, Ziegen, Hühner und Pferde benötigen keine grosse Pflege. Schafe streunen tagsüber durch das Weidegebiet und kehren abends selbständig zum Gehöft zurück. Es ist die Aufgabe der Kinder, allabendlich zu prüfen, ob alle Schafe zurück sind und ihnen regelmässig Salz zuzufüttern. Pferde weiden frei und müssen bei Bedarf eingefangen werden; diese Arbeit obliegt den Söhnen. Ziegen werden meist in der Nähe des Gehöftes an ein Grasbüschel oder einen Pfahl gebunden, da sie sonst in Gärten oder Häuser eindringen und Schäden anrichten können. Es gehört zu den Aufgaben der Kinder, die Ziegen anzubinden und ein Auge auf sie zu werfen. Hühner erhalten von den Frauen sporadisch eine Hand voll Maiskörner, die restliche Nahrung suchen sie sich selbst. Ihre Nester werden regelmässig von Kindern oder Frauen auf Eier überprüft.

Obwohl die eigentliche Hirtenarbeit von Jugendlichen und Lohnhirten ausgeführt wird, tragen letztlich die erwachsenen Herdenbesitzer die Verantwortung für das Wohlergehen der Tiere. Sie schauen regelmässig nach der Rinderherde, besuchen und beaufsichtigen die Hirten²⁰⁸, kümmern sich um die medizinische Versorgung kranker Tiere, suchen nach vermissten oder gestohlenen Tieren und kommen für alle Ausgaben die Herde betreffend auf (z.B. Salz, Impfkosten, Medikamente, Bezahlung der Lohnhirten, Entschädigungsleistungen für Farmschäden). Ihnen obliegen alle Entscheidungen bezüglich der Verwaltung der Herde. Sie entscheiden, welche Tiere verschenkt oder verkauft werden, wieviele Milchkühe den Frauen zugeteilt werden und welche Tiere auf Transhumanz gehen. Riesman bezeichnet den Beitrag erwachsener Männer im Gegensatz zur produktiven Hirtenarbeit der Jugendlichen als soziopolitische Arbeit (vgl. Kap. 4.2).

Der Bereich der Rinderhaltung betrifft nicht nur Jugendliche, Kinder und erwachsene Männer, auch Frauen haben gewisse Verantwortungen gegenüber der Herde zu erfüllen²⁰⁹.

Die Kühe, die deinem Mann gehören, du kümmerst dich um sie, wenn dein Mann weggeht. Es ist Deine Arbeit, Dich um die Kühe zu kümmern. Wenn der Mann zurückkommt, sieht er, dass seine Kühe keine Probleme haben. Das sind die Kühe von allen, die Kühe gehören nicht nur dem Mann. Wenn du mit jemandem Kinder hast, dann sind die Kühe, die diesem Mann gehören, auch deine Kühe wegen der Kinder. So ist das. (Amina Gambo, Jafunjo, Lassin, 17.09.1996)

Bei den Jafun'en ist es üblich, dass die Frauen die Kühe melken. In einigen Familien melken der Ehemann und grössere Kinder ihre eigene Kuh, deren Milch sie selbst konsumieren; die von den Frauen gemolkene Milch kommt der gesamten Familie zugute. Bei den Aku'en übernehmen in vielen Familien der Ehemann und die Söhne das Melken, um den Frauen, die morgens weitere Hausarbeiten zu verrichten haben, Arbeit abzunehmen²¹⁰.

²⁰⁸ Riesman sieht in der Beaufsichtigung der jugendlichen Hirten eine Solidaritätsbezeugung der Älteren gegenüber ihren Söhnen (Riesman 1977: 68).

²⁰⁹ Vgl. Dahl 1987: 249-253.

²¹⁰ Waters-Bayer stellt für die Kachichere'en (agropastorale Fulbe in Zentral-Nigeria) fest, dass die Frauen vormittags mit der Verarbeitung von Milch und der Zubereitung von Getreidespeisen, die beide zum Verkauf bestimmt sind, voll ausgelastet sind. Obwohl die Männer ihren Frauen das Melken nicht

Ich kann melken, meine Frau kann melken. Manchmal machen wir es gemeinsam, melken alle zusammen. Manchmal, wenn meine Frau Zeit hat und ich kaum Zeit habe, da ich einen Besucher habe oder weggehen will, melkt sie. Sie kann das Melken. Wenn ich viel Zeit habe und sie keine Zeit hat, dann melke ich. Sie ruht sich aus, erledigt andere Arbeiten im Haus, kehrt das Gehöft, kocht Frühstück und verpflegt die Kinder, bringt mein eigenes Frühstück und dem Gast. Dann erledige ich das Melken und komme zurück. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Neben dem Melken gehört es auch zu den Aufgaben der Frauen, sich in Abwesenheit des Mannes um die Rinder zu kümmern, d.h. sie auf Zecken und Krankheitsanzeichen zu untersuchen und allenfalls medizinische Versorgung zu veranlassen.

Unsere Arbeit ist nur das Melken und das Entfernen der Zecken. Wenn in der Trockenzeit die Kinder alle Rinder wegführen und nur ein paar wenige Kühe hier bleiben und wenn wir morgens die Kühe melken, schauen wir nach den Zecken und entfernen sie. Wenn die Kühe krank sind, behandeln wir sie. (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 28.09.1996)

Den Weidegang hingegen überlassen sie ihren Söhnen und unverheirateten Töchtern. Mallam Raago meinte dazu sogar, dass manche seiner Frauen besser mit der Hirtenarbeit vertraut sei als er selber.

5.1.1.2 Feldarbeit

Die meisten Mbororo'en empfinden Feldarbeit als eine relativ neue und ungewohnte Beschäftigung. Viele haben jahrzehntelang vom Verkauf bzw. Tausch von Milchprodukten oder Vieh gegen Lebensmittel gelebt. Einige sind damit aufgewachsen, dass ihnen die Feldarbeit von Sklaven abgenommen wurde; daneben gibt es eine Reihe von Personen, die bereits von ihren Eltern her mit dem Feldbau vertraut sind. Allen gemeinsam ist jedoch die Auffassung, dass Feldarbeit im Prinzip in den Verantwortungsbereich des Mannes gehört.

Die Männer machen die Feldarbeit. Wenn ich Geld habe, frage ich Leute, dass sie kommen und die Arbeit für mich machen. Wenn ich kein Geld habe, okay, dann strengte ich mich an und arbeite mit den Kindern. Wenn ich keine Kinder habe, strengte ich mich mit meiner Frau an, ich und sie, wir beginnen die Arbeit zusammen. Für die Hackarbeiten bezahle ich Leute, dass sie die Arbeit ausführen. Für das Pflanzen, bin ich zuständig. Die Frauen helfen dabei. Für das Jäten bezahle ich Leute, oder ich jäte selber mit meinen Söhnen. Die Ernte machen die Frauen. Ich pflanze Mais, Cocoyam, Cassava, Okra und viele Saucenzutaten. Der Garten mit den Saucenzutaten ist die Arbeit meiner Frauen. Die Sachen, die wir in der Sauce essen, das ist ihre Angelegenheit. Entweder ich pflanze sie, oder die Frauen pflanzen sie selbst innerhalb der Farm. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Männer sind zwar verantwortlich für den Feldbau, das heisst jedoch nicht unbedingt, dass sie alle Arbeitsgänge selbst ausführen. In vielen Fällen werden Lohnarbeiter für beschwerliche Arbeiten (Roden, Hacken, Jäten) beschäftigt. Frauen und Mädchen beteiligen sich bei der Aussaat und Ernte und sind für den Anbau von Saucenzutaten verantwortlich. Der Feldbau spielt insbesondere für ärmere Familien mit wenigen oder gar keinen Rindern eine wichtige Rolle. Diese können es sich kaum leisten, Lohnarbeiter einzustellen, d.h.,

verbieten und die Frauen sich oft über geringe Milchmengen beklagen, finden letztere nicht die Zeit dazu, das Melken selbst zu übernehmen (Waters-Bayer 1988: 145f.).

sämtliche Familienmitglieder beteiligen sich an der Feldarbeit und erledigen alle Arbeitsgänge selber. Die Mitarbeit der Saiganko'en-Frauen der Region Mbiame geht sogar so weit, dass den Frauen der Erlös aus dem Verkauf überschüssiger Feldprodukte zusteht (vgl. Statistik 3). Selbst Frauen 'aus besseren Verhältnissen' interessieren sich mehr und mehr für Feld- und insbesondere Gartenbau, da sie sich aus dem Verkauf von Getreide bzw. Gemüse ein zusätzliches Einkommen erhoffen. So experimentiert beispielsweise Djoji Habiba, die Frau von Hamadu Buba (Konene), mit dem Anbau von Zwiebeln, Paprika und Tomaten.

5.1.1.3 Hausarbeit

Hausarbeit ist eindeutig eine Domäne der Frauen, obwohl es auch hier bestimmte Aufgaben gibt, die Männern bzw. Jugendlichen zukommen. Zu den meistgenannten Frauenarbeiten gehören Kochen, Putzen, Waschen, Wasserholen und Holzsammeln. Bei all diesen Arbeiten werden Frauen tatkräftig von ihren Kindern, insbesondere von älteren Töchtern unterstützt. Wenn es in einer Familie jedoch an weiblichen Arbeitskräften fehlt – wie im Falle von Karboura Abubakar und Nyapendo Jainabu –, kann es auch vorkommen, dass die Söhne Wasser holen, Holz sammeln, den Mais an der Mühle mahlen lassen und sogar der Ehemann beim Entkernen der Maiskolben und Schälen der Cassavaknollen mithilft (Photo 30). Selbst kleine Kinder tragen ihren Teil zur Hausarbeit bei, indem sie anfallende Botengänge erledigen. Riesman sieht darin einen wichtigen Beitrag zur Erhaltung der sozialen Ordnung. Kinder bis zum zehnten Lebensjahr gelten nicht als verantwortungsfähig und unterliegen kaum gesellschaftlichen Restriktionen. Aufgrund ihrer neutralen Position eignen sie sich als Vermittler zwischen Erwachsenen, denen aufgrund alters- und geschlechtsspezifischer Meidegebote der direkte Kontakt versagt ist²¹¹.

Ein weiterer weiblich dominierter Bereich ist die Verarbeitung und Vermarktung der Milch. In vielen Familien ist es jedoch aus verschiedenen Gründen nicht länger üblich, Milch bzw. Milchprodukte zu verkaufen (vgl. Kap. 7). Im Untersuchungsgebiet sind es hauptsächlich Aku-Frauen, die sich zwei- bis dreimal pro Woche mit einer Kalebasse voller *pendi* (Sauermilch) und einer Schale mit Butterbällchen (*nebbam*) auf den Weg machen, um sie ihren Kunden vorbeizubringen oder am Markt zu verkaufen. Der männliche Beitrag zur Hausarbeit besteht darin, Einkäufe zu erledigen bzw. Jugendliche damit zu beauftragen. Da viele Frauen nicht länger Milchprodukte verkaufen und über kein regelmässiges Einkommen verfügen, kommt allein dem Mann die Verantwortung für finanzielle Belange der Familie zu. Diese Ausgaben bestreitet er in der Regel aus dem Verkauf von Rindern oder aus Nebeneinkünften. Weiterhin führt die zunehmende Tendenz zur Orientierung am islamischen Vorbild dazu, dass erwachsene Frauen ohne triftigen

²¹¹ Riesman 1977: 69.

Grund bzw. Erlaubnis des Mannes das Gehöft nicht verlassen dürfen; das betrifft insbesondere den Marktbesuch.

Sie hat nicht das Recht wegzugehen, wenn ich nicht zustimme. Sie fragt mich: Morgen gehe ich da und da hin. Ich sage, nein. Dann lässt sie es bleiben. Wenn ich sage, okay, ich bin einverstanden, dass sie dahin geht, wenn ich sehe, dass ich Geld habe, gebe ich es ihr und sie geht. Wenn ich sehe, dass ich kein Geld habe, bin ich nicht damit einverstanden, dass sie geht. Es ist besser, sie bleibt zu Hause. Alles, was sie möchte, ich versuche es ihr zu bringen. (Karboura Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Viele Männer sehen es als ihre Aufgabe an, den grössten Teil der Einkäufe selbst zu tätigen. Sie verbringen einen Grossteil ihrer Zeit ausser Haus, kümmern sich um Belange der Herde, besuchen verschiedene Rinder- und Warenmärkte in der Umgebung und nehmen am Freitagsgebet in der Dorfmoschee teil. Dabei bietet sich ihnen ausreichend Gelegenheit dazu, feste Geschäftsverbindungen mit Bauern, Ladenbesitzern oder Händlern aufzubauen, von denen sie die benötigten Waren regelmässig und zu angemessenen Preisen beziehen. Die auf dem Markt zu erledigenden Einkäufe überlassen die Männer meist den Jugendlichen, d.h. älteren Söhnen und noch nicht verheirateten Töchtern, die von ihren Müttern die benötigten Saucenzutaten und sonstiger Kleinigkeiten genannt bekommen. Frauen wenden sich selten direkt an den Ehemann, wenn sie bestimmte Dinge für den Haushalt oder für persönliche Bedürfnisse benötigen, sondern überlassen es ihren Kindern, ihre Wünsche an den Mann weiterzuleiten. Dieser bestimmt dann, wieviel Geld er den Kindern für die Einkäufe gibt. In der Regel erhalten die Jugendlichen einen kleinen Betrag zur freien Verfügung, für den sie sich oft Kleinigkeiten wie Schmuck, Gebäck oder Geschenke für ihre Liebsten kaufen. Der Transport der Einkäufe zum Gehöft obliegt ebenfalls den Jugendlichen, welche die Lasten wenn möglich per Pferd transportieren oder auf dem Kopf nach Hause tragen. Einige Waren wie Feuerholz, ein Sack Mais oder Kolanüsse werden auf Veranlassung des Käufers von den Bauern direkt ins Gehöft geliefert.

Obwohl der Einkauf generell in den Verantwortungsbereich des Mannes fällt, ist die konkrete Handhabung von Familie zu Familie verschieden. So erledigen die Männer der Huranko'-en-Familien der Region Konene alle Einkäufe selbst bzw. beauftragen ihre Kinder damit. Ihre Frauen dürfen nur manchmal den kleinen Nahrungsmittelmarkt in Achain besuchen, nicht aber den grossen Markt in Konene. Sogar Schuhe, Stoffe und Kleidungsstücke für Frauen und Kinder werden von den Männern gekauft. Eine Ausnahme bildet die Situation, wenn die Aussteuer einer Tochter zusammengestellt werden muss; dann fahren Mutter und Tochter gemeinsam in die Grossstadt Bamenda und kaufen dort alles ein, was ihnen gefällt. Viele Aku-Frauen der Region Misaje besuchen gelegentlich den Markt in Misaje, wenn sie damit den Verkauf von Milchprodukten oder das Maismahlen an der Mühle verbinden können. In diesem Fall kaufen sie selbst die benötigten Saucenzutaten, Kleinigkeiten für persönliche Bedürfnisse oder Süssigkeiten für die Kinder ein. Das Geld dafür haben sie entweder vom Ehemann erhalten oder sie verwenden

ihre eigenen Ersparnisse aus dem Verkauf von Milchprodukten oder eines Huhnes. Auf die Frage, welche Einkäufe seine Frauen selbst erledigen, meint Mallam Raago:

Wenn meine Frau einen Kleiderstoff kaufen möchte, kaufe ich ihn nicht für sie. Ich könnte einen kaufen, der ihr nicht gefällt. Deshalb sage ich ihr, sie solle zu meinem Freund gehen, die Stoffe anschauen und selbst einen kaufen. Wenn sie Schuhe kaufen will, Schuhe, die sie probieren muss, sage ich, sie soll sie selber kaufen. Sandalen kann ich kaufen. Alle diese Sachen sollen meine Frauen selber kaufen. Aber den Rest besorge ich, auch Kinderkleider, Saucenzutaten. Denn für alle diese Sachen ist es nicht gut, wenn die Frauen herumflanieren. So ist das. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

5.1.1.4 Die Sorge um die Familie

Die Sorge um die Familie ist eine Aufgabe, die in erster Linie der Frau zugesprochen wird. Nach Aussage von Amina Gambo zeichnet sich eine gute Mbororo-Frau dadurch aus, dass sie sich um ihre Kinder und ihren Mann kümmert und sie gut verpflegt, damit sie keine Probleme haben und nicht krank werden (vgl. Zitat S. 41). Eine der grundlegendsten Mutterpflichten ist die Kleinkindpflege. Wie Riesman erläutert, liegt es nach Ansicht der Jelgobe in der Natur der Frau, sich ausgiebig um ihr Baby zu kümmern und unverzüglich auf seine Schreie zu reagieren, da sie ihm gegenüber starkes Mitgefühl empfindet²¹². Die Sorge um die Familie obliegt jedoch nicht nur der Frau, sondern ist die Pflicht beider Elternteile, die gemeinsam für die Zukunft ihrer Kinder verantwortlich sind (vgl. Zitat Mallam Raago, S. 42). Die Aufgabe des Mannes besteht darin, sich darum zu kümmern, dass es seinen Frauen und Kindern an nichts fehlt. Seine Zuneigung und Fürsorglichkeit bringt er zum Ausdruck, indem er ihnen kleine Geschenke wie Gebäck, Süßigkeiten oder Früchte vom Marktbesuch mitbringt. Weiterhin gehört es zu den Aufgaben beider Elternteile, sich um die Erziehung ihrer Kinder zu kümmern. Dazu gehört zum einen die Vorbereitung der Kinder auf ihre zukünftige soziale Rolle und die damit verbundenen Pflichten und Arbeiten. Zum anderen messen Männer und Frauen Bildung einen immer grösseren Stellenwert bei und bemühen sich, ihren Kindern zumindest ein grundlegendes Koranstudium oder den Grundschulbesuch zu ermöglichen. Zur Verantwortung der Eltern, ihre Kinder in die Schule zu schicken, führt Mallam Raago aus:

Die Kinder in die Schule zu schicken, das geht uns alle an, mich, den Vater, die Mutter, uns alle. Ja. Meine eigene Arbeit ist es, das Schulgeld zu bezahlen und die Aufnahmegebühr. Das ist alles. Dann kaufe ich alle Bücher und gebe sie den Kindern. Okay, dann am Morgen, ist die Mutter an der Reihe, sie weckt die Kinder auf, macht Frühstück, lässt sie frühstücken und schickt sie zur Schule. Ja, da habe ich nichts damit zu tun. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Der Vater ist aber nicht nur derjenige, der für den finanziellen Unterhalt der Familie aufkommt, er verkörpert auch die Autoritätsperson in der Erziehung der Kinder. Er ist es, der die Kinder zurechtweist, sie zur Rede stellt und ihnen Angst und Respekt einflösst²¹³.

²¹² Riesman 1977: 202.

²¹³ Riesman 1977: 83-85, 164.

5.1.1.5 Handwerkliche Arbeiten

Neben den zugeordneten Aufgaben in den Bereichen Rinderhaltung, Feldbau, Haushalt und Familie führen Männer und Frauen in ihrer Freizeit bzw. während bestimmter Lebensabschnitte (v.a. in der Jugend und im Alter) handwerkliche Arbeiten aus. Bierschenk und Riesman berichten für die Fulbe in Benin bzw. Burkina Faso, dass die Männer ihre Kleider aus Baumwollstreifen selber nähen, Strohütte und Matten flechten und Ledersandalen herstellen²¹⁴. Dies ist im Untersuchungsgebiet nicht der Fall. Man hat mir zwar von Fulbe hergestellte Strohütte (*malafaare*) gezeigt, diese werden aber in Nordkamerun bzw. Nigeria gekauft. Da in Nordwest-Kamerun Baumwolle weder angepflanzt noch verarbeitet wird, sind nur Stoffe und Kleidungsstücke aus Nigeria oder Europa erhältlich. Wakili Lamu hat für mich ein paar Sandalen und eine dicke Schnur aus einem Stück Rindsleder geschnitten und hergestellt; heute werden jedoch stattdessen billige Plastikschuhe und maschinell hergestellte Kunststoff- oder handgefertigte Bastschnüre verwendet. Die einzige handwerkliche Tätigkeit der Männer im Untersuchungsgebiet ist die Herstellung von Bastschnüren (*Boggol*) aus Rindenfasern verschiedener Pflanzen (*bolli, dallanji, mbaajoe, pascaraaji, ramaaji*²¹⁵). Sie werden als Kälberschnur (*dangol*), zum Anbinden einzelner Kälber oder Zusammenbinden der Vorder- bzw. Hinterläufe (*raande*) von Rindern oder Pferden verwendet. Weiterhin lassen sich aus den Schnüren zwei Arten eines Maulkorbes (*sumantaare, mbeDa*) herstellen, die das Kalb am Säugen hindern²¹⁶. Die handwerklichen Arbeiten der Frauen beinhalten die Herstellung von hölzernen Rührbesen (*buruugal*), Butterkalebassen (*faandu*), geflochtenen Strohtellern (*beDi*, Sg. *mbeDu*), mit denen Kalebassenschalen abgedeckt werden (Photo 46), von geflochtenen Netzen (*ragiyawol*), die zum Aufhängen von Kalebassen dienen und von bunt verzierten Bastringen (*tarde*), auf denen man Kalebassen abstellt. Einige Frauen fertigen Häkel- oder Stickarbeiten an, Baumwolle wird jedoch keine gesponnen²¹⁷, da – wie bereits erwähnt – keine Baumwolle angepflanzt wird. Ein weiterer Bereich weiblicher Handarbeit ist das Flechten kunstvoller Frisuren, wobei kaum mehr traditionelle Muster verwendet werden (Photo 47). Zahlreiche Handarbeiten, die mit der früheren nomadischen Lebensweise in Zusammenhang standen, werden heute kaum mehr ausgeführt. Dazu gehört auch der den Frauen obliegende Bau traditioneller Strohütten (*suudu loosi*), die heute nur noch als Provisorium für Jungvermählte oder als Küche dienen (Photo 17).

²¹⁴ Bierschenk 1997: 134; Riesman 1977: 64.

²¹⁵ Die Pflanzen konnten nicht weiter identifiziert werden.

²¹⁶ *Sumantaare* entspricht einem eng ansitzenden Maulkorb, der jegliches Fressen, Trinken oder Säugen verhindert. *MbeDa* ist ein über der Schnauze angebrachtes Netz, das sich beim Säugen hinderlich über die Schnauze legt, beim Fressen und Trinken jedoch lose herunterhängt. Diese Maulkörbe wurden früher verwendet, um das Kalb tagüber am Säugen zu hindern, so dass die Kühe morgens und abends gemolken werden konnten. Heute werden sie in der Regel dazu verwendet, ein Kalb, dessen Mutter krank ist, vom Säugen abzuhalten.

²¹⁷ Bierschenk 1997: 134.

5.1.2 Arbeitsorganisation im polygynen Haushalt

Neben der alters- und geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung spielt v.a. auch die Tatsache, ob es sich um einen mono- oder polygynen Haushalt handelt, eine Rolle für die Arbeitsorganisation einer Frau. Obwohl Polygynie oftmals zu Eifersucht und Unstimmigkeiten innerhalb der Familie führt, bietet sie den Frauen eine Arbeitserleichterung bzw. mehr Freiheit bei der Gestaltung ihres Arbeitstages²¹⁸. Wie Riesman überzeugend herausgearbeitet hat, existiert für Fulbe keine Kooperation im Sinne einer gemeinschaftlich ausgeführten Arbeit, die dem gemeinsamen Ziel aller Beteiligten dient (vgl. Kap. 4.2). Dies trifft auch auf die Arbeitsorganisation im polygynen Haushalt zu. Jede Frau setzt sich in erster Linie für das Wohl ihrer Kinder ein und bildet mit diesen eine unabhängige Arbeitsgemeinschaft, die eigene wirtschaftliche Ziele verfolgt²¹⁹. Das Bindeglied zwischen den matrifokalen Einheiten in einem polygynen Haushalt ist der gemeinsame Ehemann. Seine Aufgabe besteht darin, die notwendigen Grundlagen für ein Minimum an Solidarität zwischen den Frauen zu schaffen, ohne die ein harmonisches Zusammenleben nicht möglich ist. Wie Riesman richtig feststellt, erfordert dies seitens des Ehemannes die Fähigkeit zur absoluten Kontrolle der eigenen Gefühle, da er alle Frauen gleich behandeln muss²²⁰.

Ein vorbildliches Beispiel hierfür ist Mallam Raago, der mit drei Frauen verheiratet ist, die sehr unterschiedliche Charaktere besitzen. Faatu Gambo nimmt als seine erste Frau die Position der *daada saare*²²¹ ein. Sie ist seine wichtigste Ansprechpartnerin für alle Belange die Familie betreffend und trägt die Verantwortung dafür, dass sämtliche Informationen und Anordnungen an die übrigen Familienmitglieder weitergeleitet werden²²². Zugleich bemüht sich Mallam Raago, allen Frauen gleichviel Aufmerksamkeit zu schenken. Er verbringt im Turnus die Nacht mit einer der drei Frauen, bittet abwechselnd die eine oder andere Frau um bestimmte Gefälligkeiten, beschäftigt sich mit seinen Kindern und lässt allen drei matrifokalen Einheiten materielle Unterstützung in vergleichbarem Ausmass zukommen. Zur Vermeidung von Ungleichheiten erhält jede Frau nur die Quantität an Mais, die sie innerhalb der nächsten Tage verbrauchen wird. Die Eier der Hühner, die zum

²¹⁸ Vgl. Eguchi 1973: 42f., 75; Riesman 1977: 72.

²¹⁹ Boesen 1996: 201f.; Dupire 1963: 66f.

²²⁰ Riesman 1977: 217.

²²¹ *Daada saare* ist ursprünglich ein Ausdruck der Huya'en, der von den Mbororo'en übernommen wurde, um die privilegierte Stellung der ersten Frau zu bezeichnen. Riesman spricht davon, dass bei den Jelgobe keine soziale Rangordnung unter den Frauen existiert (Riesman 1977: 217). Dies deutet darauf hin, dass nicht nur die Bezeichnung sondern das gesamte Konzept im Zuge der zunehmenden Orientierung am islamischen Vorbild von den Huya'en übernommen wurde.

²²² Auf die Frage hin, ob eine andere als die erste Frau die Stellung der *daada saare* einnehmen kann, antwortete Mallam Raago: *Ich kann die Position der ersten Frau als daada saare nicht ändern. Aber ich kann eine andere die wichtigste Frau in meinem Gehöft machen. Ich kann sogar diese meine letzte Frau zur Amariamabo machen, wenn ich sehe, dass ihr Benehmen besser ist als das meiner ersten Frau Gambo. Alle meine Angelegenheiten, alle meine Geheimnisse erzähle ich ihr. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)*

grössten Teil den Kindern und Frauen gehören, werden im Haus des Mannes gelagert und von diesem an die Familienmitglieder verteilt. Selbst meine Abschiedsgeschenke an die Frauen, die ich ihnen direkt ausgehändigt habe, landeten nach kürzester Zeit im Haus des Mannes, wo sie vorerst aufbewahrt wurden.

Trotz der unterschiedlichen Charaktere der Frauen, die meiner Einschätzung nach unter anderen Umständen kaum miteinander auskommen würden, existiert zwischen den Frauen ein gewisses Mass an Solidarität und Vertrauen und sogar die Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfeleistung. So hat Faatu Gambo ihrer Mitfrau Llarba Salamatu, die zum Zeitpunkt der Forschung nur einen einjährigen Sohn hatte, ihre damals vierjährige Tochter Samiratu zugeordnet, damit sie nicht so allein sei und eine Hilfe bei der Betreuung des Babys habe. Faatu Gambo, Arera Hawa und Llarba Salamatu äusserten sich positiv über ihre familiäre Situation. Sie akzeptieren Mallam Raagos Entscheidung, dass es sich für die Frauen eines Korangelehrten nicht länger ziemt, Milch zu verkaufen, und schätzen ihn als guten und gerechten Ehemann.

Ein Grossteil der Mbororo-Frauen, mit denen ich mich über die Frage der Polygynie unterhalten habe, sind der Auffassung, dass Polygynie im Hinblick auf die Arbeitsorganisation vorteilhaft ist. Im Gegensatz dazu berichtet Dupire in ihrer Studie aus den 60er Jahren, dass nomadische Wodaabe-Frauen aus dem Niger zum damaligen Zeitpunkt monogame Ehen entschieden favorisierten. Als Gründe für die Ablehnung der Polygynie nennt sie zum einen deren wirtschaftliche Nachteile, zumal die Frauen die zur Verfügung stehenden Milchkühe untereinander aufteilen müssen; zum anderen wirft sie den Männern vor, ihre Ehefrauen ungleich zu behandeln, was zu Spannungen führt und letztlich in einer Scheidung enden kann²²³. Zumal diese Probleme in allen polygynen Familien auftreten können, scheint die Bevorzugung der Polygynie im nordwestlichen Grasland Kameruns v.a. mit der heutigen Lebensweise und Arbeitsbelastung der Frauen zusammenzuhängen, die sich in den Jahrzehnten wesentlich gewandelt hat (vgl. Kap. 7.4). Selbst junge, unverheiratete Frauen wünschen sich, langfristig nicht allein zu bleiben. So erhofft sich Salamatu, die 13-jährige Tochter von Alhaji Egih, nach Beendigung ihrer Koranstudien einen Mann ihrer Wahl zu heiraten. Eine weitere Mitfrau wäre ihr recht, damit sie sich die Arbeit teilen können; mehr als zwei Frauen würden jedoch zu viele Probleme bringen. Am liebsten würde sie mit den Familien der Brüder und den Eltern ihres Mannes in einem Gehöft zusammenleben, damit sich die Frauen gegenseitig unterstützen können²²⁴.

In den polygynen Haushalten der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet ist es üblich, dass jede Frau im Turnus einen Tag lang ihre Pflichten als Ehe- und Hausfrau erfüllt. Da für

²²³ Dupire 1963: 66f.

²²⁴ Salamatu orientiert sich dabei am Gehöft ihres Vaters, das sich aus den Familien der drei Brüder Alhaji Egih, Mallam Hamadu und Mallam Fariku, deren Eltern Alhaji Shefu und Biba Pate und der Familie von Alhaji Egih's Sohn Aliu zusammensetzt (vgl. Skizze 3).

Muslimen der Tag mit dem Sonnenuntergang beginnt, ist die Frau, mit welcher der Mann die Nacht verbringt, dafür verantwortlich, das Abendessen desselben Tages sowie das Frühstück und Mittagessen des folgenden Tages für die gesamte Familie zuzubereiten²²⁵. Des Weiteren gehört es zu ihren Aufgaben, das Haus ihres Mannes am folgenden Morgen in Ordnung zu bringen und zu seiner Verfügung zu stehen, falls weitere Arbeiten anfallen. Dieses Rotationssystem wird jedoch nicht in allen Familien gleich gehandhabt. In manchen Familien kocht die verantwortliche Frau das Abendessen für die gesamte Familie, das Frühstück und Mittagessen jedoch nur für sich, ihre Kinder und ihren Mann. Einige Frauen ziehen ihre eigenen Kochkünste vor, andere richten sich nach den Wünschen ihrer Kinder, so dass viele Frauen trotz Rotationssystem drei Mahlzeiten täglich zubereiten. Selbst wenn eine Frau nicht für die Verpflegung der gesamten Familie verantwortlich ist, kocht sie meist eine ausreichende Quantität, dass auch die Kinder ihrer Mitfrauen oder Gäste mitversorgt werden können. In der Regel ist die Frau, welche für die gesamte Familie kocht, auch für die Verpflegung eines Gastes verantwortlich. Es kann jedoch vorkommen, dass der Ehemann eine andere Frau damit beauftragt oder dass eine Frau aus eigener Initiative eine Mahlzeit für den Gast zubereitet. Ich habe öfters erlebt, dass ich mit mehreren Frauen zusammen gegessen habe und jede ihre eigene Speise aufgetischt hat.

Es stellt sich also die Frage, ob eine Frau im polygynen Haushalt tatsächlich weniger Arbeit hat als eine Frau, die nur ihre eigenen Kinder und ihren Mann zu verpflegen hat. Diese Frage ist im vorliegenden Kontext nicht von primärer Bedeutung; wichtig ist v.a. die Tatsache, dass eine Frau im polygynen Haushalt die Wahl hat, ob sie täglich drei Mahlzeiten kochen will oder nicht, während die Frau im monogamen Haushalt darum nicht herumkommt, ohne ihre Pflichten als Ehefrau, Hausfrau und Mutter zu vernachlässigen. Das heißt also, Frauen im polygynen Haushalt haben mehr Spielraum in der Ausgestaltung ihres Arbeitstages. Sie können sich an den Tagen, an denen sie nicht für die Verpflegung der gesamten Familie verantwortlich sind, eine Ruhepause gönnen oder die Zeit für andere Aktivitäten (z.B. Verwandtschaftsbesuche) nutzen. Ob sie dies wirklich tun bzw. wie sie ihren Arbeitsalltag gestalten, ist ihre ganz persönliche Entscheidung und individuell verschieden. Besonders wichtig ist für die Frauen die Sicherheit, dass im Krankheitsfall oder in ihrer Abwesenheit jemand da ist, der für die Kinder und den Ehemann sorgt. Amina Gambo, die eine erfolgreiche traditionelle Heilerin ist und oft mehrere Wochen zur Behandlung von Patienten von ihrer Familie weggerufen wird, leidet sehr darunter, dass sie keine Mitfrau hat:

Jetzt aber habe ich mich niedergelassen und mein Mann hat nie eine andere Frau geheiratet. Das gefällt mir nicht. Wenn ich unterwegs bin, erinnere ich mich an ihn zu Hause. Das belastet mich sehr. Wenn mich Patienten zur Arbeit rufen, gehe ich zur Arbeit und erinnere mich an meinen Mann, wie er zu Hause ist und sich um die Kinder und das

²²⁵ Vgl. Riesman 1977: 72.

Gehöft kümmert. Ich habe keine Mitfrau und die Sache ärgert mich. Ich höre auf und verlasse die Arbeit und gehe heim wegen meines Mannes. Er tut mir leid und ich bleibe zu Hause. Wenn ich eine Mitfrau hätte, wüsste ich, dass meine Mitfrau sich um meine Kinder und meinen Mann kümmern würde. Wenn ich viel Arbeit habe, würde ich arbeiten gehen, ich würde Geld verdienen. Ich würde das Geld nach Hause bringen und es ihnen zeigen. Das wäre super; selbst wenn meine Mitfrau ein schlechtes Benehmen hätte. Wenn ich zur Arbeit weggehe und meine Kinder habe, und sie hat ihre eigenen Kinder, so sind meine Kinder auch da. Sie muss sie verpflegen. Sie muss sie auch verpflegen wegen des gemeinsamen Vaters, nicht?! Wie schlecht ihr Benehmen auch sein mag, selbst wenn sie mich nicht mag, so mag sie meine Kinder, denn wir haben denselben Ehemann. Wenn ich weggehe und sie nicht für meine Kinder kocht und unser Mann zurückkommt, wird er sie fragen: Haben diese Kinder gegessen? Ja, der Mann, der gemeinsame Ehemann kauft das Essen und gibt es. Er fragt sie: Diese Deine Kinder haben gegessen und jene Kinder haben nicht gegessen? Wie kann sie also meine Kinder nicht verpflegen?! Nein, sie wird sie alle bekochen! Selbst wenn sie ein ganz schlechtes Verhalten hat, zeige ich ihr das richtige Benehmen und auch mein Mann zeigt ihr das richtige Benehmen. (Amina Gambo, Jafunjo, Lassin, 17.09.1996)

Amina Gambo ist sich klar bewusst, dass das Zusammenleben mit einer Mitfrau problematisch sein kann und Rivalitäten an der Tagesordnung sind. Dennoch erwartet sie von ihrer Mitfrau, dass diese sich ebenso um ihre Kinder kümmert wie um die eigenen. Zum einen ist es der Ehemann, der als gemeinsamer Vater der Kinder die verschiedenen matri-fokalen Einheiten miteinander verbindet und dafür eintritt, dass alle Kinder gleichermassen versorgt werden. Zum anderen liegt es im Interesse einer jeden Frau sicherzustellen, dass ihre Kinder in ihrer Abwesenheit gut behandelt werden, indem sie sich ebenfalls um die Kinder ihrer Mitfrauen kümmert. Denn letztlich ist keine Frau davor gefeit, im Fall einer Scheidung die Ehe verlassen und ihre Kinder in der Obhut einer Mitfrau beim Mann zurücklassen zu müssen.

5.2 Der Arbeitsalltag der Mbororo-Frauen

5.2.1 Ein Arbeitstag von Ouo Adama (Konene)

Im Folgenden beschreibe ich einen Arbeitstag von Ouo Adama aus Konene, basierend auf der Rekonstruktion des Arbeitsablaufs vom 2. Juni 1996²²⁶. Ouo ist die zweite Frau von Hamadu Buba; sie ist ca. 35 Jahren alt und Mutter von sieben Kindern im Alter von anderthalb bis 14 Jahren. Sie lebt mit zwei weiteren Mitfrauen, Djoji Habiba und Suma Hawe, zusammen, die acht bzw. drei Kinder haben. Zum vorliegend beschriebenen Zeitpunkt hielt sich Suma Hawe bei ihren Eltern auf; ihre Kinder wurden von Ouo und Djoji mitversorgt. Innerhalb Hamadu Bubas Familie gilt eine leicht abgeänderte Rotationsregel: Diejenige Frau, mit welcher Hamadu die Nacht verbringt, ist verantwortlich für das Abendessen für die gesamte Familie. Frühstück und Mittagessen werden dagegen von jeder Frau individuell zubereitet. Am 2. Juni 96 war es Aufgabe von Ouo, das Abendessen für die gesamte Familie zu kochen, während Djoji den freien Nachmittag nutzte, Verwandte zu

²²⁶ Im Juni ist bereits Regenzeit, in der es nachmittags meist zwei Stunden heftig regnet. Tagelanger Dauerregen fällt hauptsächlich im Juli und August.

besuchen. Weiterhin befindet sich im Gehöft von Hamadu eine Maismühle, die von den Frauen aller benachbarten Mbororo-Gehöfte genutzt wird.

Ziel der folgenden Darstellung ist es, die alltägliche Routine einer Mbororo-Frau detailliert wiederzugeben und zugleich Einblick in die Komplexität ihres Arbeitstages zu verschaffen. Dabei ist zu beachten, dass es nahezu unmöglich ist, alle Handreichungen, Unterbrechungen und Erziehungsmassnahmen, welche Abwechslung in den Arbeitsalltag einer Mbororo-Frau bringen, miteinzubeziehen.

Gegen 5.30 Uhr, kurz vor Tagesanbruch, ist Ouo schon auf den Beinen. Sie wäscht sich das Gesicht, Hände und Füsse und beginnt den Tag mit einem Gebet. Als gute Muslimin ist sie dazu angehalten, fünf Gebete täglich durchzuführen. Sie breitet auf dem Fussboden ihres Hauses die Gebetsmatte aus, die ihr als Sitzunterlage dient, und rezitiert ihre Koransuren. Nach dem Morgengebet (*subaka*) wird die Matte wieder zusammengerollt und ordentlich verstaut. Anschliessend wendet sich Ouo den noch schlafenden Kindern zu. Während die 14-jährige Mamirou bereits aufgestanden ist, um das Morgengebet zu verrichten, schlafen ihre kleineren Geschwister Hajaara (sechs Jahre) und Abuba (vier Jahre) noch. Auch die anderthalbjährige Umamatu schläft noch tief und fest im Bett ihrer Mutter. Ouo weckt die beiden älteren Kinder auf und ermahnt sie, sich ordentlich zu waschen und anzuziehen; Umamatu lässt sie dagegen schlafen. Nachdem sie das Bett der Kinder frisch hergerichtet hat, geht sie in die Küche und zündet ein Feuer an, um Wasser für das Frühstück aufzusetzen. Ouo möchte Kartoffeln mit etwas Palmöl zum Frühstück kochen. Sie bittet Mamirou, eine Schüssel voller Kartoffeln aus dem Haus zu bringen und beginnt, sie mit einem Messer zu schälen. Sie gibt die geschälten Kartoffeln in das heisse Wasser und räumt die Schalen weg. In der Zwischenzeit ist Umamatu aufgewacht und ruft nach ihrer Mutter. Ouo geht ins Haus, nimmt das Mädchen auf und zieht ihr ein Kleid über. Dann geht sie mit ihr in die Küche, versucht erfolglos, sie mit Maisbrei-Resten vom Vortag zu füttern und gibt ihr schliesslich die Brust. Umamatu ist zufrieden.

Mittlerweile ist es 6.30 Uhr und Zeit zum Melken. Man hört schon die Mutterkühe nach ihren Kälbern rufen, die über Nacht an der Kälberschnur (*dangol*) angebunden waren. Ouo lässt die Kartoffeln auf dem Feuer zurück und beauftragt Mamirou, darauf achtzugeben und sich um Umamatu zu kümmern. Sie geht ins Haus, zieht einen alten Stoff über, schlüpft in ihre Plastikschuhe und geht mit den Melkutensilien (kleine Milchkalebassen, eine Emailleschüssel, ein Stock, ein Strick) zum Melkplatz (*DuuDal*), der sich unmittelbar vor dem Gehöft befindet. Dort wird sie bereits von ihrem Mann und den Kindern erwartet. Während der Mann hauptsächlich die Aufsicht führt, ist es Aufgabe der Kinder, die gewünschte Kuh aus der Herde zu isolieren und das dazugehörige Kalb freizusetzen. Nachdem ihr zehnjähriger Sohn Hamadu die erste Kuh zum Melkplatz getrieben hat, nähert sich Ouo der Kuh und bindet ihr mit dem Strick (*raande*) die Hinterläufe zusammen.

Daraufhin setzt der achtjährige Sohn Suaibu das zugehörige Kalb frei, das freudig muhend zur Mutter läuft. Ouo lässt das Kalb einen Augenblick säugen, um den Milchfluss anzuregen, und treibt es dann vom Euter weg. Während Ouo die Kuh melkt, hält Hamadu das Kalb mit einem Stock (*sawru*) vom Euter fern. Zugleich streichelt Suaibu entlang der Vagina der Kuh, um sie zu beruhigen. In der Zwischenzeit sind auch Mamirou mit Umamatu, Abuba und Hajaare zum Melkplatz gekommen, um beim Melken zuzuschauen und ihre Portion Frischmilch (*gulki/BiraaDam*) abzuholen. Ouo füllt als erstes je ein Kalebassenschälchen (*jardugel*²²⁷) für Umamatu, Abuba und Hajaara und reicht sie den Kindern zum unmittelbaren Verzehr. Die übrige Milch leert sie in eine Emailleschüssel und stellt sie an den Rand des Melkplatzes in Sicherheit. Ouo hat insgesamt fünf Kühe zu melken. Zwischendurch trägt sie die volle Emailleschüssel ins Haus und schaut kurz nach den Kartoffeln. Als sie schliesslich nach einer ¾ Stunde mit dem Melken fertig ist, packt sie ihre Sachen zusammen und kehrt zum Haus zurück. Dann haben die grösseren Kinder Gelegenheit, das Melken zu üben und letztlich melkt auch der Ehemann seine eigene Kuh. Da der Melkplatz voller Kuhdung und Matsch ist, reinigt Ouo als erstes ihre Plastikschuhe, wäscht sich Hände und Füsse und zieht ein sauberes Tuch an. Dann verstaut sie einen Teil der Milch in einer sauberen Emailleschüssel im Haus, so dass sie vor kleinen Kindern und Katzen sicher ist. Die restliche Milch nimmt sie mit in die Küche, um damit Tee zu kochen. Die Kartoffeln sind mittlerweile gar. Ouo nimmt den Topf vom Feuer und geht hinter die Küche ins Freie, um das Wasser abzuleeren. Anschliessend fügt sie zwei Löffel Palmöl zu den Kartoffeln, damit diese nicht so trocken sind und einen guten Geschmack bekommen. Als nächstes setzt sie die Milch auf, die zu einem Drittel mit Wasser verdünnt ist, um Tee zu kochen. Währenddessen bringt Mamirou ein Tablett mit verschiedenen Emailleschüsseln, auf die Ouo die Kartoffeln aufteilt. Sobald der Tee fertig ist, füllt sie für den Ehemann eine Schüssel, für jedes Kind eine Tasse und lässt für sich einen Rest im Topf zurück. Anschliessend schickt sie Suaibu mit je einer Schüssel Kartoffeln und Tee zu ihrem Mann. Ouo frühstückt mit Umamatu in der Küche, während die anderen Kinder sich ihre Schüsseln und Tassen holen, um in kleinen geschlechts- und altersspezifischen Grüppchen miteinander zu essen. Da der Tee für Umamatu noch zu heiss ist, leert ihn Ouo von einer Tasse in die andere und zurück, bis er nur noch lauwarm ist. Nach dem Essen bringen die Kinder das schmutzige Geschirr in die Küche.

Es ist jetzt ca. neun Uhr und Ouo hat ein volles Programm vor sich. Gemeinsam mit Mamirou geht sie zum Fluss, der einige hundert Meter vom Gehöft entfernt ist. Sie füllen ihre grossen zehn- bzw. 20-Liter-Eimer und tragen sie auf dem Kopf ins Gehöft zurück. Ouo setzt erneut Wasser auf, um das schmutzige Geschirr vom Vorabend und heutigen Morgen zu waschen. Sie packt das Geschirr zusammen, nimmt den Topf mit dem heissen

²²⁷ *Jardugel* ist die allgemeine Bezeichnung für eine kleine Kalebassenschale. Die eigentliche Melkschale wird als *Birdugel* bezeichnet, das ebenso wie *BiraaDam* (Frischmilch) von *Birugo* (melken) abgeleitet ist.

Wasser und hockt sich hinter die Küche. Beim Spülen beginnt sie mit den Milchkalebassen, die besonders gründlich ausgewaschen werden müssen, damit zurückgebliebene Milchreste die frische Milch nicht verderben. Sie befeuchtet jede Kalebasse einzeln, schrubbt sie gründlich mit Stahlwolle und Seife und spült sie mit einer kleinen Menge heissen Wassers aus. Anschliessend reinigt sie in derselben Manier die Emailleschüsseln, Teller und Tassen, benützt dafür jedoch einen weichen Schwamm, um die delikate Oberfläche des Emaille- und Plastikgeschirrs nicht zu beschädigen. Dann wendet sie sich dem Besteck, den Schöpflöffeln und Rührbesen zu, seift diese gründlich ein, schrubbt sie kräftig und spült sie mit einer kleinen Menge heissen Wassers ab. Anschliessend stapelt sie das saubere Geschirr und Besteck auf das dafür vorgesehene Regal im Freien neben der Küche, damit es in der Sonne trocknen kann. Schliesslich wendet sie sich den verklebten und vom Russ geschwärzten Aluminiumtöpfen zu, die den grössten Arbeitsaufwand erfordern. Sie giesst etwas heisses Wasser in den Topf, damit die vertrockneten Essensreste aufweichen. Dann beginnt sie, die Innenseite mit der Stahlwolle zu bearbeiten, bis alle Essensreste entfernt sind. Anschliessend wendet sie sich der verrussten Aussenseite zu und schrubbt sie solange und intensiv, bis die glänzende Oberfläche wieder zum Vorschein kommt. Zuletzt wird der Topf nochmals ausgespült und ebenfalls auf das Regal zum Trocknen gelegt. Nach dem anstrengenden Abwasch, der über eine Stunde in Anspruch genommen hat, gönnt sich Ouo eine Pause und beschäftigt sich mit Umamatu, die zu ihren Füssen sitzt und mit einem Löffel spielt. In der Zwischenzeit hat Mamirou das Haus und den Platz davor gekehrt.

Es ist nun 10.30 Uhr und Mamirou macht sich nun auf den Weg, eine Freundin im nahegelegenen Gehöft ihres Onkels zu besuchen. Ouo geht in die Küche und setzt etwas Wasser auf, um einen flüssigen Maisbrei (*mbosiri*²²⁸) für die kleinen Kinder zuzubereiten. Sobald das Wasser lauwarm ist, fügt sie etwas Maismehl hinzu und lässt es aufkochen. Zugleich knetet sie eine kleine Menge angefeuchtetes Maismehl zu kleinen Klümpchen, die sie zur brodelnden Flüssigkeit hinzugibt und aufkochen lässt. Dann nimmt sie den Brei vom Feuer, rührt nochmals kräftig um und verteilt ihn auf die Emailleschüsseln und Plastikschalen der Kinder. Damit das Essen schneller abkühlt, schöpft sie laufend mit einem Kalebassenlöffel etwas Brei ab und lässt ihn aus einiger Höhe wieder in die Schüssel zurückfliessen. Anschliessend holt sie die Schüssel mit der Milch aus dem Haus, fügt etwas Milch und Zucker zum Maisbrei und rührt das ganze nochmals kräftig um. Schliesslich ruft sie Hajaara, Abuba und die kleinen Kinder ihrer Mitfrauen, damit sie sich ihre Schalen holen und gemeinsam essen. Während Ouo mit Umamatu in der Küche sitzt und ihr *mbosiri* einflösst, kommt Aishatu, die erste Frau von Alhaji Ardo Manu, dessen Gehöft etwa zwei Kilometer entfernt ist, zu Besuch, um den Mais zu holen, den ihre Tochter am

²²⁸ Der Hausa-Begriff *kunu* wird ebenfalls von den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet verwendet. Vgl. de St. Croix 1972 (1945): 48.

Vortag zum Mahlen gebracht hat. Ouo verlässt mit Umamatu die Küche, begrüsst Aishatu und bittet sie in ihr Haus. Die beiden Frauen unterhalten sich einige Zeit und warten darauf, dass Ibrahim, der älteste Sohn von Ouos Mitfrau Djoji, der für die Mühle zuständig ist, zurückkommt und den Mais nochmals mahlt. Als Ibrahim endlich kommt, begleitet Ouo Aishatu zur Mühle und verabschiedet sich von ihr, da sie zum Fluss gehen möchte, um Kleider zu waschen. In der Zwischenzeit ist auch Mamirou von ihrem Ausflug zurück und Ouo bittet sie, auf Umamatu aufzupassen, während sie beim Fluss ist. Ouo geht ins Haus und sucht die dreckige Wäsche zusammen, die sich in den letzten drei Tagen angesammelt hat. Bei sieben Kindern kann das ganz schön viel sein, obwohl die Jugendlichen ihre Kleider meist selber waschen. Sie packt die Wäsche in eine grosse Wanne, nimmt Seife und Bürste mit und geht zum Fluss. An einer seichten Stelle sind bereits zwei Steine so arrangiert, dass der eine als Sitzgelegenheit, der andere als Waschbrett dient²²⁹. Das dreckige Kleidungsstück wird nassgemacht, kräftig eingeseift und geknetet, mehrfach gespült und ausgewunden und schliesslich zum Trocknen über einem Busch ausgebreitet. Hartnäckige Stellen werden mit der Bürste bearbeitet. Um zu verhindern, dass beim Ausspülen grosser Wäschestücke Sand aufgewirbelt wird, welcher das Kleidungsstück wiederum verschmutzen würde, wird es auf der Oberfläche des Wassers ausgebreitet, vorsichtig aufgehoben und ausgewunden. Nachdem die Wäsche erledigt ist, nutzt Ouo die Gelegenheit, ihre Sandalen und Füsse zu waschen. Sie packt die sauberen Wäschestücke und Waschutensilien in die Wanne, trägt alles zum Gehöft zurück und hängt die noch feuchten Kleidungsstücke zum Trocknen über den Zaun. Während Ouo fast zwei Stunden mit Wäschewaschen verbracht hat, hat Mamirou das trockene Geschirr ins Haus gebracht und feinsäuberlich eingeräumt. Weiterhin hat sie die Bohnen, die seit dem Vortag eingeweicht waren, geschält und aufgesetzt, da sie über eine halbe Stunde kochen müssen, bis sie ganz weich sind. Mamirou ist nun damit beschäftigt, Gras, Erdklümpchen und Blütenknospen zwischen den getrockneten *karkashi*-Blättern²³⁰, die sie auf einer Matte ausgebreitet hat, auszusortieren. Ouo legt unterdessen eine kurze Ruhepause ein und wendet sich Umamatu zu.

Es ist bereits 12.30 Uhr und an der Zeit, sich um das Essen zu kümmern. Ouo geht in die Küche und schaut nach den Bohnen, die mittlerweile gar sind. Sie fügt etwas Salz, Palmöl, einige Maggi-Würfel und ein Gewürz namens *daddawa*²³¹ hinzu. Mamirou ist mit ihrer

²²⁹ Vgl. Photo 29.

²³⁰ *Karkashi* wird von den Bauern angebaut und auf dem Markt in Form getrockneter Blätter verkauft. Nach Aussage von Brackenbury ist *karkashi* eine Hausa-Bezeichnung, während die Fulbe Nordnigerias von *gubodo* sprechen (Brackenbury 1923/24: 214). Eguchi erwähnt, dass die Fulbe-Frauen in Maroua ein Blattgemüse mit Namen *gubodo* für ihre Sauce verwenden, das ihrer Beschreibung nach mit *karkashi* identisch sein könnte. Sie identifiziert dieses als *Ceratotheca sesamoides* (Eguchi 1973: 50).

²³¹ *Daddawa* ist ein Gewürz, das aus Locust-Bohnen hergestellt wird, und einen sehr intensiven Geschmack und Geruch besitzt (Eguchi 1973: 48). Es erfüllt dieselbe Funktion wie Maggi und wird von Hausa-Händlern auf dem Markt verkauft.

Arbeit fertig und räumt die Matte in die Küche. Ouo bittet sie, das alte *karkashi*-Pulver und eine Schüssel voll Maismehl aus dem Haus zu holen. Mamirou bringt die Sachen und trägt anschliessend den Mörser vor die Küche, um die getrockneten *karkashi*-Blätter zu mahlen. Diese Arbeit ist nicht besonders anstrengend, erfordert aber Ausdauer, da für eine gute, sämige *karkashi*-Sauce ganz feines Pulver nötig ist. Unterdessen rührt Ouo mit einem hölzernen Quirl (*buruugal*) die Sauce kräftig durch, damit sich die Bohnen und Gewürze richtig auflösen. Anschliessend fügt sie unter kontinuierlichem Rühren einige Löffel *karkashi*-Pulver hinzu, bis die Sauce schön sämig wird. Sie hat sogar noch etwas Butter übrig, die sie zur Sauce hinzugibt, um ihr einen besonders guten Geschmack zu verleihen. Sie nimmt den Tontopf mit der Sauce vom Feuer und setzt einen Aluminiumtopf mit Wasser auf, um Maisbrei (*nyiri*) zu kochen. Sobald das Wasser heiss ist, fügt sie nach und nach unter konstantem Rühren Maismehl hinzu bis sich eine feste, breiartige Masse bildet, die weitere zehn bis zwanzig Minuten über dem Feuer bleibt und zum Schluss nochmals kräftig umgerührt wird. In der Zwischenzeit hat Mamirou ihre Arbeit beendet und bringt nun auf Ouos Bitte die Emailleschüsseln für das Mittagessen in die Küche. Jede Essensgemeinschaft erhält eine kleine Schüssel mit Sauce und eine grössere mit Maisbrei. Ouo verteilt die Sauce auf die kleinen Schüsseln, behält aber einen Rest zum Nachschöpfen im Tontopf zurück. Um den Maisbrei aufzuteilen, nimmt sie einen mit Öl eingeriebenen und mit Wasser angefeuchteten Plastikteller, schöpft damit jeweils eine Portion ab und legt sie in eine mit kaltem Wasser ausgespülte Kalebasse, die von Mamirou gehalten wird. Diese wirft den Brei mehrfach mit einer drehenden Bewegung leicht hoch, so dass er eine glatte, runde Kugel formt²³². Danach legt sie ihn in die Emailleschüssel und deckt diese zu. Schliesslich giesst Ouo etwas Wasser in den leeren Topf und stellt ihn auf das erkaltende Feuer, um sich das Abwaschen später zu erleichtern. Während die Kinder gemeinsam mit ihren Halbgeschwistern essen, speist Ouo heute alleine, d.h. mit Umamatu, zu Mittag, da beide Mitfrauen ausser Haus sind.

Mittlerweile ist es kurz vor 14 Uhr und damit Zeit für das Mittagsgebet (*juura*). Ouo setzt sich vor die Küche und wäscht sich mit einem Rest warmen Wassers Hände, Gesicht und Füsse, bevor sie im Haus ihre Gebetsmatte ausbreitet und das Mittagsgebet spricht. Danach gönnt sie sich eine halbe Stunde Pause. Sie unterhält sich mit den Kindern, spielt mit Umamatu, bis diese müde wird und Ouo sie ins Bett legt. Anschliessend räumt sie kurz das Zimmer auf, geht in die Küche und holt einen Eimer Wasser, um den Fussboden nass aufzunehmen. Zugleich setzt sie Wasser für den Abwasch auf. Währenddessen gehen Mamirou und ihre fast gleichaltrige Halbschwester Didja zum Gemüsegarten, der einige hundert Meter vom Gehöft entfernt ist, um frisches Gemüse für das Abendessen zu ernten. Als Ouo beinahe mit dem Abwasch fertig ist, kommen die beiden Mädchen von der Farm zurück, gerade noch rechtzeitig vor dem einsetzenden Regen. Die Mädchen bringen das

²³² Vgl. Photo 38.

Gemüse in die Küche und holen sämtliche leeren Eimer und Wannen, um das Regenwasser aufzufangen. Ouo schlichtet eilig das Geschirr auf das Regal neben der Küche, nimmt die inzwischen trockene Wäsche vom Zaun ab und bringt sie ins Haus. Kurz darauf bricht der Regen los und alle flüchten in die Häuser. Umamatu, die vom Regen aufgewacht ist, beginnt zu weinen. Ouo nimmt sie auf, versucht sie zu beruhigen und gibt ihr schliesslich die Brust.

Um 16 Uhr führen Ouo und Mamirou das Nachmittagsgebet (*asira*) durch und warten darauf, dass der Regen nachlässt. Ouo wollte eigentlich Mamirou zum Laden schicken, um Maggi-Würfel, Seife und Streichhölzer zu kaufen. Der einzige Laden in näherer Umgebung hat nur am späten Nachmittag geöffnet, da der Ladenbesitzer tagsüber auf seinem Feld arbeitet. Doch der Regen hat Ouo einen Strich durch die Rechnung gemacht, und so muss sie ihre Mitfrau Djoji bitten, ihr einige Maggi-Würfel auszuleihen. Nach einiger Zeit lässt der Regen nach und Ouo geht in die Küche, um Vorbereitungen für das Abendessen zu treffen, denn sie ist heute an der Reihe, für die gesamte Familie zu kochen. Obwohl noch Reste vom Mittagessen übrig sind, bereitet sie ein frisches Gericht zu, denn das Abendessen (*kirtaari*) ist das wichtigste Mahl des ganzen Tages. Während tagsüber der Ehemann und die älteren Söhne, oftmals auch Kinder oder eine Mitfrau ausser Haus sind, sind abends alle von ihren Arbeiten oder Ausflügen zurück und freuen sich auf ein gutes Abendessen. Deshalb ist es wichtig, ein reichliches und sättigendes Mahl zu kochen, für das in der Regel nur Maisbrei (*nyiri*) mit einer Gemüse- oder Fleischsauce in Frage kommt. Da Ouo mittags bereits *nyiri* mit *karkashi*-Sauce zubereitet hat, will sie nun zur Abwechslung eine Sauce mit jungen Cocoyam-Blättern (*haakobonto*²³³) und rotem Sauerampfer (*polle*²³⁴) zubereiten. Sie legt Holz nach, um ein neues Feuer anzuzünden und kümmert sich dann um das Gemüse. Die Mädchen haben ein Dutzend junger Cocoyam-Blätter und zwei Hand voll roter Sauerampfer geerntet, die als erstes gewaschen und in Streifen geschnitten werden müssen. Ouo holt den Tontopf, den sie nach dem Mittagessen abgewaschen und auf das Regal zum Trocknen gelegt hat, und setzt ein wenig Wasser mit dem geschnittenen Sauerampfer auf. Nach ca. zehn Minuten gibt sie die Cocoyam-Blätter dazu und lässt das ganze köcheln. Sie schneidet eine kleine Zwiebel auf und fügt Salz, einen Maggi-Würfel, Zwiebelstückchen und etwas Palmöl zur Sauce. Sie lässt den Topf weitere fünfzehn Minuten auf dem Feuer, bis das gesamte Gemüse verkocht ist und eine sämige Sauce bildet. Dann nimmt sie den Tontopf vom Feuer und setzt einen grossen Aluminiumtopf Wasser auf, um Maisbrei (*nyiri*) zu kochen.

Inzwischen ist es bereits 18 Uhr, und die Sonne geht unter, d.h., es ist Zeit für das Abendgebet (*mangariba*). Nach dem Gebet zündet Ouo ihre Petroleumlampe an und geht

²³³ *Haakobonto* bedeutet wörtlich 'Blätter des Cocoyam', *haako* sind Blätter und Cocoyam heisst in Fulfulde *bontoje*.

²³⁴ de St. Croix klassifiziert *polle* als 'red sorrel leaves' bzw. *Hibiscus sabdariffa* (de St. Croix 1972 (1945): 51).

in die Küche, um den Maisbrei fertig zu kochen. Nachdem der Maisbrei fertig ist, wärmt sie nochmals kurz die Sauce auf. Sie bittet Mamirou, die Emailleschüsseln aus dem Haus zu bringen und ihr beim Austeilen des Maisbreis zu helfen. Dann schickt sie Suaibu mit dem Abendessen zu ihrem Mann. Unterdessen kommen die anderen Kinder und holen ihr Essen, das sie mit ihren Halbgeschwistern teilen. Ouo stellt eine Wanne mit Wasser auf das abkühlende Feuer, um später ihre kleinen Kinder Abuba und Umamatu vor dem Zubettgehen zu waschen. Dann nimmt sie ihre Petroleumlampe und das letzte Tablett mit je einer Schüssel Maisbrei und Sauce und geht mit Umamatu zu ihrer Mitfrau Djoji, mit der sie gemeinsam zu Abend isst. Während sich die beiden Frauen über ihren Tagesablauf und die letzten Neuigkeiten von Djojis Besuch bei ihrer Grossmutter unterhalten, ist Umamatu auf dem Schoß ihrer Mutter eingeschlafen. Nach dem Abendessen trägt Ouo das Kind in die Küche, weckt es auf und zieht ihr das schmutzige Kleid aus. Sie setzt Umamatu in die Wanne mit lauwarmem Wasser, wäscht sie gründlich ab und wickelt sie in ein Tuch. Das gleiche macht sie mit Abuba, während Umamatu auf einem Stühlchen sitzt und zuschaut. Schliesslich bringt Ouo die beiden Kinder ins Haus und richtet die Betten her. Sie legt jeweils eine Folie unter das Leintuch, falls die Kinder nachts ins Bett machen, und zieht ihnen ein Hemdchen über. Dann legt sie die Kinder schlafen und lässt im Zimmer eine Petroleumlampe auf kleiner Flamme brennen. Anschliessend kehrt Ouo in die Küche zurück, um das schmutzige Geschirr, das die Kinder inzwischen in die Küche gebracht haben, ordentlich zu stapeln und Teewasser aufzusetzen. Da Ouo alle Milch für den morgendlichen Tee und die Zwischenmahlzeit der Kinder aufgebraucht hat, gibt es abends nur noch schwarzen Tee mit Zucker. Bald schon kommen einige der Mädchen, um sich zu unterhalten und vor dem Zubettgehen noch Tee zu trinken oder ein paar Kartoffeln in der Glut zu rösten. Währenddessen haben sich ihre Brüder in Djojis Küche versammelt und dort ein Feuer angezündet. Ouo leert etwas Tee in eine Emailleschüssel ab und bringt sie ihrem Mann. Dann setzt sie sich zu den Mädchen in die Küche, unterhält sich mit ihnen und trinkt selbst etwas Tee.

Schliesslich verziehen sich die Mädchen ins Haus. Ouo räumt kurz die Küche auf und erwärmt etwas Wasser, um sich vor dem Nachtgebet Hände, Gesicht und Füsse zu waschen. Sie schliesst die Küche ab, geht ins Haus, um das letzte Gebet (*esa'i*) auszuführen, und legt sich gegen zehn Uhr schlafen. Damit ist ihr Arbeitstag beendet.

5.2.2 Zur Struktur des Arbeitstages

Am Beispiel des oben beschriebenen Arbeitstages lassen sich mehrere Elemente herausarbeiten, die den Alltag einer verheirateten Mbororo-Frau mit Kindern strukturieren: Die fünf islamischen Gebete geben dem Tag eine zeitliche Struktur; Art und Häufigkeit der anfallenden Arbeiten bestimmen den Ablauf des Arbeitstages bzw. der Arbeitswoche. Das

in einem polygynen Haushalt geltende Rotationssystem sowie Zahl und Alter der Kinder wirken sich auf die Arbeitsorganisation aus.

Zum einen ist der Tag durch die fünf Gebete strukturiert, die bei Tagesanbruch, um 14 Uhr, um 16 Uhr, bei Sonnenuntergang und vor dem Schlafengehen ausgeführt werden²³⁵. Jedes Gebet besitzt einen eigenen Namen (vgl. oben) und dient als Anhaltspunkt für die zeitliche Einteilung des Tages. Während Männer, wenn sie unterwegs sind, ihre Gebete auch im Freien ausführen oder mindestens für das Freitagsgebet die nächstliegende Moschee aufsuchen, sind Frauen dazu angehalten, in ihrem Haus zu beten²³⁶. Wenn eine Frau ausser Haus ist, z.B. zu Besuch bei einer Freundin, bekommt sie von dieser eine Matte und betet in deren Wohnraum. Wenn dies nicht möglich ist, verschiebt sie das Gebet auf einen späteren Zeitpunkt und kombiniert es mit dem Abendgebet. Viele Frauen, mit denen ich unterwegs war, waren jedoch darauf bedacht, nach Möglichkeit rechtzeitig zu Hause zu sein, um das Gebet in den eigenen vier Wänden durchzuführen.

Weiterhin setzt sich der Alltag einer Frau aus solchen Arbeiten zusammen, die täglich anfallen und zu bestimmten Zeiten ausgeführt werden, sowie aus anderen Arbeiten, die nach eigenem Ermessen über die Woche oder den Tag verteilt erledigt werden. Zu den täglichen Arbeitsanforderungen gehören das morgendliche Melken, in vielen Fällen die Zubereitung von drei Mahlzeiten, kleinere Hausarbeiten (Abwaschen, Putzen, Kehren, Wasserholen, etc.) und die Sorge um die jüngeren Kinder. Nach Ablauf mehrerer Tage sammeln sich Arbeiten wie Wäschewaschen, Maismahlen und Holz sammeln an. Alle paar Wochen ist es notwendig, den Lehm Boden im Haus oder in der Küche zu erneuern bzw. zu polieren. Des weiteren fallen saisonbedingte Arbeiten an, z.B. Mithilfe bei der Feldarbeit zur Saat- und Erntezeit, Aufrauhren des Hofes zur Regenzeit, das Zurücklegen weiter Strecken zur nächsten Wasserstelle und vermehrtes Holz sammeln in der Trockenzeit.

Um eine reibungslose Koordinierung all dieser Arbeiten zu ermöglichen, setzt sich der Arbeitstag einer Frau aus verschiedenen zeitlichen Abschnitten zusammen, wovon einige für bestimmte Aufgaben reserviert, andere frei verfügbar sind. Der frühe Vormittag bis ca. zehn Uhr ist mit Morgengebet, Melken, Frühstück und kleineren Hausarbeiten (Haus und Hof Kehren, Wasserholen, Milchverarbeitung, Abwasch etc.) voll ausgelastet. Die Zeitspanne nach dem Frühstück bis zum Mittagsgebet um 14 Uhr ist besonders wichtig, da sie es erlaubt, langwierige Arbeiten wie Wäschewaschen, Maismahlen, Milchprodukte Verkaufen, Holz sammeln, Ernte Einholen, Lehm Boden Erneuern, Fussboden Polieren, Hof Aufrauhren etc. auszuführen. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang, wenn eine Mitfrau für das Mittagessen verantwortlich ist oder eine Tochter mit dem Kochen beauftragt werden

²³⁵ Vgl. Eguchi 1973: 40.

²³⁶ Vgl. Ogunbiyi 1969: 47.

kann, damit sich die Frau für langwierige Arbeiten genügend Zeit lassen und allenfalls erst nachmittags zurückkehren kann. Der Nachmittag steht zur freien Disposition, wird jedoch durch das Gebet um 16 Uhr unterbrochen, so dass jeweils nur 1½ bis 2 Stunden am Stück verfügbar sind. Diese werden in der Regel zur Erledigung kleinerer Hausarbeiten (Abwaschen, Aufräumen, Putzen, Kehren, Wasserholen, Nahrungsmittel Ernten oder Verarbeiten etc.) verwendet. Oftmals nutzen Frauen den Nachmittag für eigene Interessen, z.B. für einen Besuch im nahegelegenen Nachbargehöft, für die persönliche Körperpflege (Duschen, Haareflechten, Fingernägel mit Henna Einfärben etc.) oder für Handarbeiten. Gelegentlich legen sie nachmittags eine Ruhepause ein oder beschäftigen sich mit ihren kleinen Kindern und eventuellen Besuchern bzw. Besucherinnen²³⁷. Ist eine Frau für das Abendessen verantwortlich, beginnt sie am späten Nachmittag bereits mit den Vorbereitungen, um nach dem Abendgebet das Mahl zu servieren. Zum Abendessen sind alle Familienmitglieder anwesend; selbst eine Frau, die vom Kochen entlastet und tagsüber ausser Haus ist, ist spätestens zum Abendgebet zurück. Die Zeit nach dem Abendessen ist eher eine Periode der Musse²³⁸. Es fallen nur noch ein paar kleine Hausarbeiten (schmutziges Geschirr Zusammenstellen, Essbereich Kehren, Küche Aufräumen etc.) an, und sofern Tee gekocht wird, geschieht dies im Rahmen des geselligen Beisammenseins. Schliesslich sind noch die Kleinkinder zu versorgen, aber auch das wird kaum als Arbeitsbelastung wahrgenommen.

Ein weiterer, den Arbeitstag strukturierender Aspekt liegt im Rotationssystem innerhalb eines polygynen Haushaltes. Sofern die Regel gilt, dass jede Frau im Turnus für Abendessen, Frühstück und Mittagessen für die gesamte Familie verantwortlich ist, muss sie Vorbereitungen treffen, dass alle Nahrungsmittel, die sie für die Zubereitung von drei Mahlzeiten benötigt, in ausreichender Menge vorhanden sind. Dies betrifft insbesondere das Maismehl, dessen Herstellung aus mehreren Arbeitsgängen besteht, die sich über mindestens zwei Tage verteilen (vgl. Kap. 5.2.4.2). Weiterhin wird die verantwortliche Frau den Zeitraum zwischen Frühstück und Mittagessen kaum dazu nutzen, langwierige Arbeiten auszuführen, da allein die Zubereitung der Mahlzeiten und der Abwasch des Geschirrs einige Zeit in Anspruch nehmen. Folglich ist es wichtig, die Verteilung derjenigen Arbeiten, die nicht täglich anfallen, so zu organisieren, dass sie nicht mit der rotierenden Verantwortung für die Verpflegung der gesamten Familie kollidieren²³⁹.

²³⁷ Vgl. Eguchi 1973: 41.

²³⁸ Vgl. Eguchi 1973: 41.

²³⁹ In einem polygynen Haushalt, in dem sich die Mitfrauen gut verstehen, besteht ausserdem die Möglichkeit, dass die Frauen die Tage, an denen sie für die Verköstigung der ganzen Familie verantwortlich sind, miteinander tauschen, sofern der Ehemann dem Vorhaben zustimmt.

Neben der matrimonialen Situation einer Frau spielen v.a. Alter und Geschlecht ihrer Kinder eine wichtige Rolle dafür, wie sich ihr Arbeitstag gestaltet. Eine Tochter im Alter von acht bis zehn Jahren kann ihrer Mutter bereits eine wertvolle Hilfe sein und kleinere Hausarbeiten abnehmen. Mit zwölf oder dreizehn Jahren werden Mädchen gelegentlich damit betraut, eine Mahlzeit zuzubereiten, wenn ihre Mutter ausser Haus ist. Es handelt sich dabei jedoch nur um Mahlzeiten für kleinere Geschwister, da das Kochen für die gesamte Familie zu den Verbindlichkeiten einer verheirateten Frau gehört und nicht auf eine Tochter übertragen werden kann²⁴⁰. Nicht nur Mädchen sondern auch Jungen können eine wichtige Hilfe für ihre Mutter sein, insbesondere wenn es an Töchtern im entsprechenden Alter fehlt (vgl. Kap. 5.1.1). Kleine Kinder ab vier bis sechs Jahren werden zwar bereits in Hausarbeiten miteinbezogen, stellen in diesem Alter jedoch eher eine Belastung als eine Hilfe dar. Sie leisten der Mutter bei der Arbeit Gesellschaft, zugleich aber fordern sie ihre Aufmerksamkeit und Geduld (Photo 40)²⁴¹. Weiterhin gelten sie als „unvollkommene Wesen“ (Riesman 1977: 69), die für ihr Handeln nicht verantwortlich gemacht werden können und die ihnen aufgetragenen Aufgaben noch nicht zuverlässig zu erfüllen vermögen²⁴². So berichtet Nyapendo Jainabu über ihre eigene Kindheit:

Damals war ich ein kleines Kind. Du weisst ja, kleine Kinder sind eine Belastung. Meine Mutter schickte mich: Geh und hol diese Sache, schnell, schnell, komm her! Geh und bring Wasser und komm schnell zurück! Ich sagte, okay. Ich ernte Suppengemüse und bringe es. Ich lasse das und gehe anderswohin. Kleine Kinder sind wie eine verrückte Frau! Ist es nicht so? Ich komme zurück, meine Mutter beschimpft mich: Geh jetzt ernsthaft und hole Wasser, schnell! Wir wollen Essen kochen, dann setzt du dich hin. Ich weiss nicht, was los ist. Ich lehne mich auf, ich bin ein schlechtes Mädchen. Schliesslich schickten sie mich zu meiner Grossmutter. (Nyapendo Jainabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

Eine Frau mit einem Baby unterliegt zusätzlichen Arbeitsbelastungen und Einschränkungen, da von ihr erwartet wird, dass sie sich, solange das Kleinkind gestillt wird, intensiv mit diesem beschäftigt und alle anderen Verantwortlichkeiten hintenanstellt²⁴³; die Arbeit muss aber dennoch erledigt werden. Aus diesem Grund hält sich eine Frau mit einem Kleinkind überwiegend im Gehöft auf, unternimmt kaum Besuche, zumal es beschwerlich ist, mit einem Kind auf dem Rücken weite Strecken zurückzulegen, und greift auf ältere Geschwister als Babysitter zurück, wenn sie Arbeiten ausserhalb des Gehöftes zu verrichten hat.

²⁴⁰ Vgl. Riesman 1977: 72.

²⁴¹ Vgl. Riesman 1977: 66.

²⁴² Vgl. Riesman 1977: S. 69, 230f.; Riesman 1992: 130ff., 169. Riesman führt aus, dass Kinder nach Ansicht der Jelgobe mit fünf bis sieben Jahren beginnen, 'Verstand' zu entwickeln. Ab diesem Alter werden sie in den Arbeitsalltag integriert und allmählich in ihre soziale Rolle eingeführt. Aufgabe der Eltern ist es, die Kinder bei ihrem Lernprozess zu begleiten und Unterstützung zu bieten. Letztlich basiert das Gelingen der Erziehung jedoch auf der Bereitschaft des Kindes, Ratschläge anzunehmen und von den Eltern zu lernen, da nach Ansicht der Jelgobe der Charakter eines Menschen als 'gottgegeben' gilt und nicht verändert werden kann. (Riesman 1992: 160-183). Somit stellt auch die Mithilfe älterer Kinder einen freiwilligen Beitrag dar, der nicht erzwungen werden kann (vgl. Kap. 6.1).

²⁴³ Vgl. Riesman 1977: 66; Riesman 1992: 179.

Im Folgenden möchte ich mich mit einzelnen Bereichen aus dem Arbeitsleben der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns befassen. Es handelt sich hierbei um den Komplex der pastoralen Arbeiten, um den Bereich der Ernährung und um die Verantwortung für Haus und Hof. Diese Bereiche spielen heute im Arbeitsleben der Mbororo-Frauen eine zentrale Rolle, wie ich während meines Feldaufenthaltes feststellen konnte. Andere Aspekte wie Kindererziehung, Feldbau oder Handwerk sind ebenfalls von Bedeutung, können im Rahmen der vorliegenden Studie jedoch nicht im selben Ausmass berücksichtigt werden.

Ziel der folgenden Darstellung ist es, im Rahmen der vorliegend ausgewählten Arbeitsbereiche einzelne Arbeitsgänge unter Berücksichtigung der angewandten Methoden und Geräte detailliert zu beschreiben und in ihren sozialen Kontext zu stellen. Im Mittelpunkt der nachstehenden Ausführungen soll dabei stets die Person als Handlungsträger bzw. Handlungsträgerin stehen.

5.2.3 Der Komplex pastoraler Arbeiten

5.2.3.1 Melken

Der Ablauf des Melkens wurde bereits im Kontext von Ouos Arbeitstag beschrieben (vgl. Kap. 5.2.1). In diesem Kapitel sollen ausserdem ethologische, ökologische, technische, kulturelle und ökonomische Aspekte berücksichtigt werden.

Ethologische und ökologische Aspekte

Eine Kuh ist ab dem dritten bzw. vierten Lebensjahr imstande, ein Kalb zu gebären und Milch zu produzieren. Nach Aussage von Buba Madaki, der in der Region um Bali-Nyonga als Angestellter im staatlichen Veterinärdienst arbeitet, produziert eine Mutterkuh während der ersten zwei Wochen Milch, die für den Menschen nicht bekömmlich ist. Danach ist es möglich, die Kuh zu melken, solange sie das Kalb säugt. Alhaji Ardo Manu und seine Frau Fanta Bobbo erzählten mir, dass es in ihrer Familie üblich ist, eine Mutterkuh erst ab dem zweiten oder dritten Monat zu melken, bis das Kalb mindestens sieben, höchstens elf Monate alt ist. Zu den Praktiken der Aku'en meinte Alhaji Ardo Manu, dass diese ihre Kühe bereits einige Wochen nach dem Kalben und danach bis zu zwei Jahre lang melken. Dies mag zum einen damit zusammenhängen, dass die Rinder der Aku'en in der Regel der Rasse der *daneeji* angehören, während die Herde von Alhaji Ardo Manu, wie es für Jafun'en üblich ist, überwiegend aus *bodeeji* besteht. Zum anderen stehen

die Aku'en im Ruf, der Milchvermarktung mehr Bedeutung zuzumessen, weshalb sie ihre Kühe ausgiebiger melken²⁴⁴.

Weiterhin spielen die Qualität der Weiden, saisonal bedingte Schwankungen und die Rinderrasse eine Rolle dafür, wieviel Milch eine Kuh täglich produziert. Buba Madaki schätzt, dass *bodeeji* während der Regenzeit ein bis zwei, *daneeji* zwei bis drei und *gudaali* zwei bis vier Liter Milch pro Tag produzieren. In der Trockenzeit ist die Milchproduktion aufgrund des Futter- und Wassermangels jedoch so gering, dass den Kühen, die nicht auf Transhumanz gehen sondern beim Gehöft verbleiben, nur eine geringe Menge Milch zur Versorgung der Kinder entnommen und der Rest den Kälbern überlassen wird. Idi Mogonde bestätigt, dass die tägliche Milchmenge, die seinen Frauen nach dem Melken zur Verfügung steht, in den Monaten Mai bis August bis zu drei Liter pro *daneeji*-Kuh betragen kann. Zur Produktivität der *bodeeji* stellte ich fest, dass die Frauen sogar während der Regenzeit kaum mehr als einen Liter Milch pro Kuh zu extrahieren vermochten. In diesem Zusammenhang sind auch der Altersfaktor von Bedeutung, da die Milchproduktivität mit zunehmendem Alter des Kuh bzw. des Kalbes abnimmt.

Technische Aspekte und Kapazität der Melkerin

Neben ethologischen und ökologischen Faktoren beeinflussen technische Aspekte sowie die Fähigkeit der Melkerin bzw. des Melkers Aufwand und Gestaltung der Arbeit. Wie oben ausgeführt wurde, gehört das Melken mit Ausnahme einiger Aku-Haushalte in den Verantwortungsbereich der Frau. Das morgendliche Melken stellt bereits für kleine Kinder, die sich neben den Melkplatz hocken und interessiert dem Geschehen zuschauen, eine Attraktion dar. Grössere Kinder sind begierig, ihrer Mutter zu helfen, indem sie die Kuh mit Rufen und falls notwendig leichten Stockhieben aus der Herde isolieren und zum Melkplatz treiben. Die Melkerin bindet ihr die Hinterläufe mit einem kurzen Strick (*raande*) zusammen, der speziell diesem Zweck dient. Sie legt den Strick um den rechten Fuss, verdreht ihn in der Mitte vier- bis fünfmal, legt ihn um den linken Fuss und klemmt schliesslich den Knoten am einen Ende des Strickes in die Schlaufe am anderen Ende (Photo 21).

In der Regel werden die Kälber abends von den Kindern an der Kälberschnur (*dangol*), die sich unmittelbar vor dem Gehöft befindet, angebunden oder in einen Pferch getrieben, so dass sie nachts von den Kühen getrennt sind und nicht säugen können. Sobald nun die Mutterkuh zum Melken bereitsteht, wird das dazugehörige Kalb von einem Kind losgebunden bzw. aus dem Pferch befreit. Das Kalb rennt zur Mutter und beginnt zu säugen.

²⁴⁴ Waters-Bayer berichtet, dass es bei den Kachichere'en (sesshafte, pastorale Fulbe in Zentralnigeria), die wie die Aku'en im Untersuchungsgebiet hauptsächlich *daneeji* besitzen und regelmässig Milchprodukte verkaufen, üblich ist, die Mutterkuh bereits eine Woche nach dem Kalben zu melken, sofern der Zustand des Kalbes bzw. der Kuh dies zulässt. Weiterhin gibt Waters-Bayer eine durchschnittliche Laktationsphase von fünfzehn bis sechzehn Monate an (Waters-Bayer 1988: 95).

Die Melkerin lässt dies einige Augenblicke lang zu, um den Milchfluss anzuregen. Dann treibt sie das Kalb mit leichten Stockhieben auf den Kopf vom Euter weg und kauert sich neben die Kuh auf Höhe des Euters nieder. Nun stehen zwei Melktechniken zur Auswahl: Die Frau hält die Melkschale (*Birdugel*) in der linken Hand unterhalb des Euters und melkt mit der rechten Hand oder sie klemmt die Schale zwischen die Knie und melkt abwechselnd mit beiden Händen. Sie mag damit beginnen, die erste Schale mit beiden Händen melkend zu füllen, und dann, sobald der Milchfluss schwächer wird, mit nur einer Hand weitermachen²⁴⁵. Weiterhin gibt es zwei Möglichkeiten, die Milch aus den Zitzen zu pressen: Die Frau umfasst eine Zitze mit der Hand, wobei der Daumen eingeknickt ist und streicht von ganz oben am Euter bis zur Hälfte der Zitze. Durch das rhythmische Ansetzen am Euter wird der Milchfluss angeregt, ähnlich dem Kalb, das beim Säugen den Kopf gegen den Euter stösst. Wenn diese Technik nicht mehr greift oder die Finger sich verkrampfen, klemmt die Frau die Zitze zwischen Zeigefinger und Daumen und streicht an dieser entlang bis zum Ende. So kann auch der letzte Rest aus der Zitze herausgepresst werden. Die Wahl der Technik hängt auch davon ab, welche Methode die Frau besser beherrscht bzw. der Kuh mehr behagt. In der Regel werden die Zitzen – ob mit einer Hand oder mit beiden Händen – über Kreuz gemolken²⁴⁶. Sobald der Milchfluss bei einer Zitze nachlässt, geht die Melkerin zur nächsten über. Oftmals taucht sie zwischendurch einen Finger in die Milchkalbasse und befeuchtet die nächste Zitze, wodurch das Melken erleichtert wird. Wenn aus einer Zitze keine Milch fließt, lässt sie das Kalb nochmals kurz säugen und fährt anschliessend mit dem Melken fort, bis alle Zitzen bearbeitet worden sind.

Während die Frau am Melken ist, hält eines der Kinder das Kalb vom Euter fern, indem es ihm mit einem dünnen Stock (*sawru*) leicht auf den Kopf haut. Einem besonders störrischen und kräftigen Kalb wird ein Lasso um den Hals oder die Hörner gelegt, um es von der Mutterkuh wegzuzerren. Bei Kühen, die erst vor kurzem gekalbt haben, ist es hilfreich, wenn ein Kind, meist eine Tochter ab acht bis zehn Jahren, entlang der Vagina streicht, um sie zu beruhigen und den Milchfluss anzuregen (Photo 22)²⁴⁷. Sobald die letzte Milchschaale gefüllt ist, löst die Frau der Kuh die Fussfessel und überlässt dem Kalb die restliche Milch. Kinder sind also von klein auf beim Melken dabei, helfen ihrer Mutter in der oben beschriebenen Weise oder indem sie ihr die volle Kalbasse abnehmen und zum Haus

²⁴⁵ Cazanove beschreibt dieselben Melkmethoden. Das einhändige Melken erfordert eine geübte Melkerin und wird v.a. bei unruhigen Kühen verwendet, um zu vermeiden, dass die Milchschaale durch eine unvorhergesehene Bewegung der Kuh herunterfällt und die Milch verschüttet wird (Cazanove 1936: 227).

²⁴⁶ Dupire bestätigt, dass die mit beiden Händen über Kreuz alternierende Methode die Zitzen am besten massiert, wodurch der Milchfluss angeregt wird (Dupire 1962a: 85).

²⁴⁷ Dupire berichtet, dass bei einer Kuh, die zum ersten oder zweiten Mal gekalbt hat, das Melken schwierig sein kann. In diesem Fall wird der Euter mit einer Salbe aus ungewaschener Butter und der Asche von Federn einer Treppe eingerieben. Falls dies nicht hilft, bläst man der Kuh Luft in die Vagina. Wenn der Erfolg noch immer ausbleibt, wird ein Spezialist herbeigerufen, der den Milchfluss mit magischen Mitteln anzuregen versucht (Dupire 1962a: 86).

tragen. Dadurch ist es ihnen möglich, die Bewegungen der Mutter sowie die Reaktionen der Kuh zu beobachten und daraus zu lernen. Jugendliche bekommen oft eine eigene Kuh zugewiesen, deren Kalb schon älter ist und die sich als gutmütig erwiesen hat, um das Melken zu üben. Somit ist eine junge, unverheiratete Frau auf ihre zukünftige Aufgabe zwar vorbereitet, aber die erforderliche Praxis, um eine gute Melkerin zu werden, erwirbt sie erst im Lauf der ersten Jahre ihrer Ehe, wenn sie verpflichtet ist, allmorgendlich mehrere Kühe zu melken.

Auf meine Bitte hin durfte ich selbst eine Kuh melken und versuchen, meine Schale ordentlich zu füllen. Ich stellte bald fest, dass das Melken schwieriger war als es aussah. Zum einen fehlte mir die Geschicklichkeit, die Kalebasse zwischen die Knie zu klemmen und gleichzeitig mit beiden Händen zu melken. Zum anderen hatte ich zu wenig Kraft in den Fingern, um die Zitzen länger als ein paar Minuten zu bearbeiten. Das Melken ist auch nach Ansicht der Mbororo-Frauen keine schwere Arbeit, erfordert jedoch Geschicklichkeit, Ausdauer und Übung. Eine routinierte Melkerin zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, der vollen Kalebasse zum krönenden Abschluss eine dicke Schicht Milchschaum (*ngufore*) aufzusetzen, die als besonderer Leckerbissen gilt, wenn die Milch frisch getrunken wird, oder die später zu Butter verarbeitet werden kann. Nach einigen spielerischen Melkversuchen, machte ich langsam Fortschritte, und als es mir ein- oder zweimal sogar gelang, Milchschaum zu erzeugen, erntete ich dafür ein dickes Lob.

Kulturelle Aspekte

Mbororo'en sind von klein auf mit Rindern vertraut. Mädchen und Jungen besitzen ihre eigene Kuh in der Herde des Vaters, die sie zur Geburt geschenkt bekommen haben, um festzustellen, ob sie eine glückliche Hand für die Viehzucht haben²⁴⁸. Als kleine Kinder spielen sie mit den jungen Kälbern, die tagsüber beim Gehöft verbleiben. Später helfen sie den Eltern beim Melken und übernehmen als Jugendliche den Weidegang (vgl. Kap. 5.1.1.1). Die enge Bindung zu den Tieren schlägt sich auch in den Vorstellungen über das Wesen der Rinder nieder²⁴⁹. Jedes Tier besitzt einen Namen, der von der Mutterkuh an das Kalb weitergegeben wird, so dass die Abstammungslinie der einzelnen Tiere zurückverfolgt werden kann²⁵⁰. Boesen weist darauf hin, dass die Beniner Fulbe jedem Tier besondere Charaktereigenschaften, einen persönlichen Stern sowie individuelle

²⁴⁸ Boesen 1996: 203.

²⁴⁹ Dupire schätzt die Bindung einer Frau zu den Rindern, die sie persönlich kennt, als tiefergehend ein als die des Mannes zu seiner Herde. Der Verkauf oder Tod eines solchen Tieres, das ihr eine Lebensgrundlage bietet, trifft sie schwer (Dupire 1962a: 88).

²⁵⁰ Die Namen der Tiere beziehen sich auf Charakteristika ihrer jeweiligen Urmutter, vorwiegend Farbe bzw. Musterung des Fells oder Ausformung der Hörner (de Wolf 1985). Nach Aussage von Buba Madaki geben die Huya'en im Gegensatz zu den Mbororo'en jedem Tier einen eigenen Namen entsprechend seiner persönlichen Eigenschaften, mit der Folge, dass seine Abstammungslinie nicht nachvollzogen werden kann.

Bedürfnisse und Vorlieben zugestehen²⁵¹. Weiterhin gehören Rinder nach Ansicht der Jelgobe²⁵² zu den klügsten Tieren, da sie aus eigenem Antrieb abends zum Gehöft ihres Besitzers zurückkehren, bei Gefahr fliehen und sich mühend um eine tote Kuh scharen, bis der Hirte darauf aufmerksam wird. Ausserdem zeichnen sie sich durch ausserordentliche sensorische Fähigkeiten aus, indem sie Veränderungen in ihrer Umgebung (z.B. Regen in einiger Entfernung) wahrnehmen können und im Gegensatz zu allen anderen Tieren auf ihre Namen hören und den Anordnungen des Hirten gehorchen.

Diese Vorstellung von Rindern als intelligente Wesen mit eigenem Charakter ist auch für den Bereich des Melkens von Bedeutung. Aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung im Umgang mit Rindern erkennt eine Frau schnell die Eigenheiten und Vorlieben ihrer Milchkuh und bemüht sich, diesen gerecht zu werden, um ihre Gunst nicht zu verlieren. So wurde ich eines Morgens von Djoji Habiba darauf hingewiesen, dass die Kühe durch mein wirres Haar erschreckt würden und ich zum Melken besser einen Wickelrock und ein Kopftuch tragen sollte. Weiter erklärte sie mir, dass ihre Milchkuhe ein bestimmtes Gewand bevorzugen, an dessen Farbe sie sich gewöhnt haben. Aus diesem Grund sei es üblich, zum Melken immer wieder dasselbe oder zumindest ein ähnliches Kleid anzuziehen²⁵³. Einige Male musste ich feststellen, dass bei meinen ungelungenen Melkversuchen nach kurzer Zeit der Milchfluss versiegte und selbst eine erfahrene Melkerin nichts mehr ausrichten konnte. Dieses Vorkommnis wurde darauf zurückgeführt, dass sich die Kuh weigerte, Milch zu geben, da sie sich durch mich wohl belästigt fühlte²⁵⁴. Selbst Buba Madaki, als ausgebildeter Veterinär, bestätigt diese Hypothese:

Kühe mögen oder erkennen dich an deinem Kleid. Wenn das Kleid nicht da ist, wird die Kuh böse. Eine Kuh stoppt die Milchproduktion, wenn sie mit jemandem vor dem Melken konfrontiert wird, den sie nicht mag. Dann gibt es ein Problem mit dem Milchfluss. Wenn eine Kuh ihr Kalb nicht mag, verweigert sie ihm die Milch. Die Milch fliesst nicht, die Kuh tritt das Kalb und das Kalb stirbt schliesslich wegen Milchmangel. Das gleiche passiert, wenn eine Kuh von Haabe aus der Farm vertrieben wird. Beim Melken produziert sie dann weniger Milch, weil sie vorher mit Leuten zusammengewesen ist, die sie nicht mag. (Buba Madaki, Jafunjo, Bali-Nyonga, schriftliche Mitteilung vom 15.12.1998)

²⁵¹ Boesen 1996: 197f.

²⁵² Riesman 1977: 255f.; Riesman 1984: 181; vgl. auch Dupire 1962a: 97.

²⁵³ Cazanove führt das Erkennen seitens der Kuh eher auf ihren Geruchssinn als auf optische Reize zurück. Er schreibt den Mbororo-Frauen einen eigentümlichen Geruch zu, den die Kühe bereits aus einiger Entfernung wahrnehmen, so dass sie auf die entsprechende Frau zulaufen und sie ablecken (Cazanove 1936: 227).

²⁵⁴ Spittler stellt für die Kel Ewey (Niger) fest, dass sie neben Menschen auch Tieren und Dingen Eigensinn und Eigenwillen zugestehen. Daraus folgt, dass die Kel Ewey die einer bestimmten Situation inhärente Tendenz zur Verweigerung oft akzeptieren, obwohl sie technisch zu überwinden wäre. Damit sind der Effektivität von Arbeit als Kontrollmechanismus Grenzen gesetzt (Spittler 1998: 403f.).

Ökonomische Aspekte

Weiterhin spielen ökonomische Aspekte eine Rolle im Hinblick darauf, wie oft und wie intensiv die Kühe gemolken werden. Sowohl Buba Madaki (ein Jafunjo) als auch Idi Mogonde (ein Akujo) berichten, dass es früher üblich war, die Kühe morgens und abends zu melken. Idi Mogonde meint dazu:

Früher, als eine Kuh gekalbt hat, hast du sie morgens und abends gemolken. Die Kälber werden über nacht angebunden. Am Morgen melkst du die Kuh, dann bindest du das Kalb los. Die kleinen Kälber, die ein oder zwei Monate alt sind, bleiben beim Gehöft, sie gehen nicht mit ihren Müttern auf die Weide. Der Hirte geht mit der Herde weit weg zu einer guten Weide. Bevor die Herde abends gegen fünf Uhr zurückkommt, bindest du die Kälber an. Dann, wenn die Mutterkühe zurückkommen, gehen sie zum selben Platz wie am Morgen. Du siehst also, ein Tag, aber zweimal melken. Jeden Tag melkst du die Kühe zweimal, und die Milch ist reichlich! Eine Kuh, die du morgens und abends melkst, hat mehr Milch als eine Kuh, die nur am Morgen gemolken wird. Die Kuh, die du morgens und abends melkst, produziert mehr. Am Abend siehst du, dass ihr Euter voll ist! Das Kalb trinkt und du melkst. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Mittlerweile werden Kühe nur noch morgens gemolken. Buba Madaki führt dies darauf zurück, dass die Kälber heute mit den Mutterkühen auf die Weide gehen und die gesamte Milch trinken, während sie früher beim Gehöft verblieben oder separat gehütet wurden. Weiterhin wurde früher in speziellen Fällen ein Maulkorb verwendet, um das Kalb am Säugen zu hindern. Den eigentlichen Grund für eine Änderung der Melk- und Weidepraktiken sieht Buba Madaki jedoch darin, dass sich die Interessen der Mbororo'en in den letzten Jahrzehnten gewandelt haben (vgl. Kap. 7)²⁵⁵:

Es gibt nur wenig Verwendung für Milch in der Familie. Deshalb ist der morgendliche Ertrag ausreichend für eine Familie für den ganzen Tag. Kühe geben also weniger Milch als früher, weil die Leute nicht mehr daran interessiert sind, Milch zu verkaufen da dies eine primitive Arbeit sei. Frauen kümmern sich nicht mehr darum, die Kühe abends zu melken. Die Abend-Milch wird den Kälbern überlassen. (Buba Madako, Jafunjo, Bali-Nyonga, schriftliche Mitteilung vom 15.12.1998)

Kuhn und Waters-Bayer stellen für Fulbe in Benin bzw. Zentralnigeria, wo die Ehemänner oder Söhne das Melken übernehmen, fest, dass sich Frauen oft über zu geringe Milchmengen beklagen. Aus Sicht der Fulbe liegt dies daran, dass Frauen in erster Linie daran interessiert sind, ihre Kinder ausreichend mit Milch zu versorgen und eine beträchtliche Milchmenge zu vermarkten, um ein eigenes Einkommen zu haben. Den Männern dagegen liegt vor allem das Wohl der Kälber am Herzen²⁵⁶. Dupire stellt fest, dass bei den Wodaabe

²⁵⁵ Diese These wird auch von Waters-Bayer bestätigt, die für die Fulbe Zentralnigerias eine ähnliche Entwicklung konstatiert (Waters-Bayer 1988: 143f.).

²⁵⁶ Kuhn 1994; Waters-Bayer 1988: 146f. Kuhn meint dazu, dass die Frauen grössere wirtschaftliche Handlungsfreiheit hätten, wenn sie die Kühe selbst melken würden und eigene Rinder besäßen (Kuhn 1994: 64). Diese Schlussfolgerung ist meines Erachtens problematisch. Obwohl es im nordwestlichen Grasland Kameruns vorwiegend die Frauen sind, welche die Kühe melken, ist ihre wirtschaftliche Handlungsfreiheit stärker eingeschränkt als diejenige der Beniner Fulbe-Frauen (vgl. Kap. 7.3.2). Wie ich im Folgenden zeigen werde, gibt es andere, familieninterne Mechanismen, welche die Frauen davon abhalten, die Kühe übermässig zu melken.

im nigrischen Sahel, bei denen die Frauen das Melken übernehmen, eine Kuh niemals völlig ausgemolken wird. Die Melkerin überlässt dem Kalb in der Regenzeit durchschnittlich einen Drittel der Milch, in der Trockenzeit sogar fast die gesamte Menge²⁵⁷. Dabei ist zu beachten, dass diese restliche Milch die reichhaltigste ist und allein dem Kalb zugute kommt²⁵⁸.

Ich habe mich während meiner Forschung oft gefragt, weshalb die Frauen nur so geringe Milchmengen (0,5 bis 1 Liter pro Kuh und Tag) extrahieren. Djoji Habiba antwortete auf meine Frage, dass insbesondere *bodeeji*-Rinder, die ursprünglich an ein nomadisches Leben gewöhnt sind, nicht mehr viel Milch produzieren, da sie immer zu denselben Weiden geführt werden und krankheitsanfällig geworden sind. Aus diesem Grund ist es nur noch möglich, eine kleine Menge für den Hausgebrauch zu melken, während die restliche Milch für das Kalb bestimmt ist. Hinzu kommen zwei weitere Faktoren: Zum einen ist es aus verschiedenen Gründen in vielen Familien nicht mehr üblich, Milch zu vermarkten (vgl. Kap. 7); d.h., es wird nur Milch für den Eigenkonsum benötigt. Zum anderen besteht innerhalb einer polygynen Familie die Tendenz, dass die Frauen ihr Handeln gegenseitig überwachen, wodurch exzessives Melken verhindert wird.

Du kannst sehen, dass Frauen, denen Kühe zum Melken überlassen wurden, sehr vorsichtig sind, dass kein junges Kalb stirbt, weil sie ihm zuwenig Milch gelassen haben. Sie müssen den Kühen ihres Mannes gegenüber Zurückhaltung (pulaaku) im Melken üben. Jede Frau, die beim Melken nicht an das Leben des Kalbes denkt, wird von ihren eifersüchtigen Mitfrauen beim Ehemann gemeldet, damit er sie zur Ordnung ruft. In einer solchen Situation fühlt sich eine Frau aufgrund ihrer Handlungsweise unbehaglich. Um dies zu verhindern, ist jede Frau vorsichtig mit der Art wie sie melkt. Das mag sogar dazu führen, dass eine Frau von ihren Mitfrauen als 'bad luck woman' bezeichnet wird, um den Mann dazu zu bringen, dass er die Frau wegschickt. Um sich gegen all dies zu schützen, muss eine Frau sehr vorsichtig sein. (Buba Madaki, Jafunjo, Bali-Nyonga, schriftliche Mitteilung vom 15.12.1998)

5.2.3.2 Milchverarbeitung

Nachdem der Komplex des Melkens unter verschiedenen Aspekten behandelt wurde, möchte ich mich nun dem Bereich der Milchverarbeitung zuwenden, der ausschliesslich in den Händen von Frauen und Mädchen liegt²⁵⁹.

Obwohl Milch in der Ernährung der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns nicht länger dieselbe Rolle spielt wie in nomadischen Fulbe-Gemeinschaften²⁶⁰, ist sie weiterhin ein geschätztes Nahrungsmittel. Zum einen gilt sie als vitaminreich und gesundheitsförderlich und darf deshalb auf dem täglichen Speiseplan, insbesondere der Kinder,

²⁵⁷ Dupire 1962a: 85.

²⁵⁸ de St. Croix 1972 (1945): 27.

²⁵⁹ Vgl. Dahl 1990: 133.

²⁶⁰ Dupire 1962a: 60-62; de St. Croix 1972 (1945): 47-53; Schareika 1994: 97.

nicht fehlen²⁶¹. Zum anderen ist sie ein Symbol für die pastorale Identität der Mbororo'en und spielt als zeremonielle Gabe bei Festlichkeiten²⁶² oder im Rahmen der Gastfreundschaft²⁶³ eine wichtige Rolle²⁶⁴.

Bei den Jafun'en ist es üblich, dass jedes Kind beim morgendlichen Melken eine Schale frische Milch bekommt, die es genüsslich an Ort und Stelle austrinkt (Photo 23). Wenn genügend laktierende Kühe vorhanden sind, steht jedem Familienmitglied eine eigene Milchkuh zu, deren Milch sie bzw. er morgens trinkt. Nuhu Salihu machte mich darauf aufmerksam, dass die Beziehung zwischen Mensch und Tier in diesem Fall so eng ist, dass die betreffende Person die Milch 'ihrer' Kuh (*dilaaye*) allein am Geschmack erkennt. Milch stellt also das direkte Bindeglied zwischen den Mbororo'en und ihren Rindern dar²⁶⁵. Sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Muttermilch, ebenso wie Kinder und Kälber in eine Kategorie fallen und mit demselben Ausdruck *vige* bezeichnet werden können²⁶⁶.

Jafun'en konsumieren den grössten Teil ihrer Milch frisch nach dem Melken, in der Form von Milchspeisen oder als Teemilch. Aku'en dagegen kochen die gesamte Milch direkt nach dem Melken auf. Manchmal kommt es vor, dass die melkende Person oder ein Kind etwas Frischmilch (*gulki/BiraaDam*) roh trinken, doch die Menge ist gering. Die meisten Aku'en ziehen es vor, die aufgekochte Milch zu Sauermilch (*pendi*) und Butter (*nebbam*) zu verarbeiten. *Pendi* ist relativ dickflüssig und leicht säuerlich im Geschmack, vergleichbar mit Kefir. Seine Herstellung ist sehr einfach: Die aufgekochte Milch wird in eine saubere Kalebasse oder Emailleschüssel geleert und mit einem geflochtenen

²⁶¹ Loutan hat Ernährung und Gesundheitszustand innerhalb einer Wodaabe-Gruppe in Niger untersucht und festgestellt, dass regelmässiger Milchkonsum vor bakteriellen und parasitären Infektionen schützt. Weiterhin vermutet er, dass die körpereigenen Abwehrkräfte gegen Malariainfektion durch erhöhten Milchkonsum in der Regenzeit verstärkt werden (Loutan 1985: 222f.). Vgl. Schareika 1994: 98.

²⁶² Nach Aussage von Nyapendo Jainabu ist es üblich, dass verwandte und befreundete Frauen zu einer Namensgebung (*indeeri*) oder Hochzeit (*teegal*) frische Milch (*gulki/BiraaDam*) mitbringen. Sauermilch und Butter spielen in diesem Kontext eine untergeordnete Rolle. Weiterhin führen Frauen mittleren Alters (*indira'en*) im Rahmen der Hochzeitsfeierlichkeiten einen traditionellen Tanz aus, bei dem mehrere Frauen eine volle, nicht abgedeckte Milchalebasse auf dem Kopf balancierend von einem Haus zum nächsten tanzen, bis die Milch überschwappt.

²⁶³ Bei den Aku'en ist es noch immer üblich, dem Gast ein traditionelles Milchgericht anzubieten. Jafun'en hingegen setzen dem Gast in der Regel ein frisch zubereitetes Maisgericht mit Gemüsesauce vor. Das Angebot einer Schale Frischmilch oder eines Milchgerichtes dagegen bringt die besondere Wertschätzung des Gastes zum Ausdruck, da sich die Familie bereit zeigt, das wertvolle und rare Nahrungsmittel Milch mit dem Gast zu teilen.

²⁶⁴ Zur soziokulturellen Bedeutung der Milch vgl. Kuhn 1994: 83f.; Grohs 1989: 40f.; Schareika 1994: 98f.

²⁶⁵ Kuhn argumentiert, dass bei den Beniner Fulbe die besondere Beziehung zwischen Milch, Kuh und Mensch mit vielfältigen Vorschriften zum Umgang mit Milch und Milchgefässen in Zusammenhang gebracht wird (Kuhn 1994: 53f.; Grohs 1989: 40). Im Rahmen meiner Untersuchung bei den Mbororo'en im nordwestlichen Kamerun konnte ich keine derartigen Vorschriften feststellen, wobei zu berücksichtigen ist, dass ich dieser Frage nicht konsequent nachgegangen bin.

²⁶⁶ Kleine Kinder spielen und tummeln sich mit jungen Kälbern wie mit ihresgleichen. Manchmal konnte ich Kinder sogar dabei beobachten, wie sie sich den Spass machten, direkt von der Zitze einer Kuh zu trinken. Vgl. Grohs 1989: 40; Kuhn 1994: 53.

Strohteller bzw. Emailledeckel zugedeckt. Dann wird die Schüssel im Haus verstaut, damit sie vor Katzen oder Kindern sicher ist. Die Milch bleibt mindestens 24 Stunden stehen, bis sie fermentiert ist. Da zur Fermentation ein bestimmtes Temperaturlevel notwendig ist, kann es vorkommen, dass die Milch insbesondere in der Trockenzeit, wenn die Temperaturen nachts bis unter 10°C fallen, zum Fermentieren länger braucht als die üblichen 24 Stunden²⁶⁷. Einige Frauen fügen zur frischen Milch ein bis zwei Löffel *pendi* vom Vortag hinzu, um den Fermentierungsprozess zu beschleunigen²⁶⁸. *Pendi* kann über einen Zeitraum von bis zu drei Tagen konsumiert werden. Danach wird es im Geschmack zu streng, nahezu käsig, und eignet sich nicht länger für Milchspeisen, bei denen ein eher süsslicher Geschmack vorgezogen wird.

Um Butter herzustellen, schöpft man von der Sauermilch die obenaufschwimmende Sahneschicht (*kettungol*) ab und bewahrt diese in einer Kalebassenschale oder Emailleschüssel auf, bis sich nach ein oder zwei Tagen eine ausreichende Menge angesammelt hat. Das Buttern selbst sollte am frühen Morgen, solange es noch kühl ist, ausgeführt werden. Sobald es zu warm wird, verzögert sich das Auskörnern der Butter und es kann sogar vorkommen, dass es gar nicht gelingt²⁶⁹.

Zur Butterherstellung werden zwei Typen von Kalebassen verwendet: Früher wurde in der Regel eine grosse, kugelförmige Kalebasse (*faandu*) verwendet, um deren Öffnung aus Pflanzenfasern ein kurzer Hals geflochten ist, welcher den Deckel (*maBode*), der ebenfalls aus einer kleinen kugelförmigen Kalebasse besteht, festhält²⁷⁰. Die Frau leert die Sahne in die Kalebasse, verschliesst diese mit dem Deckel, wobei sie ein Blatt einklemmt, an dem sie später erkennen kann, ob sich Butter und Milch bereits getrennt haben. Dann stellt sie die Kalebasse auf den Boden, legt einen alten Strohteller darunter und beginnt, die Kalebasse in einer regelmässigen Bewegung vor- und zurückzuschaukeln (*yonkugo*) (Photo 4). Nyapendo Jainabu erzählte mir, dass früher einfache Melodien mit kurzen Texten zur Hausarbeit oder zum Buttern gesungen wurden, um die schaukelnde Bewegung rhythmisch zu untermalen. Diese Lieder geraten jedoch mehr und mehr in Vergessenheit, da kaum mehr ein *faandu* zum Buttern verwendet wird.

²⁶⁷ Vgl. Waters-Bayer 1988: 101.

²⁶⁸ Vgl. de St. Croix 1972 (1945): 27.

²⁶⁹ Vgl. Waters-Bayer 1988: 102.

²⁷⁰ Ein *faandu* ist nicht nur ein Gebrauchsgegenstand; es symbolisiert zugleich die pastoralen Pflichten einer verheirateten Frau. Dies kommt beispielsweise bei der Ausstellung der Aussteuer einer jungen Braut (*bantal/riftol suudu*) zum Ausdruck. Wenn im Lauf der Festlichkeiten der Zeitpunkt gekommen ist, die Aussteuer der jungen Braut zu präsentieren, wird als erstes das *faandu* mit einem *buruugal* (hölzerner Quirl) aus dem Haus getragen; Kalebassen, Emailletöpfe, Kleider, Seife etc. folgen erst später. Die Bindung zwischen einer Frau und ihrem *faandu* wird auch im Alltag deutlich. So besitzen die meisten Jafun-Frauen keine grossen, verzierten Kalebassenschalen (*tumbude*) mehr, da sie für diese keine Verwendung haben. Dagegen sind sie sehr stolz darauf, ein grosses, gepflegtes *faandu* zu besitzen, das sie als Behälter für Esswaren oder Schmuck weiterbenützen, wenn es als Butterkalebasse keine Verwendung mehr findet.

Während die Frau die Kalebasse hin- und herschaukelt, trennt sich die Butter allmählich von der restlichen Sauermilch und körnt aus. Nach 15 bis 20 Minuten nimmt die Frau den Deckel ab und schaut nach, ob am Blatt schon kleine Butterkörnchen kleben. Eine geübte Butterherstellerin erkennt bereits an der Art, wie die Flüssigkeit hin- und herschwappt, bzw. am dadurch verursachten Geräusch, wie weit der Absonderungsprozess fortgeschritten ist. Sobald sie mit dem Ergebnis zufrieden ist, leert sie den Inhalt in eine Schüssel um und beginnt, die Flüssigkeit mit einem speziellen Rührlöffel (*buruugal*) zu quirlen. Der *buruugal* ist ein dünner Holzstab, an dessen Ende zwei bis vier Stümpfe abgeschnittener Ästchen seitlich nach oben hin abgehen. Die Frau klemmt den Stab zwischen ihre Handflächen und bewegt diese in entgegengesetzter Richtung schnell vor und zurück, so dass sich der Stab um die eigene Achse dreht. Durch das Quirlen klumpen die Butterkügelchen zusammen und trennen sich von der restlichen Sauermilch (*yonkaaDam*²⁷¹). Diese wird abgessen und kann später in gleicher Weise wie *pendi* für Milchgerichte verwendet werden. Schliesslich wird die Butter mit etwas kaltem Wasser abgespült und zu kleinen Bällchen geknetet (Photo 26). Früher wurden die Butterbällchen in einer speziellen Kalebassenschale (*lalake/gumbal*) aufbewahrt, die auch zum Verkauf der Butter verwendet wurde. Heute bewahren die Frauen die Butter in einem beliebigen Behälter auf, nur sehr wenige besitzen noch ein *lalake* bzw. *gumbal*. Das Wasser, mit dem die Frau die Butter abgespült hat, fügt sie entweder zur *yonkaaDam* hinzu oder überlässt es einer Katze.

Die Butter, welche zum Eigenverbrauch bestimmt ist, wird in der Regel mit etwas Salz und kleingehackten Zwiebelstücken aufgekocht, da sie als Butterfett haltbarer ist. Dieses wird hauptsächlich zur Verfeinerung der Gemüsesauce oder als Beilage zu Reis oder Kartoffeln verwendet und sehr geschätzt²⁷².

Die Butter hilft mir mit dem Essen. Das Essen ohne Butter, das geht nicht gut in deinem Bauch. Du siehst, du isst viel Essen, dein Bauch wird nur dick. Du fühlst dich nicht gut. Jemand, der etwas schlechtes isst, wenn er 50 Jahre alt ist, sieht er aus wie ein alter Mann, wie wenn er 100 Jahre alt wäre. Das, was er isst, es hat keine Vitamine. (Karbouara Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Butter wird nicht nur als Nahrungsmittel, sondern auch als Schönheitsprodukt verwendet. So trugen meine jugendlichen Gefährtinnen vor dem Marktbesuch in Konene etwas Butter ins Gesicht auf, die mit speziellen Kräutern vermischt war und ihren Teint verschönern und ihnen einen ansprechenden Duft verleihen sollte. Auch die prachtvollen Kalebassenschalen (*tumbude*), die das Haus einer Aku-Frau schmücken, werden gelegentlich mit Butter eingerieben, damit sie schön glänzen und ihre Ziermuster besser zur Geltung kommen.

Die zweite Butterkalebasse neben dem *faandu* ist das *jollooru*. Es wird meist verwendet, wenn wenig Sahne vorhanden ist oder wenn ein Kind das Buttern übernimmt²⁷³.

²⁷¹ Das Wort *yonkaaDam* (Buttermilch) ist abgeleitet von *yonkugo* (buttern).

²⁷² de St. Croix bezeichnet Milch und Butter als „Fleisch der Fulbe“ (de St. Croix 1972(1945): 51).

²⁷³ Zum einen ist das *jollooru* leichter zu handhaben. Zum anderen besitzt das *faandu* als ursprüngliche Butterkalebasse symbolische Bedeutung (vgl. Fussnote 270), weshalb die Bindung einer Frau zu ihrem

Ja, jollooru und faandu sind verschieden. Das jollooru gibt es schon seit langem, aber das faandu ist die Nummer eins in unserer Tradition. Das jollooru ist eigentlich nur für die Trockenzeit. Früher, als ich das faandu verwendet habe, hatte ich viel Milch. In der Regenzeit zum Beispiel nehme ich das faandu. Okay, in der Trockenzeit gibt es wenig Milch. Deshalb hast du ein jollooru und ein faandu. Du nimmst das kleine jollooru, weil du Angst hast, dass deine Kinder das grosse faandu kaputt machen könnten, wenn sie es hin- und herschaukeln. Du gibst ihnen das jollooru, sollen sie damit die Butter machen, während du deine eigene Arbeit machst. So ist das. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 16.10.1996)

Ein *jollooru* ist eine flaschenförmige Kalebasse, die mit einem Stück Maiskolbenrispe verschlossen wird. Die Frau packt mit der rechten Hand das gefüllte und verschlossene *jollooru* am Hals, holt aus, führt es mit Schwung nieder und stoppt die Bewegung mit der linken Hand ab (Photo 24). Zur Abwechslung fasst sie mit beiden Händen um seinen Hals und schüttelt es kräftig durch. Da die Bewegungen beim *jollooru* energischer sind als beim *faandu*, körnt die Butter meist schon nach 10 bis 15 Minuten aus. Das weitere Verfahren bleibt gleich wie oben²⁷⁴. Die meisten Aku-Frauen besitzen ein *faandu* und ein *jollooru*. Bei den Jafun-Frauen ist das *jollooru* dagegen nicht gebräuchlich. Sie fertigen statt dessen Milchkalebassen nach dem *faandu*-Typ in verschiedenen Grössen an; manche sind so klein, dass sie nur zur Zierde dienen²⁷⁵.

Bei den Aku'en wie bei den Jafun'en gibt es Individuen, die *pendi* bzw. *gulki/BiraaDam* vorziehen. Beide Gruppen behaupten jedoch voneinander, dass die Jafun'en nur frische Milch, die Aku'en dagegen nur abgekochte Sauermilch trinken, und sie haben damit tendentiell recht. Diese unterschiedlichen Vorlieben beeinflussen wiederum, in welchem Ausmass Milch weiterverarbeitet und vermarktet werden kann. Den Jafun-Frauen bleibt nach dem Frühstück nur wenig Milch, die sie zu Sauermilch verarbeiten können. Da Butter jedoch aus Sauermilch hergestellt wird, ist es ihnen kaum möglich, eine ausreichende Menge an Sahne abzuschöpfen, deren Verarbeitung sich lohnen würde. In den meisten Jafun-Familien wird Butter durch Palmöl ersetzt und in einzelnen Fällen sogar von Aku-Frauen gekauft, zumal auch die Jafun'en Butter als besondere Delikatesse schätzen. Im Gegensatz zu den Jafun'en konsumieren Aku'en vorwiegend *pendi*; d.h., den meisten Frauen steht jeden Morgen eine beträchtliche Menge Sahneschaum zur Verfügung, den sie nach ein paar Tagen zu Butter verarbeiten können. Einige Frauen ziehen *pendi* aus Vollmilch vor und verzichten deshalb auf das Abschöpfen der Sahne; dies ist jedoch nicht die Regel.

faandu enger und gefühlsbetonter ist als zu ihrem *jollooru* und sie das Kind das Buttern lieber mit einem *jollooru* üben lässt. Ausserdem ist es im nordwestlichen Grasland relativ schwierig, an die grossen Kalebassen heranzukommen, die nur in trockenen Regionen wachsen, während kleine Kalebassen regelmässig auf dem Markt angeboten werden oder in der Farm gepflanzt werden können.

²⁷⁴ Während de St. Croix und Dupire ausschliesslich das Buttern mit dem *faandu* beschreiben, stellt Brackenbury bei den Mbororo'en der Yola-Provinz in Nigeria beide Methoden fest (Brackenbury 1923/24: 215; de St. Croix 1972 (1945): 27; Dupire 1962a: 87). Waters-Bayer dagegen konnte bei den Kachichere'en in Zentralnigeria nur die Verwendung des *jollooru* beobachten (Waters-Bayer 1988: 102f.).

²⁷⁵ Ein kleines *faandu* wird *palel* genannt.

5.2.3.3 Milchvermarktung

Den grössten Teil der Milchprodukte verwenden Mbororo-Frauen für den Eigenverbrauch innerhalb der Familie. Sofern Überschüsse vorhanden sind und der Ehemann damit einverstanden ist bzw. Abnehmer existieren, gehört auch die Milchvermarktung zu ihren Aufgaben.

Da ich den grössten Teil meiner Forschung in Jafun- und Aku-Familien verbracht habe, deren Frauen keine Milchprodukte verkaufen, erwies es sich als schwierig, diesen Aspekt im Arbeitsleben einer Frau zu untersuchen. Während meines Aufenthaltes in der Region um Misaje, bot sich mir dennoch die Gelegenheit, einige interessante Einblicke zu gewinnen.

Milchvermarktung (*sippoigo*) ist eine Domäne der Aku-Frauen, obwohl in einigen Regionen auch Jafun-Frauen Milchprodukte verkaufen, während es ebenso Aku-Frauen gibt, die keine Milch vermarkten (vgl. Statistik 3). In diesem Zusammenhang spielen neben praktischen Faktoren (Vorhandensein von genügend Milch, Absatzmärkte, Distanz und Beschwerlichkeit der Wegstrecke, klimatische Bedingungen etc.) auch ideologische Aspekte (z.B. islamische Orientierung, Status der Familie) eine wichtige Rolle (vgl. Kap. 7).

Zwei- bis dreimal die Woche, je nachdem wieviel Milch vorhanden ist und welche anderen Arbeiten anfallen, macht sich eine Frau nach Erledigung aller wichtigen Hausarbeiten kurz nach dem Frühstück auf den Weg, um Milchprodukte zu verkaufen. Da sich die Dörfer im Tal befinden, während die Mbororo'en in der Regel auf den Hügelkuppen siedeln, muss sie – eine volle Milchkalebasse auf dem Kopf balancierend – weite Strecken zurücklegen und beträchtliche Gefälle bzw. Steigungen überwinden. Manche Frauen schrecken nicht davor zurück, 10 bis 15 km zurückzulegen, um ihre Milchprodukte auf dem Markt zu verkaufen und Kleinigkeiten zu besorgen. Besondere Schwierigkeiten bringt ausserdem die Regenzeit mit sich. Zum einen produzieren die Kühe zu dieser Jahreszeit am meisten Milch. Zum anderen sind die Wege vom starken Regen aufgeweicht und glitschig, kleine Bäche schwellen gelegentlich zu reissenden Flüssen an und oft überrascht der Regen die Frauen auf offener Strecke. Ich habe selbst erlebt, wie eine Frau mit einer vollen Milchkalebasse auf dem Kopf auf einem nassen Wegstück ausgeglitten ist und das Gleichgewicht nur mit Mühe wiedergewinnen konnte. Zu meiner Bewunderung hat sie bei diesem Geschicklichkeitsakt nur wenig Milch verschüttet und sich darüber auch noch köstlich amüsiert. Vor dem Hintergrund dieser Tatsachen ist verständlich, dass nicht alle Frauen bereit sind, diese Mühen auf sich zu nehmen. Auch aus Sicht der Männer lohnt sich dieser Aufwand oft nicht, insbesondere wenn der Unterhalt der Familie mit anderen Mitteln gesichert ist. Auf die Frage, weshalb seine Frau Nyapendo Jainabu keine Milch verkauft, meint Karboura Abubakar:

Seit wir nach Misaje gekommen sind, verkauft sie keine Milch mehr. Denn wir haben genügend zu essen. Nahrungsmittel haben wir zu Hause. Wofür soll sie also ausgehen? Dann kommt dazu, für diese Milch bekommt sie nicht viel, 200 oder 300 oder 400 FCFA.

Das ist nur wenig Geld, das hilft mir nicht. Sie rackert sich ab, trägt ein Kind auf dem Rücken! Ich sehe, diese Mühe ist umsonst. Wir haben nicht viele Kühe. Wenn ich 50, 40, 70, 60 Kühe hätte, dann könnte man viel Milch melken. Diese Milch würde dir viel helfen! Wenn du sie verkaufst, bekommst du 500, 600, 800, 700 FCFA. Das hilft dir. Du gehst aus, läufst herum, bis du müde bist, und bringst nur 300, 150 oder 50 FCFA, ist das nicht vergebene Mühe? (Karboura Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Die Frauen der Region um Misaje und Lassin verkaufen in erster Linie Sauermilch und Butter, auf Anfrage auch ungesäuerte Milch (Photo 25)²⁷⁶. Oft haben sie feste Kunden, denen sie die Milchspeisen ins Gehöft bringen, oder sie verkaufen auf dem Markt²⁷⁷. An einem Markttag in Misaje sieht man mehrere Frauen auf der Veranda eines Geschäftes am Rand des Markplatzes sitzen. Manche haben eine grosse, reich verzierte Milchkalebasse vor sich stehen, die mit einem Strohteller abgedeckt ist, um die Milch vor Ungeziefer zu schützen. Sie unterhalten sich miteinander, machen zwischendurch einen kleinen Rundgang über den Markt und warten geduldig auf ihre Kundschaft ohne die Notwendigkeit, ihre Ware anzupreisen²⁷⁸. In einigen Fällen holen Kunden ihre Milch selbst im Mbororo-Gehöft ab, falls dieses günstig auf dem Weg liegt. Der Arbeitsaufwand beim Milchverkaufen richtet sich auch danach, ob eine Frau Stammkunden hat, denen sie regelmässig grössere Mengen Milch bringt, oder ob sie versuchen muss, die Milchprodukte häppchenweise zu verkaufen. Nyapendo Jeinabu meint dazu aus eigener Erfahrung:

Okay, in Wum habe ich Milch verkauft. Ich hatte viel Milch. Damals gab es viele Menschen, die Milch verkauften. Damals mochte ich das, denn ich hatte viel Milch. Ich habe die Milch gut zubereitet und damit Geld gemacht. Damals hatte ich einige Kunden, die Milch kauften. Ich habe die Milch aufgekocht und aufbewahrt und die Butter nicht abgeschöpft. Ich habe eine grosse Kalebasse wie diese mitgenommen. Ich habe die Person getroffen, welche die Milch mag, und sie hat alles gekauft. Ich musste nicht hierhin und dorthin gehen, hier und dort ein Schälchen verkaufen, nein. Sie haben alles auf einmal gekauft. Ja, sie haben alles gekauft! (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

Neben dem Arbeitsaufwand spielt auch der Kontakt zu den Kunden und Kundinnen eine wichtige Rolle dafür, wie erfreulich bzw. belastend eine Frau die Arbeit des Milchverkaufens empfindet. Nyapendo Jeinabu erzählt von ihren Erfahrungen mit Hausa und einheimischen Bauern, wobei sie letztere mit dem Pidgin-Ausdruck *kombi* (Freund) bezeichnet²⁷⁹:

²⁷⁶ Kuhn berichtet, dass die Fulbe-Frauen in Benin hauptsächlich Käse (*gasiire*), z.T. auch Frischmilch und Sauermilch verkaufen (Kuhn 1994: 61). Die Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet dagegen kennen keine Käsezubereitung. Die Kachichere-Frauen in Zentralnigeria verkaufen v.a. Butter und *fura nono* (Hausa-Bezeichnung), eine mit Sauermilch vermischte Getreidespeise. Obwohl die Frauen die Hirse erst in stundenlanger Arbeit im Mörser mahlen müssen, verzichten sie nicht auf den Verkauf von *fura* (Hirseklöss, in Fulfulde: *sobbal*), da nach *nono* (Sauermilch, in Fulfulde: *pendi*) allein keine Nachfrage besteht und sie mit dem Verkauf von *fura* in Verbindung mit *nono* einen beträchtlichen Gewinn erzielen (Waters-Bayer 1988: 110-131). Im Untersuchungsgebiet dagegen spielt der Verkauf von *dakkere* als Milch- und Getreidespeise eine untergeordnete Rolle.

²⁷⁷ Waters-Bayer nennt neben privaten Gehöften und Marktplatz auch prägnante Punkte an Strassen (z.B. Kreuzungen, Taxihaltstellen), öffentliche Arbeitsplätze, Schulen und Kirchen als mögliche Verkaufsorte (Waters-Bayer 1988: 113f.).

²⁷⁸ Vgl. Boesen 1989: 12; Grohs 1989: 40; Waters-Bayer 1988: 113-114.

²⁷⁹ Zur Beziehung zwischen Mbororo'en und Haabe im Untersuchungsgebiet vgl. Kap. 3.3.

Es ist gut, Milch an kombi zu verkaufen. Nicht aber an Hausa. Denn die Hausa lachen uns Aku aus. Okay, du bist unterwegs, du trägst Milch zum Verkauf herum. Du begrüsst eine Frau wie du eine bist. Was macht sie? Die Frau hält ihren Kopf so, sie schaut dich an wie einen Hund. Sie ist eine Frau, du bist eine Frau. Was macht sie? Sie beschimpft dich. Was sagst du nun? Ich möchte keine Milch an Hausa verkaufen. Wenn du mich Milch tragen siehst, ist es für Kangshi-Leute, denn sie sind kombi. Sie sagen nichts zu dir, nur die Kinder kaufen die Milch. Die Kinder kaufen die Milch, das ist im Freien, nicht in einem Gehöft. Sie rufen dich mit Freude im Herzen: Mami komm, Mami komm! Sie lachen: Komm, komm! Ich möchte Milch. Du bringst die Milch, verkaufst sie, das ist alles. Du lachst mit den Kindern. Morgen sehen dich die Kinder und rufen: Okay, Mami kommt, Mami kommt! Ist das nicht gut? Viel besser als bei den Hausa. Kombi beschimpfen dich nicht für nichts. Das ist der Grund, weshalb ich nicht zu den Hausa gehen will, um Milch zu verkaufen. Wir sind alle Muslime. Eine Frau, wie du eine bist, behandelt dich wie einen Hund! (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

Nyapendo zieht die *kombi* den Hausa vor, obwohl letztere die wichtigsten Milchabnehmer sind. In vielen Regionen sind es hauptsächlich Hausa und Huya'en, die Milchprodukte von den Mbororo-Frauen kaufen, da sie an den Konsum von Butter, Sauermilch und Milchspeisen (z.B. *dakkere, sobbal*) gewöhnt sind. Gelegentlich gehören auch Jafun'en, denen selbst nicht genügend Milch zur Verfügung steht, zu ihren Kunden. Resultate aus einzelnen Befragungen, die ich in Bali-Nyonga durchgeführt habe, deuten darauf hin, dass Milch in den letzten Jahrzehnten auch bei der einheimischen Bauernbevölkerung an Popularität gewonnen hat. Dennoch gehören Milchprodukte keinesfalls zum täglichen Speiseplan, obwohl diese nach Einschätzung der befragten Bali-Leute nicht teuer sind. Mitglieder der Mittel- und Oberschicht, die eher noch an Milchprodukten interessiert sind, weichen dagegen auf Milchpulver und industriell hergestelltes Yoghurt aus. Einige Mbororo-Frauen erwähnten in diesem Zusammenhang, dass sie es begrüßen würden, Milch direkt an eine Milchverarbeitungszentrale ('dairy cooperative') zu verkaufen, wie dies für die Region Tadu/Roh Vitangtah geplant ist.

5.2.4 Ernährung und Kochen

Obwohl Milchprodukte zum täglichen Speiseplan gehören und Milch als Ausdruck der pastoralen Lebensweise besondere Bedeutung zukommt, ist das Hauptnahrungsmittel der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet Mais (*butaali*), welches zugleich das wichtigste Getreide-Anbauprodukt im nordwestlichen Grasland Kameruns ist²⁸⁰. Selbst bei nomadi-

²⁸⁰ Haaf und Fondö beschreiben, dass aufgrund klimatischer Faktoren ausser Mais und an geeigneten Stellen Reis bzw. Weizen keine anderen Getreidesorten gedeihen. Dafür eignet sich das Gebiet für den Anbau von Knollenfrüchten (z.B. Cassava, Cocoyam, verschiedene Yamssorten, Kartoffeln, Süsskartoffeln), welche in den Speiseplan der Mbororo'en einfließen (Haaf & Fondö 1992: 114). Nach Aussage von Bierschenk und Grohs bauen die Fulbe Benins neben verschiedenen Hirsesorten auch Mais und Yams an, wobei sie eindeutig Sorghum als Basis für Getreidespeisen bevorzugen (Bierschenk 1997: 190; Grohs 1989: 33, 50). Einige Aku-Frauen erwähnten, dass sie ihre Getreidespeisen früher, in Nigeria, aus Hirse zubereitet haben. Die Umstellung auf Mais schien keine grosse Mühe bereitet zu haben, zumal ihnen aufgrund der klimatischen Bedingungen kaum eine Wahl blieb.

schen Fulbe bildet Getreide (insbesondere Hirse) die Basis der täglichen Ernährung, zumal Milch nicht das ganze Jahr über in ausreichenden Mengen zur Verfügung steht²⁸¹.

Die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet sind es gewohnt, täglich drei Mahlzeiten zu sich zu nehmen, von denen mindestens zwei auf der Verarbeitung von Mais basieren. Das Frühstück besteht in der Regel aus einer 'leichten Speise', deren Zubereitung keinen grossen Aufwand bedeutet (z.B. Reis, Cocoyam, Kartoffeln, Cassava oder Plantain (Kochbananen) kurz aufgekocht, mit etwas Palmöl oder Butter verfeinert und dazu ein Schälchen Milch oder Tee). Aku-Frauen bereiten nach dem Frühstück eine Speise aus Getreide und Sauermilch zu (in der Regel *mbosiri*), die tagsüber den kleinen Hunger bzw. Durst stillen soll. In jedem Haus steht eine volle Schüssel *mbosiri*, das im Lauf des Tages in kleinen Portionen verzehrt und auch dem Besucher bzw. der Besucherin zur Stärkung angeboten wird. Bei den Jafun'en dagegen ist es üblich, jede Mahlzeit frisch zuzubereiten. Oftmals kocht eine Frau für ihre kleinen Kinder vormittags als Zwischenmahlzeit etwas *mbosiri* oder eine andere Milch- bzw. Getreidespeise, die unmittelbar aufgegessen wird. Um die Mittagszeit bereitet sie dann eine weitere Mahlzeit zu. Abhängig davon, ob sie für die gesamte Familie kocht bzw. wonach ihr der Sinn steht, bereitet sie eine leichte Speise (vgl. Frühstück) oder Maisbrei mit Gemüsesauce zu. Das Abendessen besteht in der Regel aus Maisbrei mit Gemüsesauce, das als sättigendes Mahl gilt und über den kalten Abend hinweghilft. Anstelle von Mais kann auch Cassava, Reis oder Cocoyam zu Brei verarbeitet werden; dies wird jedoch nur gelegentlich gemacht, um eine Abwechslung ins abendliche Mahl zu bekommen oder wenn vorübergehend kein Maismehl zur Verfügung steht.

Der Bereich der Nahrungszubereitung ist zentral für die Arbeit der Mbororo-Frauen, zumal es eine ihrer wichtigsten Aufgaben ist, den Ehemann, die Kinder und Gäste angemessen zu verköstigen. Eine Frau, die diese Pflichten vernachlässigt, läuft Gefahr, von den Mitfrauen angeschwärzt, vom Ehemann gerügt zu werden und in den Ruf einer schlechten Gastgeberin geraten.

Die Zubereitung von Speisen ist jedoch nicht nur eine der wichtigsten sondern auch die zeitraubendste Tätigkeit im Arbeitsleben der Frauen. Wie aus der vorhergehenden Beschreibung eines Arbeitstages von Ouo Adama ersichtlich ist, setzt sich dieser zu einem grossen Teil aus Arbeitsgängen zusammen, die in engem Zusammenhang mit der Nahrungszubereitung stehen²⁸². Angefangen mit der Bereitstellung der benötigten Materialien (Wasser, Brennholz, Lebensmittel), über die Aufbereitung einzelner Nahrungsmittel (Mais, Milch, Gemüse etc.), das eigentliche Kochen, bis hin zum Servieren der fertigen Mahlzeit fallen zahlreiche Arbeiten an, die sinnvoll koordiniert werden müssen, um einen reibungslosen Arbeitsablauf zu ermöglichen²⁸³.

²⁸¹ Dupire 1962a: 60-62; Riesman 1977: 12, 17.

²⁸² Vgl. Eguchi 1973: 40.

²⁸³ Vgl. Schareika 1994: 109f.

5.2.4.1 Bereitstellung der benötigten Materialien

Bierschenk charakterisiert das Wasserholen und Holzsammeln als sehr zeitaufwendige Arbeiten²⁸⁴. Im Hinblick darauf sind die Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet in einer besonders vorteilhaften Position. Zum einen ist das Kameruner Grasland eine relativ regenreiche Region²⁸⁵; zum anderen siedeln die Mbororo'en vorwiegend in höher gelegenen Regionen, so dass sie Zugang zu sauberem Quellwasser haben, das auch in der Trockenzeit nicht versiegt. In der Regel befindet sich bei den Gehöften im Umkreis einiger hundert Meter ein kleiner Bach, der die grösste Zeit des Jahres ausreichend Wasser führt. In der Trockenzeit kommt es vor, dass kleine Wasserläufe versiegen und Frauen und Kinder eine Distanz von bis zu zwei Kilometer zur nächsten Wasserstelle zurücklegen müssen; das betrifft jedoch nur die Monate Dezember bis Februar²⁸⁶. In der Regenzeit dagegen können sie sich einen zusätzlichen Gang zur Quelle ersparen, indem sie alle verfügbaren leeren Behälter an den Hausrand stellen, so dass das Regenwasser vom Dach direkt in den Eimer tropft.

Das Wasserholen ist eine Arbeit, die ausschliesslich von Frauen und Mädchen ausgeführt wird, da Männer keine Lasten auf dem Kopf tragen. In der Regel gehen sie zu zweit oder dritt zum Fluss, um sich gegenseitig beim Hochheben der vollen Eimer zu helfen. Da die kleinen Bäche oft seicht sind, füllen sie das Wasser mit einem Schöpfbecher in die Eimer und bemühen sich dabei, Verunreinigungen zu vermeiden und möglichst klares Wasser abzuschöpfen. Sobald alle Eimer gefüllt sind, richtet jede Frau aus einem Stück Stoff ihren Tragering her und legt ihn sich auf den Kopf. Sie beugt sich vorsichtig nieder, hebt mit Hilfe einer zweiten Frau den vollen Wassereimer, der bis zu 25 Liter fassen kann, hoch und plaziert ihn auf dem Tragering auf ihrem Kopf (Photo 27). Anschliessend machen sich die Wasserträgerinnen auf den Rückweg zum Gehöft, wo sie sich erneut gegenseitig helfen, die schweren Eimer in der Küche abzuladen. In der Regel reicht es, einmal am Tag Wasser zu holen. Wenn eine Frau jedoch für das gesamte Gehöft kocht oder duschen möchte, ist es notwendig, eine zweiten Gang zum Fluss zu unternehmen.

Im Hinblick auf das Vorhandensein von Brennholz zeichnet sich das Kameruner Grasland durch gemässigten Baum- und Strauchbewuchs aus²⁸⁷. Wieviel Bedeutung diesem Punkt zukommt, zeigt der folgende Ausschnitt aus Karboura Abubakars Erzählung über seine Jugend in Nigeria:

Ich wurde auf dem Plateau geboren, auf der Seite von Jos, die Dafo genannt wird. Das Plateau ist wie ein Hügel. Der Grund, weshalb wir nicht lange auf dem Plateau geblieben sind, war, dass es kein Holz gab. Nur Gras. Kein Holz zum Kochen, du musstest es kaufen, ja. Die Leute, die auf dem Plateau lebten, sie haben Kuhdung zum Kochen genommen. Das

²⁸⁴ Bierschenk 1997: 133.

²⁸⁵ Macmillan 1985: 8.

²⁸⁶ Riesman misst dem Wasserproblem im Kontext der im Sahel lebenden Jelgobe grosse Bedeutung zu (Riesman 1977: 10f.).

²⁸⁷ Neba 1987: 33.

war ihr einziges Brennmaterial. Als wir auf dieser Seite von Bauchi waren, haben wir Kuhdung zum Feuern genommen, es hat gestunken. Du konntest nicht schnell kochen und essen. Nein, das hat uns nicht gefallen. Wir sind weitergezogen, haben keine drei, vier Tage Halt gemacht. Wir sind nie wieder zurückgekehrt. Dieser Platz war nicht gut, es war kalt! Dieser Ort ist zu kalt, ja, und es gibt kein Holz! (Karboura Abubakar, Akujo, Misaje, 10.10.1996)

Das Holzsammeln wird je nach ökonomischer Situation der einzelnen Familien unterschiedlich gehandhabt. Bei den wohlhabenden Jafun-Familien der Region Konene übernimmt der Ehemann die Verantwortung dafür, den grössten Teil des benötigten Feuerholzes von einheimischen Bauern abzukaufen, welche ihre Lieferungen direkt ins Gehöft bringen. Den Frauen bleibt nur die Aufgabe, gelegentlich kleine Zweige und Gestrüpp zu suchen, mit denen sich das Feuer besser entfachen lässt. Die meisten Familien können es sich jedoch nicht leisten, den gesamten Feuerholzbedarf durch Einkäufe abzudecken. In diesem Fall ist es Aufgabe der Frau, ihren persönlichen Feuerholzbestand regelmässig aufzustocken. Oftmals wird sie dabei von ihren Kindern unterstützt, die ebenso wie sie selbst die Umgebung um das Gehöft sehr gut kennen und daher genau wissen, wo sich die besten Plätze befinden. Auf dem Weg dorthin hält die Frau nach weiteren Ästen Ausschau und deponiert diese an mehreren Stellen entlang der Route. Am Zielort angelangt sucht sie das abgefallene Holz zusammen, schnürt es mit einem starken Grashalm oder einer Schnur zu einem straffen Bündel und hievt sich dieses auf den Kopf. Auf dem Heimweg sammelt sie schliesslich die am Wegrand deponierten Äste ein und steckt sie so in das Bündel, dass sie sich festhaken. Ebenso wie das Wassertragen und Milchtransportieren verlangt auch das Holzsammeln Geschicklichkeit, Körperbeherrschung und Kraft. Sich das schwere Bündel auf den Kopf zu hieven bzw. sich damit zu bücken, um einen weiteren Ast aufzuheben und in das Bündel zu stecken, will geübt sein! Die Frauen erzählten mir, dass es sinnvoll sei, möglichst viel Holz während der Trockenzeit zu sammeln und trocken zu lagern, zumal nasses Holz nur schlecht brennt. In der Tat bot sich mir während meines gesamten Aufenthaltes kaum die Gelegenheit, eine Frau auf ihrer Holzsuche zu begleiten²⁸⁸.

Neben Wasser und Feuerholz benötigt man zum Kochen vor allem auch Nahrungsmittel. Ein Grossteil wird auf dem Markt oder direkt von Bauern gekauft (z.B. Gewürze, Salz, Saucenzutaten, Zucker, Tee, Kolanüsse, Knollenfrüchte, Getreide, Früchte), andere werden selbst angebaut und einige wenige als wildwachsende Pflanzen genutzt²⁸⁹. Während Einkauf und Feldbau überwiegend in den Verantwortungsbereich des Ehemannes fallen,

²⁸⁸ Aus diesem Grund war es mir nicht möglich, mich ausführlicher mit dem lokalen Wissen der Frauen zu Feuerholzbäumen und deren Nutzung bzw. mit Sammelmethode befassen. Vgl. dazu Eckert 1996.

²⁸⁹ Bierschenk beschreibt für die Fulbe Benins das Sammeln von Schinüssen, Néréfrüchten und Heilkräutern als wichtige Ergänzung zu Tierhaltung und Feldbau (Bierschenk 1997: 203f.). Bei den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet beschränkt sich die Sammeltätigkeit zumindest während der Regenzeit auf einige wildwachsende Blattgemüsesorten, die z.T. auch im Garten angepflanzt werden (z.B. Sauerampfer, Vernonia- und Amaranthus-Arten). Die Nutzung wildwachsender Pflanzen spielt vielmehr für die Herstellung handwerklicher Produkte als für den Bereich der Ernährung eine Rolle.

gehört es zu den Aufgaben der Frauen, die benötigten Nahrungsmittel frisch aus dem Gemüsegarten zu ernten bzw. nach wildwachsenden Pflanzen zu suchen (Photo 42). Dies ist eine Aufgabe, die oft an Kinder delegiert wird, um Zeit für anspruchsvollere Tätigkeiten zu gewinnen.

5.2.4.2 Verarbeitung einzelner Nahrungsmittel

Eine grössere Rolle als die Beschaffung von Nahrungsmitteln spielt für die Frauen jedoch deren Verarbeitung und Zubereitung. Einige Feld- bzw. Gartenprodukte (z.B. Bohnen (*nyebbe*), Cassava (*mbay*), Okra (*kubeeje*²⁹⁰), Blattgemüse (*haako*)) können durch Konservierungsmethoden auch für den Rest des Jahres verfügbar gemacht werden²⁹¹. Selbst gekaufte Nahrungsmittel befinden sich nicht immer im gebrauchsfertigen Zustand. So wird beispielsweise *karkashi*, das bei den Jafun'en für die Gemüsesauce sehr beliebt ist, von einheimischen Bauern angepflanzt und in Form getrockneter Blätter verkauft. Bevor diese jedoch zum Kochen verwendet werden können, müssen Fremdteilchen (z.B. Erdklümpchen, Unkraut, Blütenknospen) aussortiert und die gesäuberten Blätter zu feinem Pulver zerstampft werden (vgl. Kap. 5.2.1)²⁹². Im Gegensatz zu Jafun'en ziehen Aku'en getrocknete und pulverisierte Baobab-Blätter (*Bokko*) für ihre Sauce vor. Da im Kameruner Grasland jedoch keine Affenbrotbäume wachsen, sind es Hausa-Händler, die das Blattgemüse aus Nigeria besorgen und bereits in pulverisierter Form verkaufen, so dass dieser Arbeitsgang wegfällt.

Die wichtigste und aufwendigste Arbeit im Bereich der Nahrungsmittelaufbereitung ist das Mahlen bzw. Stampfen des Getreides²⁹³. Maismehl bildet die Grundlage der meisten Speisen und muss daher jederzeit in gebrauchsfertigem Zustand zur Verfügung stehen. Mittlerweile bearbeitet jeder Haushalt ein eigenes Maisfeld, das in vielen Fällen jedoch nicht den gesamten Jahresverbrauch der Familie abdeckt. Mais muss also für mehrere Monate im Jahr zugekauft werden, was in den Verantwortungsbereich des Ehemanns fällt²⁹⁴. Während beim zugekauften Mais die Körner bereits vom Kolben gelöst und

²⁹⁰ Der Hausa-Begriff *gombo* wird ebenfalls verwendet.

²⁹¹ Die häufigste Konservierungsmethode besteht im Trocknen der Produkte, womit weitere Arbeitsschritte, wie Kleinschneiden der Okra-Schoten oder Enthülsen der Bohnenkerne etc., verbunden sind.

²⁹² Vgl. Eguchi 1973: 50.

²⁹³ Bierschenk 1997: 133; Schareika 1994: 110; Riesman 1977: 66.

²⁹⁴ Aus der Literatur zu nomadischen Fulbe ist bekannt, dass der grösste Teil des benötigten Getreides durch den Verkauf oder im Tausch gegen Milchprodukte erworben wird und somit die Verantwortung dafür bei den Frauen liegt (z.B. de St. Croix 1972 (1945): 30; Dupire 1962a: 135; 1962b: 364). Bei sesshaften Fulbe besteht jedoch die Tendenz, familiäre Bedürfnisse durch den Verkauf von Rindern und Ackerbau abzudecken, was zur Folge hat, dass auch die Verantwortung für die Getreideversorgung dem Mann zufällt (vgl. Kap. 7.3). Selbst in sesshaften oder semi-nomadischen Fulbe-Gemeinschaften, in denen Milchvermarktung üblich ist, verwenden die Frauen das erwirtschaftete Geld nicht mehr dafür, Getreide für die Familie zu kaufen, sondern allenfalls für Saucenzutaten und Ausgaben für das Maismahlen, hauptsächlich aber für persönliche Bedürfnisse und die ihrer Kinder (Bierschenk 1997: 214; Bellot 1980: 164; Kuhn 1994: 62; Schareika 1994: 103f.; Waters-Bayer 1988: 170-174).

geworfelt sind, fallen diese Arbeiten beim hauseigenen Mais zusätzlich an. Nach der Ernte werden die ganzen Kolben an einem trockenen Ort, möglichst vor Mäusen geschützt gelagert²⁹⁵. Es ist nun Aufgabe der Frau, rechtzeitig bevor ihr persönlicher Maismehlverrat zu Ende geht, eine neue Ration Mais aus dem Speicher zu entnehmen und weiterzuverarbeiten²⁹⁶. Die übliche Masseinheit pro Maisentnahme besteht aus einer grossen Emaille- oder Plastikwanne, die schätzungsweise 15 bis 20 kg fassen. Je nach Familiengrösse reicht diese Quantität drei bis vier Tage oder sogar eine Woche. Die Frau füllt die entsprechende Menge an Maiskolben in einen grossen Stoffsack und drischt mit einem schweren Stock (z.B. einem Stössel) darauf ein, damit sich die Körner vom Kolben lösen. Sobald sie mit dem Ergebnis zufrieden ist, leert sie den Inhalt in eine Schüssel um und trennt die restlichen Körner von Hand vom Kolben. Dies ist eine Arbeit, die oft von Kindern erledigt wird, zumal sogar kleine Kinder behilflich sein können, die Maiskolben vor dem Dreschen zu schälen oder die gierigen Hühner wegzuscheuchen. Der nächste Schritt besteht darin, die Maiskörner zu worfeln. Zu diesem Zweck begibt sich die Frau mit dem vollen Eimer und einem weiteren leeren Eimer an eine geeignete Stelle am Rand des Gehöftes, wo ein leichter Wind weht. Sie hebt den Eimer über den Kopf und lässt die Maiskörner langsam in die leere Schüssel zu ihren Füßen rieseln, wobei unwillkommene Schalen, Gras- und Erdpartikel vom Wind davongetragen werden (Photo 31)²⁹⁷. Dieser Vorgang wird zwei- bis dreimal wiederholt, dann ist der Mais soweit gesäubert, dass er gemahlen bzw. gestampft werden kann.

Viele Frauen ziehen es vor, den Mais nicht im Mörser zu stampfen, sondern gegen einen Betrag von 200 bis 300 FCFA pro Eimer in einer motorgetriebenen Mühle mahlen zu lassen. Während meiner ersten beiden Feldaufenthalte bei Jafun-Familien habe ich ausschliesslich erlebt, dass die Frauen den Mais in der Mühle mahlen lassen. In den Regionen Konene und Barare haben sich wohlhabende Familien zusammengeschlossen und selbst eine Mühle gekauft, die von allen Familienmitgliedern gegen eine geringfügige Gebühr (zur Bezahlung anfallender Betriebskosten) genutzt wird. Viele Frauen haben jedoch nicht so viel Glück und müssen einen weiten Weg zur Mühle im nächsten Dorf

²⁹⁵ Die Speichermöglichkeiten sind von Gehöft zu Gehöft verschieden. In vielen Fällen wird der Mais in einem leerstehenden Gebäude gelagert. Die Mbororo'en der Region Mbiame errichten spezielle Holz- und Strohkonstruktionen (wie ein kleines Haus auf Stelzen), in denen die Feldprodukte getrocknet und zum Teil aufbewahrt werden (Photo 44). Karboura Abubakar erklärte mir dagegen, dass er den Mais auf dem Dachboden seines Hauses und der Küche lagert, damit dieser durch die Wärme des Feuers besser trocknet.

²⁹⁶ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass Frauen in der Regel verpflichtet sind, ihren Ehemann über die Häufigkeit der Maisentnahme zu informieren, zumal dieser für den Maiszukauf verantwortlich und bestrebt ist, unmässige Ausgaben zu vermeiden. Im Gegensatz dazu berichtet beispielsweise Audrey Richards, dass bei den Feldbau-treibenden Bemba (Zimbabwe) allein die Frauen dafür verantwortlich sind, die täglichen Getreiderationen so einzuteilen, dass der Inhalt des Speichers für das ganze Jahr reicht (Richards 1995 (1939): 88-90; 201-203).

²⁹⁷ Vgl. Eguchi 1973: 50.

zurücklegen. Dies wird von den Frauen als schwerwiegendes Problem thematisiert. Durch den Gang ins Dorf sind sie genötigt, den üblichen Rahmen der Frauenarbeit zu verlassen:

Die Arbeit der Frauen ist nur die Arbeit innerhalb des Gehöfts. Nur wenn man das Korn zum Mahlen bringt, ist es Arbeit ausserhalb des Gehöfts. Feuerholz zu sammeln und Wasser zu holen ist alles Arbeit für das Gehöft, im Busch. (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 28.09.1996)

Was aber noch stärker wiegt, ist die Frage, ob die gegenüber dem Stampfen eingesparte Mühe und Arbeitszeit durch den weiten und anstrengenden Transport der schweren Maisladung aufgehoben wird. Zu berücksichtigen ist hier auch, dass die von den Mbororo-Frauen angewandte Technik zur Herstellung von fermentiertem Maismehl erfordert, dass der Mais an zwei aufeinanderfolgenden Tagen gemahlen wird und somit zwei Gänge zur Mühle notwendig sind (vgl. unten). Eine weit verbreitete Methode der Arbeitserleichterung besteht darin, den zugekauften Mais bei einem vertrauenswürdigen Geschäftspartner im Dorf zu deponieren, so dass ein Transportweg eingespart werden kann. Damit eine Frau nicht an zwei Tagen hintereinander ausser Haus ist, überträgt sie einen Gang zur Mühle meist einer jugendlichen Tochter oder beauftragt einen Sohn, den gemahlten Mais auf dem Pferd nach Hause zu transportieren. Da viele Familien keine Pferde besitzen, steht diese Möglichkeit nur wenigen offen. Einen neuen Ausweg hat die MBOSCUA-Frauengruppe aus Ngoketunja gefunden. Die Frauen haben mit Hilfe einer Entwicklungshilfeorganisation ein zinsgünstiges Darlehen aufgenommen und davon eine eigene Maismühle gekauft. Die ausstehenden Schulden und Betriebskosten werden vom Nutzungsgeld von 300 FCFA pro Eimer und aus Mitgliedsbeiträgen abbezahlt²⁹⁸.

Die einzige Alternative zum Maismahlen ist das Stampfen im Mörser. Diese fällt jedoch aus Sicht vieler Jafun-Frauen ausser Betracht, da das Maisstampfen als ein Zeichen der Rückständigkeit und Armut interpretiert wird²⁹⁹. Während meines dritten Feldaufenthaltes bei Aku'en in der Region um Misaje traf ich dagegen Frauen und Mädchen häufig beim Maisstampfen an. Auf die Frage, weshalb seine Frauen den Mais nicht zur Mühle bringen, antwortete Idi Mogonde:

Das Maismehl von der Mühle ist anders. Der Mörser gehört zu unserer Tradition. Wir sind mit dem Mörser aufgewachsen, denn früher gab es nur wenige Mühlen. Die Mbororo'en sind viel herumgezogen und kaum an einer Mühle vorbeigekommen. Dieser Mörser ist wie unsere Mühle. Der Maisbrei, der aus gestampftem Maismehl zubereitet wird, unterscheidet sich von dem von der Mühle. Er schmeckt nicht gleich, kein bisschen. Das Maismehl, das mit Mörser hergestellt wurde, ist zehn mal besser. Selbst dieses mbosiri machen sie im Mörser. Es ist viel besser. Das von der Mühle ist nicht so süß wie dieses aus dem Mörser! (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

²⁹⁸ Bisher ist die Dabo-Frauengruppe die einzige im Untersuchungsgebiet, die dieses Ziel erreicht hat; andere Frauengruppen zeigen sich interessiert (vgl. Statistik 7).

²⁹⁹ Diese Argumentation betrifft auch den Bereich der Milchvermarktung, doch gibt es auch bei den Jafun'en noch eine Reihe von Frauen, welche die Einnahmen aus dem Verkauf von Milchprodukten schätzen.

Zum einen gibt es praktische Gründe, die für das Maisstampfen sprechen. Einige Familien leben in weit abgelegenen auf den Hügeln, so dass der Weg zur Mühle, speziell in der Regenzeit, eine zusätzliche Anstrengung darstellt, die ungern in Kauf genommen wird. Zum anderen hat die Tradition des Maisstampfens ebenso wie die der Milchvermarktung bei vielen Aku'en einen anderen Stellenwert als bei Jafun'en. Dennoch gibt es auch hier Unterschiede zwischen den Familien. So bringen die Frauen von Mallam Raago ihren Mais zur Mühle in Misaje, während im benachbarten Gehöft von Mallam Raagos Vater Ardo Affang die jungen Schwiegertöchter bereits am frühen Morgen mit dem Stampfen beginnen.

Was die geschmacklichen Unterschiede zwischen gestampftem und gemahlenem Mehl angeht, war mein Gaumen wohl zu wenig sensibel. Positiv aufgefallen ist mir jedoch der Unterschied zwischen dem Maisbrei der einheimischen Bauern und demjenigen der Mbororo'en, da letzterer aus fermentiertem Mehl hergestellt wird und sich durch einen angenehmen, leicht säuerlichen Eigengeschmack auszeichnet. Um diese Fermentation zu erreichen, besteht der Verarbeitungsprozess von Maiskörnern zu Maismehl beim Mahlen wie beim Stampfen aus zwei Arbeitsgängen³⁰⁰.

Betrachten wir nun als erstes die Variante, dass der Mais in der Mühle gemahlen wird. Die Frau bzw. ihre Tochter bringt einen Eimer voll Maiskörner zur Mühle. Sobald genügend Anwärter eingetroffen sind, so dass sich das Anlassen der Mühle lohnt, wird der Mais in einem ersten Durchgang geschrotet und direkt in einen grossen Sack gefüllt (Photo 33). Der nächste Schritt besteht nun darin, den geschroteten Mais zum nächstgelegenen Wasserlauf zu tragen und gründlich auszuwaschen. Zu diesem Zweck füllt die Frau den Eimer mit Maisschrot, bis er halbvoll ist und plaziert ihn am Rand des Baches, so dass Wasser dazufliesst. Dann mischt sie die Menge mit der Hand auf, damit sich Schalen und Fremdteilchen herauslösen und obenauf schwimmen. Anschliessend giesst sie vorsichtig das milchige Wasser mitsamt Schalen und Fremdteilchen ab, so dass möglichst wenig Maisschrot verloren geht (Photo 34). Dieser Vorgang wird mehrfach wiederholt, bevor sie den feuchten Maisschrot in den Sack füllt und in den Eimer zurücklegt. Dann trägt sie den schweren Eimer, der mittlerweile 20-25 kg wiegt, zur Mühle zurück, wo sie es über Nacht stehen lässt. Am nächsten Tag giesst sie nochmals gründlich das Wasser ab, bevor der Maisschrot im zweiten Durchlauf zu feinem Mehl gemahlen wird. Dann trägt sie das feuchte Maismehl nach Hause und breitet es im Hof auf einer Bastmatte aus, damit es in der Sonne trocknen kann (Photo 35); das kann in der Regenzeit sogar zwei Tage in Anspruch nehmen. In einem letzten Arbeitsschritt wird das Mehl gesiebt; erst dann ist es vollständig aufbereitet und zum Kochen geeignet. Wie die Darstellung der Arbeitsschritte gezeigt hat, nimmt die Verarbeitung von Mais zu Maismehl insgesamt mehrere Stunden an

³⁰⁰ Frischer Mais bildet eine Ausnahme; er wird direkt zu feinem Mehl gemahlen bzw. gestampft.

mindestens zwei aufeinanderfolgenden Tagen in Anspruch und muss daher umsichtig in den wöchentlichen Arbeitsablauf eingeplant werden, damit keine Engpässe auftreten.

Wenden wir uns nun der zweiten Variante, dem Maisstampfen zu. In den Familien, in denen das Maisstampfen üblich ist, gehört es zu den täglich anfallenden Arbeiten einer Frau bzw. ihrer Töchter. Oft beginnen sie bereits am frühen Morgen damit, zumal insbesondere in der Trockenzeit die Temperaturen im Lauf des Tages beträchtlich steigen und in der Regenzeit gelegentliche Schauer drohen. Während also beim Mahlen an der Mühle jedes Mal ein grosser Eimer voll Mais zu Mehl aufgearbeitet wird, das für mehrere Tage reicht, handelt es sich beim Stampfen in der Regel um kleinere Mengen für den täglichen Bedarf, die jedoch kontinuierlich jeden Morgen hergestellt werden. Der erste Arbeitsgang besteht wie beim Mahlen darin, die Maiskörner zu schroten. Zu diesem Zweck kippt die Frau eine Menge von schätzungsweise drei Kilogramm Mais und einen halben Liter Wasser in den Mörser und stampft solange, bis alle Körner aufgeplatzt und zerkleinert sind.

Wenn sich die Gelegenheit bietet, ziehen Frauen und Mädchen vor, zu dritt in einem Mörser zu stampfen³⁰¹. Der dadurch erzeugte Rhythmus lockert die anstrengende Arbeit auf und ist weniger ermüdend, als wenn eine Frau allein stampfen muss. Nach einem einzigen kurzen Versuch stellte ich fest, dass ich noch viel hätte üben müssen, um meine Kraft richtig zu dosieren und den Takt zu halten. Mbororo-Mädchen dagegen helfen bereits ab sechs, sieben Jahren beim Stampfen mit und sind mit zehn bis zwölf Jahren richtige Profis. Genau wie beim Mahlen an der Mühle wird der geschrotete Mais gründlich ausgewaschen und bleibt über Nacht stehen. Am nächsten Morgen bemühen sich Frauen und Töchter, den feuchten Maisschrot zu feinem Mehl zu stampfen. Zu diesem Zweck sieben sie in regelmässigen Abständen den frisch gestampften Mais durch, um grössere Teilchen vom feinen Mehl (*sondi*) zu trennen, die entweder nochmals gestampft oder als Maisgriess (*kodde*) verarbeitet werden (Photo 32)³⁰². Auch hier ist es zum Schluss notwendig, das Maismehl bzw. den Maisgriess auf einer Bastmatte auszubreiten und in der Sonne trocknen zu lassen.

5.2.4.3 Kochen

Nachdem die wichtigsten Aspekte der notwendigen Vorbereitungsmaßnahmen dargelegt sind, möchte ich mich nun dem eigentlichen Kochen zuwenden und einige Gerichte genauer beschreiben. Ich konzentriere mich dabei auf diejenigen Speisen, die von den

³⁰¹ Vgl. Eguchi 1973: 43.

³⁰² Obwohl auch beim maschinell gemahlene Mais nicht alles Mehl gleich fein ist und gröbere Teile (*dumo*) ausgesiebt werden, sind diese immer noch feiner als Maisgriess. Sie werden entweder an Hühner verfüttert oder ganz zum Schluss, wenn nur noch wenig Maismehl übrig ist, mitverköcht oder für eine spezielle Art von *mbosiri* verwendet.

Mbororo'en selbst als zentral eingestuft wurden und deren Zubereitung ich selbst miterleben konnte³⁰³.

Während vorbereitende Tätigkeiten (z.B. Bohnen, Kartoffeln, Cocoyam Schälen, Maisstampfen, Blattgemüse Aussortieren) auf der Veranda vor dem Haus oder im Hof ausgeführt werden, findet das tatsächliche Kochen in der Küche statt. Jede Frau verfügt über ihre eigene Küche, in der Regel ein kleines Gebäude neben oder gegenüber dem Wohnhaus (Skizze 2, 3, Photo 41)³⁰⁴. Die Kucheneinrichtung ist sehr einfach. Das wichtigste Element ist die Feuerstelle. Sie besteht meist aus einem Drei-Steine-Herd, einige Frauen verwenden jedoch statt dessen eine Eisenkonstruktion bestehend aus einem Ring mit drei Füßen (*ka'ataane*³⁰⁵). Neben der Feuerstelle befinden sich zwei bis drei kleine Hocker, die der Köchin und den Kindern, die mithelfen oder auch nur zuschauen, als Sitzgelegenheit dienen. An der Wand steht ein einfaches Regal, in dem einige Kochtöpfe, Eimer, Schüsseln, möglicherweise ein paar Gewürze und eine Petroleumlampe verstaut sind. Weiterhin hängen in Greifnähe mehrere Kochlöffel in verschiedenen Grössen, die vollen Wassereimer stehen an der Wand oder auf einem niedrigen Gestell, eine Kalebassenschale mit Gewürzen und Streichhölzern ist über der Feuerstelle angebracht, eine eingerollte Bastmatte und ein Mörser mit Stössel lehnen an der Wand, in einer Ecke ist etwas Brennholz gestapelt. In der Küche befinden sich also nur die wichtigsten Utensilien, die zum Kochen notwendig sind. Nahrungsmittel und Geschirr dagegen werden im Wohnhaus aufbewahrt und bei Bedarf in die Küche gebracht³⁰⁶.

Die Küche bildet im Gegensatz zum Wohnhaus den Privatraum einer Frau, wo sie ungestört ihrer Arbeit nachgehen kann. Auch hier wird auf Reinlichkeit und Ordnung geachtet, jedoch in geringerem Ausmass als im Wohnhaus, denn ausser engen Vertrauten (z.B. ihren Kindern) kommt niemand in die Küche. Ich habe weder erlebt, dass ein Mann zu seiner Frau in die Küche geht, noch dass Mitfrauen gemeinsam in der Küche essen. Selbst ein Besucher oder eine Besucherin grüssen erst von draussen und warten oder wenden sich an ein Kind, bis die Frau aus der Küche kommt und sich um ihren Besuch kümmert. Sie geleitet die Besucherin ins Haus und kehrt nach kurzer Zeit in die Küche zurück, um die Zubereitung der Speise zu Ende zu führen. In der Regel lässt sie ihre Besucherin nicht

³⁰³ Eine umfassende Darstellung zur Ernährung der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns ist weder möglich, noch im Rahmen dieser Arbeit angestrebt. Zu weiteren Gerichten und Kochmethoden von Fulbe in Nordnigeria und Nordkamerun vgl. de St. Croix 1972 (1945): 47-53; Eguchi 1973: 48-61; Eguchi 1979.

³⁰⁴ Bei jung verheirateten Frauen kann es vorkommen, dass die Küche als Kochnische in das Wohnhaus integriert ist. Eine weitere Übergangslösung besteht in einer einfachen Holzkonstruktion, die bei Gelegenheit durch eine traditionelle Strohütte oder ein Lehmgebäude ersetzt wird.

³⁰⁵ Nach Aussage älterer Frauen gehörte der *ka'ataane* zu den Kochutensilien einer nomadischen Mbororo-Frau (vgl. Stenning 1994 (1959): 105).

³⁰⁶ Eine Ausnahme bildet die bei einigen Aku'en verbreitete Tradition, neue Kalebassen über die Feuerstelle zu hängen, damit sie vom Russ gebräunt werden. Nach ein bis zwei Regenzeiten bekommen sie eine schöne rotbraune Farbe und werden dann im Haus verstaut.

ziehen, ohne das frisch zubereitete Mahl mit ihr zu teilen. Das Kochen kann bis zu zwei Stunden in Anspruch nehmen, je nachdem welche Speise zubereitet und für wieviele Personen gekocht wird³⁰⁷. Das Frühstück ist diejenige Mahlzeit, die am einfachsten und schnellsten zuzubereiten ist. In der Regel werden Knollenfrüchte (z.B. Cocoyam, Kartoffeln, Cassava, Yams), Kochbananen oder Reis gekocht und mit etwas Palmöl oder Butter verfeinert; dazu gibt es Milch oder Tee.

Schau, am morgen essen wir Plantain und trinken Tee. Okay, wenn der Cocoyam in der Farm reif ist, ernten wir ihn. Dann schneide ich den Cocoyam und wir essen ihn mit Tee. Wir essen das Frühstück, trinken Tee und ziehen los. Jeder geht an seine Arbeit. In der Trockenzeit wollen die Kinder ganz früh los zur Herde, sie brauchen schnell etwas zum Essen bevor sie losziehen. Ich mache dann Cocoyam ganz früh am morgen mit Palmöl oder Butter, noch vor dem Melken. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

Die Zubereitung dieser Speisen nimmt nicht viel Zeit in Anspruch, erfordert nur wenige Handgriffe und erlaubt es den Frauen, zwischendurch andere Arbeiten auszuführen (vgl. Kap. 5.2.1). Untertags werden hauptsächlich Milch- bzw. Getreidespeisen gegessen. Das häufigste Gericht ist *mbosiri*, dessen einfachste Zubereitungsform bereits im Rahmen der Beschreibung zum Arbeitstag von Ouo Adama erläutert wurde. *Mbosiri* gilt viel mehr als Getränk denn als Speise und wird bevorzugt unter Zugabe von Sauermilch (*pendi*) oder frischer Milch (*BiraaDam/gulki*) getrunken.

Sofern nicht genügend Milch vorhanden ist, sind folgende Alternativen möglich: Da *mbosiri* alleine nicht viel Geschmack besitzt, ist es notwendig, einen Geschmacksverstärker hinzuzufügen. Kleine Kinder mögen *mbosiri* am liebsten sehr süß, weshalb zum Schluss einige Zuckerwürfel untergerührt werden. Eine andere Möglichkeit besteht darin, etwas gemahlene Kalkstein (*kangwa*³⁰⁸) unter die noch brodelnde Flüssigkeit zu rühren, wodurch diese einen leicht säuerlichen Geschmack bekommt. Die dritte Variante ist etwas aufwendiger. Nach dem Mahlen wird das Maismehl gesiebt und die grösseren Teilchen (*dumo*) vom feinen Mehl (*sondi*) getrennt (vgl. Fussnote 302). Das *dumo* wird nochmals ausgewaschen, um grobe Teilchen zu entfernen. Dann wird es in Wasser eingeweicht und bleibt einige Tage bis zwei Wochen stehen. Das Resultat ist eine stark fermentierte Masse aus grobem Maismehl (*ulu*). Wenn nun also *mbosiri* gekocht wird, fügt man etwas mit Wasser vermisches *ulu* hinzu und rührt zum Schluss noch ein paar Würfel Zucker unter³⁰⁹.

³⁰⁷ Diese Zeitangabe bezieht sich nur auf das tatsächliche Kochen, das Maisstampfen bzw. -mahlen ist nicht mitgerechnet. Riesman schätzt für die Zubereitung (einschliesslich Stampfen) einer warmen Mahlzeit für zehn Personen fünf Stunden Arbeit und für eine kalte Mahlzeit ein bis zwei Stunden (Riesman 1977: 65).

³⁰⁸ *Kangwa* ist die Hausa-Bezeichnung, in Pidgin spricht man von 'lime-stone'. *Kangwa* wird als Gewürz für Speisen und als Salzersatz für Tiere verwendet. De St. Croix erwähnt die Verwendung von *kangwa dane'a* (weisses Natron) für Sauerampfer-Sauce (*li'o polle*) und von *kangwa bode'a* (rotes Natron) für *mbosiri* (de St. Croix 1972 (1945): 53).

³⁰⁹ Diese letzte Zubereitungsmethode erinnert an das bei den Beniner Fulbe übliche *boyri*, dessen Zubereitung von Grohs ausführlich beschrieben wird (Grohs 1989: 49). Während *boyri* jedoch für einige Tage im Voraus gekocht wird, bereiten die Mbororo-Frauen im Kameruner Grasland jede Speise frisch zu (vgl. Bierschenk 1997: 124). Weitere Rezepte für *mbosiri* finden sich bei de St. Croix 1972 (1945): 50 und Eguchi 1973: 60.

Mbosiri ist diejenige Milch- bzw. Getreidespeise, die am häufigsten verzehrt wird; zum einen, da sie, wie man an den verschiedenen Rezepten sehen kann, sehr variierbar ist, zum anderen, weil sie keinen so grossen Arbeitsaufwand erfordert.

Neben *mbosiri* gibt es zwei weitere traditionelle Milch- bzw. Getreidespeisen, die heute nur noch selten zubereitet werden. *Dakkere* ähnelt einem Frühstücksmüsli; es besteht aus gedämpften Maismehlkügelchen, die mit frischer Milch und Zucker gegessen werden. Die Zubereitung ist relativ einfach. Man nimmt z.B. ein halbes Kilo feines Maismehl (*sondi*), fügt eine Tasse Wasser hinzu und knetet das Mehl in kleine Kügelchen (*gobbe*). Dann giesst man etwas Wasser in einen Topf, deckt das Wasser mit dem Deckel einer alten Emailleschüssel ab, gibt die Maiskügelchen auf den Deckel und kocht sie zehn bis zwanzig Minuten im Wasserdampf. *Dakkere* ist eine Speise, die vorwiegend von Jafun'en gekocht wird und v.a. bei Kindern beliebt ist. Sie wird jedoch relativ selten zubereitet, da man für ein gutes *dakkere* viel Milch braucht. Auf ein halbes Kilo Maismehl kommen ein bis zwei Liter frische Milch, damit sich die Kügelchen vollsaugen können³¹⁰.

Dieses dakkere, das mögen wir nicht. Wenn du viel Milch hast, machst du dakkere. Aber wenn du viele Kinder hast, geht das nicht. Wie zum Beispiel dieses bisschen Milch, das Unusa heute gemolken hat, damit mache ich kein dakkere. Denn du hast ja gesehen, es sind viele Kinder hier. Dakkere ist nur gut, wenn du viel Butter und frische Milch hast. Dakkere ist nur gut für Zwischendurch. Du kennst doch kodde, daraus macht man bedde³¹¹. Das ist nicht schwierig zu essen. Du legst es ins Wasser. Du kennst doch dakkere, das legt man nicht ins Wasser. Das Wasser ist draussen, unterhalb, man legt einen Deckel darauf. Dann legst du das dakkere darauf. Es kommt nicht richtig mit dem Wasser in Berührung. Darum ist es zäh zum Essen. Nein, das möchte ich nicht für jeden Tag. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

Die dritte traditionelle Milch- bzw. Getreidespeise ist *sobbal*, ein scharf gewürzter Maismehlkloss, der mit Sauermilch (*pendi*) gegessen und heute nur noch zu festlichen Anlässen (z.B. Namensgebung, Hochzeit) gekocht wird. Seine Zubereitung ist relativ kompliziert: In einem ersten Schritt werden ein paar Chili-Schoten und etwas Ingwer zerstampft und mit feinem Maismehl (*sondi*) vermischt. Das Maismehl muss etwas feucht sein, damit man es zu faustgrossen Kugeln zusammengenommen kann. Diese gibt man in einen Topf mit siedendem Wasser und kocht sie 10-15 Minuten auf. Dann nimmt man die Kugeln aus dem Wasser und stampft sie so lange im Mörser, bis sie eine zähe, gleichmässige Masse bilden. Je nach Konsistenz der Masse wird noch ein bisschen Kochwasser oder etwas Mehl hinzugegeben und sorgfältig mit dem Stössel eingeknetet. Dieses Stampfen ist aufgrund der Zähigkeit der Masse sehr anstrengend, zugleich aber notwendig, um ein *sobbal* von guter Qualität zu produzieren. Schliesslich erhält jeder Esser eine Schale mit Sauermilch

³¹⁰ De St. Croix beschreibt ebenfalls die Zubereitung von *dakkere*, welches im Kontext der Fulbe Nordnigerias jedoch *nyamri* genannt wird. Die Speise, die de St. Croix unter dem Titel *dakkere* beschreibt, ist eine andere. De St. Croix weist ausserdem darauf hin, dass *nyamri* hauptsächlich zu Festlichkeiten (Namensgebung) zubereitet wird und dass nur Familien mit einem regelmässigen und hohen Milchertrag diese Speise täglich kochen können (de St. Croix 1972 (1945): 49f.).

³¹¹ Die Zubereitung von *bedde* wird weiter unten erklärt.

und einem Stück *sobbal*, das mit einem Kalebassenlöffel solange an der Wand der Schale zerdrückt wird, bis es sich mit der Sauermilch vermischt hat. Somit ist *sobbal* dasjenige Gericht, das mit drei Verarbeitungsstufen (Stampfen, Kochen, Stampfen) den grössten Arbeits- und Zeitaufwand erfordert³¹². *Sobbal* wurde früher sehr geschätzt und als Hauptmahlzeit mittags oder abends gegessen; heute hat Maisbrei mit Sauce seinen Platz eingenommen³¹³.

Neben diesen drei Milch- bzw. Getreidespeisen gibt es ein weiteres traditionelles Getreidegericht, das gelegentlich von Aku-Frauen zum Frühstück oder als Mittagessen zubereitet wird. *Bedde* ist eine grobe Maispolenta, die mit einem leicht säuerlichen Blattgemüse (*ramaaji*³¹⁴) gewürzt ist. Ihre Zubereitung ist sehr einfach: Maisgriess (*kodde*) wird unter Zugabe einer entsprechenden Wassermenge gekocht. Sofern *ramaaji*-Blätter zur Hand sind, werden diese in feine Streifen geschnitten und zur Polenta hinzugefügt. Abschliessend wird das Ganze gesalzen und mit etwas Palmöl oder Butter verfeinert. *Bedde* wird von Jafun'en kaum mehr zubereitet, da beim Mahlen in der Mühle der Mais direkt zu Mehl verarbeitet wird und kein Maisgriess anfällt.

Das wichtigste Hauptgericht der Mbororo'en ist Maisbrei (*nyiri*) mit Sauce (*li'o*). Es wird in der Regel abends, manchmal auch mittags gegessen.

Schau, am liebsten esse ich nyiri, jeden Tag. Ich werden es nicht müde. Wenn die Kinder am Nachmittag von der Arbeit kommen, koche ich Maisbrei. Denn sie sind müde. In der Trocken- und in der Regenzeit, es ist gut nyiri zu essen. Denn wir fürchten die Kälte, es ist zu kalt. Weissst Du, Cocoyam, Cassava, das kochst du und isst es am Tag, wenn die Sonne scheint. Aber am Abend, da isst du nyiri, denn nyiri wärmt. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

Die Zubereitung von *nyiri* ist bereits im Rahmen der Darstellung eines Arbeitstages von Ouo Adama beschrieben worden³¹⁵. Die Kunst, einen qualitativ guten Maisbrei zu machen, besteht darin, von Anfang an die richtige Menge Wasser und Maismehl abzuschätzen. Nachdem alles Mehl hinzugefügt ist, bleibt das *nyiri* weitere zehn bis zwanzig Minuten auf dem Feuer, ohne umgerührt zu werden. Erst zum Schluss nimmt man einen grossen hölzernen Quirl (*buruugal*) oder einen einfachen, glatten Holzstab (*laawirgal*) und rührt die Masse nochmals kräftig unter; dann muss die Konsistenz stimmen (Photo 37)³¹⁶. Mädchen lernen die Zubereitung von *nyiri* bereits in ihrer Jugend, wenn sie von der Mutter gelegentlich damit beauftragt werden, Maisbrei für die kleinen Geschwister zu kochen. So haben sie Gelegenheit, dies etwas zu üben, ohne unter Erfolgszwang zu stehen. Bebi Satu,

³¹² Zur Zubereitung von *sobbal* vgl. auch de St. Croix 1972 (1945): 49f.; Waters-Bayer 1988: 104f.

³¹³ Vgl. de St. Croix 1972 (1945): 48-50.

³¹⁴ *Ramaaji* konnte nicht weiter identifiziert werden. Neben den Blättern, die als Gemüse Verwendung finden, werden seine Rindenfasern zu Schnüren verarbeitet

³¹⁵ Vgl. auch de St. Croix 1972 (1945): 50; Eguchi 1973: 56-58.

³¹⁶ De St. Croix weist ebenfalls auf diesen Aspekt hin. Während bei den Fulbe Nordnigerias ein solcher Brei bis zum dritten Tag nach seiner Herstellung gegessen werden kann, wird bei den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet jede Mahlzeit frisch gekocht (de St. Croix 1972 (1945): 50).

die dreizehnjährige Tochter von Alhaji Ardo Manu, erzählte mir, dass sie das *nyiri*-Kochen noch immer als schwierig und vor allem das Umrühren zum Schluss als sehr anstrengend empfindet. Für das ganze Gehöft Maisbrei zu kochen, traute sie sich noch lange nicht zu. Fleisch (Rind oder Schaf) wird nur zu festlichen Anlässen (z.B. Hochzeit, Namensgebung, Ende des Ramadan) gegessen.

Ab und zu wird ein Huhn geschlachtet (z.B. zu Ehren eines Gastes) und mit Palmöl als Sauce zum Maisbrei gekocht; in der Regel besteht die Sauce jedoch aus Gemüse. Die beiden wichtigsten Saucen der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet sind *li'o karkashi*³¹⁷ für die Jafun'en und *li'o Bokko* (aus Baobab-Blättern) für die Aku'en. Beide Blattgemüse werden nicht von den Mbororo'en selbst angepflanzt sondern auf dem Markt gekauft. Daneben kennen sie zahlreiche Gemüse, die im Garten gepflanzt werden, in der Farm wachsen oder wild geerntet werden (z.B. *kubeeje* (Okra³¹⁸), *kabeeji* (Kürbis³¹⁹), *suwaka* ('bitter leaf'³²⁰), *polle* (roter Sauerampfer³²¹), *nyamsu* (einheimischer Spinat³²²), *haakobonto* (Cocoyam-Blätter³²³), *laalo*³²⁴, *ramaaji* (?), *alayafo* (?) und *bortel* (?). Die Zubereitung von *li'o karkashi* und *li'o polle be haakobonto* wurde bereits in der Darstellung zum Arbeitstag von Ouo Adama beschrieben; alle anderen Gemüse werden in derselben Art zubereitet³²⁵. Die Sauce wird in der Regel in einem kleinen Tontopf gekocht und mit einem hölzernen Quirl (*buruugal*) verrührt, bis sie gleichmässig sämig ist (Photo 36). Während eine Frau nahezu alle Arbeiten im Vorfeld und sogar die Zubereitung des Maisbreis an Kinder und Jugendliche delegieren kann, kocht sie die Sauce in der Regel selbst, da deren Zubereitung viel Erfahrung erfordert und da sie die Qualität der Mahlzeit bestimmt³²⁶.

5.2.4.4 Das 'vollkommene Mahl'

Die beiden wichtigsten Gerichte der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns sind *mbosiri* und *nyiri be li'o*. Sie entsprechen dem, was Spittler als das 'vollkommene Mahl' (Spittler 1993b) bezeichnet. *Mbosiri* besteht aus Milch und Getreide, den aus Sicht der Mbororo'en wertvollsten Lebensmitteln. Gutes *mbosiri* zeichnet sich nach Ansicht der Aku'en, die es besonders schätzen, durch die Qualität der Sauermilch und den süßen Geschmack des gestampften statt gemahlene Maismehls aus (vgl. Zitat: Idi Mogonde,

³¹⁷ *Ceratotheca sesamoides* (Eguchi 1979: 143).

³¹⁸ *Hibiscus esculentus* (de St. Croix 1972 (1945): 51).

³¹⁹ *Cucurbita pepo* (de St. Croix 1972 (1945): 51).

³²⁰ *Vernonia amygdalina* oder *colorata* (Haaf & Fondö 1992: 114).

³²¹ *Hibiscus sabdariffa* (de St. Croix 1972 (1945): 51).

³²² *Solanum nodiflorum* (Haaf & Fondö 1992: 114).

³²³ *Xanthosoma sagittifolium* (Haaf & Fondö 1992: 114)

³²⁴ *Corchorus tridens* (Eguchi 1979: 143).

³²⁵ *Karkashi*, *Bokko* und *kubeeje* werden in pulverisierter Form mit Bohnen, *daddawa* und Palmöl gekocht. Alle anderen Blattgemüse werden in derselben Art zubereitet wie *polle* und *haakobonto* (frisch geerntet oder getrocknet, in Streifen geschnitten, mit Zwiebelstückchen, Maggi und Palmöl).

³²⁶ Bierschenk 1997: 135.

S. 84). Selbst wenn die optimale quantitative Zusammensetzung aufgrund von Milchmangel nicht verwirklicht werden kann, besteht die Möglichkeit, durch Zugabe von Zucker, *kangwa* oder *ulu*, ein wohlschmeckendes *mbosiri* zuzubereiten. In Aku-Familien ist es üblich, *mbosiri* gegen den kleinen Hunger bzw. Durst tagsüber zu trinken und dem Gast als Erfrischung zu reichen. Damit ist *mbosiri* ein Gericht, das jeden Tag getrunken werden kann, ohne dass den Konsumenten jemals sein Geschmack verleiden würde, und zugleich ein Symbol der pastoralen Identität der Mbororo'en³²⁷.

Das zweite 'vollkommene Mahl' der Mbororo'en, insbesondere der Jafun'en, ist *nyiri be li'o*. Es besteht aus Mais und Gemüse – also aus Nahrungsmitteln, welche die moderne Einstellung der Mbororo'en zu Feldbau und zur sesshaften Lebensweise zum Ausdruck bringen. Die Zubereitung eines guten Maisbreis und einer schmackhaften Sauce beinhaltet zahlreiche Schritte der Vor- und Zubereitung und erfordert Geschicklichkeit bzw. Erfahrung³²⁸. *Nyiri be li'o* wird mindestens einmal, manchmal sogar zweimal am Tag gegessen. Es sättigt angenehm, verjagt die abendliche Kälte und läuft nicht Gefahr zu verleiden, da die verschiedenen Saucen Abwechslung bieten (vgl. Zitat: Nyapendo Jeinabu, S. 89). Zugleich ist es das angemessene Mahl für einen Gast, der für die Freundlichkeit seines Besuches mit einer frisch zubereiteten Mahlzeit belohnt wird.

5.2.5 Haus und Hof

Der dritte bedeutende Komplex im Arbeitsleben von Mbororo-Frauen, mit dem ich mich hier ausführlich befassen möchte, ist die Verantwortung für Haus und Hof. Das Gehöft (*wuro*) symbolisiert die weibliche Arbeitswelt par excellence³²⁹. Zumal die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet relativ abgelegen, 'im Busch' (*ladde*³³⁰) siedeln, spielt sich ein Großteil des Arbeitsalltags der Frauen im und rund um das Gehöft ab (vgl. Zitat Karboura Abubakar, S. 42; Faatu Gambo, S. 83). Die meisten Familien leben in Einzelgehöften, wobei Brüder bzw. Vater und Sohn oft in unmittelbarer Nachbarschaft siedeln oder in Einzelfällen sogar gemeinsam ein Gehöft bewohnen (Skizze 3). Dies ermöglicht den Frauen, soziale Kontakte zu pflegen, ohne ihre Pflichten zu vernachlässigen oder den üblichen Rahmen ihrer Arbeitswelt zu überschreiten³³¹.

³²⁷ Vgl. de St. Croix 1972 (1945): 53.

³²⁸ Riesman weist darauf hin, dass diejenigen Gerichte, die den meisten Arbeits- und Zeitaufwand erfordern (*nyiri* und *sobbal*), am meisten geschätzt werden. Ein Tag ohne Maisbrei ist wie ein Tag ohne richtiges Essen und kann nur vorkommen, wenn eine Frau von anderen Arbeiten zu erschöpft ist zum Kochen (Riesman 1977: 65f.).

³²⁹ Vgl. Dupire 1963: 75-77; Hopen 1958: 57; Stenning 1994 (1959): 107-111.

³³⁰ Vgl. *fulBe ladde* als Bezeichnung für pastorale Fulbe (vgl. Kap. 2.2).

³³¹ Da die Beziehung zwischen Mitfrauen oftmals von Rivalität und Missgunst überschattet ist, schätzen viele Frauen die Gesellschaft einer Schwägerin, zumal sie gelegentlich sogar kognatische Verwandte sind.

5.2.5.1 Struktur der Mbororo-Gehöfte

In der Literatur wird häufig darauf hingewiesen, dass Fulbe-Gehöfte (zumindest regional bzw. in Bezug auf die jeweilige Gruppe) einheitlich strukturiert sind³³². Eine so elaborierte Struktur, wie sie von Bierschenk oder Stenning beschrieben wird, konnte ich im Untersuchungsgebiet jedoch nicht feststellen. Das durchschnittliche Mbororo-Gehöft setzt sich aus einem männlichen Bereich (Wohn- und Gästehaus des Ehemannes, Schlafräume der Söhne) und einem weiblichen Bereich (Wohnhäuser und Küchen der Frauen) zusammen, die durch einen Innenhof oder in seltenen Fällen durch einen Zaun getrennt sind³³³. Kälberschnur und Melkplatz befinden sich dagegen am Rand oder in einiger Entfernung zum Gehöft. Die Frauenhäuser liegen dem Wohnhaus des Ehemannes gegenüber und sind so angeordnet, dass von links nach rechts die erste bis maximal vierte Ehefrau wohnt³³⁴. Die dazugehörigen Küchengebäude sind entweder seitlich angeordnet oder liegen den Wohnhäusern gegenüber und grenzen somit den weiblichen vom männlichen Bereich ab (Skizze 2, 3). Frauen halten sich vorwiegend im weiblichen Bereich des Gehöftes auf, wo sie den grössten Teil der anfallenden Arbeiten in Küche, Hof und Haus erledigen. In der Regel betreten sie das Haus des Ehemannes nur, wenn sie von ihm dazu aufgefordert werden oder um Reinigungsarbeiten durchzuführen, aber auch dies nur mit seinem Einverständnis. Das gleiche gilt für den Ehemann, der nur selten eine Frau in ihrem Wohnhaus aufsucht und sie statt dessen zu sich ruft, um dringliche Angelegenheiten zu besprechen³³⁵. Die Gehöfte der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet bestehen überwiegend aus stabilen Lehmbauten. Vereinzelt finden sich traditionelle Strohhütten (*suudu loosi*), die als Küche oder Übergangslösung für ein junges Paar dienen³³⁶ und von den Frauen in einer gemeinschaftlichen Aktion selbst gebaut werden³³⁷. Das erforderliche Material (Äste für das Gerüst, trockenes Elefantengras als Strohabdeckung, Lianen und Bastschnüre zur Befestigung) ist jedoch nur in der Trockenzeit zugänglich, weshalb es mir nicht möglich war, den Bau einer traditionellen Hütte mitzuverfolgen. Die Mitglieder der MBOSCUA-Frauen-gruppe von Achain/Konene zeigten mir jedoch stolz ihr *suudu loosi*, das sie im Rahmen

³³² Bierschenk 1992a; Dupire 1963: 50f.; Hopen 1958: 59; Stenning 1994 (1959): 104-111.

³³³ Das Wohn- oder Gästehaus eines Mannes bzw. seiner Söhne wird *biteeru* genannt, die Häuser der Frauen heissen *suudu*, Pl. *suudi*.

³³⁴ Vgl. Stenning 1994 (1959): 107.

³³⁵ In diesem Zusammenhang spielen kulturelle Vorstellungen zum angemessenen Verhalten zwischen Eheleuten eine wichtige Rolle. Vgl. Dupire 1963: 64-70; Hopen 1958: 58f.; Riesman 1977: 56f., 208.

³³⁶ Ein jung verheiratetes Paar verbringt in der Regel die ersten Jahre im Gehöft der Eltern des Ehemannes. Für diese kurze Zeit lohnt es sich kaum, ein richtiges Wohnhaus zu errichten, weshalb sie oft in einer traditionellen Strohhütte oder einfachen Rundhütte leben, bis sie ein eigenes Gehöft gründen. In der Region Misaje habe ich ausserdem eine Frau getroffen, die mit zwei jugendlichen Söhnen ein Gehöft bewohnt, das ausschliesslich aus traditionellen Strohhütten besteht. Meine Begleiterin erklärte mir daraufhin, dass die Strohhütten auch in diesem Fall nur eine Übergangslösung darstellen, da die Frau erst vor kurzem hierher gezogen ist, nachdem sie ihren Mann verlassen hat.

³³⁷ Bei nomadischen Fulbe gehört es zu den Pflichten der Frau, bei jeder Verlegung des Lagers einen einfachen Unterstand bzw. eine Hütte als Schlafstatt für sich und ihre Kinder zu errichten. Vgl. Brackenbury 1923/24: 213f.; Dupire 1962a: 55-57; Stenning 1994 (1959): 104-107).

ihrer Gruppenaktivitäten errichtet hatten, um das erforderliche Wissen und die damit verbundenen Fertigkeiten an jüngere Frauen weiterzuvermitteln (vgl. Statistik 7).

Im Gegensatz zu den traditionellen Strohütten werden die heute üblichen Lehm- oder Zementhäuser nicht von den Mbororo'en selbst, sondern von entlohnten Handwerkern erbaut. Damit geht die Verantwortlichkeit für den Hausbau auf den Ehemann über, der verpflichtet ist, jeder Frau ein eigenes Wohnhaus (*suudu*) und eine Küche (*kisin*) zur Verfügung zu stellen. In diesem Zusammenhang spielen zum einen praktische Faktoren (ökonomische Potenz des Ehemannes, vor Ort vorhandenes Baumaterial, Distanz zum geplanten Siedlungsstandort etc.) für die Ausgestaltung der Gehöftes eine Rolle. Zum anderen beeinflussen soziokulturelle Aspekte (z.B. Einstellung gegenüber Sesshaftigkeit, sozialer Status) die Wahl des Materials und der Gebäudeform. So setzt sich beispielsweise die Siedlung der Brüder Idi Mogonde, Egih Adamu und Mallam Ibrahim, die ihre Absicht, an der pastoralen Tradition der Aku'en festzuhalten, ausdrücklich betonten, ausschliesslich aus einfachen Rundhütten mit Strohdächern zusammen (Photo 16)³³⁸. Bei den Jafun'en dagegen sind v.a. rechteckige Lehm- oder Zementhäuser mit Wellblechdach beliebt, welche die wirtschaftliche Potenz und den sozialen Status des Gehöftvorstandes zum Ausdruck bringen (Photo 41)³³⁹. Jafun-Frauen ziehen diesen Haustyp ausserdem aus arbeits- und wohntechnischen Gründen vor: Zum einen bieten rechteckige Häuser oft mehr Wohnfläche als Rundhütten. Einige Häuser bestehen sogar aus zwei Räumen, wovon einer als Wohn- und Schlafzimmer, der zweite als zusätzliches Schlafzimmer oder Abstellkammer genutzt wird. Ein Zementfussboden ist besonders begehrt, da er pflegeleicht ist und durch seinen Glanz den Eindruck eines sauberen und geordneten Wohnraumes unterstützt. Bei einem Lehm Fussboden ist es dagegen notwendig, in regelmässigen Abständen den Belag zu erneuern, um Unebenheiten auszugleichen und Flecken zu übertünchen. Während meines Aufenthaltes in Alhaji Ardo Manus Gehöft hatte ich Gelegenheit, seiner Frau Satu bei der Erneuerung des Küchenbodens zuzuschauen: Für eine Fläche von ca. 6 m² verwendete sie einen halben Eimer Erde, dieselbe Quantität an Wasser und einen Viertel Eimer Kuhdung. Zuerst verknete sie sorgfältig Wasser und Erde, fügte dann den frischen Kuhdung hinzu und bemühte sich, alle störenden Fremdteilchen (kleine Steine, Blätter, Erdklümpchen etc.) aus der Masse herauszuarbeiten. Als sie damit fertig war und die Masse die gewünschte dickflüssige Konsistenz aufwies, füllte sie die Löcher bzw. Unebenheiten im Küchenboden mit etwas Erde auf. Dann verteilte sie die Lehm Masse gleichmässig über den Boden, indem sie mit der Handfläche in einer kreisenden Bewegung mehrfach über dessen Oberfläche strich. Für die gesamte Aktion benötigte sie ca. eineinhalb Stunden; nach weiteren zwei bis drei Stunden konnte man die

³³⁸ Boutrais stellt fest, dass die Aku'en im Untersuchungsgebiet im Vergleich zu den Jafun'en wesentlich mobiler sind (Boutrais 1984: 234-236).

³³⁹ Eguchi bestätigt, dass auch bei den Fulbe in Maroua Baumaterial (Zement statt Lehm, Wellblech statt Stroh) und Form (rechteckig statt rund) des Hauses Statussymbole darstellen (Eguchi 1973: 24).

Küche wieder betreten. Obwohl der Boden nur alle zwei bis drei Monate erneuert wird und diese Arbeit problemlos auf eine Tochter übertragen werden kann, ziehen Mbororo-Frauen aus Gründen der Reinlichkeit zumindest für den Wohnbereich Zementfussboden vor. Während sich nämlich bei einem Zementfussboden verschüttete Flüssigkeiten, Kinderurin, Hühnerdreck etc. unmittelbar entfernen und mit einem nassen Tuch nachwischen lassen, besteht bei einem Lehm Boden nur die Möglichkeit, etwas Staub oder Asche auf die betreffende Stelle zu streuen. Einige Frauen behelfen sich damit, die übliche Zusammensetzung des Lehm belags mit der Asche verbrannter Autoreifen zu ergänzen, was zur Folge hat, dass sich die neue Lehmschicht polieren lässt und einem Zementfussboden nahekommt. Dieses Polieren ist jedoch kraft- und zeitaufwendig, da der erwünschte Glanzeffekt nur durch kontinuierliches Reiben mit einem Lappen erreicht werden kann (Photo 39).

5.2.5.2 Das Wohnhaus (*suudu*) als Lebensraum der Frau

Während es Aufgabe des Ehemannes ist, jeder Frau ein Wohnhaus und eine Küche zur Verfügung zu stellen, gehören Einrichtung und Instandhaltung der Räumlichkeiten in den Verantwortungsbereich der Frau. Die Küche ist in erster Linie ihr privater Arbeitsraum, wo sie ungestört kochen kann und keine Repräsentationspflichten zu erfüllen hat (vgl. Kap. 5.2.4.3). Das Wohnhaus hingegen wird kaum als Arbeitsraum genutzt, zumal die meisten Arbeiten im Freien oder in der Küche ausgeführt werden; es ist vielmehr der Ort der weiblichen Selbstdarstellung. Hier empfängt eine Frau ihre Gäste und gelegentlich ihren Ehemann, beweist durch Sauberkeit und Ordnung ihre Qualitäten als gute Hausfrau, demonstriert durch kunstvolle Anordnung der Besitztümer ihren persönlichen Reichtum und Status und bringt zugleich durch sorgfältige Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten ihre Zufriedenheit gegenüber dem Ehemann zum Ausdruck³⁴⁰.

Den grössten Teil des Hausrats erhält eine Frau von ihren Eltern und Verwandten als Aussteuer zur Hochzeit und nach der Geburt des ersten Kindes³⁴¹. Zu den wichtigsten Einrichtungsgegenständen gehören mehrere Betten, da Mädchen bis zu ihrer Hochzeit und Söhne bis zum Alter von fünf oder sechs Jahren mit im Haus der Mutter wohnen³⁴². Des

³⁴⁰ Dupire 1963: 84f.; Hopen 1958: 58; Eguchi 1973: 26f.

³⁴¹ Früher war es üblich, dass eine jung verheiratete Frau bis zur ersten Schwangerschaft bei ihrer Schwiegermutter wohnte, so dass sie für diese Zeitspanne keine eigene Hauseinrichtung benötigte. In einzelnen Familien wird dies auch heute noch praktiziert (vgl. Dupire 1962a: 236f.; Stenning 1994 (1959): 115f.). Mittlerweile hat es sich jedoch eingebürgert, dass dem jung verheirateten Paar ein eigenes Haus zusteht und die Braut zur Hochzeit den ersten Teil ihrer Aussteuer (ein Bett, die wichtigsten Haushaltsgegenstände, einige Kleider etc.) erhält. Zur Geburt des ersten Kindes kehrt sie zu ihren Eltern zurückkehrt, wo sie bis zu dessen Entwöhnung bleibt. Bei ihrer Rückkehr in das Gehöft des Ehemannes wird ein grosses Fest (*bantal/rifol suudu*) veranstaltet, bei dem der zweite und grössere Teil der Aussteuer (ein zweites Bett, viele neue Töpfe und Kalebassen, Kleider etc.) öffentlich präsentiert wird. Vgl. Danckwort 1989: 61-65; Dupire 1963: 63f.; Stenning 1994 (1959): 119-121.

³⁴² Vgl. Eguchi 1973: 26; Stenning 1994 (1959): 108.

weiteren steht in jedem *suudu* mindestens ein Holzregal oder Lehm- oder Holzpodest, auf dem Emaillegeschirr (*tasaaje*) bzw. Kalebassenschalen (*tumbude*) dekorativ angeordnet sind³⁴³. Bierschenk stellt fest, dass bei den Fulbe Benins selbst das Wohnhaus einer Frau nach strengen formalen Kriterien sozial strukturiert ist³⁴⁴. Für die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet gilt dies jedoch nicht in demselben Mass, zumal die Gestaltung des Wohnraumes vom Grundriss, der Zahl der Einrichtungsgegenstände und der Kreativität der Besitzerin beeinflusst wird (Skizze 1).

Mbororo-Frauen legen sehr viel Wert auf Ordnung, Sauberkeit und Ästhetik³⁴⁵. So vermittelt beispielsweise das *suudu* einer Jafun-Frau folgenden Eindruck: Die Betten sind tagsüber mit bestickten Bettüberwürfen bzw. bunten Tüchern abgedeckt, einige Kleidungsstücke hängen ordentlich über einer Wäscheleine über dem Bett, buntes Emaille- und Plastikgeschirr ist eindrucksvoll im Wandregal aufgereiht, die Wände sind mit Postern, bunter Plastikfolie und gemusterten Häkeldeckchen dekoriert, in einer Ecke hängt eine kleine Butterkalebasse, der Boden ist sauber gekehrt und frisch poliert. Jung verheiratete Frauen besitzen nach der Hochzeit erst wenig dekoratives Geschirr und schmücken ihr Haus stattdessen mit einfachen 'Wandmalereien'. Häufige Muster sind Farbabstufungen, die durch unterschiedliche Kombinationen verschiedenfarbiger Erden (weisse, kalkhaltige Erde, rote, eisenhaltige Erde, schwarze, kohlehaltige Erde) erzeugt werden oder weisse Handabdrücke auf dunklem Hintergrund³⁴⁶. Weiterhin nutzen viele Mädchen die relativ unbeschwerte Zeit vor der Hochzeit und die zwei Jahre, die sie zum Anlass der Geburt ihres ersten Kindes bei ihren Eltern verbringt, für Handarbeiten (z.B. Flechtwerke aus Pflanzenfasern, Wolle und Plastikfaden, Häkeldeckchen, bestickte Bettüberwürfe), die hauptsächlich der Ausschmückung des Wohnraumes dienen. Mit zunehmender Kinderzahl nimmt jedoch die Arbeitsbelastung einer Frau zu, so dass sie für solche Arbeiten kaum mehr Zeit findet.

Während in den Häusern der Jafun-Frauen Emaillegeschirr dominiert, sind viele Aku-Frauen stolz auf ihre grossen, reich verzierten Kalebassenschalen (*tumbude*), die auf einem Lehm- oder Holzpodest thronen.

Ich sehe, eine Frau hat eine gute Lebensart, wenn sie viele tumbude, z.B. sechs tumbude hat. Das ist richtig für mich. Ich mag nur Kalebassen. Denn diese tumbude sind unsere Tradition. Wir sind bei unserer Mutter aufgewachsen und haben gesehen, wie unsere Mutter sie über das Feuer gehängt hat. Sie hat sie weggenommen, mit Butter eingerieben und auf das Regal gestellt. So ist es richtig für uns, ja. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

³⁴³ Selbst bei nomadischen Fulbe besitzt eine verheiratete Frau ein Bett und ein Regal für Kalebassen, welche sie bei jeder Verlegung des Lagers neu aufbaut und angemessen herrichtet. Vgl. Brackenbury 1923/24: 214; Dupire 1962a: 57f..

³⁴⁴ Bierschenk 1992a: 19f.

³⁴⁵ Dies betrifft nicht nur die Ausgestaltung des Wohnraumes, sondern auch die äusserliche Aufmachung der Mbororo-Frauen (z.B. Kleidung, Schmuck, Schminke). Vgl. Boesen 1989: 11; Hopen 1959: 59f.

³⁴⁶ Wandfarbe wird in derselben Art wie ein neuer Lehm-bodenbelag – jedoch ohne Zugabe von Kuhdung – aus Erde und Wasser zusammengemischt und mit der Hand aufgetragen.

Nyapendo Jainabu berichtet weiterhin, dass ursprünglich jede Lineage (*lenyol*) ihre eigene Kalebassen-Tradition besass, so dass es früher möglich war, anhand der Dekoration einer Kalebasse die Lineage-Zugehörigkeit ihrer Besitzerin festzustellen³⁴⁷. Heute ist eine solche Differenzierung nicht mehr möglich, da die wenigen Kalebassen, die aus Nigeria oder Nordkamerun importiert und auf dem Markt in Misaje verkauft werden, bereits dekoriert sind³⁴⁸. Weiterhin gibt es neue Trends, z.B. mit Acrylfarbe bemalte Kalebassen (*tumbude penti*³⁴⁹), die sich nicht länger einer bestimmten *lenyol* zuordnen lassen (Photo 11). Kalebassen erfordern im Vergleich zu Emaillegeschirr mehr Pflege; die Art der Behandlung richtet sich nach dem erwünschten Effekt. Das einfachste Verfahren besteht darin, ihre Oberfläche gelegentlich mit Butter einzureiben, damit sie glänzt und allmählich etwas abdunkelt. Viele Frauen schätzen jedoch eine intensive rotbraune Färbung (*tumbude wodeere*). Zu diesem Zweck wird die Kalebasse während ein bis zwei Regenzeiten über die Feuerstelle in der Küche gehängt, so dass sie vom Russ gebräunt wird (Photo 37). Danach wird sie gründlich ausgewaschen und mit Butter eingestrichen. Eine dritte Variante bildet die *tumbude raneere* (weisse Kalebasse), deren Oberfläche zum Teil abgeschabt ist, so dass durch den Kontrast zwischen glatter und rauher Oberfläche ein Muster entsteht. Aufgabe ihrer Besitzerin ist es nun, dieses Muster hervorzuheben, indem sie die abgeschabten Flächen gelegentlich mit weisser Erde (*jojeeri*) coloriert (Photo 45)³⁵⁰. Weiterhin sind Kalebassen wesentlich fragiler als Emailleschüsseln. Oft werden kleine Risse genäht, indem die Frau mit einem Werkzeug, das einer Ahle gleicht (*jalbal*), an der entsprechenden Stelle Löcher bohrt und einen dicken Faden durchzieht. Die Kalebasse ist zwar an dieser Stelle nicht mehr dicht, kann aber weiterhin als Behältnis für andere Dinge oder als Ziergegenstand benutzt werden.

Viele Jafun-Frauen besitzen keine *tumbude* mehr und auch bei den Aku'en werden Emaille- und Plastikgeschirr immer beliebter.

Okay, jetzt gibt es einige Mädchen, wenn sie heiraten, wollen sie keine tumbude, nicht ein bisschen. Jetzt siehst du Mädchen mit nur einer kleinen Kalebasse für den Maisbrei. Sie wollen keine tumbude. Weisst du, jede Frau hat ihren eigenen Kopf. Einige lassen die tumbude, andere wollen keine mehr. In unserer Familie haben wir keine Frau, die keine tumbude hat. Aber bei anderen, da gehst du in's Haus und du siehst keine Kalebassen, nur Emaillegeschirr gibt es da. In unserer Familie ist das nicht so, wir lassen nicht von den tumbude! (Nyapendo Jainabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

³⁴⁷ Vgl. Dupire 1962a: 58.

³⁴⁸ Aufgrund klimatischer Faktoren wachsen im Kameruner Grasland nur kleine Kalebassenarten, während die grossen Kalebassen, die als *tumbude*, *faandu*, *gumbal/lalake* etc. verwendet werden, nur in trockenen Gebieten (Nordnigeria, Nordkamerun) gedeihen. Nach Aussage der befragten Aku-Frauen sind es in der Regel Hausa-Schnitzer, welche die Kalebassen nach traditionellen Vorlagen dekorieren. Vgl. dazu: Adepegba 1986: 27-37; Chappel 1977.

³⁴⁹ *Penti* ist abgeleitet vom englischen 'paint'.

³⁵⁰ Vgl. Dupire 1962a: 58.

Dies abnehmende Popularität der Kalebassen liegt zum einen daran, dass die grossen Kalebassenschalen im Untersuchungsgebiet schwer erhältlich und relativ teuer sind³⁵¹. Zum anderen reichen für die heutigen Milcherträge kleine Kalebassenschalen (*jardugel*) aus, die auf dem Markt billig verkauft und von vielen Frauen auch selber angepflanzt werden. Der wichtigste Grund für die Verdrängung der Kalebassenschalen besteht jedoch darin, dass Emaille- und Plastikgeschirr nicht zerbrechen kann, weniger Pflege braucht und länger schön bleibt. Mit den *tumbude* verschwinden langfristig auch die geflochtenen Strohteller (*mbeDu*), die als Deckel verwendet werden, sowie die bunten Bastringe (*tarde*), die als Abstellvorrichtung dienen, und von den Frauen in Handarbeit hergestellt werden³⁵².

Obwohl Kalebassen und Emaillegeschirr im Grund praktische Haushaltsgegenstände sind, kommt ihnen v.a. repräsentative Funktion zu. Viele Frauen besitzen wesentlich mehr Geschirr oder Kalebassen, als sie im täglichen Gebrauch als Milchbehälter, Essgeschirr etc. tatsächlich benutzen. Um ihnen dennoch einen praktischen Nutzen abzugewinnen, werden einige als Behältnisse für Kleinteile (z.B. Schmuck, Kosmetika, Werkzeug) oder für Nahrungsmittel verwendet. Eine Vielzahl an Haushaltsgegenständen manifestiert jedoch in erster Linie weiblichen Reichtum, sie dient der ästhetischen Ausgestaltung des Raumes und erhöht das Prestige ihrer Besitzerin³⁵³.

Es hilft einer Frau, viele Dinge zu besitzen. Die Haushaltsgegenstände gehen nicht schnell zu Ende. Selbst wenn sie Kinder hat, sogar Mädchen. Wenn sie eine Tochter verheiratet mag, nimmt sie aus ihrem Vorrat an Haushaltsgegenständen. Wenn sie das Kind einer anderen Person mag, gibt sie diesem auch. Sie kann nicht alles Geschirr benutzen, einiges ist nur als Schmuck im Haus. Das ist eine gute Sache. Jede Person, die vorbeikommt, sieht, du besitzt viele Dinge. Dein Vater hat es dir richtig gemacht, als du geheiratet hast! (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 03.10.1996)

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass Frauen darum bemüht sind, ihre Besitztümer möglichst vorteilhaft zu präsentieren, und nur wenige Gegenstände in der Küche aufbewahrt werden. Im Lauf der Jahre dezimiert sich jedoch die Zahl der Haushaltsgüter; einige Dinge gehen kaputt, andere sind abgenutzt und alt, einige werden an Töchter oder Nichten verschenkt. Nur wohlhabende Frauen können es sich leisten, diese zu ersetzen oder ihren Bestand insgesamt aufzustocken³⁵⁴. Somit verliert die Ausgestaltung des eigenen

³⁵¹ Der Transport von Kalebassen ist sehr heikel. Da viele unterwegs kaputt gehen, werden sie teuer verkauft, so dass man für denselben Preis mehrere Emailleschüsseln kaufen kann. Einige Aku-Frauen unternehmen gelegentlich selbst eine Reise nach Nigeria oder schicken einen Sohn, Kalebassen für die Aussteuer seiner Schwester zu besorgen.

³⁵² Riesman berichtet, dass geflochtene Strohteller (*beDi*) im Rahmen der Feierlichkeiten zur Namensgebung (*indeeri*) als Geschenke eine wichtige Rolle spielen (Riesman 1977: 60f.).

³⁵³ Dupire 1963: 84f. Vgl. auch Eguchi 1973: 26f.; VerEecke 1987: 116; VerEecke, 1989: S. 56.

³⁵⁴ Djoji Habiba erzählte mir, dass ihr gesamtes Emailgeschirr bereits sehr alt und verbraucht sei und sie sich neues kaufen wolle, sobald sie etwas Geld auf der Seite habe. Auf die Frage, weshalb sie nicht ihre Eltern oder ihren Mann darum bitte, meinte sie, dass die Eltern ihr bereits alles gegeben haben, was ihr zustehe, und dass auch ihr Mann Hamadu nicht einverstanden sei, neues Geschirr zu kaufen, zumal er bereits zur Hochzeit und zur Geburt des ersten Kindes Zahlungen zum Kauf der Aussteuer an ihre Eltern geleistet habe. Im Gegensatz zu Djoji Habiba befindet sich Hurera Jewoh in einer wesentlich besseren Position. Da sie eine glückliche Hand für die Rinderzucht hat, besitzt sie mittlerweile über 50 Rinder. So

Wohnraumes mit zunehmendem Alter an Bedeutung, während mehr und mehr die Aussteuer der Töchter ins Zentrum des Interesses rückt³⁵⁵.

5.2.5.3 Reinlichkeit und Ordnungsliebe

Die wichtigsten Eigenschaften einer 'guten' Mbororo-Hausfrau, Reinlichkeit und Ordnungsliebe, bleiben ein Leben lang bedeutsam, nicht nur für den Bereich des Wohnhauses sondern für das gesamte Gehöft. Zu den täglich anfallenden Arbeiten gehören aufräumen, Putzen, Kehren und Abwaschen. So ist es üblich, morgens nach dem Aufstehen die Betten zu richten und ordentlich mit einem Stoff oder einem bestickten Bettüberwurf (*janengaado*) abzudecken. Da bei kleinen Kindern die Befürchtung besteht, dass sie nachts ins Bett machen, legen die Frauen meist eine Plastikfolie zwischen Matratze und Bettuch³⁵⁶. Folie und Bettuch werden regelmässig ausgewechselt und gewaschen, um eine Geruchsbelästigung zu verhindern³⁵⁷. Bei einer grossen Familie mit vielen kleinen Kindern ist dies gelegentlich unvermeidbar, beeinträchtigt jedoch die Reputation einer Hausfrau. Oftmals ist es Aufgabe der jugendlichen Töchter, die Betten herzurichten, die Kleider ihrer kleinen Geschwister und ihre eigenen ordentlich über die Wäscheleine zu hängen oder in einem Karton unter dem Bett zu verstauen sowie das Wohnzimmer und die Veranda zu kehren, bevor sie der Mutter beim Melken Gesellschaft leisten. Selbst in der Küche herrscht Ordnung, obwohl hier ausser der Frau und ihren Kindern niemand hinkommt. So ist es üblich, das schmutzige Geschirr abends ordentlich zusammenzustellen und mindestens einmal täglich den Küchenboden zu kehren. Dasselbe gilt für den Hof, der von den Frauen und Kindern regelmässig als Arbeitsraum genutzt wird. So sitzen sie oft auf der Veranda vor dem Haus, um Kartoffeln oder Cocoyam zu schälen. Sie stellen den Mörser in den Hof, wo sie genügend Platz haben, zu dritt Mais zu stampfen und breiten vor ihrem Haus eine Matte aus, um Maismehl zu trocknen oder *karkashi*-Blätter auszusortieren. Sie waschen das dreckige Geschirr neben der Küche ab und schlichten es dann zum Trocknen auf das dafür vorgesehene Holzregal (*danki*).

Das Abwaschen wurde bereits im Rahmen der Darstellung des Arbeitstag von Ouo Adama (Kap. 5.2.1) ausführlich beschrieben. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Mbororo-Frauen bemüht sind, mit möglichst wenig Wasser eine grosse Geschirrmenge zu reinigen (Photo 28). Dies hat zum einen den Vorteil, einen weiteren Gang zur Wasserstelle

hat sie die Möglichkeit, ihren Bestand an Emaillegeschirr beträchtlich aufzustocken, ihren Töchtern eine umfangreiche Aussteuer zu bieten und ihrem Sohn ein Studium zu finanzieren.

³⁵⁵ Danckwortt weist darauf hin, dass die Aussteuer immer mehr an Bedeutung gewinnt und es zwischen Familien regelrecht zu einem Prestige-Wettbewerb kommt (Danckwortt 1989: 63). In diesem Zusammenhang meinten auch Nyapendo Jeinabu und Karboura Abubakar, dass es heute üblich sei, zu dem Betrag, den der Bräutigam für die Aussteuer bereitstellt, nochmals gleichviel draufzulegen, um eine angemessene Quantität an Gegenständen kaufen zu können.

³⁵⁶ Zu Einstellung und Praktiken der Fulbe bezüglich natürlichen Bedürfnissen von Kindern vgl. Riesman 1977: 227-230.

³⁵⁷ Zum Wäschewaschen vgl. Kap. 5.2.1.

einzusparen; zum anderen wird eine grössere Verschmutzung des Hofes durch dreckiges Abwaschwasser vermieden. Da ich mich an der Hausarbeit beteiligen und einige Tätigkeiten selber ausprobieren wollte, bot ich gelegentlich an, den Abwasch zu übernehmen. An europäische Abwaschtechniken gewohnt fiel es mir jedoch schwer, die wassersparende Methode der Mbororo-Frauen nachzuahmen, worüber sie sich köstlich amüsierten. Weiterhin fällt auf, dass Mbororo-Frauen sehr viel Zeit und Energie darauf verwenden, die verrusteten Aluminiumtöpfe nach jedem Kochen solange zu schrubben, bis sie wieder wie neu glänzen, obwohl sie diese Arbeit nach eigenen Aussagen als anstrengend und unerfreulich empfinden. Dies macht Sinn, wenn man berücksichtigt, dass das gereinigte Geschirr nach dem Abwasch auf dem Trockenregal neben der Küche ordentlich aufgeschichtet wird, so dass der Glanz der sauberen Töpfe den Mitfrauen, dem Ehemann und Besucherinnen bzw. Besuchern ins Auge springt und Zeugnis ablegt für die Tüchtigkeit der Hausfrau³⁵⁸.

Der Hof dient den Frauen nicht nur als Arbeitsraum, er muss auch regelmässig gereinigt und gewartet werden. In einem polygynen Haushalt ist jede Frau für den Teil des Hofes verantwortlich, der zu ihrem Wohnbereich gerechnet wird. In der Regel kehrt sie bzw. eine Tochter ihren Hofabschnitt mindestens einmal täglich. Dazu verwendet sie einen kurzen Besen aus locker zusammengebundenen Blattachsen der Raffiapalme, den sie – den Oberkörper vornübergebeugt – gleichmässig über den Boden streift (Photo 40). Das Kehren ist keine anstrengende Arbeit und schnell erledigt. Anspruchsvoller dagegen ist das Aufrauen des Hofes, das hauptsächlich in der Regenzeit anfällt. Durch die schweren Regenfälle verdichtet sich der Boden und bildet einen glatten, sehr rutschigen Film. Um zu verhindern, dass jemand auf dem nassen Boden ausgleitet, ist es notwendig, seine Oberfläche gelegentlich aufzurauen. Zu diesem Zweck verwendet die Frau eine alte Schaufel oder eine Machete, mit der sie die oberste Schicht aufkratzt (Photo 41). Da der Boden durch das ständige Hin- und Hergehen und die Regenfälle verhärtet ist, erfordert diese Arbeit Kraft und Ausdauer. Nachdem Ouo Adama einen Nachmittag lang den Hof bearbeitet hatte, zeigte sie mir ihre Blasen an den Händen und klagte über Rückenschmerzen, da sie an anstrengende körperliche Arbeit nicht gewöhnt sei. Neben dem grossflächigen Aufrauen des Hofes, das nur ein- bis zweimal pro Regenzeit anfällt, ist es gelegentlich notwendig, Unkraut und Grasbüschel, die am Rand der Veranda oder an der Küchenmauer wuchern, mit einem Schaufelblatt oder einer Machete zu entfernen. Dies ist jedoch mit ein paar Handgriffen erledigt, sofern sich eine Frau regelmässig darum kümmert.

Im Rahmen der vorliegenden Studie möchte ich es bezüglich der detaillierten Beschreibung einzelner Arbeitsgänge hierbei bewenden lassen. Ich habe mich dabei auf bestimmte

³⁵⁸ Eguchi berichtet, dass bei den Fulbe in Maroua eine junge Frau, die ihrem Mann das Essen in einem Emailgeschirr serviert, das nicht absolut sauber ist, sofort streng gerügt wird (Eguchi 1973: 48).

Bereiche konzentriert und auch dort nur einzelne Arbeiten herausgegriffen, um einen Einblick in die vielseitige Arbeitswelt der Mbororo-Frauen zu ermöglichen. Im weiteren möchte ich mich nun der Bewertung der Frauenarbeit aus Sicht von Mbororo-Frauen und -Männern sowie der wissenschaftlichen Diskussion um die Einstellung der Fulbe zur Arbeit zuwenden.

6. Emische und etische Bewertung der Arbeit der Mbororo-Frauen

6.1 Die emische Perspektive der Arbeit der Mbororo-Frauen

Mbororo-Frauen definieren sich in erster Linie über ihre gesellschaftlich anerkannten Rollen als Ehefrau, Hausfrau und Mutter (vgl. Zitat Amina Gambo, S. 41). In diesem Zusammenhang sind kulturelle Konzepte über die Natur von Mann und Frau bzw. Kind und darüber, wie sich eine Frau angemessen gegenüber ihrem Ehemann, ihren Kindern, Verwandten, Gästen, Fremden etc. zu verhalten hat, von Bedeutung³⁵⁹. Zugleich ist mit der Erfüllung dieser Rollen ein konkretes Handeln verbunden; denn es geht nicht nur darum, dem Ehemann den gebührenden Respekt zu zollen und den Kindern unbedingte Zuneigung entgegenzubringen, sondern auch darum, einen produktiven Beitrag zum Überleben und Gedeihen von Familie und Herde zu leisten³⁶⁰. Inwieweit Verhalten und Arbeit für die Bewertung der Qualitäten einer Mbororo-Frau bedeutsam sind, zeigen folgende Ausführungen von Mallam Raago:

Es gibt auch schlechte Frauen. Wenn also meine Frau zu Hause ist und am Morgen kein Frühstück für die Kinder und mich kocht, oder wenn sie nicht hört, was ich ihr sage. Das, oder wenn sie das Gehöft nicht sauber halten will, wenn sie über alles sprechen will und sich immer beschwert. Wenn sie eine Mitfrau hat und mit dieser dauernd streitet, das alles veranlasst dich dazu, diese Frau zu verlassen. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

Mbororo-Männer schätzen eine Frau, die sich durch angemessenes Verhalten auszeichnet und die selbständig und gewissenhaft alle Arbeiten erledigt³⁶¹. Arbeitsamkeit ist auch aus Sicht der Frauen eine Eigenschaft, die zur gesellschaftlichen Anerkennung einer Frau beiträgt³⁶².

³⁵⁹ Vgl. Dupire 1963: 53-74; Riesman 1977: 74-94; 195-225.

³⁶⁰ So charakterisiert z.B. Stenning die Wodaabe-Familie als „a herd-owning and milk-selling enterprise“ (Stenning 1957: 58), deren Überleben vom produktiven Beitrag beider Geschlechter abhängt.

³⁶¹ Männer können eine Frau, die ihren Erwartungen nicht entspricht, im persönlichen Zwiegespräch zurechtweisen, sie haben jedoch keine Möglichkeit, ihr Verhalten praktisch zu verändern. Zum einen steht es einem Mann nicht zu, sich in den Verantwortungsbereich seiner Frau einzumischen. Zum anderen lässt sich aus Sicht der Fulbe der Charakter einer Person nicht ändern. Die einzigen Alternativen bestehen also darin, die Frau zu akzeptieren oder sie zu verlassen. Vgl. Dahl 1987: 263; Eguchi 1973: 42; Riesman 1977: 85, 208f.

³⁶² Vgl. Danckwortt 1989: 45; Eguchi 1973: 43; VerEecke 1987: 116f.; VerEecke 1989: 55f.

Du warst gestern da und hast gesehen, wie mein Finger brennt. Bin ich nicht auf diesen Hügel gestiegen, um Feuerholz zu sammeln? Ich sitze nicht gern im Gehöft herum. Ich mag es, kontinuierlich kleine Arbeiten zu erledigen. Eine Frau, die nur faul im Gehöft herumsitzt, das ist nicht gut. Eine gute Frau ist eine Frau, die ihre Arbeit macht, die herumgeht und ihre Arbeit ausführt. Das ist eine gute Frau. (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 03.10.1996)

Arbeitsamkeit ist jedoch eine kulturell definierte Kategorie, die sich danach richtet, welche Arbeiten und in welchem Ausmass diese von einer Frau erwartet werden. Weiterhin beeinflussen ökonomische Aspekte und die Familienzusammensetzung bzw. –entwicklung die konkreten Arbeitsanforderungen³⁶³. Ein Grossteil der befragten Mbororo-Frauen schätzt ihre Arbeitsbelastung als angemessen ein, so dass ihnen genügend Freiraum bleibt, um persönlichen Interessen (z.B. Schönheitspflege, Handarbeiten) nachzugehen, sich auszu-ruhen oder sozialen Verpflichtungen nachzukommen³⁶⁴. So meint beispielsweise Nyapendo Jeinabu, die bereits zur Kategorie der älteren Frauen (*indira'en*) zählt³⁶⁵:

*Nein, die Arbeit ist nicht hart, kein bisschen. Denn ich habe begonnen, eine *indiraajo* zu sein. Ich muss nichts machen, das anstrengend ist für mich. Wenn ich sehe, dass ich es nicht machen kann, ruhe ich mich aus. Wenn es mir nicht gut geht oder wenn ich merke, dass mein Körper schmerzt, okay, dann kann ich die Arbeit halt nicht machen. Wenn es mir gut geht, mache ich alles. Die Arbeit war mir nie zuviel. Habe ich nicht Kinder, die ich rufen und damit beauftragen kann? Und als die Kinder klein waren, war auch das Essen, das ich gekocht habe, wenig. Ich sage, das ist keine Arbeit. Nein, die Arbeit einer *Aku-Frau* ist okay für mich. (Nyapendo Jeinabu, *Akujo*, Misaje, 11.10.1996)*

Natürlich kommt es gelegentlich vor, dass eine Frau vorübergehend mit ihrer Arbeitsbelastung überfordert ist. So klagte z.B. Fanta Bobbo, dass ihr wenige Wochen altes Baby so krank sei, dass es ihre ganze Aufmerksamkeit fordere und sie kaum dazu komme, andere Hausarbeiten zu erledigen.

Erkundigt man sich dagegen gezielt nach einzelnen Arbeiten, wird deutlich, welche Art von Arbeiten die Frauen als angenehm bzw. beschwerlich empfinden. Auf die Frage, welche Arbeiten sie gerne verrichten, wurden in erster Linie Melken und Kochen genannt. Melken und Milchverarbeitung kommt ein besonderer Stellenwert zu, da sie die pastorale Lebensweise der Mbororo'en zum Ausdruck bringen. Selbst alte Frauen, die bei einem Sohn wohnen und keine Angehörigen mehr zu versorgen haben, halten daran fest, selber ihre Kühe zu melken. Weiterhin ist das Melken keine körperlich anstrengende Arbeit, es erfordert jedoch Geschicklichkeit und Übung. So meinte Amina Haman, die als kleines Mädchen zur Schule geschickt wurde und auch später vorwiegend in der Stadt lebte, dass sie sich vor ihren Mitfrauen schämen würde, wenn sie mehrere Kühe melken müsste, da sie wohl schnell ermüden würde und nicht imstande wäre, einen anständigen Milchschaum zu

³⁶³ Zu den Zusammenhängen zwischen Familienentwicklung und Arbeitsanforderung vgl. Stenning 1958; Tschajanow 1987 (1923): 9-24.

³⁶⁴ Vgl. Eguchi 1973: 40f.

³⁶⁵ Die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet unterscheiden drei Altersklassen: Jugendliche (*sukaBe*, Sg. *suka*), Männer und Frauen mittleren Alters (*ndotti'en*, Sg. *ndottijo* bzw. *indira'en*, Sg. *indiraajo*) und Alte (*nyaako*). Awogbade berichtet, dass die Fulbe auf dem Jos Plateau weitere zwei Altersgruppen (zwischen *sukabe* und *ndotti'en* bzw. *indira'en*) unterscheiden (Awogbade 1986: 220-223).

produzieren (vgl. Kap. 5.2.3.1). Kochen ist eine prestigeträchtige Arbeit. Gute Kochkünste werden allgemein geschätzt und v.a. im polygynen Haushalt als Mittel zur Einflussnahme auf den Ehemann eingesetzt. Weiterhin setzt sich das eigentliche Kochen aus zahlreichen kleinen Handgriffen zusammen, die kaum körperliche Anstrengung erfordern. Eine Ausnahme bildet die Zubereitung einer grossen Menge Maisbrei, der zum Schluss kräftig untergerührt werden muss. Dies empfinden v.a. junge Frauen als ungewohnte Anstrengung, doch im Lauf der Jahre wird auch dies wie viele andere Arbeiten zur Routine (vgl. Kap. 5.2.4.3).

Einige der täglich anfallenden Arbeiten (z.B. Aufräumen, Kehren, Wasserholen) werden von den Frauen gar nicht mehr als Arbeit wahrgenommen, da sie weder positiv noch negativ auffallen³⁶⁶. Als unangenehm gelten dagegen v.a. körperlich anstrengende Arbeiten. Dies hängt mit dem kulturellen Selbstverständnis der Fulbe zusammen. Boesen erläutert, dass Fulbe sich gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen (Haabe) durch die Betonung ihrer eignen physischen Schwäche abgrenzen³⁶⁷. Davon zeugt auch folgende Aussage von Nyapendo Jeinabu zur Arbeit der Haabe:

Die Arbeit der Haabe, sie übersteigt uns. Ich könnte nicht arbeiten wie die Haabe. Weisst du, diese Haabe, sie wissen zu arbeiten! Mais, was auch immer, sie machen es. Das ist nicht richtig. Nein, es ist nicht gut. Sie können nicht mit Kühen arbeiten, mit ihnen herumziehen. Sie kennen nur die tägliche Arbeit, sie wissen nicht, sich auszuruhen. Ist es nicht so? Sie stehen um sechs Uhr früh auf und gehen zur Arbeit. Das ist nicht richtig. Sie gehen aus dem Haus um sechs Uhr früh und kommen zurück von der Arbeit um sechs Uhr abends! Das ist nicht richtig. (Nyapendo Jeinabu, Akujo, Misaje, 11.10.1996)

Arbeit spielt im Leben der Mbororo-Frauen eine wichtige Rolle, entscheidend ist aber das richtige Mass. Als körperlich anstrengende Arbeiten gelten insbesondere Feldarbeit, Maisstampfen, Abwaschen der verrusteten Aluminiumtöpfe, Wäschewaschen, Holzsammeln, Bodenpolieren und Hofaufrauen. Ein Grossteil dieser Arbeiten fällt nur sporadisch an und lässt sich in den üblichen Arbeitstag integrieren, so dass keine übermässige Belastung entsteht. Zugleich bemühen sich Frauen, wo dies möglich ist, um Massnahmen zur Arbeitserleichterung. Viele ziehen es vor, ihren Mais nicht länger im Mörser zu stampfen, sondern zu einer motorgetriebenen Mühle zu bringen und gegen einen geringen Geldbetrag mahlen zu lassen³⁶⁸. Dies wird auch von den Männern, die für die Kosten aufkommen,

³⁶⁶ Vgl. Eguchi 1973: 40; Riesman 1990: 327f.

³⁶⁷ Boesen 1996: 193f. Zum Körperkonzept der Fulbe vgl. Ogawa 1990; Riesman 1977: 127-129; 227-232. Die Vorstellung der Schwächlichkeit der Fulbe bezieht sich nicht nur auf physische Aspekte; sie spielt auf verschiedenen Ebenen der Interaktion zwischen Fulbe und Haabe eine wichtige Rolle. So sehen sich Fulbe in der Rolle der ökonomisch und politisch Ausgebeuteten, da sie sich aufgrund ihrer moralischen Vorstellungen (*pulaaku*) gegen die 'schamlosen' Übergriffe der Haabe – den Haabe fehlt *semteende* (Scham) – nicht zu wehren wissen. Dies gilt sowohl für die Fulbe Benins als auch für die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet (Boesen 1989: 16-25; Davis 1995).

³⁶⁸ Vgl. Boesen 1996: 204.

sofern ihre Frauen über keine eigenen Einkommensquellen verfügen, als gerechtfertigte Massnahme angesehen, wie die folgende Aussage von Idi Mogonde belegt:

Ja, ich bin damit einverstanden. Ich werde es ihnen nicht versagen. Denn es wird ihnen helfen, sie können sich ausruhen. Das ist eine Sache, die hilft. Die Mühle arbeitet, die Frauen ruhen sich aus. Und jede Person schätzt es, sich auszuruhen. Manchmal stampfen sie kleine Mengen Mais im Mörser und bringen eine kleine Menge zur Mühle zum Mahlen. Es ist nicht so, dass sie alles im Mörser machen, denn die Mühlen sind zahlreich. Es ist ihre Arbeit. Ein Mann mischt sich nicht ein. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Aber selbst des Maismahlen ist nicht unproblematisch, da die Frauen an zwei aufeinanderfolgenden Tagen zur Mühle gehen und oft einen weiten und beschwerlichen Weg zurücklegen müssen (vgl. Kap. 5.2.4.2). Um die Arbeitsbelastung zu verringern, werden häufig Jugendliche damit betraut, mindestens einen Arbeitsgang zu übernehmen. Am liebsten ist den Frauen jedoch, wenn sich in einem der nahegelegenen Gehöfte eine Mühle befindet. Diese Lösung wird auch von vielen, insbesondere wohlhabenden Männern favorisiert, die sich entweder selbst darum bemühen, eine Mühle bereitzustellen, oder die ihre Frauen bei deren Anschaffung – im Rahmen einer Frauengruppe – finanziell unterstützen³⁶⁹. Damit tragen sie dazu bei, die Arbeitsbelastung der Frauen zu verringern und deren Arbeitswelt auf das Gehöft und dessen Umkreis einzugrenzen. Wohlhabende Männer unterstützen ihre Frauen weiterhin, indem sie einen Grossteil der Besorgungen übernehmen, gelegentlich Feuerholz kaufen, den grössten Teil der Feldarbeit von entlohnten Arbeitern verrichten lassen oder ein Haus mit Zementfussboden zur Verfügung stellen. Dies wird von den Frauen sehr geschätzt, da sich dadurch ihre Arbeitsbelastung reduziert und sie mehr Zeit für sich selber und ihre Kinder haben. Es sind jedoch nicht alle Frauen in der glücklichen Lage, mit einem wohlhabenden oder verständnisvollen Ehemann verheiratet zu sein. Weiterhin gibt es einige Arbeiten, die als wenig angenehm, aber unumgänglich eingeschätzt werden (z.B. Wäschewaschen, Abwasch, Hofaufrauhlen). Hier sind es v.a. Kinder und Jugendliche, die durch ihre Mithilfe die Mutter entlasten (vgl. Kap. 5.1.1).

Neben körperlich anstrengenden Arbeiten empfinden viele Frauen die zahlreichen und kurz aufeinanderfolgenden Schwangerschaften als eine Belastung. So ist es bei den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet nicht unüblich, dass eine Frau Mutter von acht bis zehn Kindern ist, die sie in einem Intervall von zwei bis drei Jahren geboren hat (vgl. Statistik 4). Die meisten Frauen beschreiben die Schwangerschaft als eine schwierige, seelisch und körperlich fordernde Periode, begleitet von Unwohlsein und konstanter Angst vor einer Fehlgeburt³⁷⁰. Bis zum sechsten Monat führt eine Frau ihren Haushalt ganz normal weiter. Ab dem siebten Monat der Schwangerschaft bis zum Zeitpunkt, wenn das Kind selbständig

³⁶⁹ Bisher ist es nur der MBOSCUA-Frauengruppe Dabo gelungen, eine Mühle mithilfe eines zinsgünstigen Darlehens anzuschaffen. Da viele Frauen über kein eigenes Einkommen verfügen, bekommen sie das Geld für die Kosten des Maismahlens und für den Mitgliedsbeitrag von ihren Ehemännern, wodurch diese die Bemühungen ihrer Frauen unterstützen.

³⁷⁰ Diese Angst ist durchaus berechtigt, denn aufgrund der Entfernung zwischen den einzelnen Gehöften und der weiten Distanz zur nächsten Krankenstation kommt bei Fehlgeburten oft jede Hilfe zu spät.

sitzen kann (mit fünf oder sechs Monaten), ist sie aus dem Rotationssystem im polygynen Haushalt ausgenommen, so dass ihr die anspruchsvolle und zeitaufwendige Arbeit des Kochens für die gesamte Familie, erspart bleibt³⁷¹. Zur Geburt des ersten Kindes kehrt eine Frau in der Regel zu ihren Eltern zurück und bleibt bis zu dessen Entwöhnung mit ca. zwei Jahren dort³⁷². Dies hat den Vorteil, dass sie ihre erste Geburt in einer gewohnten Umgebung mit Unterstützung ihrer engsten Vertrauten, der Mutter, erleben kann³⁷³. Weiterhin hat sie die Gelegenheit, befreit von häuslichen Pflichten, sich voll und ganz ihrem Baby zu widmen und ihre Mutterpflichten unter Anleitung weiblicher Verwandter einzuüben. Mutterschaft ist ein zentraler Aspekt im Leben einer Mbororo-Frau; sie verhilft ihr zu sozialer Anerkennung, Wertschätzung seitens des Ehemannes, Sicherheit im Alter und letztlich dazu, ein glückliches und ausgefülltes Leben zu führen³⁷⁴.

Mbororo-Frauen sind stolz darauf, viele Kinder zu haben, sehen aber zugleich die damit verbundene physischen und psychischen Anforderungen. Viele Frauen würden einen Abstand von drei bis fünf Jahren zwischen den Geburten vorziehen, um genügend Zeit zu haben, sich körperlich von den Strapazen der Schwangerschaft zu erholen und sich angemessen um das Kleinkind zu kümmern. Frauen in einem polygynen Haushalt tragen nicht nur die Verantwortung für ihre eigenen Kinder. Sie kümmern sich oft auch um die Kinder ihrer Mitfrauen, insbesondere wenn diese abwesend sind, und um Kinder früherer Ehefrauen des Mannes; d.h. sie sind meist von einer Vielzahl von Kindern jeglichen Alters umgeben, die Geduld und starke Nerven erfordern. Weiterhin empfinden viele Frauen die Sorge um die Gesundheit ihrer Kinder, insbesondere ihres Säuglings, und um ihre eigene als belastend, da sie ohne eigenes Einkommen oft nicht in der Lage sind, die erforderlichen Medikamente zu kaufen³⁷⁵.

6.2 Zur ethischen Einschätzung der Arbeit der Mbororo-Frauen

Es stellt sich nun die Frage, wie die Arbeitsamkeit der Mbororo-Frauen aus einer ethischen Perspektive einzuschätzen ist. Die Antwort auf diese Frage hängt damit zusammen, von welchem Bezugsrahmen ausgegangen wird. Vergleicht man die Arbeit der Mbororo-

³⁷¹ Eguchi beschreibt, dass einige Männer sehr besorgt um ihre schwangeren Frauen sind und bei der Hausarbeit sogar mithelfen (Eguchi 1973: 77).

³⁷² Vgl. Dupire 1963: 62f.; Stenning 1994 (1959): 116f., 150-151.

³⁷³ Viele Frauen ziehen es vor, in einem Krankenhaus oder einer Gebärstation zu entbinden, doch die Gehöfte sind oft weit abgelegen und der Schwangerschaftsverlauf ungewiss, so dass ein Grossteil der Frauen dennoch zu Hause gebärt. Vgl. auch Eguchi 1973: 77-80.

³⁷⁴ Vgl. Dupire 1963: 62; Hopon 1958: 104; Maliki 1984: 16, 20f.; Riesman 1977: 83, 86f.; Stenning 1994 (1959): 152f.

³⁷⁵ Zur Bedeutung von Gesundheit für Mbororo'en vgl. Maliki 1984: 24-26. Einige Frauen beschwerten sich, dass ihre Männer mehr am Wohlbefinden der Rinder als an der Gesundheit ihrer Frauen und Kinder interessiert seien. Aus Sicht der Männer dagegen stellen Ausgaben für Krankenhausbesuche oder Medikamente eine zusätzliche finanzielle Belastung dar, die nicht immer ins Familienbudget passen.

Frauen mit derjenigen der Männer, drängt sich nach unserem westlichen Arbeitsverständnis die Feststellung auf, dass Frauen mehr arbeiten. Dies hängt damit zusammen, dass ihre Arbeitsbelastung über die Jahreszeiten und Lebensabschnitte hinweg relativ konstant bleibt, während sich die Hirtenarbeit der jungen Männer sehr unregelmässig gestaltet und ältere Männer kaum produktive Arbeit leisten³⁷⁶.

Vergleicht man die Arbeitsleistung der Mbororo-Frauen mit derjenigen ihrer bäuerlichen Nachbarinnen, entsteht der Eindruck, dass erstere körperliche Arbeit scheuen und den grössten Teil ihrer Zeit mit einfachen Hausarbeiten in Gesellschaft ihrer Kinder und Besucherinnen verbringen, während letztere sich um Familie und Haushalt kümmern und zugleich hart auf dem Feld arbeiten³⁷⁷. Dies verhält sich auch aus Sicht der Mbororo-Frauen so, die betonen, dass sie aufgrund ihrer pastoralen Tradition nicht an schwere körperliche Arbeit gewohnt seien und sich erst Schritt für Schritt damit vertraut machen müssten. Obwohl das Interesse an der Feldarbeit zunimmt und einige Frauen mit Stolz darauf hinweisen, dass sie trotz ihrer 'schwächlichen Statur' alle Arbeitsgänge selbst auszuführen vermögen, besteht ihr Ziel keineswegs darin, die bäuerlichen Nachbarinnen zu überflügeln, sondern lediglich das Notwendigste so gut wie möglich zu erledigen³⁷⁸.

Betrachtet man die Arbeitsleistung der Mbororo-Frauen im Hinblick darauf, was die Mbororo'en selbst (Frauen und Männer) als angemessene Frauenarbeit ansehen und welche Anforderungen an sie gestellt werden, wird deutlich, dass sich die meisten Frauen bemühen, ihre Aufgaben pflichtbewusst auszuführen. Zugleich sind sie für jede Arbeitserleichterung dankbar (vgl. oben). Dies wird auch von Boesen, Eguchi und Riesman thematisiert, die darin einen „Hang zum Müssiggang“ (Boesen 1996: 204) sehen³⁷⁹. Riesman nennt das in polygynen Familien übliche Rotationssystem und die Mithilfe der Töchter und Schwiegertöchter als verbreitete Entlastungsmassnahmen. Meiner Einschätzung nach besteht jedoch der Vorteil des Rotationssystems in erster Linie darin, dass es den Frauen mehr Spielraum in der Gestaltung der Arbeitstage und die Sicherheit gibt, dass ihre Kinder auch in ihrer Abwesenheit gepflegt werden (vgl. Kap. 5.1.2). Was die Mithilfe der Töchter und Schwiegertöchter angeht, so stellt dies tatsächlich eine Arbeitserleichterung dar. Die Frauen sind sich jedoch bewusst, dass sie letztlich selbst die Verantwortung dafür tragen, dass alle Arbeiten sorgfältig und gewissenhaft ausgeführt werden, und dass sie ihre Kinder nicht zur Mitarbeit zwingen können. Kinder und Jugendliche werden oft

³⁷⁶ Vgl. Boesen 1996: 202; Dupire 1963: 77; Leu 1933: 3; Riesman 1977: 65.

³⁷⁷ Grayzel stellt die Fulbe Malis den Bamana gegenüber und charakterisiert sie als absolute Müssiggänger. In Bezug auf die Fulbe-Frauen stellt er fest, dass sie durch den Verkauf von Milchprodukten und insbesondere durch sexuelle Dienste ein eigenes Einkommen realisieren, das nicht zu unterschätzen ist. Er führt diese sexuelle Ökonomie u.a. auf die geringe Arbeitsmoral und das Ideal eines müssiggängerischen Lebens zurück (Grayzel 1990: 44-47). Zur Einschätzung der Wodaabe-Frauen aus Sicht muslimischer Bauern vgl. Dupire 1963: 47f.

³⁷⁸ Vgl. dazu Feldbaupraktiken und Rationalität der agropastoralen Wirtschaftsweise der Fulbe Benins: Bierschenk 1997: 184-198.

³⁷⁹ Vgl. auch Eguchi 1973: 43; Riesman 1977: 72.

spielerisch in den Arbeitsablauf integriert, indem ihre Mutter sie auffordert, einzelne Aufgaben zu übernehmen und ihnen zugleich genügend Freiraum lässt, ihren eigenen Interessen nachzukommen³⁸⁰. Natürlich gibt es einzelne Frauen, die sich lieber ausruhen oder sozialen Verpflichtungen nachkommen und einen Grossteil der Arbeit ihren jugendlichen Töchtern überlassen. In der Regel sind sie jedoch bestrebt, ein akzeptables Mittelmass zu finden und ziehen es sogar vor, bis ins hohe Alter einen eigenen Haushalt zu führen³⁸¹. Durch ihre Arbeit erweist sich eine Frau als nützlich und infolgedessen als wertvolles Mitglied der Gemeinschaft³⁸². Das Arbeitsideal der Mbororo-Frauen besteht also nicht darin, möglichst viel und hart zu arbeiten, sondern ihre Arbeit so einzuteilen, dass sie ihre häuslichen Pflichten angemessen erfüllen und zugleich Zeit finden, den Kindern die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, soziale Beziehungen zu pflegen oder eigenen Interessen nachzukommen.

Dupire und Riesman charakterisieren die Arbeit der Fulbe-Frauen als zeitaufwendig und monoton, zumal sich ihr Arbeitstag aus regelmässig anfallenden Arbeiten zusammensetzt, die selbst durch den Wechsel der Jahreszeiten kaum beeinflusst werden³⁸³. Damit haben die Autoren im Grunde recht, doch bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass sich der Arbeitsalltag der Mbororo-Frauen durchaus abwechslungsreich gestalten kann. Neben den täglich anfallenden Arbeitsgängen, die dem Tag eine grundlegende Struktur verleihen, gibt es eine Fülle von Arbeiten, die in mehr oder weniger regelmässigen Abständen anfallen. Aufgabe einer Frau ist es nun, die einzelnen Arbeitsgänge und die zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte so zu koordinieren, dass Engpässe und Stresssituationen vermieden werden. Dies erfordert Planungsgeschick und ein gewisses Mass an Flexibilität, zumal gelegentlich unvorhergesehene Ereignisse (z.B. Krankheitsfall, Besuch, Regenfälle) dazwischenkommen. In der Regel sind die Frauen routiniert und verstehen es, ihren Arbeitstag ausgefüllt und abwechslungsreich zu gestalten und zugleich ein annehmbares Mittelmass zwischen Arbeit und Musse einzuhalten.

7. Arbeit und kultureller Wandel

Aus Berichten über die Mbororo'en im Kameruner Grasland bzw. im Adamaoua aus den 30er Jahren sowie aus biographischen Erzählungen und Beschreibungen zur Lebensweise der Generation der Eltern bzw. Grosseltern der Informanten und Informantinnen wird

³⁸⁰ Vgl. Riesman 1977: 68f.; Riesman 1992: 74f.

³⁸¹ Viele ältere Mbororo-Frauen, die als Abhängige im Gehöft eines Sohnes leben, besitzen ihr eigenes Haus, melken und kochen regelmässig und führen den Haushalt mit Unterstützung einer Enkeltochter. Vgl. Dupire 1963: 56.

³⁸² Riesman 1994: 101f. Dies ist in Kap. 4.1 der vorliegenden Arbeit ausgeführt worden.

³⁸³ Dupire 1963: 77; Riesman 1977: 65.

deutlich, dass sich die Lebensweise der Mbororo'en und dadurch auch der Bereich der Arbeit der Frauen verändert hat. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet keine homogene Gruppe bilden, wie sie selbst immer wieder betonen (vgl. Kap. 3.4). Zwischen Jafun'en und Aku'en, zwischen einzelnen *lenyi*, sowie zwischen einzelnen Individuen existieren unterschiedliche Vorstellungen zur 'richtigen' Lebensweise und insbesondere dazu, wie sich diese konkret umsetzen lassen. Im Folgenden möchte ich versuche, allgemeine Tendenzen in Bezug auf den Wandel der Arbeit der Mbororo-Frauen herauszustellen und dabei zugleich dieser prononcierten Diversität und Komplexität Rechnung zu tragen.

7.1 Die Mbororo'en in den 30er Jahren

Die beiden wichtigsten Quellen, auf die ich mich hier stütze, sind zum einen zwei Quartalsberichte von Paul Leu, einem Mitglied der Basler Mission, der von 1927 bis 1934 im nordwestlichen Grasland Kameruns, überwiegend in Kishong tätig war (vgl. Karte 9). Zum anderen beziehe ich mich auf eine ethnographische Studie von Gulla Pfeffer, die 1936 veröffentlicht wurde und auf einen einjährigen Aufenthalt in der Jafun-Siedlung Lompta (Adamaoua) zurückgeht³⁸⁴.

Die Mbororo'en im Kameruner Grasland und auf dem Hochland von Ngaoundere waren überwiegend wohlhabende Pastoralisten, die vom Verkauf bzw. Tausch von Rindern und Milchprodukten gegen Nahrungsmittel und andere Güter lebten³⁸⁵. Sie wohnten in einfachen Weidelagern, die aus Strohütten bestanden und bei Bedarf nach frischen Weiden verlegt wurden (Photo 1, 2). Die meisten Männer waren mit einer oder zwei Frauen verheiratet; nur wohlhabende oder angesehene Mbororo'en (z.B. *arDo'en*) hatten bis zu vier Frauen, wie es ihr muslimischer Glaube erlaubte. Die Wahl der Ehepartner basierte auf einem Abkommen der Eltern des Paares oder erfolgte im Anschluss an ein *soro* (Flagellation), bei dem junge Männer Mut und Selbstbeherrschung bewiesen und die Herzen der Mädchen eroberten. Der 'Frauenraub' (*deetol*³⁸⁶) wurde ebenfalls praktiziert. Wie Leu von seinem Informanten Ardo Tsuli erfuhr, der alle seine drei Frauen 'geraubt' hatte, gewann

³⁸⁴ Vgl. Literaturliste. Wie in Kap. 3.4 erläutert wurde, sind die Jafun'en, die heute im nordwestlichen Grasland Kameruns leben, seit Beginn des 20. Jahrhunderts aus dem Adamaoua eingewandert. Sabga, die einzige grössere Mbororo-Siedlung im Untersuchungsgebiet, ist als direkter Ableger von Lompta zu sehen (Pfeffer 1936: 155).

³⁸⁵ Pfeffer gibt für die Jafun'en auf dem Hochland von Ngaoundere einen durchschnittlichen Rinderbesitz von 300 bis 600 Tieren pro Familie an. Ein Mann mit 100 oder 200 Tieren galt als arm, mit bis zu 1.000 Rindern als wohlhabend und mit 3.000 bis 4.000 Tieren als reich (Pfeffer 1936: 172). Leu bestätigt, dass die traditionellen Führer (*arDo'en*) im Kameruner Grasland oft mehr als 1000 Rinder und eine stattliche Anzahl an Pferden und Kleinvieh besaßen (Leu 1933: 3).

³⁸⁶ In der Literatur wird auch die Bezeichnung *detuki* (Reed 1932: 433) verwendet.

ein Mann durch die romantische und verwegene Entführung einer Frau die Achtung seiner Gefolgsleute³⁸⁷.

Die Sorge um die Herde war gemeinsame Aufgabe aller Familienmitglieder; bei sehr grossen Herden wurden zusätzlich Lohnhirten eingestellt³⁸⁸. Zu den Arbeiten der Frauen gehörten Melken, Milchverarbeitung, Verkauf von Milchprodukten, Sammeln vegetarischer Nahrung, Kochen, Kinderbetreuung, Bau und Instandhaltung der Strohütten sowie Handarbeiten (Photo 3-8). Laktierende Kühe wurden morgens und abends gemolken³⁸⁹. Einen Teil der frischen Milch verteilte die Frau auf die Familienmitglieder und Verwandte, den Rest verarbeitete sie zu Butter und Sauermilch. Wie Pfeffer zu berichten weiss, tranken die Jafun'en selbst keine Sauer- oder Buttermilch, sondern tauschten diese gegen Getreide ein³⁹⁰. Leu stellte fest, dass die Mbororo-Frauen im Kameruner Grasland ihre Milch und Butter hauptsächlich an Hausa und Missionarsfamilien verkauften, da die einheimische Bauernbevölkerung an den Konsum von Milchprodukten nicht gewohnt war. Ihr kleines Einkommen verwendeten die Frauen dazu, Brennholz, Mais, Bananen und Kartoffeln zu kaufen, während der Ehemann für die Anschaffung von Kleidung für Frauen und Kinder verantwortlich war³⁹¹. Die pastoralen Arbeiten der Jafun-Frauen beschränkten sich nicht nur auf Melken und Milchvermarktung; sie halfen beim Tränken der Tiere, Entfernen der Zecken und sie beteiligten sich nach Aussage von Pfeffer sogar am Weidegang³⁹².

Pfeffer stellte bereits in den 30er Jahren bei den Jafun'en im Hochland von Ngaoundere eine Tendenz zur Sesshaftwerdung fest³⁹³. Diese war nicht in erster Linie auf Sedentarisierungsmassnahmen seitens der französischen Kolonialregierung zurückzuführen, sondern sie entsprang dem gesellschaftlich anerkannten Bedürfnis älterer Männer (*ndotti'en*), sich von der Hirtenarbeit zurückzuziehen, mit ehemaligen Sklavinnen (*sulaaBe*) und städtischen Fulbe-Frauen eine neue Familie zu gründen und ein geruhsames, sesshaftes Leben zu führen. Notwendige Vorbedingungen dafür waren Reichtum, Loslösung der Söhne von der

³⁸⁷ Leu 1934: 2f. Eine Entführung der Braut kam nur in Frage, wenn ihre Eltern in die Heirat nicht einwilligten oder eine Frau bereits verheiratet war. Weiterhin beschränkte sich die Praxis auf Frauen einer anderen *lenyol*, um Lineage-interne Konflikte zu vermeiden. Vgl. Pfeffer 1936: 157; Riesman 1977: 238-244; Schareika 1994: 161-165.

³⁸⁸ Die Jafun'en zogen ehemalige Sklaven als Lohnhirten vor, die bereits an den Umgang mit Rindern gewohnt waren, oder Leute, die selbst Viehzüchter waren (Pfeffer 1936: 173).

³⁸⁹ Leu weist darauf hin, dass das Melken bei den Mbororo'en im Untersuchungsgebiet ausschliesslich von Frauen verrichtet wurde (Leu 1933: 3). Pfeffer berichtet dagegen, dass bei den Jafun'en im Hochland von Ngaoundere Männer, Frauen, Kinder und Sklaven die Kühe molken (Pfeffer 1936: 169).

³⁹⁰ Pfeffer 1936: 172.

³⁹¹ Leu 1933: 3.

³⁹² Frauen verbanden den Weidegang mit der Suche nach vegetarischer Nahrung und Kräutern, Männer mit der Jagd nach Kleintieren. Die Herde wurde in der Nähe des Lagers gehütet und blieb gelegentlich unbeaufsichtigt, z.B., wenn eine Frau zu Markt ging. (Pfeffer 1936: 162, 171f.).

³⁹³ Pfeffer 1936: 174-191.

väterlichen Familie und landschaftlich-politisch günstige Verhältnisse³⁹⁴. Diese Tendenz zur Sesshaftwerdung galt nur für den wohlhabenden Jafun-Mann, nicht aber für die Mbororo-Frau. Sie blieb als Abhängige bei einem erwachsenen Sohn im Busch und kümmerte sich um die verbleibenden Tiere des Ehemannes³⁹⁵.

Sie ist meist schon alt, nicht mehr gebärfähig und den Anforderungen, die der Haushalt eines Sesshaftgewordenen an die Frau stellt, nicht gewachsen. Sie versteht nichts von der Feldwirtschaft, von der jetzt verfeinerten Zubereitung der Nahrung und von den Handarbeiten wie Kalebassenverzierern, Strohbettflechten usw. (Pfeffer 1936: 177).

Der sesshafte Jafunjo führte ein völlig neues Leben. Die Hirtenarbeit überliess er Verwandten oder Lohnhirten und kümmerte sich nur noch um den Verkauf oder Tausch einzelner Tiere. Er stellte Knechte ein, die gemeinsam mit seinen *sulaado*-Frauen seine Felder bestellen, denn Feldarbeit war keine angemessene Arbeit für einen Mbororojo. Er wendete sich seinem islamischen Glauben zu, orientierte seinen Tagesablauf an den Gebetszeiten und war bemüht, seinen Söhnen, die als Huya'en galten, eine grundlegende, islamische Bildung zukommen zu lassen. Weiterhin legte er Wert auf einen gehobenen Lebensstandard: Anstelle des einfachen Weidelagers aus Strohütten lebte der sesshafte Jafunjo mit seiner Familie in grossen, runden Lehmhütten mit Strohdach. Die Hauseinrichtung war wesentlich komfortabler und umfangreicher; Pfeffer spricht sogar von einem „Drang nach Luxus“ (Pfeffer 1936: 182). Der Speiseplan änderte sich dahingehend, dass bevorzugte Speisen, Genussmittel und Getränke, die sich ein nomadischer Fulbe aus wirtschaftlichen Gründen nur bei Festlichkeiten leisten konnte, zum täglichen Bestandteil der Nahrung wurden, während Maisbier aufgrund strengerer Einhaltung islamischer Regeln wegfiel.

In welchem Ausmass diese Tendenz zur Sesshaftwerdung bei den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns in den 30er Jahren zum Tragen kommt, ist aus Leus Darstellung nicht zu entnehmen. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass zumindest diejenigen Familien, die in den 20er und 30er Jahren ins Kameruner Grasland eingewandert sind Jafun'en aus dem Ngaoundere-Hochland bzw. der Region um Banyo waren und die Siedlung Lompta kannten³⁹⁶.

³⁹⁴ Unter günstigen landschaftlich-politischen Verhältnissen versteht Pfeffer zum einen gute Weide- und Wasserverhältnisse, zum anderen von städtischen Fulbe kontrolliertes Gebiet vor, unter deren Schutz sich die Mbororo'en stellten (Pfeffer 1936: 175f.).

³⁹⁵ Nachdem alle Söhne ihre Tiere aus der väterlichen Herde erhalten hatten, wurden die restlichen Rinder auf zwei Herden aufgeteilt: Die *horeeji*-Herde blieb mit den Familienangehörigen oder bezahlten Hirten im Busch, die *sureeji*-Herde wurde zur Milchversorgung der sesshaften Familie und als direkt verfügbares Kapital in der Nähe der Siedlung gehalten (Pfeffer 1936: 176f.).

³⁹⁶ Pfeffer 1936: 155, 174f.

7.2 Die sozioökonomische Situation und Arbeit der Mbororo-Frauen im Wandel

Vergleicht man die heutige Situation der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet mit den oben zusammengefassten Ausführungen von Leu und Pfeffer zur Lebensweise der Mbororo'en in den 30er Jahren, wird deutlich, dass sich innerhalb der letzten sechs Jahrzehnte einiges verändert hat³⁹⁷. Aus Pfeffers Analyse zum kulturellen Wandel bei den Jafun'en auf dem Ngaoundere-Hochland geht hervor, dass ein Grossteil der Veränderungen nach einem kulturellen Muster erfolgte, das zumindest den Mitgliedern einiger Jafun-*lenyi* bereits zum damaligen Zeitpunkt vertraut war. Auffällig sind jedoch Veränderungen im Hinblick auf die Lebensführung der Mbororo-Frau. Während nach Pfeffers Angaben „die reinrassige Bororofrau“ (Pfeffer 1936: 177) ein Leben lang im Busch bleibt und ein nomadisches Leben führt, sind Mbororo-Frauen heute durchaus in der Lage, den Anforderungen, die ein sesshaftes Leben an sie stellt, nachzukommen. Bedingt dadurch hat sich auch ihr Arbeitsleben stark verändert, insbesondere die Gewichtung der einzelnen Arbeitsbereiche.

7.2.1 Bedeutungsverlust pastoraler Arbeiten

Viele Mbororo'en haben ihre Traditionen aufgegeben. Sie haben eine andere Lebensweise angenommen, die nicht länger ihre eigene ist. Früher bist du in kein Mbororo-Gehöft gegangen, wo nicht gemolken wurde, wo nicht Milch verkauft wurde, wo nicht Butter hergestellt wurde. Früher hätte man solche Mbororo'en nicht angetroffen. Das ist schlecht. Heutzutage kommst du zu einem Mbororojo, du schläfst in seinem Gehöft, du siehst keine Milch. Du siehst keine Butter. Das hat sich geändert. Früher hatten die Mbororo'en Kälber, die ihnen für andere Sachen geholfen haben. Sie haben Milch getrunken, Butter gegessen, einen Teil davon verkauft und dafür Kleinigkeiten für die Kinder gekauft. Heutzutage gehst du zu einem Mbororojo und du siehst das nicht. Und seine Kühe sind zahlreich im Busch. Es sind viel mehr als früher. So, das sehe ich als Verlust. Einige Leute haben sich verändert. Die Dinge haben sich sehr verändert. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Obwohl sich die Mbororo'en auch heute noch in erster Linie als Pastoralisten verstehen, hat sich ihre wirtschaftliche Organisation wesentlich verändert. Pastorale Arbeiten (z.B. Melken, Milchverarbeitung, Versorgung Tiere, die während der Transhumanz beim Gehöft verbleiben) gehören auch heute noch zu den Aufgaben einer Mbororo-Frau; insgesamt hat sich ihr produktiver Beitrag zur pastoralen Wirtschaft jedoch verringert. So beteiligen sich erwachsene Mbororo-Frauen nicht länger am Weidegang, wie Pfeffer dies noch für die Jafun'en im Ngaoundere-Hochland feststellte. Viele Jafun-Frauen verkaufen keine Milchprodukte mehr; Milchvermarktung wird zunehmend als rückständig und als Zeichen der Armut angesehen³⁹⁸. Bei den Aku'en dagegen ist der Verkauf von Milchprodukten noch relativ verbreitet, obwohl es auch hier Familien gibt, die sich davon distanzieren.

³⁹⁷ Sämtliche Verweise auf Leu und Pfeffer in den Kapiteln 7.2 und 7.3 beziehen sich, sofern nicht gesondert vermerkt, auf die Ausführungen in Kapitel 7.1.

³⁹⁸ Vgl. Boutrais 1995/96: 961.

Durch den Verkauf bzw. Tausch von Milchprodukten gegen Nahrungsmittel leisten Frauen einen wichtigen Beitrag zur pastoralen Ökonomie³⁹⁹. So beschreibt Leu, dass sich die Mbororo-Frauen in den 30er Jahren aus ihren Einnahmen Mais, Bananen, Kartoffeln und Brennholz kauften. Heute kommt der Ehemann für den Familienunterhalt auf. Der geringfügige Beitrag seiner Frauen zu den laufenden Ausgaben (z.B. Mahlgebühren, Saucenzutaten, Seife) trägt jedoch dazu bei, den Verkauf von Rindern möglichst gering zu halten und somit die Herde als primäre Lebensgrundlage zu schonen.

Wenn die Frauen ihre Milch verkaufen, kaufen sie Kleinigkeiten für die Kinder. Wenn ich kein Geld habe, kann ich diese nicht kaufen. Ihre eigene Verantwortung ist es, Kleinigkeiten für die Suppe und anderes zu kaufen. Das hilft mir sehr. Ich muss kein Rind verkaufen, um das zu kaufen. Sie vergeuden keine 5 Francs! Und das hilft. Wenn sie das aufgeben, muss ich für alles aufkommen aus dem Verkauf von Rindern, und das ist nicht gut. (Idi Mogonde, 04.10.1996)

Frauen verwenden ihre Einnahmen nicht nur für Auslagen die Familie betreffend, sondern auch für persönliche Interessen. Sie kaufen Schmuck, Schönheitsprodukte, Kleidung, um ihre Attraktivität zu erhöhen, Emaillegeschirr oder Kalebassen als Ausdruck ihres Wohlstands; gut verdienende Frauen investieren in Hühner oder Kleinvieh, welche sie im Bedarfsfall wieder verkaufen können⁴⁰⁰. So erzählt z.B. Nyapendo Jainabu:

Schau, während des Fastenmonats Ramadan, essen wir nichts, nur kleine Kinder essen. Okay, ich sehe das bisschen Milch, das wir haben. Das behalte ich nicht, denn wir trinken es nicht. Wir essen nur nachts. Ich nehme die Milch und verkaufe sie. Wenn ich zum Schluss alle Einnahmen zusammenlege, dann habe ich viel Geld. Ich kaufe einen Stoff für das Fest, ich kaufe alles mögliche, kleine Dinge, die ich mag, z.B. Ohrringe, Schuhe, alles mögliche. Nur, wenn der Fastenmonat zu Ende ist, trinken wir die Milch wieder. Dann ist keine Milch mehr übrig, denn wir haben viele Kinder. (Nyapendo Jainabu, Akujo, Misaje, 12.10.1996)

Frauen, die freiwillig oder unfreiwillig auf den Verkauf von Milchprodukten verzichten, verlieren ihre wichtigste Einnahmequelle und geraten zunehmend in ökonomische Abhängigkeit vom Ehemann⁴⁰¹. Diese Situation der wirtschaftlichen Abhängigkeit stellt für viele Mbororo-Frauen kein grundlegendes Problem dar, solange der Ehemann gut für die Familie sorgt, ihre Wünsche erfüllt, ihnen gelegentlich Geschenke macht und ein Taschengeld zur Benutzung der Maismühle oder für den Mitgliedsbeitrag der MBOSCUA-Frauengruppe zur Verfügung stellt. Sind diese Voraussetzungen jedoch nicht erfüllt, stellt sich die Frage nach alternativen Einkommensquellen bzw. nach einem anderen Lebenspartner⁴⁰².

³⁹⁹ Vgl. Bellot 1980: 159-165; Bierschenk 1997: 176-183; Danckwortt 1989: 80; Kuhn 1994: 61-63; Schareika 1994: 100-104; Waters-Bayer 1988: 167-189.

⁴⁰⁰ Vgl. Danckwortt 1989: 80; Kuhn 1994: 62; Schareika 1994: 103f.; Waters-Bayer 1988: 171f. Boutrais berichtet, dass diejenigen Jafun-Frauen, die noch Milch verkaufen, ihre Einnahmen ausschliesslich für persönliche Bedürfnisse verwenden und es ablehnen, Nahrungsmittel für die Familie zu kaufen (Boutrais 1995/96: 961).

⁴⁰¹ Vgl. Guichard 1999/im Druck: 17; Walker 1980: 57.

⁴⁰² Zur Frage, inwieweit sich ökonomische Aspekte auf den Verlauf einer Ehe auswirken, vgl. Boutrais 1995/96: 962; Kuhn 1994: 64; Stenning 1958: 110.

Wenn mein Mann mir verbietet, Milch zu verkaufen, soll er mir das Geld geben, damit ich mir alles kaufen kann, was mir gefällt. Wenn er jedes Mal, wenn ich ihn um Geld bitte, um mir etwas zu kaufen, das mir gefällt, meine Bitte ablehnt, komme ich aus der Ehe heraus. Das ist alles. Wenn er mir immer das Geld gibt, bin ich zufrieden. Dann habe ich die Arbeit mit dem Milchverkauf nicht. (Rechia Mohamadou, Akujo, Misaje, 05.10.1996)

Viele Mbororo-Frauen sind sich jedoch bewusst, dass es für ihre Ehemänner schwierig ist, die gesamten Ausgaben allein zu bestreiten, und bemühen sich deshalb, alternative Einkommensquellen zu finden. Die meisten Frauen besitzen einige Hühner, etwas Kleinvieh und ein paar Rinder, wodurch sie ökonomischen Spielraum gewinnen⁴⁰³. In der Regel sind sie jedoch bemüht, ihren Tierbesitz, insbesondere die Rinder, für grössere Auslagen (z.B. Medikamente, Kleidung, Aussteuer einer Tochter) aufzusparen und geringfügige Ausgaben anderweitig abzudecken. So verkauft z.B. Biba Lamu regelmässig Eier, gelegentlich auch Feldbauprodukte, und häkelt auf Bestellung Kinderkleider, während Djoji Habiba Kleinhandel mit Kolanüssen, Zwiebeln und Palmöl betreibt und gelegentlich zur Versammlung der MBOSCUA-Frauengruppe *makara* (in Palmöl frittierte Mais-Bananen-Kuchen) zubereitet, welche sie an die Teilnehmerinnen verkauft (vgl. Statistik 3, 6). Bisher hat sich jedoch keine dieser Varianten als effektive Alternative zum Milchverkauf etabliert und so sind Mbororo-Frauen noch immer auf der Suche nach vielversprechenden Einkommensquellen, die sich mit ihrer Lebensweise praktisch und ideell vereinbaren lassen⁴⁰⁴.

7.2.2 Zunehmende Bedeutung der Verantwortung für den Lebensraum der Familie

Während der Bereich der pastoralen Arbeiten an Bedeutung verliert, spielt die Verantwortung für das Gehöft und die Familie eine immer wichtigere Rolle im Leben der Mbororo-Frauen. Wie bereits aus der Literatur zu nomadischen Fulbe bekannt ist, gehören die im Haushalt anfallenden Arbeiten in den Verantwortungsbereich der Frau⁴⁰⁵. So ist es ihre Aufgabe, einen Unterstand bzw. eine Hütte zu errichten, sich um deren Einrichtung und Instandhaltung zu kümmern, Kinder und Verwandte zu verköstigen etc. Dupire macht deutlich, wieviel Wert Frauen darauf legen, ihre Besitztümer frisch poliert und kunstvoll arrangiert in ihrer Hütte auszustellen, so dass jedes Stück von seiner besten Seite zur Geltung kommt⁴⁰⁶. Dies trifft auch auf die Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet zu. Aufgrund veränderter Lebensumstände und des wachsenden Warenangebots besitzen sie jedoch wesentlich mehr Gegenstände, womit letztlich auch mehr Arbeitsaufwand verbunden ist.

⁴⁰³ Während eine Frau ihre Hühner und das Kleinvieh bei der Heirat in das Gehöft des Ehemannes mitnimmt, verbleiben ihre Rinder meist in der Herde des Vaters oder eines Bruders. Wenn sie ein Tier verkaufen möchte, bittet sie ihre männlichen Verwandten, den Verkauf zu tätigen, da der Rinderhandel keine Frauenangelegenheit ist.

⁴⁰⁴ In diesem Zusammenhang sind auch die Bemühungen von MBOSCUA im Bereich der Frauenförderung zu sehen, insbesondere die Aktivitäten der MBOSCUA-Frauengruppen (vgl. Statistik 7).

⁴⁰⁵ Vgl. z.B. Dupire 1963: 76f.; Stenning 1994 (1959): 109.

⁴⁰⁶ Dupire 1963: 84f.

Wie Pfeffer bereits in den 30er Jahren für die Jafun'en im Ngaoundere-Hochland feststellte, nehmen mit Übergang zur Sesshaftwerdung die Ansprüche an den Lebensstandard erheblich zu. Dies äussert sich in der Gestaltung der Gehöfte, die nicht länger aus Strohhütten sondern aus Lehmbauten bestehen, in der zunehmend luxuriösen Ausstattung der Gebäude und in Veränderungen im Speiseplan. Während Pfeffer davon ausging, dass Jafun-Frauen den damit verbundenen Anforderungen nicht gewachsen seien, haben sich die Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet an die veränderten Lebensumstände und Ansprüche angepasst. Arbeitsamkeit, Zuverlässigkeit, Reinlichkeit, Ordnungsliebe, Sinn für Ästhetik, gute Kochkünste etc. gelten heute als wesentliche Eigenschaften einer 'guten' Mbororo-Frau, die ihr zu gesellschaftlichem Ansehen und persönlicher Wertschätzung seitens des Ehemannes verhelfen (vgl. Zitate: Mallam Raago, S. 100, Amina Gambo, S. 41). Die angemessene Erfüllung ihrer Pflichten als Ehefrau, Hausfrau, Mutter und Gastgeberin wird letztlich mehr honoriert als ein wirtschaftlicher Beitrag zum Familienbudget durch den Verkauf von Milchprodukten.

7.2.3 Neubewertung der Feldarbeit

Ein dritter Arbeitsbereich, der eine starke Umwertung erlebt hat, ist der Feldbau. Während in den 30er Jahren Feldarbeit noch als „Sklavenarbeit“ (Pfeffer 1936: 179) galt, die sich für einen Mbororojo nicht ziemt, engagieren sich heute immer mehr Männer und Frauen im Feldbau. Bei wohlhabenden Jafun'en und in denjenigen Aku-Familien, die am pastoralen Ideal festhalten, dominiert die Auffassung, dass Feldarbeit in den Verantwortungsbereich des Ehemannes fällt und nicht zu den Aufgaben einer Mbororo-Frau gehört (vgl. Kap. 5.1.1.2). Dies wird aus den folgenden Ausführungen zur Feldarbeit von Idi Mogonde, einem Akujo aus der Region Misaje, deutlich:

Entsprechend unserer Tradition arbeiten Frauen nicht auf dem Feld, überhaupt nicht, nein. Es ist die Arbeit der Frauen, sich um das Gehöft und die Kinder zu kümmern. Das ist alles. Ich als Mann, ich mache die Feldarbeit. Ich arbeite mit meinen Händen oder ich bezahle Leute für die Arbeit, so ist das. Frauen arbeiten nicht auf dem Feld. Nur bei der Ernte helfen erwachsene Frauen mit. Nachdem sie ihre Arbeit beendet haben, kommen sie und helfen mit. Wir arbeiten zusammen, auch die Kinder helfen mit. Aber es ist keine Frauenarbeit. Du kannst nicht sagen, du hast eine Farm, deine Frauen müssen sie bestellen. Entsprechend unserer Tradition gehen die Frauen nicht auf's Feld. So ist unsere Tradition. Ausserdem ist es für uns Muslime nicht richtig, dass Frauen schwer tragen und auf dem Feld arbeiten. Das sagt unser Koran. (Idi Mogonde, Akujo, Misaje, 04.10.1996)

Dennoch gehört es zu den Aufgaben einer Frau, Saucenzutaten anzupflanzen und bei Aussaat und Ernte mitzuhelfen. Sie pflanzt Blattgemüse, Okra, möglicherweise Kürbisse zwischen die Feldfrüchte oder legt einen kleinen Gemüsegarten neben dem Gehöft an (Photo 28). Der damit verbundene Arbeitsaufwand ist gering; das Gemüse gedeiht auf dem mit Kuhmist gedüngten Boden, erfordert kaum Pflege und wird bei Bedarf geerntet. So erklärt Faatu Gambo zu ihrer eigenen Mithilfe im Feldbau:

Ja, Aku-Frauen machen Feldarbeit. Meine eigenen Farm, die Einheimischen machen die Arbeit. Ich helfe meinem Mann in der Farm. Wenn es Gras in der Farm hat, jäten wir es im Maisfeld. Und beim Pflanzen, wir pflanzen Mais. Wir ernten Mais. Wir pflanzen Cocoyam und wenn es Zeit ist, ernten wir ihn. Die Arbeit für die Saucenzutaten, das ist alles Frauenarbeit. Wenn sie ein Feld bearbeiten, rufen sie uns, damit wir die Saucenzutaten pflanzen. Ich pflanze Okra, ich pflanze polle, ich pflanze suwaka, ich pflanze Kürbis, ich pflanze nyamsu⁴⁰⁷. Es ist keine harte Arbeit, ich mag es. Ich mag die Sachen lieber als die, dich ich kaufe. Es ist keine harte Arbeit, ich weiss, wie man ein Feld bearbeitet. Wenn ich keine Arbeit im Gehöft habe, arbeite ich im Feld. Wir sagen: Lasst uns mit dieser Arbeit beginnen. Es ist nicht allzu schwierig. Und ausserdem machen wir nicht alle Arbeit nur wir allein. Wir bezahlen Arbeiter.

Als ich Faatu Gambo an einer späteren Stelle des Interviews frage, welche Arbeit sie am schwierigsten findet, antwortet sie:

Die Arbeit, die am schwierigsten ist, das ist die Feldarbeit. Diese Farm, du bearbeitest sie, deine Hände sind steif. Und wir versuchen es, Schritt für Schritt bestellen wir unsere eigene Farm. Wir pflanzen Mais, alles, was wir möchten. (Faatu Gambo, Jafunjo, Misaje, 03.10.1996)

Die Einstellung zur Feldarbeit, insbesondere zu körperlich anstrengenden Arbeitsgängen wie Hacken und Jäten, ändert sich. Feldarbeit wird noch immer als beschwerliche und schwierige Arbeit angesehen, doch viele Frauen bemühen sich, auch diese Arbeit zu lernen. Dies gilt insbesondere für ärmere Familien, für die der Feldbau eine unverzichtbare Ergänzung zur Rinderhaltung darstellt. So haben sich z.B. einige Jafun-Familien der Region Mbiame dahingehend organisiert, dass junge Männer und Frauen zu Beginn der Pflanzzeit eine Arbeitsgemeinschaft bilden und nacheinander die Felder der einzelnen Familien auf die Aussaat vorbereiten⁴⁰⁸. Viele der Felder sind so gross, dass sogar ein Überschuss produziert wird, dessen Verkaufserlös aufgrund ihrer tatkräftigen Beteiligung den Frauen zusteht (vgl. Statistik 3). Das steigende Interesse der Frauen am Feldbau zeigt sich auch daran, dass viele MBOSCUA-Frauengruppen planen, eine Gruppenfarm zu bestellen, oder bereits damit angefangen haben. Einige Gruppen stellen nach wie vor Feldarbeiter für das Hacken und Jäten ein, in anderen führen junge Mbororo-Frauen diese Arbeiten selbst aus. Die Frauen versprechen sich zum einen, Erfahrungen mit Feld- und Gartenbau zu sammeln, indem sie neben Mais und Cocoyam auch Sojabohnen, Tomaten oder Zwiebeln anpflanzen. Zum anderen verkaufen sie ihre Feldprodukte günstig an Gruppenmitglieder oder auf dem Markt und investieren die Einnahmen in weitere Projekte.

Immer mehr Mbororo-Frauen, insbesondere aus mittleren und ärmeren Verhältnissen, sehen im Feldbau eine wichtige Lebensgrundlage als Ergänzung zur Rinderhaltung und erkennen darin eine Möglichkeit, durch aktive Mithilfe einen wertvollen Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie zu leisten und die Herde zu schonen. Auf die Frage, wie sie die Bedeutung der Feldarbeit für den Familienunterhalt einschätzt, meint Amina Gambo:

⁴⁰⁷ Zur Identifikation der Pflanzen vgl. Kap. 5.2.4.

⁴⁰⁸ Vgl. Powell & Taylor-Powell 1984: 24.

Es ist wichtig, dass die Frau ein Feld bearbeitet. Jede Pflanze, jede Art von Nahrungsmittel, Gemüse, jedes Suppengewürz, alles ist recht. Bearbeite die Farm, fürchte Dich vor nichts (vor schweren Arbeiten)! Mache die Arbeit! Das ist die richtige Arbeit und einfach für eine Frau, die Kinder hat. Früher wussten Mbororo-Frauen nicht, wie man ein Feld bearbeitet, sie haben sich nur an ihren Mann gewandt für Nahrungsmittel. Das ist für mich keine gute Sache. Ich will das, was mein Mann hat, auch haben. Auch meine Kinder sollen die Arbeit lernen. Sie werden alle Arbeiten lernen, alle möglichen Arbeiten. Ich bearbeite ein Feld. Ich bringe meinen Kindern die Feldarbeit bei, ich bringe ihnen alles mögliche bei! Wenn ich tot bin, wissen sie, wie man ein Feld bearbeitet. Ihre Mutter hat ihnen alle möglichen Arbeiten gezeigt. Sie werden es machen und etwas zu tun haben. (Amina Gambo, Jafunjo, Lassin, 17.09.1996)

Es zeigt sich also, dass der Bereich der pastoralen Arbeiten, insbesondere der Verkauf von Milchprodukten, an Bedeutung eingebüsst hat. Durch den Ausfall ihrer wichtigsten Einnahmequelle verlieren Mbororo-Frauen zum einen ihre ökonomische Unabhängigkeit, zum anderen die Möglichkeit, durch ihren produktiven Beitrag zum Familienunterhalt soziales Ansehen und die Wertschätzung des Ehemannes zu gewinnen; darüber hinaus geben sie einen grundlegenden Aspekt ihrer pastoralen Identität auf. Im Gegenzug gewinnt der Bereich der Hausarbeit, d.h. die Sorge um das Gehöft und die Familie, an Bedeutung und eröffnet den Frauen neue Möglichkeiten zu gesellschaftlichem Ansehen und persönlicher Wertschätzung. Im Kontext steigender Bevölkerungsdichte, verschärfter Konkurrenz zwischen Bauern und Rinderhaltern und dezimierter Herden hat sich insbesondere in den letzten Jahren gezeigt, dass immer mehr Familien auf den produktiven Beitrag ihrer Frauen zum Familienunterhalt nicht verzichten können. In der Folge engagieren sich Frauen zunehmend im Feldbau oder bemühen sich um alternative Einkommensmöglichkeiten.

Wie diese Entwicklung zu beurteilen ist, ist eine schwierige Frage. Ein Grossteil der Autoren und Autorinnen, die sich mit dieser Thematik befassen, betonen die Schwächung der sozioökonomischen Position der Mbororo-Frauen; Boutrais spricht sogar von Marginalisierung⁴⁰⁹. Die Mbororo-Frauen selbst beurteilen ihre Situation wesentlich differenzierter: Viele Frauen sind sich ihrer ökonomischen Abhängigkeit bewusst, betonen aber zugleich, dass ihr Leben heute angenehmer ist und ihnen andere Möglichkeiten offenstehen, soziales Ansehen und persönliche Wertschätzung zu gewinnen. Was Frauen und Männer viel stärker beschäftigt, ist die Frage, welche Alternativen zur Verfügung stehen, um die Herde als ökonomische Grundlage der Familie zu schonen.

7.3 Faktoren des Wandels

Um die oben dargelegten Veränderungen und die Einstellung der Mbororo-Frauen dazu besser einschätzen zu können, ist es notwendig, sich mit den Ursachen bzw. relevanten Faktoren des Wandels zu befassen. Dies ist jedoch ein sehr komplexes und umfangreiches

⁴⁰⁹ Boutrais 1984: 251f.; Boutrais 1995/96: 960; Guichard 1999/im Druck: 17; VerEecke 1987: 132; VerEecke 1989: 71; Walker 1980: 57f.

Thema, weshalb im Rahmen der vorliegenden Studie nur einige ausgewählte Aspekte angesprochen werden können.

Ausgangspunkt des sozialen und kulturellen Wandels der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet bildet der Prozess der Sedentarisierung, der bereits in den 20er Jahren einsetzte (vgl. Kap. 3.1). Sedentarisierung ist hier als ein Kontinuum zwischen einer mobilen und einer sesshaften pastoralen Lebensweise zu verstehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine Entwicklung in beide Richtungen, d.h. zu einer sesshaften oder zu einer mobilen Lebensweise hin, stattfinden kann und dass beide Prozesse reversibel sind⁴¹⁰. Bei den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns überwiegt die Tendenz zu einer sesshaften Lebensweise. So siedelten sie nach Leus Beschreibung in den 30er Jahren noch in Weidelagern, die sie bei Bedarf nach neuem Weideland verlegten⁴¹¹. Heute wohnen die Mbororo'en in stabilen Gehöften und betreiben Feldbau als Ergänzung zur Rinderhaltung. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang, dass das Ausmass der Sedentarisierung zwischen Aku'en und Jafun'en sowie zwischen einzelnen *lenyi* variiert (vgl. Kap. 3.4).

Anreize zu dieser Entwicklung boten zum einen externe Faktoren: So ist das Kameruner Grasland eine sehr fruchtbare Region, die sich ausgezeichnet zur Rinderhaltung eignet. Weiterhin bemühten sich sowohl die englische Kolonialregierung als auch der kamerunische Staat um die Sedentarisierung der Mbororo'en und um Verbesserung der Weidebedingungen, indem sie das Weideland vom Farmland abgrenzten, *arDo'en* als territoriale Führer einsetzten und einen veterinärmedizinischen Dienst zur Verfügung stellten (vgl. Kap. 3.1). Neben den genannten externen Anreizen sind emische Vorstellungen zur 'richtigen' Lebensweise von Bedeutung: So wird aus Pfeffers Darstellung klar, dass zumindest bei einigen Jafun-*lenyi* bereits in den 30er Jahren ein Konzept der Sedentarisierung existierte und dass es sich hierbei nicht um eine völlig neue Entwicklung handelt. Dies wird auch durch Erzählungen einiger Aku-Informanten bzw. -innen bestätigt, deren Eltern bereits Feldbau betrieben haben (vgl. Anhang 6)⁴¹².

Sedentarisierung zieht ökonomische und soziokulturelle Veränderungen nach sich. Da sich sesshafte Mbororo'en, worauf auch Pfeffers Analyse hinweist, zunehmend am Vorbild städtischer Fulbe orientieren, wird in der Literatur oft von 'Fulbeisierung' gesprochen⁴¹³. Aus Sicht der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet ist dieser Ausdruck nicht zutreffend, zumal sie sich prononciert von den Huya'en Nordkameruns abgrenzen und ihre Identität als Mbororo'en betonen.

⁴¹⁰ Für eine weiterführende Diskussion des Konzepts der Sedentarisierung vgl. Azarya 1993: 37ff.; Frantz 1980: 64; Salzman 1980b: 12-14.

⁴¹¹ Selbst in den 30er Jahren war längst nicht alle Mbororo'en nomadisch. So hat sich seit 1916 eine Gruppe von Gosi'en unter der Führung von Ardo Sabga in der Nähe von Babanki niedergelassen und die Siedlung Sabga gegründet hat (vgl. Kap. 3.1).

⁴¹² Vgl. Guichard 1999/im Druck: 10.

⁴¹³ Zu einer weiterführenden Diskussion des Begriffs 'Fulbeisierung' vgl. Guichard 1999/im Druck: 2-5.

7.3.1 Ökonomische Aspekte

Im Bereich der pastoralen Ökonomie haben sich zwei Tendenzen herauskristallisiert, die für Veränderungen hinsichtlich der sozioökonomischen Situation und Arbeit der Frauen von Bedeutung sind: zum einen die Verlagerung von Milchwirtschaft auf Fleischwirtschaft, zum anderen die Tendenz zum Agropastoralismus⁴¹⁴.

Die Verlagerung von Milchwirtschaft zu Fleischwirtschaft ist in Zusammenhang mit Angebot und Nachfrage zu verstehen. Aus Leus Darstellung geht hervor, dass die einheimische Bevölkerung in den 30er Jahren kein Interesse an Milchprodukten zeigte und dass die Abnehmer hauptsächlich Hausa und Missionarsfamilien waren. Auf meine Frage nach ihren Kunden antworteten die meisten Mbororo-Frauen, dass die bäuerliche Bevölkerung früher Milch nicht kannte, dass aber seit einigen Jahren die Nachfrage nach Milchprodukten steige⁴¹⁵. Dies deutet darauf hin, dass die Jafun'en, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in das Kameruner Grasland migrierten, mit einer relativ geringen Nachfrage nach Milchprodukten konfrontiert waren und sich gezwungen sahen, nach alternativen Einkommensmöglichkeiten zu suchen⁴¹⁶. Mit der Präsenz europäischer Missionarsfamilien und Kolonialbeamter stieg die Nachfrage nach Rindfleisch, das auch bei der kamerunischen Bevölkerung immer beliebter wurde⁴¹⁷. So berichtet Leu, dass die Hauptbeschäftigung des Mbororo-Mannes der Rinderhandel war und dass die Tiere gegen Geld, Kleidung, Schmuck etc. eingetauscht wurden⁴¹⁸. Zumal die Jafun'en, die damals einwanderten, überwiegend wohlhabende Pastoralisten waren und sich die Herden aufgrund der vorteilhaften ökologischen Bedingungen vergrösserten⁴¹⁹, stellte der vermehrte Verkauf von Rindern keine substantielle Bedrohung für die Herde als Lebensgrundlage dar.

Diese ökonomischen Entwicklungen erscheinen mir relevant für die Einstellung der Mbororo-Frauen zur Milchvermarktung. Der Verkauf von Milchprodukten gilt zunehmend als rückständig und als Zeichen der Armut. Diese Meinung vertreten in erster Linie Jafun-Frauen, deren Mütter bereits keine Milch mehr verkauft haben, d.h. also Frauen aus denjenigen Familien, die wohlhabend genug waren, von Milch- auf Fleischvermarktung umzustellen. Viele der Mbororo'en, die in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ins Kameruner Grasland migrierten, insbesondere Aku-Familien, die im Zug der grossen Dürre in den 70er Jahren kamen, besaßen nicht genügend Rinder, um auf die Einnahmen ihrer

⁴¹⁴ Vgl. Waters-Bayer 1988: 188.

⁴¹⁵ Diese Aussage basiert auf Befragungen, die ich in Bali-Nyonga durchgeführt habe (vgl. Kap. 5.2.3.3).

⁴¹⁶ Vgl. Blench 1994: 206; Boutrais 1986: 157; Boutrais 1995/96: 960.

⁴¹⁷ Frantz 1986: 20. Eine tendentielle Entwicklung von Subsistenzproduktion zu marktorientierter Rinderhaltung erfolgte jedoch erst in den 60er Jahren, als die Nachfrage nach Rindfleisch, Knochen etc. beträchtlich anstieg und durch staatliche Massnahmen die Integration der Mbororo'en in die Marktwirtschaft gefördert wurde (Frantz 1975: 340f.; Frantz 1986: 27, 31, 36; vgl. auch Carter 1967: 7).

⁴¹⁸ Zum Ablauf der Verhandlungen vgl. Leu 1933: 3f.

⁴¹⁹ Vgl. Fussnote 385 und Kap. 3.1.

Frauen verzichten zu können⁴²⁰. In der Folge sind es heute v.a. Aku-Frauen, die Milchprodukte verkaufen, während sich viele Jafun-Frauen durch den prononcierten Verzicht auf Milchvermarktung von den Aku'en abgrenzen und nach alternativen Einkommensmöglichkeiten suchen⁴²¹.

Wie bereits Pfeffer herausstellte, ist Sedentarisierung in der Regel mit dem Übergang zu einer agropastoralen Wirtschaftsweise verbunden. In Bezug auf die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet ist jedoch zu berücksichtigen, dass sie erst 1965 vom kamerunischen Staat die Erlaubnis erhielten, Gemüse- und Getreidefelder neben ihren Siedlungen anzubauen (vgl. Kap. 3.1). Insofern hatten diejenigen Familien, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eingewandert sind, mehrere Jahrzehnte lang keine Gelegenheit zum Feldbau und bestellen auch heute nur kleine Felder; in ärmeren Familien spielt der Feldbau dagegen eine immer wichtigere Rolle. Weiterhin findet man insbesondere bei Aku-Familien, welche die Feldarbeit bereits aus ihrer Kindheit kennen, die Tendenz zu grösseren Feldern mit vielen verschiedenen Anbauprodukten⁴²². Inwieweit die Integration von Frauen in die Feldarbeit mit der Lineage-Zugehörigkeit zusammenhängt, ist unklar, zumal bei Jafun'en wie bei Aku'en eher die Tradition besteht, Frauen von der Feldarbeit zu befreien. In diesem Zusammenhang scheinen v.a. wirtschaftliche Aspekte und das persönliche Engagement der Frauen eine Rolle zu spielen. Möglicherweise kommt hier auch der Umstand zum Tragen, dass die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet – anders als Mbororo'en im Adamaoua oder auf dem Mambila-Plateau – in unmittelbarer Nachbarschaft und Interaktion mit Ethnien leben, in denen die Feldarbeit hauptsächlich von Frauen getragen wird⁴²³. Leider war es mir während meiner Forschung nicht möglich, mich mit dieser Thematik eingehender zu befassen. Auf jeden Fall wäre eine detaillierte Untersuchung zu Hintergründen, Faktoren und Auswirkungen der Integration von Mbororo-Frauen in die Feldarbeit interessant.

7.3.2 Islamisierung als soziokultureller Faktor

In seinem Aufsatz *Are the Mbororo'en boring, and are the Fulbe finished?* stellt Frantz fest, dass Fulbe mit zwei grossen kulturellen Traditionen konfrontiert sind, die ihre Lebensweise stark beeinflussen: die islamische bzw. arabische und die westliche 'Zivilisation'⁴²⁴. Im Kontext der vorliegenden Fragestellung zum Wandel der sozioökonomischen Situation und Arbeit der Mbororo-Frauen ist der Einfluss der westlichen Zivilisation zu

⁴²⁰ Vgl. Boutrais 1977: 131-133; Boutrais 1986: 152f.

⁴²¹ Vgl. Boutrais 1995/96: 961; Guichard 1999/im Druck: 16.

⁴²² Vgl. dazu Hopen 1958: 31.

⁴²³ So weist Frantz darauf hin, dass sich die Mbororo'en im Kameruner Grasland in Musik, Sprache, Feldbaupraktiken etc. stärker an lokalen Bevölkerungsgruppen orientiert haben als die Mbororo'en des Mambila-Plateau, bei denen der Einfluss der Hausakultur und eine stärkere Islamisierung festzustellen ist (Frantz 1986: 32). Vgl. auch Pfeffer 1936: 176.

⁴²⁴ Frantz 1993: 23f.

vernachlässigen⁴²⁵; von grundlegender Bedeutung ist jedoch der Einfluss des Islam auf die Lebensführung der Mbororo-Frauen⁴²⁶.

Mbororo'en gelten häufig als weniger islamisiert als städtische Fulbe, d.h., als oberflächliche Muslime, die ihre religiösen Pflichten nicht ernst nehmen⁴²⁷. So beschreibt Leu, dass sich die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet als Muslime verstehen, aber nur die allgemeine Glaubensbekenntnisformel kennen und die üblichen Gebetsriten nicht einhalten⁴²⁸. Pfeffer führt dies auf die praktischen Lebensumstände nomadischer Fulbe zurück, deren Arbeitalltag sich kaum mit den Gebetszeiten, Koranstudien etc. vereinbaren lässt; zugleich weist er darauf hin, dass die islamische Lehre im Rahmen der Sedentarisierung bzw. Orientierung am Vorbild städtischer Fulbe an Bedeutung gewinnt⁴²⁹.

Davis stellt fest, dass bei den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns eine zunehmende Rückbesinnung auf islamische Werte v.a. in den letzten 20 bis 30 Jahren erfolgte⁴³⁰. Die Ursachen dieser Entwicklung sind komplex und können hier nur kurz angesprochen werden. Dem Islam kommt v.a. eine identitätsstiftende Funktion zu⁴³¹. Veränderungen im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Kontext resultieren in einer zunehmenden Identitätskrise der Mbororo'en⁴³². Rückbesinnung auf islamische Werte und Solidarisierung mit Muslimen in Nordkamerun und der arabischen Welt werden als

⁴²⁵ Relevant ist in diesem Zusammenhang höchstens das erweiterte Warenangebot, das sich in der Gestaltung und Einrichtung der Gehöfte, Kleidung etc. niederschlägt (vgl. Kap. 5.2.5).

⁴²⁶ Der im Titel des vorliegenden Kapitels verwendete Begriff 'Islamisierung' bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Konvertierung zum Islam, da die islamische Glaubenszugehörigkeit spätestens seit dem Fulbe-*jihad* zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen integralen Bestandteil der Identität städtischer sowie pastoraler Fulbe bildet (vgl. Stenning 1966: 390; Lacroix 1966: 402). Islamisierung ist vielmehr als Neubewertung der Rolle des Islam für die Lebensführung der Mbororo'en zu verstehen.

⁴²⁷ Aus Sicht der Huya'en: z.B. Azarya 1993: 49; Jeffreys 1966; in der Fulbe-Literatur: z.B. Lacroix 1966: 401; Walker 1980: 55.

⁴²⁸ Leu 1934: 4.

⁴²⁹ Pfeffer 1936: 188f.

⁴³⁰ Davis 1995: 219. Darauf deutet auch das Alter der *mallum'en* (Islamgelehrten) im Untersuchungsgebiet hin, die kaum älter als 35 Jahre sind.

⁴³¹ Vgl. dazu Beck, der die zunehmende Bedeutung des Islam in Bezug auf die Identität der Hirtengesellschaften im Sudan analysiert (Beck 1993).

⁴³² Im wirtschaftlichen Kontext ist zum einen der Übergang von einer rein pastoralen zu einer agropastoralen Lebensweise zu nennen, wodurch ein wichtiges Kriterium zur Abgrenzung gegenüber der lokalen Bauernbevölkerung verloren geht. Die sich verschärfende Konkurrenz zwischen Bauern und Rinderhaltern um natürliche Ressourcen führt zu einer zunehmenden Dezimierung der Herden und damit zu einer stärkeren Hinwendung zum Agropastoralismus. Zugleich fühlen sich viele Mbororo'en wirtschaftlich und politisch vernachlässigt bzw. übervorteilt. Durch die Integration in den Weltmarkt verändert sich die Zielsetzung der Rinderhaltung, ebenso wandeln sich die Bedürfnisstrukturen. Im politischen Kontext ist zum einen der Machtwechsel von Ahidjo, einem städtischen Fulbe aus Garoua, zu Biya, einem Christen aus der Centre-Provinz, im Jahr 1982 zu nennen. Wichtiger sind jedoch die destabilisierenden Auswirkungen des in den 90er Jahren einsetzenden Demokratisierungsprozesses, wodurch die traditionellen Patronatsbeziehungen als Mittel der politischen Interaktion mit der 'Aussenwelt' in Frage gestellt werden (vgl. Davis 1995). Weiterhin tragen Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur, insbesondere die Tendenz zur Marginalisierung der Frauen und jungen Männer, zur Schwächung der traditionellen Mbororo-Identität bei (vgl. Boutrais 1984: 250-255).

stabilisierendes Element empfunden⁴³³. Islamische Lebensführung gilt mehr und mehr als Zeichen des Fortschritts und impliziert die Zugehörigkeit zu einer bedeutenden 'Zivilisation'⁴³⁴.

7.3.2.1 Das islamische Rollenmodell und seine Realisierung

Heute legen Mbororo'en Wert darauf, ihre religiösen Pflichten (Gebete, Almosen, Fastenmonat) einzuhalten und ihren Kindern zumindest eine grundlegende islamische Bildung zukommen zu lassen. Ein Grossteil wohlhabender Mbororo-Männer und vereinzelt auch Frauen haben bereits eine Pilgerfahrt nach Mekka unternommen und tragen nun den Titel *alhaji* bzw. *hajja*⁴³⁵. Weiterhin ist eine zunehmende Modifikation der Geschlechterrollen festzustellen⁴³⁶. Nach islamischem Verständnis ist die Frau dem Mann intellektuell und moralisch unterlegen; daher ist es seine Aufgabe, sie anzuleiten, gegebenenfalls zu bestrafen. Zur Vermeidung von Unzucht wird empfohlen, dass verheiratete Frauen in Seklusion (*dambol*) leben. Von ihnen wird erwartet, dass sie dem Ehemann unbedingten Gehorsam entgegenbringen und sich um Haushalt und Kinder kümmern. Im Gegenzug ist es Aufgabe des Mannes, für den Lebensunterhalt der Familie aufzukommen sowie seinen Kindern und Frauen angemessene islamische Bildung zukommen zu lassen⁴³⁷.

Dieses Rollenmodell gilt bei den meisten Mbororo'en im Untersuchungsgebiet als Vorbild; es wird jedoch von den jeweiligen Familien je nach wirtschaftlichen Verhältnissen, Familientradition und individuellen Vorstellungen unterschiedlich realisiert. Durchgesetzt hat sich die Auffassung, dass in der Hauptsache der Ehemann für den Lebensunterhalt der Familie und die Tüchtigkeit der Einkäufe verantwortlich ist. Primäre Aufgabe der Frau ist es, sich um Haushalt und Familie zu kümmern; das Gehöft wird zu ihrem zentralen Arbeitsraum. Die Einstellung zur weiblichen Mobilität variiert dagegen sehr: Angesehene isla-

⁴³³ Tatsächlich beschränkt sich die Einbindung der Mbororo'en in die islamische Welt nicht auf Nordkamerun und Nigeria. Sie stehen in Verbindung mit islamischen Organisationen in Ägypten und Saudi-Arabien, die ihnen im Schulsystem und bei der Organisation der Pilgerreise nach Mekka (*hajj*) Unterstützung bieten (vgl. Nyang 1993: 260-267).

⁴³⁴ Ein Grossteil der Autoren und Autorinnen würde in diesem Zusammenhang von 'Fulbeisierung' statt 'Islamisierung' sprechen. Ich möchte hier aber die emische Perspektive beibehalten, da sich die Mbororo'en – wie Sarli Nana Sardou erklärte – nicht in erster Linie an der Lebensweise der Huya'en, sondern am islamischen Vorbild, wie es von Huya'en und anderen Muslimen vorgelebt wird, orientieren.

⁴³⁵ Zu den soziopolitischen Implikationen der *hajj* vgl. Hickey et al. 1979; 1981.

⁴³⁶ Bei den nachfolgenden Ausführungen zum islamischen Rollenmodell stützte ich mich hauptsächlich auf die Ausführungen von Usman Dan Fodio, der als wichtigste Referenzquelle für die in Kamerun und Nigeria gültige Interpretation der islamischen Lehre gilt. Shehu Usman Dan Fodio war ein städtischer Fulbe und Islamgelehrter aus dem Gebiet Gobir. Unter seinem Kommando führten städtische Fulbe mit Unterstützung nomadischer Fulbe-Gruppen zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen *jihad* gegen die korrupte Oberschicht der damaligen Hausstaaten durch, in dessen Folge das Sokoto-Kalifat gegründet wurde. Usman Dan Fodio gehörte der in Westafrika verbreiteten Tradition des reformistischen Islam an und gilt heute noch als Vorbild und Quelle religiöser Inspiration (vgl. Hunwick 1990; Lacroix 1966; Sulaiman 1986). Im Kontext der vorliegenden Arbeit interessieren v.a. seine Ausführungen zur Stellung der Frau, die von Ogunbiyi zusammengestellt wurden (Ogunbiyi 1969).

⁴³⁷ Bellot 1980: 150; Ogunbiyi 1969; VerEecke 1987: 119; VerEecke 1989: 58f.

mische Gelehrte (*mallum'en*⁴³⁸) oder politische Würdenträger (*arDo'en*) legen Wert darauf, dass ihre Frauen mit gutem Beispiel vorangehen. So gilt z.B. in den wohlhabenden und renommierten Jafun-Familien der Region Konene die Regel, dass verheiratete Frauen sich nur in der näheren Umgebung des Gehöfts, einschliesslich der benachbarten Gehöfte ihrer Schwager, frei bewegen können. Satu Hassan, die vierte Frau von Alhaji Ardo Manu erklärt, dass sie in ihrer vorhergehenden Ehe zwar noch Milchprodukte in Acha verkauft hat, dass es sich für die Frau eines *arDo* hingegen nicht länger ziemt, zum Markt zu gehen oder gar Milchprodukte zu verkaufen. Im Gegensatz dazu sind viele *Aku'en* der Region um Misaje der Ansicht, dass sich eine Seklusion der Frauen aufgrund ihrer pastoralen Lebensumstände nicht realisieren lässt und ihr wirtschaftlicher Beitrag durchaus von Bedeutung ist⁴³⁹. So führt Nyapendo auf die Frage, was sie von der Seklusionspraxis hält, aus:

*Die Frauen, die nirgends hingehen, das ist gut. Nur für uns ist das schwierig. Wir selbst mögen es, dass wir nirgends hingehen und daheim bleiben. Wenn du daheim bleibst, holst du kein Wasser. Du gehst nicht zum Markt. Du suchst kein Feuerholz. Du gehst nirgends hin. Du besuchst nur deine Verwandten. Das ist gut so. Nur dieses kulle⁴⁴⁰ ist schwierig. Du hast unsere Gehöfte gesehen. Die Gehöfte sind ganz abgeschlossen, die Frauen sind nur drinnen, nicht draussen. Du darfst nicht draussen herumgehen. Unsere Männer können diese Zäune nicht so machen, dass dich kein anderer Mann sieht. Das macht es schwierig. Du weisst, was du nicht richtig machen kannst, lass' es besser ganz bleiben. Denn so machen sie es. Okay, heutzutage gibt es einige Männer, die ihre Frauen nicht zum Markt gehen lassen wollen, insbesondere nicht zum Markt. Sie gehen nur zum Festmahl. Nein, so ist es nicht richtig! Es ist so, wie ich es dir gesagt habe: Du gehst nach draussen, obwohl du nur drinnen bleiben solltest. Es gibt alles im Gehöft. Du holst kein Wasser, du suchst kein Feuerholz, du machst gar nichts. Du bleibst nur so daheim. Wir mögen das, weil das gut ist. Wir beten, dass Gott uns hilft. Alle Muslime mögen das so. Deshalb mag ich das auch. Okay, wir *Aku'en* schaffen das nur so halbwegs. Das ist nicht gut. Schau, du machst es so halbwegs, nur es ist nicht richtig. Wenn sie wissen, dass sie es nicht richtig machen, ist es besser, dass sie es bleiben lassen. Ist es nicht so? Du verbietest deinen Frauen wegzugehen, zum Markt zu gehen, aber du lässt sie ausser Haus gehen, um Wasser zu holen! Kann dich da nicht jemand sehen? Denn sie sehen dich! Auch das Feuerholz, es ist im Busch. Jemand sieht dich und grüsst dich. Nur so halb halb machen, das ist nicht gut. Besser du lässt es bleiben. (Nyapendo Jeinabu, *Akujo*, Misaje, 11.10.1996)⁴⁴¹*

Die Entscheidung zur Einschränkung der weiblichen Bewegungsfreiheit ist nicht nur eine Frage der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Subgruppe bzw. *lenyol* oder der sozialen Position der Beteiligten. Sie ist letztlich auch eine individuelle Entscheidung, wie das Beispiel der zusammengesetzten und patrilinear erweiterten Familie von Alhaji Shefu belegt (Skizze 3). Während die beiden älteren Brüder Alhaji Egih und Mallam Hamadu es unterstützen, dass ihre Frauen Milchprodukte verkaufen und zum Markt gehen, kontrolliert Mallam Fariku strikt die Mobilität seiner drei Frauen. Auf die Frage nach den Gründen für die abweichende Haltung seines Bruders erklärt Alhaji Egih, dass, während seine eigenen

⁴³⁸ *Mallum'en* ist die Pluralform von *mallam*.

⁴³⁹ Vgl. Guichard 1999/im Druck: 16f.

⁴⁴⁰ *Kulle* ist die Hausa-Bezeichnung für Seklusion, Fulfulde: *dambol*.

⁴⁴¹ Nyapendo Jeinabu stützt sich hier auf den Kommentar des führenden *mallam* der Misaje-Gemeinschaft.

Frauen ungefähr im gleichen Alter sind wie er selbst, die Frauen von Mallam Fariku dagegen wesentlich jünger und attraktiver sind, so dass sie besser zu Hause blieben und sich im ihren Haushalt und die Kinder kümmerten.

Trotz unterschiedlicher Einstellungen zur weiblichen Mobilität sind zwei grundlegende Tendenzen festzustellen: Zum einen ist es allgemein üblich, dass Frauen ihren Ehemann über geplante Unternehmungen (z.B. Marktgang, Besuch bei Freundinnen oder Verwandten) informieren und seine Genehmigung einholen. Sofern er sich dagegen ausspricht, wird seine Entscheidung in der Regel ohne Widerrede akzeptiert. Eine Frau, die dem Ehemann nicht gehorcht und dauernd unterwegs ist, genießt dagegen keinen guten Ruf und gilt als 'schlechte Ehefrau' (vgl. Zitat Mallam Raago: S. 100). Zum anderen wird Wert darauf gelegt, dass verheiratete Frauen, wenn sie zum Markt gehen, jemanden besuchen oder für Photos posieren, sich nach dem Vorbild verschleierter Musliminnen kleiden, indem sie ein Tuch über Kopf und Schultern legen, so dass Arme und Ausschnitt bedeckt sind (Photo 11)⁴⁴². Dazu erklärt Mallam Raago aus seiner Perspektive als Islamgelehrter:

Früher sind unsere Frauen überall hingegangen: mal hierhin, mal dahin, sogar zum Markt. Überallhin sind sie gegangen. Als ich aber den Koran lernte, stellte ich fest, dass es im Koran heisst, dass meine Frauen nicht frei herumgehen sollen. Von da an haben wir unsere Einstellung geändert. Für meine Frauen gilt, dass sie nicht sorglos umhergehen sollen. Wenn sie ausgehen wollen, gehört es zu meiner Verantwortung, dass ich sage, sie sollen sich auf den Weg machen und dorthin gehen. Wenn sie mich fragt, sie möchte ihren Vater besuchen oder zum Markt gehen. Okay, sie weiss, wenn sie zum Markt geht, wie sie zu gehen hat. Sie soll nicht sorglos umherflanieren. Und bevor sie ausgeht, soll sie ihr Gesicht mit einem Tuch bedecken, so dass nur ihr Gesicht zu sehen ist. Ich sage meinen Frauen, wenn sie zum Markt gehen wollen, sollen sie mit ihrem Tuch den Kopf bedecken, den Rock so binden, dass er bis zu den Füßen reicht, so dass man nur das Gesicht sieht. Ja, so sehen wir verheiratete Frauen. Aber Frauen, die noch nicht verheiratet sind, laufen ohne Kopftuch herum, ihre Haut ist sichtbar. Ja, so ist das. Früher sind die Frauen frei herumgelaufen. Aber heute ist das anders. (Mallam Raago, Akujo, Misaje, 02.10.1996)

7.3.2.2 Übergang vom pastoralen zum islamischen Rollenmodell

Obwohl das islamische Modell nicht mit der von nomadischen Fulbe praktizierten Rollenverteilung übereinstimmt, sind bereits im traditionellen Verständnis zum Geschlechterverhältnis entsprechende Ansätze zu finden.

Zum einen nimmt der Mann aufgrund seiner Verantwortlichkeit für die Lebensgrundlage der Familie – die Herde – gegenüber der Frau eine sozial und ökonomisch überlegene Position ein⁴⁴³. Dies äussert sich u.a. darin, dass die Bezeichnung *debbo* (Plural: *rewBe*) für Frau von der Wurzel *rew-* mit der Bedeutung 'folgen, dienen' abgeleitet ist: der Mann geht voraus, die Frau folgt nach⁴⁴⁴. Weiterhin ist das Verhalten zwischen Eheleuten von

⁴⁴² Vgl. VerEecke 1987: 122f.; VerEecke 1989: 61f.

⁴⁴³ Dupire 1963: 50-52, 75-77; Maliki 1984: 13.

⁴⁴⁴ Dupire 1963: 50; VerEecke 1987: 120; VerEecke 1989: 59.

semteende, Zurückhaltung und gegenseitigem Respekt geprägt. Von Frauen wird erwartet, dass sie sich der Autorität des Ehemannes unterordnen, zumal Gehorsamkeit ebenso wie bedingungslose Zuneigung zu ihren Kindern als spezifisch weibliche Charaktereigenschaften gelten⁴⁴⁵.

Ein weiterer Aspekt der Fulbe-Kultur, der meiner Ansicht nach die Tendenz zur Seklusion begünstigt, ist die Vorstellung, dass jede schöne Frau ein Objekt des Begehrens darstellt, das jederzeit von einem anderen Anwärter beansprucht werden kann⁴⁴⁶. Dies kommt insbesondere in der Praxis des 'Frauenraubs' (*deetol*) zur Geltung, die, wie Leu ausführt, in den 30er Jahren verbreitet war und nach Aussage einiger Informanten auch heute gelegentlich praktiziert wird⁴⁴⁷. Durch die Einschränkung ihrer Mobilität wird verheirateten Frauen die Gelegenheit genommen, potentielle Liebhaber bzw. Konkurrenten kennenzulernen.

Der Verkauf von Milchprodukten gilt heute als primitive Arbeit. Diese Meinung wird auch von Männern vertreten, die davon und von anderen Entschuldigungen aus dem Koran profitieren, um die Bewegungsfreiheit der Frauen einzuschränken. Diejenigen, die Angst haben, dass ihre Frauen mit anderen Männern Freundschaften schliessen, nützen das aus. (Buba Madaki, Jafunjo, Bali-Nyonga, schriftliche Mitteilung vom 20.09.1998)

Im Hinblick auf die ökonomische Verantwortlichkeit existieren dagegen zwischen dem pastoralen und islamischen Rollenmodell wesentliche Unterschiede. Während Frauen im nomadischen Kontext einen wichtigen Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie leisten, geht im islamischen Modell die gesamte ökonomische Verantwortung auf den Ehemann über. Damit dieser Prozess ablaufen kann, ist eine entsprechende ökonomische Grundlage erforderlich. Im Kontext der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns ist es die Verlagerung von Milch- auf Fleischwirtschaft, ergänzt durch Agropastoralismus, welche den Männern die Möglichkeit bot, die gesamte ökonomische Verantwortung für die Familie zu übernehmen und damit der islamischen Rollenzuteilung gerecht zu werden⁴⁴⁸.

7.3.2.3 Attraktivität des islamischen Rollenmodells aus Sicht der Mbororo-Frauen

Es stellt sich nun die Frage, worin für Mbororo-Frauen die Attraktivität des islamischen Rollenmodells liegt. Aus der ethischen Perspektive mag die Tendenz zur Einschränkung der

⁴⁴⁵ Riesman 1977: 85f., 202; VerEecke 1987: 120; VerEecke 1989: 59.

⁴⁴⁶ Vgl. Abu-Manga 1984; Riesman 1971; 1981.

⁴⁴⁷ Im heutigen Kontext sind es hauptsächlich junge Paare, deren Eltern mit der Heirat nicht einverstanden sind und die in gegenseitigem Einverständnis zusammen weglaufen. Nach Aussage von Sarli Nana Sardou wird dieses Verhalten innerhalb der Mbororo-Gemeinschaft stillschweigend akzeptiert, obwohl islamische Gelehrte es als un-islamisch missbilligen (schriftliche Mitteilung vom 12.01.1998). Vgl. auch Reed 1932: 433; Riesman 1977: 238-244; Schareika 1994: 161-165.

⁴⁴⁸ Bei den städtischen Fulbe im Adamaoua war es der *jihad*, der die notwendige ökonomische Grundlage schuf. Da ein Grossteil der unterworfenen, 'heidnischen' Bevölkerung versklavt wurde, standen der neuen städtischen Fulbe-Oberschicht nun genügend Sklaven und Sklavinnen zur Verfügung, so dass sich Männer und Frauen von der produktiven Arbeit zurückziehen und ein angenehmes Leben führen konnten (VerEecke 1987: 117-119; VerEecke 1989: 56-58; Walker 1980: 57).

weiblichen Mobilität auf den Bereich des Haushaltes als ein grundlegender Eingriff in die Rechte und Freiheiten der Mbororo-Frauen gewertet werden. Obwohl ich mehrere Frauen wiederholt auf diese Problematik angesprochen habe, äusserten sie sich kaum negativ über die Auswirkungen der islamischen Lehre auf ihr Lebensführung. Dies mag daran liegen, dass diese Fragestellung für einige Frauen nicht relevant ist, da sie andere Probleme haben oder mit einem verständnisvollen Mann verheiratet sind, der es ihnen erlaubt, ihre Angelegenheiten zu regeln, bzw. selbst die Verantwortung dafür übernimmt. Möglicherweise waren einige Frauen nicht gewillt, kritisch über dieses Thema zu sprechen. Vielleicht liegt es aber auch daran, dass diese etische Perspektive zu sehr vom westlichen Konzept der Emanzipation beeinflusst ist. Selbst bei nomadischen Fulbe ist die Frau in erster Linie Ehefrau und Mutter und erst in zweiter Linie Milchverkäuferin⁴⁴⁹.

Die meisten Frauen sehen in der islamischen Lehre eine wichtige Orientierungshilfe für ihr Verhalten in der Öffentlichkeit und innerhalb der Familie. Die detaillierten Ausführungen dazu, welche Rechte und Pflichten der Ehemann bzw. die Ehefrau zu erfüllen haben, ermöglichen es ihnen, ihre Ansprüche gegenüber dem Ehemann einzufordern, was früher durch strikte Meidegebote zwischen Eheleuten erschwert wurde⁴⁵⁰.

Früher hatten die Mbororo 'en viel Scham. Wenn du den Markt betreten hast, du gehst durch den Markt und auch dein Mann flanirt durch den Markt, drehst du dich nicht nach deinem Mann und rufst nach ihm. Ihr dreht euch zueinander und sprecht miteinander? Nein! Das wäre eine Schande gewesen! Aber heute haben die Gebete und Lehren im Koran alles verändert. Dein Mann ist dein Mann. Alles, was du ihn fragen möchtest, fragst du ihn – ohne Angst. Das hat der Koran gemacht. Früher kannten sie den Koran nicht. Sie wussten nicht, wie sie sich gemeinsam hinsetzen und unterhalten sollten. So war das. Aber heute ist der Koran weit verbreitet und man weiss, wie man alles miteinander diskutiert. Wenn du mit deinem Mann in seinem Haus diskutierst, weisst du, wie du dich zu verhalten hast, wenn du das Gehöft verlässt. Du weisst, was du zu tun hast. Und auch dein Mann weiss, was er zu tun hat. So ist das. (Amina Gambo, Jafunjo, Lassin, 17.09.1996)

Weiterhin betonen Mbororo-Frauen, dass sie durch die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten nicht nur Selbstsicherheit und religiöse Inspiration sondern auch soziales Ansehen gewinnen. Befreit von Aufgaben ausserhalb des Gehöftes (Einkauf, Milchvermarktung etc.) können sie sich auf ihre Rolle als Hausfrau, Mutter und 'gute Muslimin' konzentrieren. Sie legen Wert darauf, die Gebetszeiten einzuhalten, sich ausser Haus angemessen zu kleiden und hoffen, eines Tages die Pilgerreise nach Mekka zu unternehmen. Junge Frauen und Mädchen sehen eine Chance darin, durch die Ausbildung zur Islamgelehrten mehr Selbstbestimmungsrechte, eine mögliche Einkommensquelle, v.a. aber soziales Ansehen zu gewinnen⁴⁵¹. So erzählt z.B. Salamatu, die 13-jährige Tochter von Alhaji Egih, dass sie mit

⁴⁴⁹ Vgl. Dupire 1963; Maliki 1984; Stening 1958.

⁴⁵⁰ Zu den Rechten der Frau bzw. Pflichten des Mannes vgl. Bellot 1980: 152; Ogunbiyi 1969: 48-50; Thomas-Emeagwali 1994.

⁴⁵¹ Hier liegt das besondere Verdienst von Usman Dan Fodio, der auf der einen Seite die Position vertrat, dass Frauen in Seklusion leben sollten, zugleich aber forderte, ihnen eine angemessene islamische Bildung zukommen zu lassen, da ihr Dienst in erster Linie Gott und erst in zweiter Linie dem Mann zukommen sollte (Ogunbiyi 1969: 52-57). Vgl. VerEecke 1987: 130; VerEecke 1989: 69.

ihren Koranstudien noch einige Jahre fortfahren und den Rang eines *mallam* oder gar *moodiBo* erlangen möchte, bevor sie einen Mann eigener Wahl heiratet. Sie begründet dies damit, dass sie als gebildete, erwachsene Muslimin das Recht und ausreichend Lebenserfahrung besitzt, selbst einen Ehemann auszuwählen⁴⁵². Weiterhin steht ihr die Möglichkeit offen, durch Schreiarbeiten, Koranunterricht, Heilkunde etc. ein eigenes Einkommen zu erzielen. Bisher haben nur wenige Frauen ihre Koranstudien mit dem Grad eines *mallam* abgeschlossen; zu diesen gehört auch Fanta Bobbo, die zweite Frau von Alhaji Ardo Manu. Sie genießt das besondere Vertrauen ihres Ehemannes und wird von Männern und Frauen aufgrund ihrer Bildung geschätzt⁴⁵³.

Eine weitere Möglichkeit, sich als 'gute Muslimin' auszuweisen, besteht in der Praxis der Seklusion. Aus Sicht der Mbororo-Frauen sind dabei zwei Aspekte von Bedeutung: Zum einen verspricht ein Leben in Seklusion eine geringere Arbeitsbelastung und damit mehr Freizeit, die für Handarbeiten, Koranstudien u.a. genutzt werden kann⁴⁵⁴. Zum anderen ist die Seklusion eine Frage der ökonomischen Potenz. In der Regel sind es nur die Frauen wohlhabender und angesehener Männer, die in einer strengeren Form der Seklusion leben. Sie profitieren nicht nur von verringerter Arbeitsbelastung, sondern genießen materiellen Komfort und nehmen als Frau eines *arDo* oder *mallam* eine angesehene soziale Position ein⁴⁵⁵.

7.4. Arbeit im Wandel

Die Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns hat sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur dahingehend gewandelt, dass pastorale Arbeiten an Bedeutung verloren haben, während v.a. häusliche Tätigkeiten ins Zentrum weiblicher Aktivitäten rücken und die Integration der Frauen in den Feldbau zunimmt (vgl. Kap. 7.2); weiterhin haben sich auch innerhalb der Arbeitsbereiche wesentliche Änderungen ergeben.

Pastorale Arbeiten

Im Bereich pastoraler Arbeiten ist festzustellen, dass Frauen sich nicht länger am Weidegang beteiligen, wie dies Pfeffer in den 30er Jahren bei den Jafun'en im Ngaoundere-Hochland feststellte (vgl. Kap. 7.1). In Abwesenheit des Ehemannes tragen sie weiterhin die Verantwortung für die Hausherde (*sureeji*); die damit verbundenen Aufgaben überlassen sie jedoch hauptsächlich den Kindern (vgl. Kap. 5.1.1).

Die wichtigsten pastoralen Arbeiten der Frauen sind heute Melken und Milchverarbeitung. Auch hier hat sich der Arbeitsaufwand verringert. Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt

⁴⁵² Vgl. Thomas-Emeagwali 1994: 77.

⁴⁵³ Fanta Bobbo hat als eine der wenigen Frauen nicht nur ihre Koranstudien abgeschlossen, sondern auch die staatliche Grundschule besucht.

⁴⁵⁴ Vgl. Walker 1980: 58.

⁴⁵⁵ Vgl. Kleiner-Bosaller 1993: 87; Frantz 1975: 345

wurde, war es früher üblich, laktierende Kühe zweimal täglich zu melken (vgl. Kap. 5.2.3.1). Aufgrund der Verlagerung von Milch- auf Fleischwirtschaft steht heute das Kälberwachstum im Mittelpunkt, so dass in vielen Familien lediglich Milch für den täglichen Konsum gemolken wird. Sogar in Familien mit grossen Herden werden nur wenige Kühe und ausschliesslich morgens gemolken, so dass sich die Arbeitsbelastung der Frauen verringert. Zugleich nimmt der Aufwand der Milchverarbeitung ab, da weniger Milch zur Verfügung steht. Bei den Jafun'en ist es üblich, einen grossen Teil der Milch nach dem Melken frisch zu verzehren. Zumal oft nicht genügend Sahne zur Butterherstellung übrigbleibt, reduziert sich die Milchverarbeitung auf ein Minimum (Teekochen, *pendi* ansetzen). Die Aku'en trinken dagegen kaum frische Milch; sie kochen sie auf und verarbeiten sie hauptsächlich zu *pendi* und Butter. Einige Aku-Frauen verkaufen weiterhin Milchprodukte, wodurch sich ihre Arbeitsbelastung in zweifacher Hinsicht erhöht: Zum einen stellen sie Sauer Milch und Butter für den Eigenkonsum und Verkauf her, zum anderen kommt der zeitaufwendige Milchverkauf hinzu⁴⁵⁶.

Wie im vorhergehenden Kapitel dargestellt wurde, haben viele Frauen keine Gelegenheit mehr bzw. sind nicht länger bereit, sich die Mühe der Milchvermarktung zu machen. In der Folge hat sich der mit den pastoralen Aufgaben einer Mbororo-Frau verbundene Arbeitsaufwand wesentlich reduziert. Die hier eingesparte Zeit und Energie wird hauptsächlich in den Bereich häuslicher Arbeiten investiert.

Ernährungsweise und Nahrungszubereitung

In der Ernährungsweise und Nahrungszubereitung haben sich ebenfalls Änderungen ergeben: Früher war es üblich, zwei Mahlzeiten – morgens und am späten Nachmittag – zuzubereiten, da Männer und Frauen tagsüber Arbeiten ausserhalb des Weidelagers (z.B. Weidegang, Marktbesuch, Milchvermarktung) zu verrichten hatten. Heute verbringen Mbororo-Frauen den grössten Teil ihrer Arbeits- und Freizeit im Gehöft und haben somit Gelegenheit, mittags ein weiteres Mahl zu kochen.

Anstatt den Mais im Mörser zu stampfen, ziehen immer mehr Frauen es vor, ihn zur nächstgelegenen Motormühle zu bringen und dort mahlen zu lassen. Dies hat den Vorteil, einen als besonders anstrengend und unangenehm geltenden Arbeitsgang einzusparen, zumal das Laufen und der Transport des Getreides nicht in demselben Mass wie das Stampfen als harte Arbeit gelten. Das Mahlen in der Motormühle führt jedoch zu einem Nährstoffverlust, den einige Mbororo'en als Geschmacksveränderung wahrnehmen⁴⁵⁷ (vgl. Kap. 5.2.4.2). Zugleich verändert sich die Arbeitsorganisation: Während das Stampfen täglich anfällt, wird in der Mühle jeweils eine grosse Menge Maismehl hergestellt, die einige Tage anhält.

⁴⁵⁶ Das Melken wird in diesen Familien oft vom Ehemann bzw. Kindern übernommen (vgl. Kap. 5.1.1.1).

⁴⁵⁷ Holter 1993: 516.

Weiterhin treten Veränderungen im Speiseplan auf: Milch, Butter und Maisgriess⁴⁵⁸ werden zunehmend durch lokale Anbauprodukte (Knollenfrüchte, Plantain, Gemüse) und Palmöl ersetzt, so dass traditionelle Milch- und Getreidespeisen kaum mehr zubereitet werden. *Bedde* wird heute als Nomaden-Essen abgewertet, *dakkere* gilt als Süßigkeit und *sobbal*, das weiterhin die pastorale Identität symbolisiert, wird nur noch zu Festlichkeiten zubereitet. Selbst *mbosiri*, das für viele Aku'en noch immer ein 'vollkommenes Mahl' (Spittler 1993b) darstellt, wird bei Jafun'en mehr und mehr zu Babynahrung degradiert. Im Gegenzug steigt Maisbrei mit Sauce (*nyiri be li'o*) in den Rang des 'vollkommenen Mahls' auf und wird täglich zum Mittag- und Abendessen gekocht. Obwohl es bei den Aku'en und Jafun'en jeweils eine Hauptsauce gibt (*li'o Bokko* bzw. *li'o karkashi*), wird die Palette der Saucen zunehmend durch Gemüsesorten erweitert, welche die Frauen selbst im Garten bzw. auf dem Feld anpflanzen⁴⁵⁹. *Nyiri* wird nicht länger nur aus Getreide (Mais), sondern gelegentlich auch aus Cocoyam oder Cassava zubereitet, welche ebenfalls von den Mbororo'en angebaut werden. Somit zeichnet sich *nyiri be li'o* als abwechslungsreiches Mahl aus und bringt die moderne, agropastorale Lebensweise der Mbororo'en zum Ausdruck (vgl. Kap. 5.2.4.4).

Da Mbororo-Frauen heute drei statt zwei Mahlzeiten kochen und die Zubereitung von Maisbrei mit Sauce aufwendiger ist als die der meisten traditionellen Speisen, vergrößert sich der mit dem Kochen verbundene Arbeitsaufwand. Weiterhin kommt hinzu, dass heute mehr Geschirr und Töpfe zum Kochen und Servieren verwendet werden, so dass sich der Abwasch zu einem zeitraubenden Unterfangen entwickelt (vgl. Kap. 5.2.1, 5.2.5.3).

Verantwortlichkeit für Haus und Hof

In Bezug auf die Verantwortlichkeit für Haus und Hof sind zwei gegensätzliche Tendenzen festzustellen: Zum einen wohnen Mbororo'en nicht länger in traditionellen Strohhütten, die von Frauen gebaut werden, sondern in stabilen Lehmhäusern, für deren Bau der Ehemann verantwortlich ist. Dadurch verringert sich die Arbeitsbelastung der Frauen dahingehend, dass sie nicht länger für den Hausbau, sondern nur noch für Einrichtung und Instandhaltung ihres Wohnraumes und des dazugehörigen Hofsegments verantwortlich sind (vgl. Kap. 5.2.5.1).

Mit zunehmender Sesshaftigkeit und wachsendem Warenangebot steigt das Bedürfnis nach materiellem Komfort; ein gehobener Lebensstandard wird zum Kriterium für Wohlstand

⁴⁵⁸ Durch den Übergang vom Mörser zur Mühle wird kaum mehr Maisgriess hergestellt, da der gesamte Mais zu feinem Mehl gemahlen wird. Maisgriess-Speisen wurden früher aufgrund ihrer einfachen und schnellen Zubereitungsweise geschätzt, heute gelten sie dagegen als Nomadenmahlzeit (vgl. Kap. 5.2.4.3).

⁴⁵⁹ Boesen konstatiert bei Fulbe-Frauen in Benin in Bezug auf Ernährung und Ablehnung der Feldarbeit eine entschlossen konservative Haltung. Dies trifft auf die Mbororo-Frauen im Untersuchungsgebiet wie oben dargestellt nicht zu. Vielmehr sind die Veränderungen im Bereich der Ernährung mit der von Grohs beschriebenen Tendenz zur Erweiterung des Kochrepertoires im Kontext zunehmender Sesshaftwerdung zu vergleichen (Grohs 1989: 46). Zur Integration neuer Saucen in den Speiseplan vgl. Grohs 1989: 46.

und Fortschrittlichkeit⁴⁶⁰. Bereits bei nomadischen Fulbe-Frauen spielen Anhäufung und Präsentation von Haushaltsgegenständen als Ausdruck weiblichen Reichtums eine wichtige Rolle. Mit zunehmender Orientierung am islamischen Vorbild der in Seklusion lebenden Frau gewinnen Sauberkeit, Ordnung und Ästhetik als grundlegende Kriterien der Haushaltsführung zusätzlich an Bedeutung.

Weiterhin ist festzustellen, dass traditionelle Handarbeiten ihre praktische Funktion verlieren und heute hauptsächlich zur Dekoration dienen⁴⁶¹. So flechten junge Frauen z.B. kaum mehr grosse, kunstvoll gemusterte Strohteller (*beDi*) aus reinen Pflanzenfasern, die als Deckel für Kalebassenschalen Verwendung finden und deren Herstellung Geschick und v.a. Ausdauer erfordert. Sie ziehen es vor, kleine Zier-*beDi* mit bunten Woll- oder Plastikfäden zu flechten, die mit wesentlich weniger Arbeitsaufwand verbunden sind und einen geschätzten Wandschmuck darstellen⁴⁶².

Mbororo-Frauen sehen sich heute mit steigenden Ansprüchen an ihre Rolle als Hausfrau konfrontiert, so dass der Umfang der Hausarbeit trotz arbeitserleichternder Faktoren (z.B. pflegeleichter Zementfussboden, Emaillegeschirr statt Kalebassen⁴⁶³) letztlich zunimmt.

Sorge um die Familie

In engem Zusammenhang mit der Hausarbeit steht die Sorge um die Familie; auch hier haben sich einige Änderungen ergeben. So beschreibt Leu, dass eine Mbororo-Frau alle Arbeiten mit ihrem Baby auf dem Rücken erledigt, so dass das Kind immer und überall dabei ist⁴⁶⁴. Dies trifft auch heute noch zu, doch gilt ferner die Regel, dass sich eine Frau während der Stillperiode (durchschnittlich zwei Jahre) überwiegend im Gehöft aufhalten sollte, um unmittelbar auf die Bedürfnisse ihres Babys reagieren zu können; dadurch wird ihre Mobilität wesentlich eingeschränkt.

Weiterhin stellen einige Mbororo'en fest, dass die Familien früher kleiner waren. Sie begründen dies damit, dass die nomadische Lebensweise beschwerlicher war und viele Krankheiten grassierten, wodurch die Zahl der Kinder und Alten reduziert wurde⁴⁶⁵. Inwieweit der Kinderreichtum zugenommen hat, ist schwierig nachzuprüfen. So berichtet

⁴⁶⁰ Azarya 1993: 41; Boutrais 1995/96: 958f.; Frantz 1980: 70-73; Frantz 1986: 23, 27; Pfeffer 1936: 182-190.

⁴⁶¹ Eine vergleichbare Entwicklung zeigt Holter in Bezug auf Nomaden-Frauen im sudanesischen Sahel auf (Holter 1993: 512-514).

⁴⁶² Durch die Verwendung von Kunst- statt Naturfasern sowie durch die Tatsache, dass Zier-*beDi* keine praktische Funktion haben und deshalb weniger widerstandsfähig sein müssen, verändern sich auch die Flechttechniken. Weiterhin zeigt die Verwendung von Woll- und Plastikfäden an, dass es sich hierbei nicht um ein 'Produkt des Buschs' handelt, sondern dass ein Teil der verwendeten Rohstoffe gekauft werden muss. Dadurch steigt einerseits der repräsentative Wert der Gegenstände, zum anderen vergrößert sich die Abhängigkeit von Bargeld und Märkten; dasselbe gilt für die Tendenz, Wandmalereien durch bunte Plastikfolien zu ersetzen. Vgl. auch Holter 1993: 514.

⁴⁶³ Vgl. Kap. 6.2.6.

⁴⁶⁴ Leu 1934: 4.

⁴⁶⁵ Vgl. Boutrais 1984: 251; Spittler 1989: 128.

Leu, dass bereits in den 30er Jahren Familien mit fünf bis sieben Kindern keine Seltenheit waren und auch Jeffreys stellt einen Durchschnitt von 4,3 Kindern pro Mutter fest, wobei ein Grossteil der befragten Frauen die Menopause noch nicht überschritten hatte⁴⁶⁶. Heute ist es nicht ungewöhnlich, Frauen im Alter von 35–40 Jahren mit acht oder neun Kindern anzutreffen, zumal Mädchen in der Regel mit 14 bzw. 15 Jahren verheiratet werden und theoretisch alle zwei bis drei Jahre ein Kind gebären (vgl. Statistik 4).

Ein weiterer Faktor, der sich auf die Familiengrösse auswirkt, ist die Zunahme der Polygynie. Nach Leu und Pfeffer waren in den 30er Jahren die meisten Männer mit einer oder zwei Frauen verheiratet, während nur *arDo'en* bis zu vier Frauen hatten (vgl. Kap. 7.1). Frantz und Boutrais weisen darauf hin, dass mit zunehmender Sedentarisierung die Zahl der polygynen Ehen bei den Mbororo'en auf dem Mambila-Plateau und im Kameruner Grasland angestiegen ist (vgl. Statistik 2)⁴⁶⁷.

Mit zunehmender Familiengrösse ist aus Sicht der Frauen mehr Arbeitsaufwand verbunden, da mehr Personen zu versorgen sind. Einerseits sind Mbororo-Frauen stolz auf eine grosse Kinderzahl, da sie dadurch die Achtung des Ehemannes, Einflussmöglichkeiten und soziales Ansehen gewinnen⁴⁶⁸. Zugleich schätzen sie die arbeitstechnischen Vorteile der Polygynie, da ihnen das Rotationssystem mehr Spielraum in der Ausgestaltung ihres Arbeitstages gewährt (vgl. Kap. 5.1.2). Ein weiterer Vorzug liegt darin, dass durch die Präsenz einer Mitfrau die Möglichkeit besteht, das Gehöft zu verlassen, ohne die Haushaltspflichten zu vernachlässigen. Dies spielt heute v.a. im Kontext der zunehmenden Einschränkung der weiblichen Mobilität eine Rolle, da viele Mbororo-Männer ihren Frauen nur erlauben auszugehen, wenn gewährleistet ist, dass die Familienmitglieder nicht darunter leiden. Obwohl also Mbororo-Frauen Kinderreichtum und Polygynie schätzen, sind sie sich bewusst, dass sie damit zugleich einer grösseren Arbeitsbelastung ausgesetzt sind, da erwartet wird, dass sie sich um ihre eigenen und um die Kinder ihrer Mitfrauen kümmern. Es geht hierbei nicht nur darum, die Kinder zu verköstigen, sondern mit ihnen zu spielen, sich mit ihnen zu unterhalten, auf ihre Launen einzugehen etc. Ich erlebte die Situation, dauernd von einer Schar von Kindern aller Altersstufen umgeben zu sein, zeitweise als äusserst nervenaufreibend. Obwohl die meisten Frauen sehr geduldig und nachsichtig sind, stellte ich fest, dass auch sie – trotz Routine – das Gelärme und die Tränenausbrüche der Kinder gelegentlich als Belastung empfinden.

Aus Unterhaltungen mit einigen Mbororo-Frauen, die selbst früher eine mobile Lebensweise geführt haben bzw. das nomadische Leben aus den Erzählungen ihrer Mütter und

⁴⁶⁶ Jeffreys 1955: 42; Leu 1934: 4. Jeffreys übernahm 1936 als britischer Kolonialbeamter die Aufsicht über die damalige Bamenda-Provinz (heute Nordwest-Provinz).

⁴⁶⁷ Frantz 1980: 74; Boutrais 1984: 251.

⁴⁶⁸ Z.B. Dupire 1963: 85f.; Hopen 1958: 104, 113, 115; Maliki 1984: 16-21; Stenning 1958; VerEecke 1987: 128; VerEecke 1989: 67.

Grossmütter kennen, geht hervor, dass sie die gegenwärtige, sesshafte Lebensführung bevorzugen, zugleich aber der Ansicht sind, dass die Arbeitsbelastung der Mbororo-Frauen heute grösser ist. So erzählt z.B. die ca. 80-jährige Biba Pate, dass sie mit 17 Jahren ihren Mann Alhaji Shefu geheiratet hat und von da ab mit ihm mitgezogen ist⁴⁶⁹. Obwohl sie viele Krankheiten und Seuchen für Mensch und Tier miterlebt hat, betont sie, dass sich Mbororo-Frauen damals keine Gedanken über die Gefahren der Schwangerschaft gemacht haben und weiterhin ihre täglichen Arbeiten (kochen und Milchprodukte verkaufen) ausführten. Biba Paté empfindet die sesshafte Lebensweise als ruhiger und sicherer. Sie geniesst das geruhsame Leben im Alter und die Nähe zu ihren Kindern. Zugleich bedauert sie diejenigen Frauen, die keine Milch mehr verkaufen dürfen und dadurch in finanzielle Abhängigkeit vom Ehemann geraten. Weiterhin ist sie der Ansicht, dass die Hausarbeit heute wesentlich aufwendiger ist, da sich eine Frau früher kaum für ihren Lebensraum interessierte, sondern sich in erster Linie um den Milchverkauf und die Kinder gekümmert hat.

Ein Grund dafür, dass das sesshafte Leben als arbeitsreicher gilt, mag darin liegen, dass der Arbeitstag einer Frau heute durch fünf Gebete und drei Mahlzeiten täglich stärker strukturiert ist. Während sich die pastoralen Arbeiten auf ein Minimum reduzieren, nehmen Kochen und Instandhaltung des Gehöfts umso mehr Zeit und Energie in Anspruch, wodurch letztlich weniger Freizeit übrig bleibt. Des weiteren kommt hinzu, dass sich Hausarbeiten, insbesondere das Kochen, aus vielen kleinen Arbeitsschritten zusammensetzen, so dass ein Gefühl stetiger Betriebsamkeit entsteht⁴⁷⁰. Schliesslich ist zu berücksichtigen, dass mit dem Zusammenleben in grösseren Familien mehr 'Beziehungsarbeit' verbunden ist, was besonders zwischen Mitfrauen problematisch werden kann. Insgesamt tendiere ich dazu, die Aussagen der Frauen dahingehend zu interpretieren, dass sie heute v.a. das Gefühl eines ausgefüllten Arbeitstages haben, ohne dass dies negativ gewertet wird.

Einige Frauen sehen die heutige Arbeitsteilung aus ökonomischen oder persönlichen Gründen nicht als optimal an; sie betätigen sich vermehrt im Feldbau oder suchen nach alternativen Einkommensquellen zum Milchverkauf. Letztlich habe ich jedoch keine Frau getroffen, die zur nomadischen Lebensweise zurückkehren möchte⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Die folgenden Ausführungen basieren auf einem Gedächtnisprotokoll, das ich nach einem Gespräch mit Biba Pate (Jafunjo) am 04.07.1996 in ihrem Gehöft bei Barare angefertigt habe.

⁴⁷⁰ Vgl. Eguchi 1973: 40.

⁴⁷¹ Dieselbe Erfahrung hat auch Holter bei sedentarierten Nomaden-Frauen der Aulad Hamid, Miheidat und Baraasa im sudanesischen Sahel gemacht (Holter 1993: 520).

8. Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse

Das Ziel der vorliegenden Magisterarbeit bestand darin, die Arbeit der Mbororo-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns, wie sie sich heute gestaltet, zu dokumentieren und anhand von Literaturstudien und Vergleichen zwischen einzelnen Gruppen im Untersuchungsgebiet Veränderungen im Bereich der Arbeit seit den 30er Jahren aufzuzeigen.

Arbeit ist ein komplexes Phänomen, das aus verschiedenen Perspektiven analysiert werden kann. Ich habe mich vorliegend bemüht, die Arbeit der Mbororo-Frauen aus zwei Blickwinkeln zu untersuchen, als Technik und als intendiertes Handeln. Diese beiden Perspektiven ziehen sich durch die gesamte Darstellung hindurch. So wurden die einzelnen Themenbereiche zum einen unter dem Aspekt der verwendeten Techniken und Geräte sowie unter Berücksichtigung ökologischer und ethologischer Faktoren untersucht. Zum anderen bemühte ich mich, die Arbeit der Mbororo-Frauen aus ihrer eigenen Perspektive darzustellen, d.h. ökonomische und soziale Interessen der Frauen mit einzubeziehen und kulturelle Vorstellungen zur Arbeit aufzuzeigen. In einigen Kapiteln dominiert die funktionale Perspektive der Arbeit. Der Grund hierfür liegt darin, dass es für mich während meiner Feldforschung wichtig war, die einzelnen Arbeiten in ihrer Ausführung zu beobachten und teilweise selbst zu erfahren, bevor es mir möglich war, diese aus der Perspektive der Handlungsträgerin wahrzunehmen.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß in der vorliegenden Studie *Die Arbeit der Mbororo-Frauen früher und heute* Erkenntnisse über die Bedeutung der Arbeit im Hinblick auf Wandel und Identität gewonnen werden konnten. Im Rahmen meiner Untersuchung zum heutigen Arbeitsalltag der Mbororo-Frauen konnte ich anhand des Ablaufs bzw. der Gestaltung eines Arbeitstages eine klare Strukturierung feststellen, die wiederum eine Arbeitsroutine der Frauen erfordert. Die Arbeit der Frauen setzt sich aus verschiedenen Aufgabenbereichen zusammen, deren Zuteilung sich an alters- und geschlechtsspezifischen Kriterien orientiert. Meine Erfahrungen zeigten jedoch, dass das nach aussen hin vertretene Modell der Arbeitsteilung nicht strikt eingehalten wird. Weiterhin stellte ich fest, dass das in einem polygynen Haushalt vorherrschende Rotationssystem eine flexible Handhabung der Arbeitsverteilung gestattet, die aus Sicht der Mbororo-Frauen eine Arbeitserleichterung darstellt und soziale Absicherung bietet. Hieraus wird deutlich, dass Arbeit auch immer in einem sozialen Kontext steht. Sie stellt einen wichtigen Aspekt der Identität der Mbororo-Frauen dar, deren soziales Ansehen sich nach ihren produktiven und reproduktiven Fähigkeiten und Leistungen richtet. Damit verbunden ist ein emisches Modell zur Bewertung der Arbeit.

Basierend auf dem Vergleich meiner Feldforschungsergebnisse mit der in der Literatur dargestellten Situation der Mbororo'en, konnte ich im Hinblick auf die Arbeit der Frauen einen Wandel feststellen, der sich in einer Neugewichtung der einzelnen Arbeitsbereiche

äussert. Ausgangspunkt dieses sozioökonomischen Wandels bildet der auf externe Faktoren und bereits vorhandene Ansätze innerhalb der Mbororo-Kultur zurückzuführende Sedentarisierungsprozess, der von ökonomischen und soziokulturellen Veränderungen begleitet wird. In diesem Zusammenhang gewinnt vor allem der Islam und das mit diesem verbundene Geschlechtermodell an Bedeutung, woraus eine Tendenz zur Einschränkung der weiblichen Bewegungsfreiheit resultiert. Im Zuge des Wandels sehen sich viele Frauen veranlasst, die Milchvermarktung aufzugeben bzw. nach alternativen Einkommensquellen zu suchen. Damit wird die ökonomische Verantwortung für den Unterhalt der Familie sowie für die persönlichen Bedürfnisse der Frau auf den Ehemann übertragen. In der Folge konzentrieren sich viele Frauen zunehmend auf den Bereich der häuslichen Arbeit, was sich letztlich auf die Gestaltung sowie die Bewertung der einzelnen Arbeiten auswirkt. So ist aus Sicht der Frauen festzustellen, dass die heutige Lebensweise zwar reizvoller, zugleich aber auch mit steigenden Anforderungen an ihre Arbeitsleistung verbunden ist.

An dieser Stelle sollen noch einige Anmerkungen zu den Quellen gemacht werden, auf denen die historische Rekonstruktion der Mbororo-Gesellschaft basiert. Im Zuge der Untersuchung zum Wandel von Arbeit stellte sich das Problem zu entscheiden, welche Studien sich als Referenzquellen zu den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland eignen. Die Schwierigkeiten sind zum einen darauf zurückzuführen, dass zwischen einzelnen Fulbe-Gruppen historisch und regional bedingte kulturelle Unterschiede existieren. Zum anderen beziehen sich die meisten Quellen auf jeweils nur eine Gruppe von Fulbe bzw. Mbororo'en, so dass die starke Ausdifferenzierung der einzelnen Gruppen, wie sie im Rahmen meiner Untersuchung bei den Mbororo'en im Kameruner Grasland ermittelt wurde, in der Literatur kaum thematisiert wird⁴⁷². Eine grundlegende, auf meinen Erfahrungen 'im Feld' basierende Erkenntnis ist die Tatsache, dass sich über die Mbororo'en im Untersuchungsgebiet sowie über die Arbeit der Mbororo-Frauen kaum verallgemeinernde Aussagen machen lassen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass heute auf der Ebene der Subgruppen, der Lineages, der Familien bis hin zu einzelnen Individuen differenziert werden muss. Diese Thematik zieht sich durch die gesamte Darstellung.

Weiterhin ist es mir ein Anliegen, mit der vorliegenden Untersuchung eine ethnographische Lücke zu schliessen, denn zu den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns gibt es bisher nur wenige Studien und diese befassen sich hauptsächlich mit der Geschichte und pastoralen Wirtschaft der Mbororo'en (vgl. Kap. 3).

Mögliche Ansatzpunkte für weiterführende Studien sehe ich darin, jahreszeitlich bedingte Schwankungen im Hinblick auf die Arbeitsorganisation und -belastung der Mbororo-

⁴⁷² Ausnahmen bilden die Beiträge von Boutrais (1984, 1995/96), Burnham (1996) und Guichard (1999/im Druck).

Frauen zu untersuchen; auch könnten weitere Arbeitsbereiche wie Kleinkindpflege, Kindererziehung oder Handwerk dokumentiert und auf ihre Wechselwirkungen mit den bisher dargestellten Arbeiten analysiert werden. Weiterhin wäre es interessant, sich eingehender mit den Fragen zu befassen, inwieweit sich die von mir in Zusammenhang mit der Sorge für Haus und Hof thematisierten Konzepte der Reinlichkeit, Ordnungsliebe und Ästhetik auf die Lebensführung der Frauen auswirken und durch zunehmende Islamisierung an Bedeutung gewinnen (vgl. Kap. 5.2.5.3, 7.2.2).

Wie die vorliegende Darstellung gezeigt hat, stellt die Untersuchung der Arbeit der Mbororo-Frauen einen Beitrag zur ethnologischen Arbeitsforschung dar. Darüber hinaus eignet sich das Thema auch für eine Berücksichtigung innerhalb des bereits existierenden wissenschaftlichen Gender-Diskurses. Ansätze hierfür bieten die Ausführungen zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (Kap. 5.1.1), zur Arbeitsorganisation im polygynen Haushalt (vgl. Kap. 5.1.2, 7.4) und zur Einschränkung der weiblichen Bewegungsfreiheit (Kap. 7.3.2).

Literatur- und Quellenverzeichnis

A. Tonbandinterviews

Alle Tonbandinterviews wurden ohne Dolmetscher in Pidgin-Englisch geführt und von der Verfasserin aufgenommen. Die folgende Liste gibt jeweils den Namen der Person an, ihre Zugehörigkeit zur jeweiligen Mbororo-Subgruppe, die Lineage-Zugehörigkeit, ihren damaligen Aufenthaltsort und das Datum, an dem das Interview aufgenommen wurde.

Amina Gambo , Jafunjo, Tukankejo, Lassin	17.09.1996 19.09.1996
Faatu Gambo , Jafunjo, Butankejo, Misaje	28.09.1996, 03.10.1996
Idi Mogonde , Akujo, Danagujo, Misaje	04.10.1996
Karboura Abubakar , Akujo, Gamankejo, Misaje	10.10.1996, 16.10.1996
Mallam Raago , Akujo, Gamankejo, Misaje	02.10.1996
Nyapendo Jainabu , Akujo, Gamankejo, Misaje	11.10.1996, 12.10.1996, 16.10.1996

B. Schriftliche Mitteilungen

Ich stehe bis heute in regelmässigem Briefkontakt mit einigen Mbororo'en aus dem Untersuchungsgebiet; es handelt sich hierbei vorwiegend um Männer, da nur sehr wenige Frauen lesen und schreiben können. Für die vorliegende Arbeit wurden Ausschnitte aus folgenden Briefen verwendet:

Buba Madaki , Jafunjo, Bali-Nyonga	14.08.1997, 20.09.1998, 15.12.1998
Sarli Nana Sardou , Jafunjo, Hull (England)	12.01.1998

C. Quellen

Archiv der Basler Mission

Bilderarchiv: Photographien zu den Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns.

Ordner: Quartalsberichte aus Kamerun (E-5-2,8)

Leu, Paul 1933: *Die Bororos: 2. Quartalbericht 1933 an Herrn Insp. E. Kellerhals, Teil I. Kishong, 02.08.1933.*

1934: *Die Bororo im Grasland: 1. Quartalbericht 1934 an das werthe Komitee, zuhanden des Herrn Insp. Kellerhals, Teil II zum 2. Quartalbericht von 1933, Kishong, 22.04.1934.*

Andere Quellen

Anonymos: *History of the Fulani Origin and the Nomadic Way of Life*. Unveröffentlichter Aufsatz eines anonymen britischen Kolonialbeamten, der in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts verfasst und von Ardo Ahmeh in Sabga aufbewahrt wurde (hektografiert).

D. Literatur

- Abraham, R.C. 1968 (1946):** *Dictionary of the Hausa Language*. London.
- Abu-Manga, Al-Amin 1984:** The concept of 'women' in Fulani narratives; in: *Nigeria Magazine* 150: S. 52-58.
- Abun-Nasr, Jamil (Hg.) 1993:** *Muslime in Nigeria*. Münster/Hamburg.
- Adamu, Mahdi & Kirk-Greene, Anthony H.M.(eds.) 1986:** *Pastoralists of the West African Savannah*. Manchester.
- Adebayo, Akunmu Gafari 1991:** Of man and cattle: A reconsideration of the traditions of origin of pastoral Fulani of Nigeria; in: *History in Africa* 18: S. 1-21.
- Adepegba, Cornelius Oyeleke 1986:** *Decorative Arts of the Fulani Nomads*. Ibadan.
- Ahr, Christina 1996:** Hausarbeit - ein tägliches Einerlei? Einsichten in den Arbeitsalltag von Hausa-Frauen im ländlichen Niger; in: Beck & Spittler 1996a: S. 243-274.
- Allan, William 1965:** *The African Husbandman*. London.
- Awogbade, M.O. 1986:** The Fulani of the Jos Plateau; in: Adamu & Kirk-Greene 1986: S. 214-224.
- Azarya, Victor 1993:** Sedentarization and ethnic identity among the Fulbe: A comparative view; in: Eguchi & Azariya 1993: S. 35-60.
- Azevedo, Mario & Prater, Gwendolyn 1986:** The comparative status and future of muslim women in Cameroon; in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8: S. 419-438.
- Beck, Kurt 1993:** Hirtengesellschaften in den Savannengebieten des westlichen Sudan und islamische Identität; in: *Wuqûf* (Hamburg) 7/8 1992-1993: S. 483-506.
- 1996a:** Islam, Arbeitsethik, Lebensführung; in: Beck & Spittler 1996a: S. 161-178.
- 1996b:** Ethnologische Arbeitsforschung in Bayreuth; in: Beck & Spittler 1996a: S. 357-374.
- Beck, Kurt & Spittler, Gerd (Hg.) 1996a:** *Arbeit in Afrika*. Hamburg.
- 1996b:** Einleitung; in: dies. 1996a: S. 1-24.
- Bellot, Jean-Marc 1980:** Les femmes dans les sociétés pastorales du Goroual; in: *Les Cahiers d'Outre-Mer* 130: S. 145-165.
- Best, Günter 1982:** Zum Wandel der Endogamie und Exogamie zweier Nomadengruppen in Ost- und Westafrika: Turkana und Fulbe; in: *Anthropos* 77: S. 264-269.
- Bierschenk, Thomas 1989:** „Vorwärts mit der Tradition der Fulbe!“ *Die Genese einer ethnisch-politischen Bewegung in der VR Benin*. Berlin.
- 1992a:** Raumstruktur und soziale Praxis bei den Fulbe Nord-Bénins; in: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Ur-Geschichte* 13: S. 17-24.
- 1992b:** The ethnicisation of Fulani Society in the Borgou Province of Benin by the ethnologist; in: *Cahiers d'Études Africaines* 32, 127: S. 509-520.
- 1997:** *Die Fulbe Nordbénins: Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise*. Hamburg.

- Bierschenk, Thomas & Forster, Reiner 1987:** *Die gesellschaftliche Organisation der Fulbe im östlichen Atakora /VR Benin*. Berlin.
- 1991:** Rational Herdsmen: Economic Strategies of the Agro-Pastoral Fulani of Northern Benin; in: *Applied Geography and Development* 38, Tübingen: S. 110-128.
- Blanckmeister, Barbara & Heine, Peter 1983:** Ethnizität und Islam in Nordkamerun; in: *Afrika-Spectrum* 18, 2: S. 171-175.
- Blench, Roger 1994:** The expansion and adaption of Fulbe pastoralism to subhumid and humid conditions in Nigeria; in: Botte & Schmitz 1994: S. 197-212.
- Boesen, Elisabeth 1989:** *Der Weg der Fulbe: Ethnischer Konservatismus in einer pluralen Gesellschaft (VR Benin)*. Berlin.
- 1994:** Kultureller Eigensinn und gesellschaftliche Dependenz; in: *Anthropos* 89: S. 421-431.
- 1996:** Fulbe und Arbeit; in: Beck & Spittler 1996a: S. 193-208.
- Bollig, Michael & Casimir, Michael J. 1993:** Pastorale Nomaden; in: Schweizer, Thomas, Schweizer, Margarete & Kokot, Waltraud (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: S. 521-559.
- Bonfiglioli, Angelo Maliki 1988:** *DuDal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe WoDaaBe du Niger*. Paris (siehe auch Maliki, Angelo Bonfiglioli).
- Botte, Roger & Schmitz, Jean (eds.) 1994:** *L'archipel Peul* (Themenheft des *Cahiers d'Etudes Africaines* 34, 133-135). Paris.
- Boutrais, Jean 1977:** Une consequence de la secheresse: Les migrations d'éleveurs vers les plateaux Camerounais; in: Dalby, David & Harrison Church, R.J. & Bezzaz, F. (eds.): *Drought in Africa /Secheresse en Afrique*. London: S. 127-139.
- 1978:** *Deux études sur l'élevage en zone tropical humide (Cameroun)*. Paris.
- 1984:** Entre nomadisme et sédentarité: Les Mbororos à l'Ouest du Cameroun; in: Blanc-Pamard, Chantal et al. (eds.): *Le développement rural en question. Paysages, espaces ruraux, systèmes agraires*. Paris: S. 225-256.
- 1986:** L'expansion des éleveurs Peul dans les savanes humides du Cameroun; in: Adamu & Kirk-Greene 1986: S. 145-160.
- 1994:** Pour une nouvelle cartographie des Peuls; in: Botte & Schmitz 1994: S. 137-146.
- 1995/96:** *Les hautes terres d'élevage au Cameroun*. Paris.
- Brackenbury, E.A. 1923/24:** Notes on the 'Bororo Fulbe' or Nomad 'Cattle Fulani', Part I & II; in: *Journal of the Royal African Society* (London) 23: S. 208-217; 271-277.
- Braukämper, Ulrich 1970:** *Der Einfluß des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas: Abriß eines afrikanischen Kulturwandels*. Wiesbaden.
- 1971:** Zur kulturhistorischen Bedeutung der Hirten-Ful für die Staatswesen des Zentralsudan; in: *Paideuma* 17: S. 55-120.
- Brenner, Louis 1980:** *Originality of Thought and Method in West African Islamic Teaching. A Fulfulde Example*. Boston.
- Bugnicourt, Enda 1981:** Views on education and health as expressed by herdsmen of the Voltaic Sahel; in: *African Environment* (Dakar) 14-16: S. 449-456.
- Burnham, Philip 1996:** *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*. London.
- Carter, Jean 1967:** The Fulani in Bamenda; in: *The Journal of Tropical Geography* (Singapore/Malaya) 25: S. 1-7.
- Cazanove, J.L.F. 1936:** La question du lait dans les colonies africaines; in: *Africa* (London) 9, 2: S. 227-236.

- Chappel, T.J.H. 1977:** *Decorated Gourds in North-Eastern Nigeria*. Lagos/London.
- Clarke, Peter (ed.) 1990:** *The World's Religion: Islam*. London.
- Dahl, Gudrun 1987:** Women in pastoral production; in: *Ethnos* 52: S. 246-279.
- 1990:** Mats and milk pots: The domain of Borana women; in: Jacobson-Widding & van Beek 1990: S. 129-136.
- Dahl, Gudrun & Hjort, Anders 1976:** *Having Herds: Pastoral Herd Growth and Household Economy*. Stockholm.
- Danckwortt, Barbara 1988:** *La femme Peul dans son milieu social*. Forschungsbericht (auf Deutsch), Freie Universität Berlin, Institut für Ethnologie (hektographiert).
- Davis, Lucy 1995:** Opening Political Space in Cameroon: the Ambiguous Response of the Mbororo; in: *Review of African Political Economy* 64: S. 213-228.
- Django, Sali & Mzeka, Paul 1993:** Naming and initiation rites in the Western Grassfields: The Fulani case; in: Phyllis Kaberry Research Centre (ed.): *Rites of Passage and Incorporation in the Western Grassfields of Cameroon*, Vol. 1. Bamenda: S. 156-161.
- Diaw, Brita Johansson (ed.) 1991:** *A Fulbe Bibliography (1976-1986)*. Göteborg.
- Dognin, René 1981:** L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais: La djakka chez les Peul de l'Adamaoua; in: Tardits, Claude (ed.): *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris: S. 139-157.
- Dupire, Marguerite 1962a:** *Peuls nomades: Étude descriptive des WoDaaBe du Sahel Nigérien*. Paris.
- 1962b:** Trade and markets in the economy of the nomadic Fulani of Niger (Bororo); in: Bohannan, Paul & Dalton, George (eds.): *Markets in Africa*. Evanston: S. 335-362.
- 1963:** The position of women in a pastoral society; in: Paulme, Denise (ed.): *Women in Tropical Africa*. London: S. 47-92.
- Eckert, Britta 1996:** *Frauen und Feuerholz in der nord-nigerianischen Savanne*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Bayreuth.
- Eguchi, Miriam Joy 1973:** Aspects of the style and culture of women in the Fulbe districts of Maroua; in: *Kyoto University African Studies* 8: S. 14-92.
- 1979:** A Fulfulde word list for use in the study of the alimentation and cuisine of Maroua and surrounding areas; in: *Kyoto University African Studies* 9: S. 139-175.
- Eguchi, Paul & Azariya, Victor (eds.) 1993:** *Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity* (Themenheft der *Senri Ethnological Studies* 35). Tokyo.
- Ekwensi, Cyprian 1974:** *Burning Grass*. London.
- Frantz, Charles 1975:** Contraction and expansion in Nigerian bovine pastoralism; in: Monod 1975: S. 338-353.
- 1978:** Ecology and social organization among Nigerian Fulbe (Fulani); in: Weissleder, Wolfgang (ed.): *The Nomadic Alternative*. Den Haag/Paris: S. 97-118.
- 1980:** The open niche, pastoralism, and sedentarization in the Mambila Grassland of Nigeria; in: Salzman 1980a: S. 62-79.
- 1986:** Fulani continuity and change under five flags; in: Adamu & Kirk-Greene 1986: S. 16-39.
- 1993:** Are the Mbororo'en boring, and are the Fulbe finished? in: Eguchi & Azariya 1993: S. 11-34.
- Fricke, Werner 1979:** *Cattle Husbandry in Nigeria*. Heidelberg.
- Froelich, J.C. 1966:** Essai sur les causes et méthodes de l'Islamisation de l'Afrique de l'ouest du XIe siècle au XXe siècle; in: Lewis 1966: S. 160-173.

- Geary, Christraud 1976:** *Die Genese eines Häuptlingtums im Grasland von Kamerun.* Wiesbaden.
- Geertz, Clifford 1983:** *Dichte Beschreibung.* Frankfurt am Main.
- Grayzel, John Aron 1990:** Markets and migration: A Fulbe pastoral system in Mali; in: Galaty, John G. & Johnson, Douglas L. (eds.): *The World of Pastoralism: Herding Systems in Comparative Perspective.* London: S. 35-67.
- Grohs, Henrike 1989:** *Im Bauch der Ethnologin: Über Essen und Ernährung bei den Fulbe der VR Bénin.* Unveröffentlichter Forschungsbericht, Freie Universität Berlin (hektographiert).
- Guichard, Martine 1990:** L'ethnisation de la société Peul du Borgou (Benin); in: *Cahiers d'Etudes Africaines* 31, 117: S. 17-44.
1999/im Druck: Über die gegenwärtige Relevanz der Kategorie Mbororo'en im östlichen Teil der Provinz Adamaoua (Nordkamerun); in: *Zeitschrift für Ethnologie* (Seitenangaben beziehen sich auf Manuskriptfassung).
- Haaf, Ernst & Fondö, Moses 1992:** *Die Meta: Eine ethnomedizinische Studie über eine Ethnie im Grasland von Westkamerun.* Giessen.
- Hickey, Joseph & Staats, Gregory & McGaw, Douglas 1979:** Factors associated with the Mecca pilgrimage among the Bokkos Fulani; in: *Journal of Asian and African Studies* 14, 3-4: S. 217-230.
- Hickey, Joseph & Thompson, William E. 1981:** Politics and the emergence of Alhajis among the Bokkos Fulani; in: *Journal of Asian and African Studies* 16, 3-4: S. 212-222.
- Holter, Uta 1993:** Kulturwandel - Aufgezeigt am Beispiel der Sesshaftwerdung von Kamelnomaden im sudanesischen Sahel; in: *Wuqûf* (Hamburg) 7/8 1992-1993: S. 507-522.
- Hopen, Edward C. 1958:** *The Pastoral Fulbe Family in Gwandu.* London.
- Hunwick, John O. 1990:** Islam in Tropical Africa to c. 1900; in: Clarke 1990: S. 164-179.
- Huizer, Gerrit 1994:** Action research and people's participation in global perspective; in: Laubscher & Turner 1994: S. 15-31.
- Jacobson-Widding, Anita & van Beek, Walter (eds.) 1990:** *The Creative Communion: African Folk Models of Fertility and Regeneration of Life.* Uppsala.
- Jeffreys, Malcolm David Waldegrave 1944:** L'origine du nom 'Fulani'; in: *Bulletin de la société d'études camerounaises* 5: S. 5-22.
1946: Mythical origin of cattle in Africa; in: *Man* 46, 114: S. 140-141.
1947: Speculative origins of the Fulani language; in: *Africa* 17: S. 47-54.
1955: Some notes on births among the Fulani; in: *African Studies* 14, 1: S. 42.
1966: Some notes on the Fulani of Bamenda, in West-Cameroon; in: *Abbia* (Yaoundé) 14/15: S. 127-134.
- Jung, Joachim 1994:** Die ökonomische Bedeutung der Rinderhaltung bei den Fulbe in Nordbénin; in: *Sociologus* 44: S. 40-52.
- Kaberry, Phyllis 1968 (erstmalig 1952):** *Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda.* London.
- Kettschau, Irmhild 1988:** Zur Theorie und gesellschaftlichen Bedeutung der Hausarbeit; in: Thorniepoth, Gerda (Hg.): *Arbeitsplatz Haushalt.* Berlin: S. 98-114.
- Kintz, Danielle 1985:** Archétypes politiques Peuls; in: *Journal des Africanistes* 55: S. 93-104.
- Kleiner-Bosaller, Anke 1993:** Zur Stellung der Frau in der Hausgesellschaft: Ein brüchig gewordener Konsens; in: Abun-Nasr 1993: S. 83-126.

- Krause, Gottlob Adolf 1883:** Die Fülen (Ful-be) in Afrika und ihr Ursprung; in: *Das Ausland* 56: S. 181-189, 454-456.
- Kuhn, Barbara 1994:** „Kossam waala ceede waala“ – „Keine Milch, kein Geld!“. Zur Bedeutung der Milch für Fulbefrauen; in: *Sociologus* 44: S. 53-65.
- Lacroix, P.F. 1966:** L’Islam Peul de l’Adamawa; in: Lewis 1966: S. 401-407.
- Landau, Kurt (Hg.) 1990:** *Der Wert der Haushaltsarbeit. Definitionen und Bewertungsverfahren.* München.
- Laubscher, Matthias & Turner, Bertram (Hg.) 1994:** *Völkerkunde Tagung 1991*, Bd. 1. München.
- Lewis, Ioan M. (ed.) 1966:** *Islam in Tropical Africa.* London.
- Loutan, Louis 1985:** Nutrition amongst a group of Wodaabe (Bororo) pastoralists in Niger; in: Hill, Allan G. (ed.): *Population, Health and Nutrition in the Sahel.* London: S. 208-224.
- Macmillan 1985:** *School Atlas for Cameroon.* London.
- Maliki, Angelo Bonfiglioli 1984:** *Bonheur et Souffrance chez les Peuls Nomades.* Paris (siehe auch Bonfiglioli, Angelo Maliki).
- Malum, Amadou 1972:** *Amadu’s Bundle: Fulani Tales of Love & Djinns.* London.
- von Maydell, Hans-Jürgen 1983:** *Arbres et arbustes du Sahel: Leurs caractéristiques et leurs utilisations.* Eschborn.
- Monod, Théodore (ed.) 1975:** *Pastoralism in Africa.* London/Ibadan.
- Nadig, Maya 1986:** *Die verborgene Kultur der Frau.* Frankfurt am Main.
- Neba, Aaron S. 1987:** *Modern Geography of the Republic of Cameroon.* New Jersey.
- Njeuma, Martin & Awasom, Nicodemus 1988:** The Fulani in Bamenda Grasslands: opportunity and conflict 1940-1960; in: Geschiere, Peter & Konings, Piet (eds.): *Conference on the Political Economy of Cameroon – Historical Perspectives.* Conference Paper, June 1-4, Leiden: S.549-471.
- Nkwi, Paul Nchoji & Warnier, Jean-Pierre 1982:** *Elements for a History of the Western Grassfields.* Yaoundé.
- Noye, Dominique 1989:** *Dictionnaire Foulfouldé-Français: dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun.* Paris.
- Nyang, Sulayman 1993:** Islamic revivalism in West Africa: historical perspectives and recent developments; in: Olupona, Jacob & Nyang, Sulayman (eds.): *Religious Plurality in Africa.* Berlin et al.: S. 231-283.
- Ogawa, Ryo 1990:** ‘Bodilessness’ and incongruity: body image and its social dynamics among the Fulbe of Senegal; in: *Senri Ethnological Studies* 27: S. 241-258.
- 1993:** Ethnic identity and social interaction: a reflection on Fulbe identity; in: Eguchi & Azariya 1993: S. 119-137.
- Ogunbiyi, Isaac A. 1969:** The position of muslim women as stated by Uthman b. Fudi; in: *Odu (Ile-Ife)* N.S. 2: S. 43-60.
- Olaloku, E.A. 1976:** Milk production in West Africa. Objectives and research approaches; in: *Journal of the Association for the Advancement of Agricultural Science in Africa* (Addis Abeba) 3: S. 5-13.
- Ottiger, Nadja 1994:** *Die Ökonomie der Geschlechter.* Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Zürich.
- Oyelade, E.O. 1982:** Trends in Hausa/Fulani Islam since independence: aspects of Islamic modernism in Nigeria; in: *Orita* (Ibadan) 14, 1: S. 3-15.

- Pfeffer, Gulla 1936:** Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und Sesshaftwerdung auf dem Hochland von Ngaoundere; in: *Zeitschrift für Ethnologie* 68: S. 150-196.
- Polak (Wilzcek), Barbara 1993:** *Frauenarbeit in Hackbaukulturen des Sahel. Zur Feldarbeit von Bäuerinnen in Mali, Burkina Faso, Nigeria und Niger.* Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Bayreuth.
- 1996:** 'Die Könige der Feldarbeit' - Zur Arbeitsethik von Bamana-Bauern in Mali; in: Beck & Spittler 1996a: S. 109-122.
- Pouillon, François 1988:** Cens et puissance, ou pourquoi les pasteurs nomades ne peuvent pas compter leur bétail; in: *Cahiers d'Études Africaines* 28: S. 177-205.
- Powell, J.M. & Taylor-Powell, E. 1984:** Cropping by Fulani agropastoralists in central Nigeria; in: *ILCA Bulletin* (Kaduna, International Livestock Centre for Africa) 19: S. 21-27.
- Reed, L.N. 1932:** Notes on some Fulani tribes and customs; in: *Africa* 5: S. 422-454.
- Richards, Audrey 1995 (erstmalig 1939):** *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe.* Münster.
- Riesman, Paul 1971:** Defining official morality: the example of man's quest for women among the Fulani; in: *Cahiers d'Études Africaines* 11, 4: S. 602-613.
- 1977:** *Freedom in Fulani Social Life.* Chicago.
- 1981:** Love Fulani style; in: Guillemin, Jeanne (ed.): *Anthropological Realities: Readings in the Science of Culture.* New Brunswick/London: S. 19-25.
- 1984:** The Fulani in a development context: the relevance of cultural traditions for coping with change and crisis; in: Scott, Earl (ed.): *Life Before the Drought.* Boston: S. 171-191.
- 1990:** Living poor while being rich. The pastoral folk economy; in: Jacobson-Widding & van Beek 1990: S. 323-334.
- 1992:** *First Find Your Child a Good Mother: The Construction of Self in Two African Communities.* New Brunswick/New Jersey.
- Roth, Claudia 1994:** *Und sie sind stolz.* Frankfurt am Main.
- Salzman, Philip Carl (ed.) 1980a:** *When Nomads Settle.* Brooklyn/New York.
- 1980b:** Introduction: process of sedentarization as adaptation and response; in: ders. 1980a: S. 1-19.
- Schareika, Nikolaus 1994:** *Die soziale Bedeutung der Rinder bei den Fulbe (Benin).* Münster/Hamburg.
- Schneider, Monika 1989:** *Rinder und Palmen. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Fulbe im Süden der VR Benin.* Berlin.
- Seesemann, Rüdiger 1996:** Islam, Arbeit und Arbeitsethik: die zawiya der Tijaniyya in el-Fasher/ Sudan; in: Beck & Spittler 1996a: S. 141-160.
- Seydou, Christiane 1977:** *Bibliographie générale du monde Peul.* Niamey.
- Smith, M.G. 1966:** The Jihad of Shehu Dan Fodio: some problems; in: Lewis 1966: S. 408-424.
- Spittler, Gerd 1983:** Zur Soziologie des Kamel- und Ziegenhütens bei den Kel Ewey-Tuareg; in: Soldini, Giovanna et al. (Hg.): *Tuareg: Leben in der Sahara,* Zürich: S. 50-72.
- 1987:** Tschajanow und die Theorie der Familienwirtschaft; in: Tschajanow 1987: S. VII-XXVIII.
- 1989:** *Dürren, Krieg und Hungerkrisen bei den Kel Ewey (1900-1985).* Stuttgart.

- 1990:** La Notion de Travail chez les Kel Ewey; in: *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 57: S. 189-198.
- 1991:** Die Arbeitswelt in Agrargesellschaften; in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43: S. 1-17.
- 1993a:** Materielle Kultur - Plädoyer für eine Handlungsperspektive; in: *Zeitschrift für Ethnologie* 118: S. 178-181.
- 1993b:** Lob des einfachen Mahles; in: Wierlacher, Alois et al. (Hg.) 1993: *Kulturthema Essen*. Berlin u.a.: S.193-210.
- 1994a:** Ethnologie der Arbeit; in: Laubscher & Turner 1994: S. 151-154.
- 1994b:** Priorität und Unterordnung der Arbeit? Arbeit und andere Tätigkeiten bei den Kel Ewey Tuareg; in: Laubscher & Turner 1994: S. 175-193.
- 1996a:** Ethnologische Arbeitsforschung in Afrika; in: Beck & Spittler 1996a: S. 25-48.
- 1996b:** Ziegenhüten; in: Beck & Spittler 1996a: S. 179-192.
- 1997:** Wandel der Arbeitskultur - die soziologische und die ethnologische Sicht; in: Schulz, Manfred (Hg.): *Entwicklung: Die Perspektive der Entwicklungssoziologie*. Opladen: S. 313-327.
- 1998:** *Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*. Köln.
- Statistisches Bundesamt & Eurostat 1993:** *Länderbericht Kamerun 1992*. Wiesbaden.
- de St. Croix, Francis William 1972 (erstmals 1945):** *The Fulani of Northern Nigeria*. Westmead.
- Steinbrich, Sabine 1982:** *Gazelle und Büffelkuh: Frauen in Erzählungen der Fulbe und Haussa*. München.
- Stenning, Derrick J. 1957:** Transhumance, migratory drift, migration: patterns of pastoral Fulani nomadism; in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 87: S.57-75.
- 1958:** Household viability among the pastoral Fulani; in: Goody, Jack (ed.): *The Development Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: S. 92-119.
- 1965:** The pastoral Fulani of Northern Nigeria; in: Gibbs, James (ed.): *Peoples of Africa*. New York u.a.: S. 361-401.
- 1966:** Cattle values and Islamic values in a pastoral population; in: Lewis 1966: S.194-205.
- 1994 (erstmals 1959):** *Savannah Nomads*. Münster u.a.
- Sulaiman, Ibraheem 1986:** *A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio*. London.
- Synge, B.A. 1979:** Milk production under extensive systems; in: Huhn, J.E. (ed.): *Proceedings of the Conference on Impact of Animal Disease Research and Control on Livestock Production in Africa*. Nairobi: S. 18-24.
- Tax, Sol 1975:** Action Anthropology; in: *Current Anthropology* 16, 4: S. 514-517.
- Thomas-Emeagwali, Gloria 1994:** Islam and gender: the Nigerian case; in: Fawzi El-Solh, Camilia & Mabro, Judy (eds.): *Muslim Women's Choices*. London: S. 73-84.
- Tschajanow, Alexander 1987 (erstmals 1923):** *Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft*. Frankfurt.
- VerEecke, Catherine 1987:** From pasture to purdah: the transformation of women's roles among the Adamawa Fulbe; in: *Annals of Borno* (University of Maiduguri) 4: S. 113-134.
- 1989:** From pasture to purdah: the transformation of women's roles and identity among the Adamawa Fulbe; in: *Ethnology* 28: S. 53-73.

- Walker, Sheila 1980:** From cattle camp to city: changing roles of Fulbe women in Northern Cameroon; in: *Journal of African Studies* (Los Angeles) 7, 1: S. 54-63.
- Waters-Bayer, Ann 1988:** *Dairying by Settled Fulani Agropastoralists in Central Nigeria*. Kiel.
- Waters-Bayer, Ann & Bayer, Wolfgang 1994:** Coming to terms; in: Botte & Schmitz 1994: S. 213-229.
- Welte, Tilman 1989:** *Pastoralismus, Ökologie und Gesellschaft. Handlungszwänge und Handlungsstrategien transhumanter Rinderhalter in der Feuchtsavanne der VR Benin*. Berlin.
- Williams, Elizabeth 1988:** Ethnology as myth: a century of French writing on the Peuls of West Africa; in: *Journal of the History of Behavioral Sciences* 24: S. 363-377.
- de Wolf, Paul 1985:** On the semantics of descriptive cattle names; in: *Afrikanistische Arbeitspapiere* (Universität Köln) 3: S. 37-49.
- Wolff, Kurt 1939:** *Das Seßhaftwerden der Ful*. Berlin.
- Zürcher, Wilhelm 1938:** Die Mbororo in Kamerun; in: *Der evangelische Heidenbote* 111, 7/8: S. 101.

Glossar

Die folgende Liste enthält diejenigen Begriffe aus dem Fulfulde, Hausa, Arabischen, Pidgin-Englisch, Li-Bum und Wolof, die im Text eingeführt wurden. Je nachdem wie sie im Text vorkommen, gebe ich hier die jeweilige Singular- bzw. Pluralform an (Singular wird mit Sg., Plural mit Pl. abgekürzt). Hausa-, Pidgin-, Wolof-, Li-Bum-⁴⁷³ und arabische Begriffe sind als solche gekennzeichnet. Für die präglottalisierten Buchstaben 'b' und 'd' verwende ich die Schreibweise 'B' und 'D'. Bei der Transkription der Fulfulde-Begriffe orientiere ich mich teilweise an der von Noye (1989) und Eguchi (1979) vorgeschlagenen Schreibweise. Zwischen dem von Noye und Eguchi beschriebenen Adamaoua-Fulfulde und dem Fulfulde der Mbororo'en im Kameruner Grasland existieren jedoch Unterschiede in Bezug auf die Aussprache, weshalb ich bei der Transkription der Begriffe hauptsächlich der Aussprache der Informanten und Informantinnen folge. Bei der Schreibweise der Hausa-Begriffe orientiere ich mich an Abraham (1968).

<i>aku'en</i> , Sg.: <i>akujo</i>	Untergruppe pastoraler Fulbe
<i>alayaf</i>	Blattgemüse, das als Sauce verwendet wird
<i>alhaji</i>	Titel für eine Mann, der die Pilgerfahrt nach Mekka durchgeführt hat
<i>arDo</i> , Pl.: <i>arDo'en</i>	ursprünglich Führer einer Migrationsgruppe, heute territoriales Oberhaupt einer Mbororo-Gruppe
<i>asira</i>	Nachmittagsgebet (um 16 Uhr)
<i>ba wuro</i>	Söhne des Nomadenlagers
<i>baaji</i>	Pflanzenfasern
<i>bakkaleeji</i>	Kreuzung zwischen <i>bodeeji</i> - und <i>gudaali</i> -Zebus
<i>bantal</i>	öffentliche Zurschaustellung der Aussteuer (gleichbedeutend mit <i>rifol suudu</i>)
<i>be mboridi</i>	sie haben rebelliert
<i>bedde</i>	grobe Polenta mit <i>ramaaji</i> -Blättern gewürzt
<i>BiraaDam</i>	frische Milch (gleichbedeutend mit <i>gulki</i>)
<i>Birdugel</i>	Melkkalebasse
<i>Birugo</i>	melken
<i>biteeru</i>	Männer- oder Gästehaus
<i>bodeeji</i>	rotbraune Zebu-Rasse der Jafun'en (gleichbedeutend mit <i>mbororoji</i> und <i>rahaaji</i>)
<i>Boggol</i>	Schnur
<i>Bokko</i> (Hausa?)	Baobabblätter (Saucengemüse)
<i>bolli</i>	Strauch, dessen Rindenfasern zur Herstellung von Schnüren verwendet wird
<i>bontooje</i>	Cocoyam
<i>bortel</i>	Blattgemüse, das als Sauce verwendet wird
<i>boyri</i>	Hirse-Milch-Brei der Fulbe Benins

⁴⁷³ Sprache der Wimum in Donga Mantung (Nordwest-Provinz von Kamerun).

<i>bunaaji</i>	weisse Zebu-Rasse der Aku'en (gleichbedeutend mit <i>daneeji</i>)
<i>buruugal</i>	hölzerner Quirl
<i>butaali</i>	Mais
<i>daada saare</i>	Titel für die erste Frau innerhalb einer polygynen Familie
<i>daddawa</i> (Hausa?)	Gewürz vergleichbar mit Maggi
<i>dakkere</i>	Milch- und Getreidespeise
<i>dallanji</i>	Strauch, dessen Rindenfasern zur Herstellung von Schnüren verwendet wird
<i>dambol</i>	Sekusion (gleichbedeutend mit <i>kulle</i>)
<i>daneeji</i>	weisse Zebu-Rasse der Aku'en (gleichbedeutend mit <i>bunaaji</i>)
<i>dangol</i>	Kälberschnur
<i>danki</i>	Regal
<i>debbo</i> , Pl.: <i>rewBe</i>	Frau
<i>deetol</i> oder <i>detuki</i>	'Frauenraub'
<i>dilaaye</i>	persönliche Milchkuh
<i>dumo</i>	grobes Mehl
<i>DuuDal</i>	Melkplatz, ursprünglich Feuerstelle bei der Herde
<i>esa'i</i>	Nachtgebet (vor dem Schlafengehen)
<i>faandu</i>	kugelförmige Butterkalebasse
<i>fulani</i> (Hausa)	Fulbe
<i>fulBe</i>	ethnische Selbstbezeichnung der Fulbe
<i>fulBe ladde</i>	pastorale Fulbe, wörtlich: Fulbe, die im Busch leben
<i>fulBe na'i</i>	pastorale Fulbe, wörtlich: Fulbe, die Vieh besitzen
<i>fulBe siire</i>	städtische Fulbe, wörtlich: Fulbe, die in der Stadt leben
<i>fulBe wuro</i>	städtische Fulbe, wörtlich: Fulbe, die im Weiler leben
<i>fulfulde</i>	Sprache der Fulbe
<i>fura</i> (Hausa)	Hirsekloss (gleichbedeutend mit <i>sobbal</i>)
<i>gasiire</i>	Käse
<i>gaynako</i> , Pl. <i>gaynabe</i>	Hirte
<i>gobbe</i>	Mehl- bzw. Teigkugelchen
<i>gombo</i> (Hausa)	Okra (gleichbedeutend mit <i>kubeeje</i>)
<i>gubodo</i>	Blattgemüse, das als Sauce zubereitet wird (gleichbedeutend mit <i>karkashi</i>)
<i>gudaali</i>	Zebu-Rasse sesshafter Fulbe
<i>gulki</i>	frische Milch (gleichbedeutend mit <i>BiraaDam</i>)
<i>gumbal</i>	flache Kalebassenschüssel zu Aufbewahrung der Butter (gleichbedeutend mit <i>lalake</i>)
<i>haako</i>	Blätter
<i>haakobonto</i>	Cocoyam-Blätter

<i>haaBe</i> , Pl.: <i>kaaDo</i>	schwarzafrikanische Nicht-Fulbe
<i>hajj</i> (Arabisch)	Pilgerfahrt nach Mekka
<i>hajja</i>	Titel für eine Frau, welche die Pilgerfahrt nach Mekka durchgeführt hat
<i>horeeji</i>	Transhumanzherde
<i>huya</i>	Hund
<i>huyaaru</i>	Lehmhaus
<i>huya'en</i> , Sg.: <i>huyajo</i>	städtische Fulbe
<i>huwa</i>	arbeiten
<i>indeeri</i>	Namensgebung
<i>indiraajo</i> , Pl.: <i>indira'en</i>	Frau mittleren Alters
<i>jafun'en</i> , Sg.: <i>jafunjo</i>	Untergruppe pastoraler Fulbe
<i>jakka</i>	islamische Pflicht, Almosen zu geben
<i>jalbal</i>	Werkzeug, ähnlich einem Schraubenzieher
<i>jamani</i>	Deutschland (von Engl. Germany abgeleitet)
<i>janengaado</i> (Hausa?)	bestickter Bettüberwurf
<i>jangali</i> (Hausa)	Rindersteuer
<i>jardugel</i>	kleine Kalebassenschale
<i>jihad</i> (Arabisch)	heiliger Krieg
<i>jollooru</i>	flaschenförmige Butterkalebasse
<i>juura</i>	Mittagsgebet (um 14 Uhr)
<i>ka'ataane</i>	Eisenkonstruktion aus einem Ring mit drei Füßen, die anstelle eine Drei-Steine-Herds verwendet wird
<i>kabeeji</i>	Kürbis (von Engl. <i>cabbage</i> abgeleitet)
<i>kangwa</i> (Hausa)	Kalkstein (Natron bzw. Pottasche)
<i>kangwa bode'a</i>	rotes Natron
<i>kangwa dane'a</i>	weisses Natron
<i>karkashi</i> (Hausa)	Blattgemüse, das als Sauce zubereitet wird (gleichbedeutend mit <i>gubodo</i>)
<i>kettungol</i>	Sahneschicht
<i>kirtaari</i>	Abendessen
<i>kisin</i>	Küche (von Engl. <i>kitchen</i> abgeleitet)
<i>kodde</i>	Griess
<i>koDo</i> , Pl.: <i>hoBe</i>	Gast
<i>kombi</i> (Pidgin)	Freund, von einigen Mbororo'en als Bezeichnung für einheimische Bauernbevölkerung verwendet
<i>kubeeje</i>	Okra
<i>kulle</i> (Hausa)	Seklusion (gleichbedeutend mit <i>dambol</i>)
<i>kunu</i> (Hausa)	flüssiger Maisbrei (gleichbedeutend mit <i>mbosiri</i>)
<i>laalo</i>	Blattgemüse, das als Sauce verwendet wird
<i>ladde</i>	Busch, Wildnis

<i>lalake</i>	flache Kalebassenschüssel zu Aufbewahrung der Butter (gleichbedeutend mit <i>gumbal</i>)
<i>lamiiDo</i> , Pl.: <i>lamiiBe</i>	politisches Oberhaupt einer städtischen Fulbe-Gemeinschaft
<i>laawirgal</i>	grosser Rührstab
<i>lenyol</i> , Pl.: <i>lenyi</i>	Lineage, Familienverband
<i>li'o</i>	Sauce
<i>maBode</i>	kleine Kalebasse, die als Deckel für das <i>faandu</i> verwendet wird
<i>maccuBe</i> , Sg.: <i>maccuDo</i>	Sklaven
<i>makara</i>	in Palmöl frittierte Mais-Bananen-Kuchen
<i>malafaare</i>	Strohhut
<i>mallam</i> , Pl.: <i>mallum'en</i>	islamischer Gelehrter (niedrigste Stufe)
<i>mangariba</i>	Abendgebet (bei Sonnenuntergang)
<i>mbaajoe</i>	Strauch, dessen Rindenfasern zur Herstellung von Schnüren verwendet wird
<i>mbay</i>	Kassava
<i>mbeDa</i>	Maulkorb für ein Kalb
<i>mbeDu</i> , Pl.: <i>beDi</i>	geflochtener Strohteller, der als Deckel für eine Kalebasse verwendet wird
<i>mbororo'en</i> , Sg.: <i>mbororojo</i>	pastorale Fulbe
<i>mbororoji</i>	rotbraune Zebu-Rasse der Jafun'en (gleichbedeutend mit <i>bodeeji</i> und <i>rahaaji</i>)
<i>mbosiri</i>	flüssiger Maisbrei (gleichbedeutend mit <i>kumu</i>)
<i>moodiBo</i>	islamischer Gelehrter (mittlere Stufe)
<i>na'i</i> , Sg. <i>nagge</i>	Kuh, Rind
<i>ndottijo</i> , Pl.: <i>ndotti'en</i>	Mann mittleren Alters
<i>nebbam</i>	Butter
<i>ngufore</i>	Milchschaum
<i>nono</i> (Hausa)	Sauermilch (gleichbedeutend mit <i>pendi</i>)
<i>nyaako</i>	alter Mann, alte Frau
<i>nyamsu</i> (Li-Bum)	Blattgemüse, das als Sauce verwendet wird
<i>nyebbe</i>	Bohnen
<i>nyiri</i>	Maisbrei
<i>palel</i>	kleines <i>faandu</i>
<i>pascaraaji</i>	Strauch, dessen Rindenfasern zur Herstellung von Schnüren verwendet wird
<i>pendi</i>	Sauermilch (gleichbedeutend mit <i>nono</i>)
<i>peul</i> (Wolof)	Fulbe
<i>polle</i>	roter Sauerampfer
<i>pulaaku</i>	Moral- und Verhaltenskodex der Fulbe, Inbegriff des Fulbe-Seins

<i>raande</i>	Strick, der dazu verwendet wird, die Hinter- bzw. Vorderläufe einer Kuh bzw. eines Pferdes zusammenzubinden
<i>ragiyawol</i>	aus Pflanzenfasern geflochtenes Netz, das zum Aufhängen einer Kalebasse dient
<i>rahaaji</i>	rotbraune Zebu-Rasse der Jafun'en (gleichbedeutend mit <i>bodeeji</i> und <i>mbororoji</i>)
<i>ramaaji</i>	Pflanze, deren Blätter als Saucengemüse und deren Rindenfasern für die Herstellung von Schnüren verwendet wird
<i>riftoI suudu</i>	öffentliche Zurschaustellung der Aussteuer (gleichbedeutend mit <i>bantal</i>)
<i>riimaayBe</i> , Sg.: <i>dimaajo</i>	Unfreie, Sklavenabkömmlinge
<i>ruga</i>	Regenzeitsiedlung
<i>sawru</i>	Hirtenstab
<i>semteende</i>	Zurückhaltung, Respekt, Scham
<i>sheikh</i>	islamischer Gelehrter (höchste Stufe)
<i>siire</i>	Stadt
<i>sippoigo</i>	Milchprodukte verkaufen
<i>sobbal</i>	traditionelle Milch- und Getreidespeise (gleichbedeutend mit <i>fura</i>)
<i>sondi</i>	feines Mehl
<i>soro</i>	Flagellation
<i>subaka</i>	Morgengebet (bei Tagesanbruch)
<i>suka</i> , Pl. <i>sukaBe</i>	Jugendliche
<i>sulaaDo</i> , Pl.: <i>sulaaBe</i>	ehemalige Sklavin, Konkubine
<i>sumantaare</i>	Maulkorb für ein Kalb
<i>sureeji</i>	Hausherde (verbleibt während der Trockenzeit beim Gehöft)
<i>suudu</i> , Pl. <i>suudi</i>	Frauenhaus
<i>suudu loosi</i>	traditionelle Strohütte in der Form eines Bienenkorbs
<i>suwaka</i>	Blattgemüse, das als Sauce verwendet wird
<i>tarde</i>	Bastring, der als Ständer für eine Kalebasse dient
<i>tasaaje</i>	Emaillegeschirr
<i>teegal</i>	Hochzeit, zweite Ehe
<i>tumbude</i>	grosse Kalebassenschale
<i>tumbude penti</i>	mit Acrylfarbe bemalte Kalebassenschale
<i>tumbude raneere</i>	Kalebassenschale, die mit weisser Erde coloriert wird
<i>tumbude wodeere</i>	Kalebassenschale, die über die Feuerstelle gehängt wurde, damit sie eine rotbraune Färbung annimmt
<i>ulu</i>	stark fermentiertes grobes Maismehl
<i>ururBe</i>	Bewohner von Grashütten
<i>vige</i> , Pl. <i>wigge</i>	Kalb, im übertragenen Sinne auch: Kind

<i>wuro</i>	Gehöft, Weiler
<i>wuro mango</i>	grosses Gehöft
<i>woDaaBe</i> , Sg.: <i>boDaaDo</i>	Untergruppe pastoraler Fulbe
<i>yonkaaDam</i>	Buttermilch
<i>yonkugo</i>	buttern

Tabellarischer Lebenslauf

Name: Michaela Pascale Pelican
Geburtsdatum: 05.04.1972
Geburtsort: Chur (Schweiz)
Heimatort: Vrin (Schweiz)
Religion: katholisch
Eltern: Pascale Pelican
Familienstand: ledig

Bildungsgang:

1978-1984 Besuch der Primarschule in Chur
1984-1991 Besuch der Bündner Kantonsschule in Chur
Juni 1991 altsprachliche Maturität (Abitur)
1991-1993 Praktikum über die Basler Mission am *Cameroon Protestant College Bali* (Kamerun)
WS 93/94 bis SS 1995 Immatrikulation an der Universität Bayreuth: Grundstudium im Magisterstudiengang mit der Fächerkombination Ethnologie (Hauptfach) / Philosophie / Religionswissenschaft
Juli 1995 Zwischenprüfung im Hauptfach Ethnologie und im ersten Nebenfach Philosophie
ab WS 95/96 Hauptstudium im Magisterstudiengang mit der Fächerkombination Ethnologie / Philosophie / Religionswissenschaft
März – Oktober 1996 Forschungsaufenthalt in Nordwest-Kamerun im Rahmen eines Freisemesters (SS 1996)
29.07.1998 Ablegen der mündlichen Magisterprüfung
28.02.1999 Abgabe der Magisterarbeit

Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und Quellen verwendet sowie wörtliche und sinn-
gemässe Zitate als solche gekennzeichnet habe.

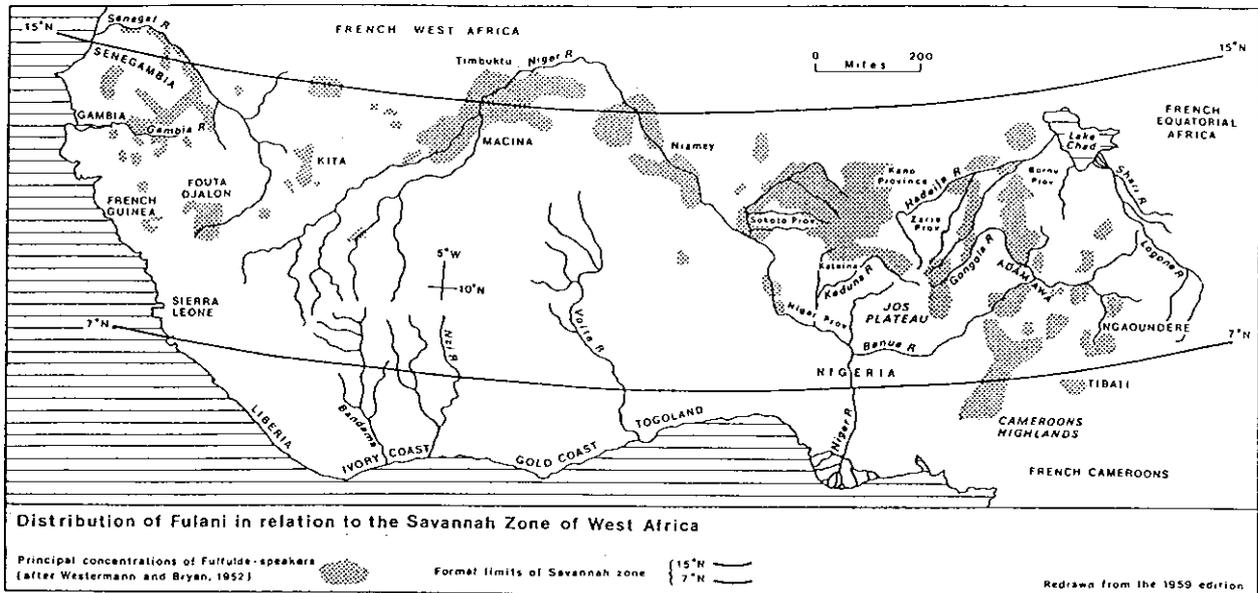
Weiterhin versichere ich, dass ich die Arbeit nicht bereits an einer anderen Hochschule zur
Erlangung eines akademischen Grades eingereicht habe.

Michaela Pelican

Erlangen, den 28. Februar 1999

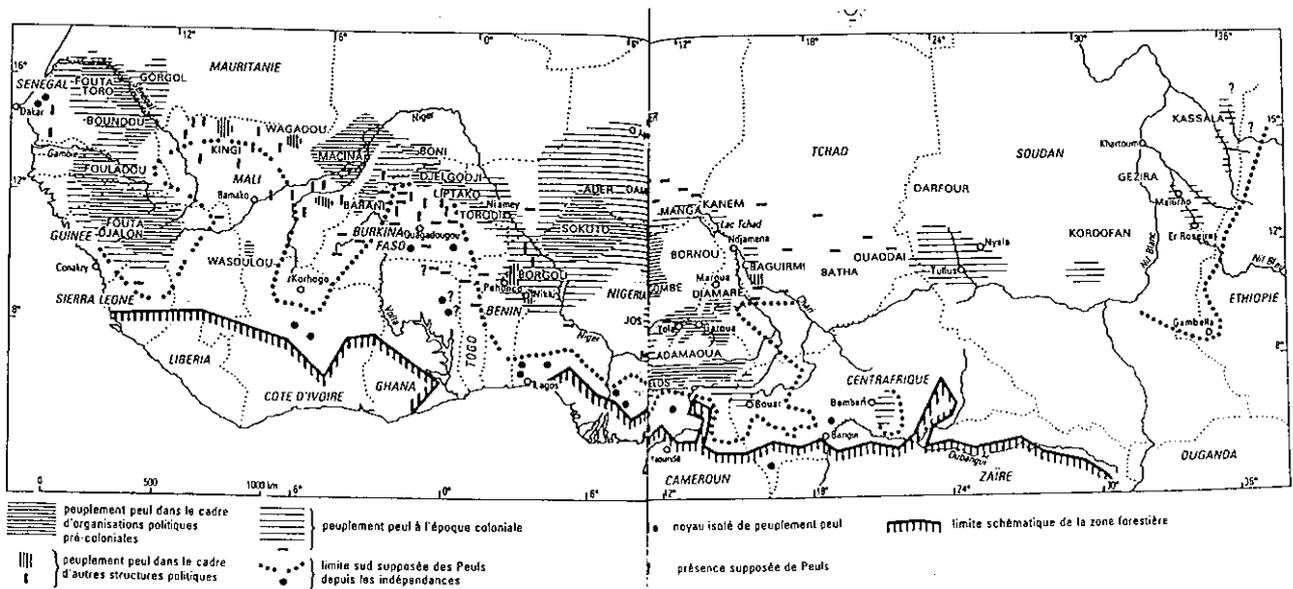
Anhang 1: Kartenmaterial

Karte 1: Verbreitung der Fulbe (Stand der 50er Jahre)



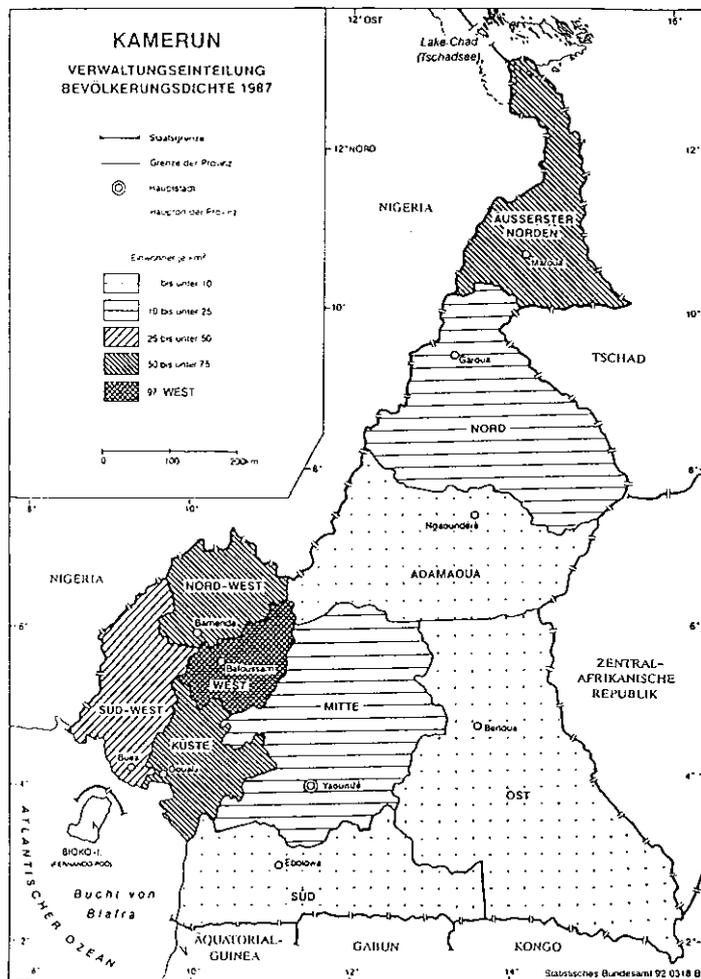
Quelle: Stenning 1994 (1959): 25a.

Karte 2: Verbreitung der Fulbe (Stand der 90er Jahre)



L'archipel peul: l'état des lieux en 1990

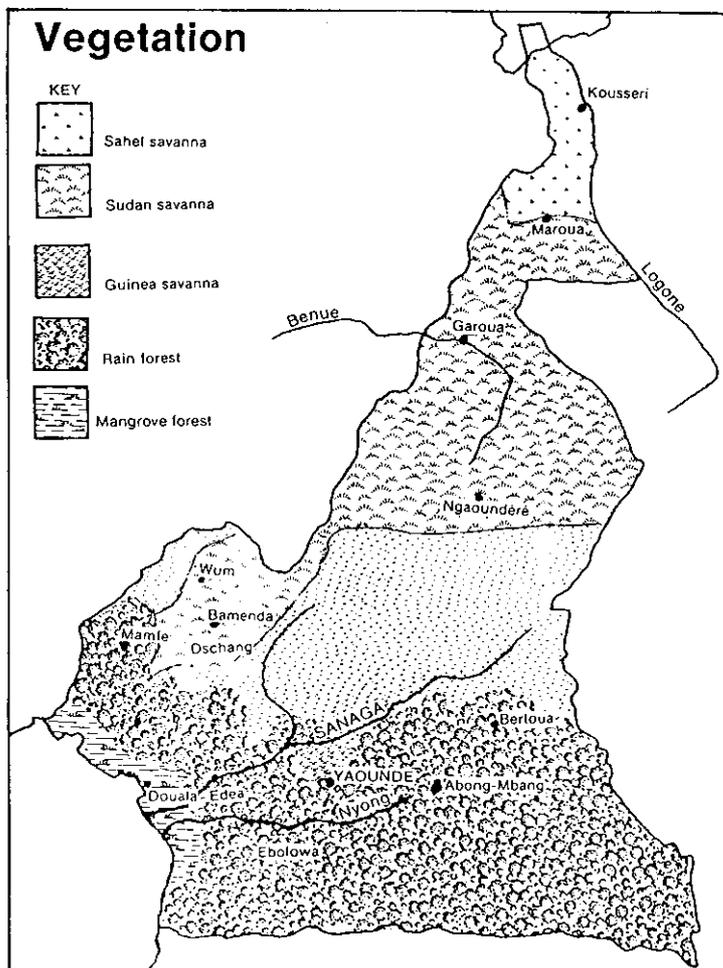
Quelle: Boutrais 1994: 138f.



Karte 3:
Politische Gliederung
Kameruns

Untersuchungsgebiet der
vorliegenden Studie ist die
Nordwest-Provinz.

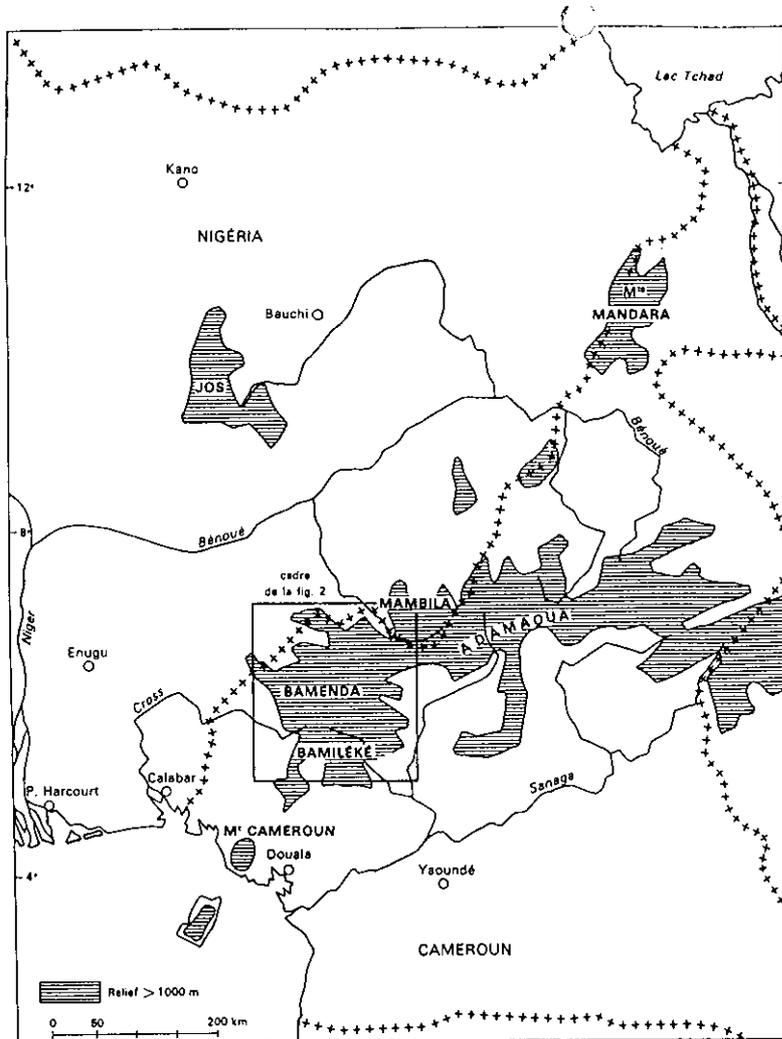
Quelle: Statistisches Bundesamt/
Eurostat 1993: 11.



Karte 4:
Vegetation Kameruns

Die Vegetation der Nordwest-Provinz
gehört zum Typ der Sudan-Savanne.

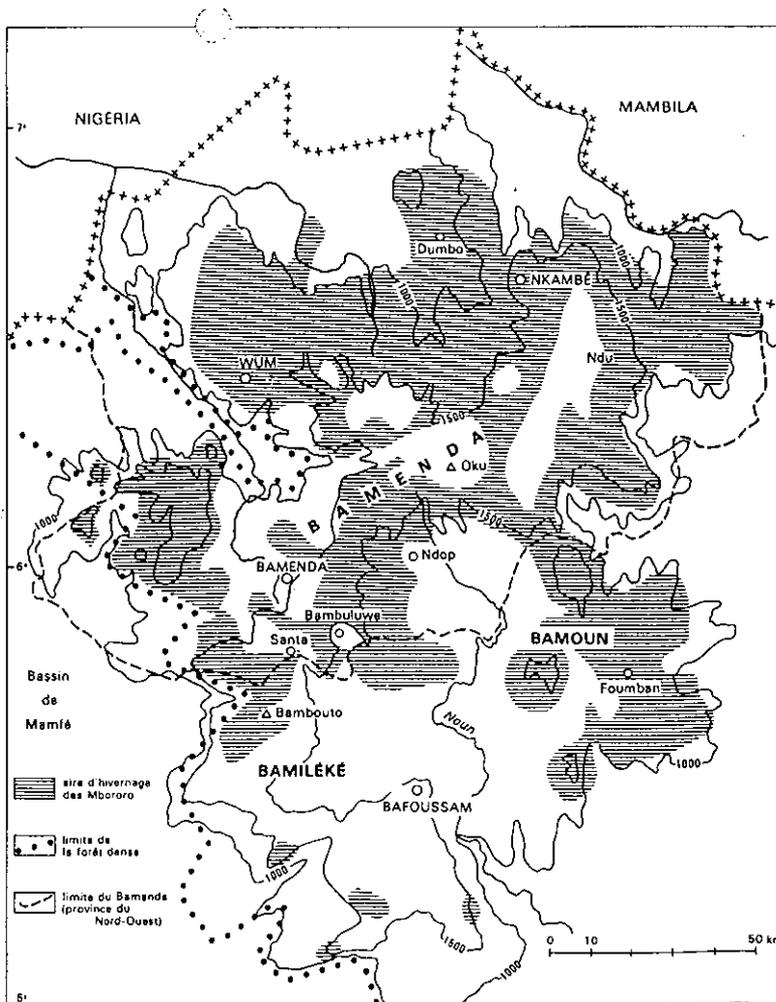
Quelle: Neba 1987: 31.



Karte 5:
Vereinfachtes Relief von
Kamerun und Nigeria

Das Bamenda Plateau / westliche Hochland, Adamaoua Plateau, Mambila Plateau, Jos Plateau, Mandara Gebirge und der Mount Cameroon liegen über 1.000 m über Normalnull.

Quelle: Boutrais 1984: 228



Karte 6:
Weidegebiete der Mbororo' en im
Kameruner Grasland (80er Jahre)

Diese Karte bezieht sich auf das gesamte Kameruner Grasland, mein Forschungsaufenthalt beschränkte sich jedoch auf die Nordwest-Provinz, deren Grenzen mit einer gestrichelten Linie markiert sind (vgl. Legende).

Quelle: Boutrais 1984: 229.

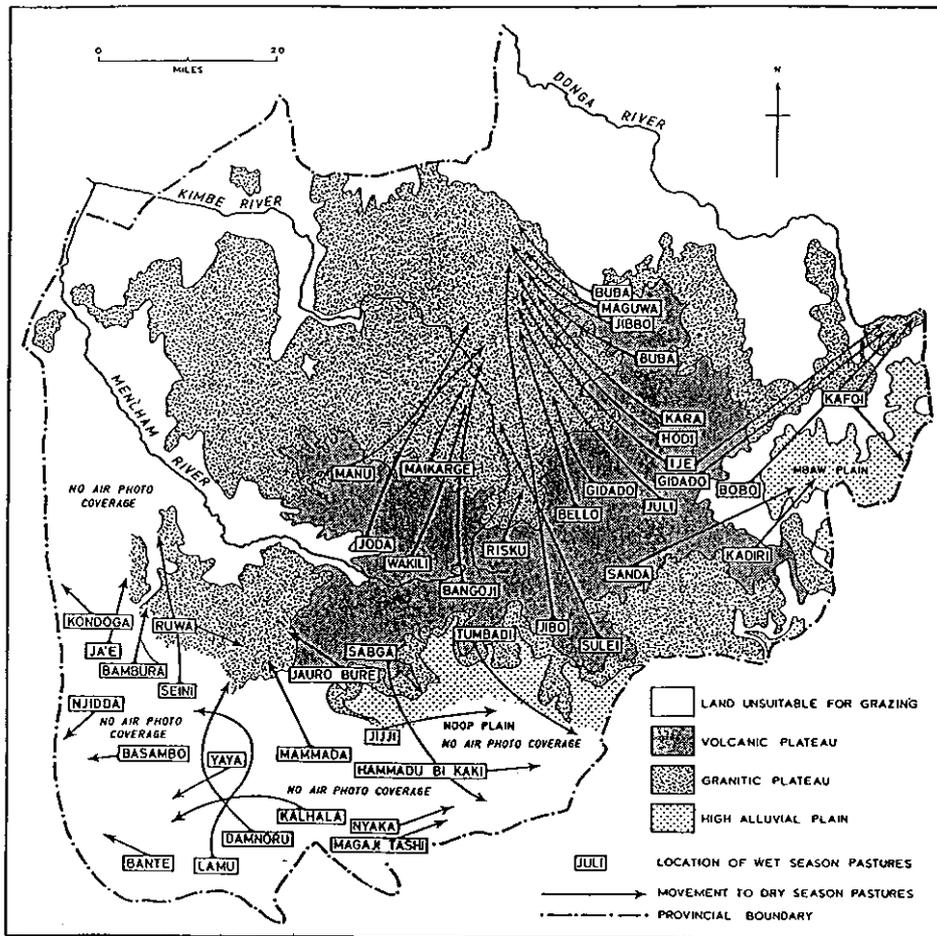


Fig. 2. Pasture areas allocated to Ardos.

Karte 7:
Weidegebiete und
Transhumanzrouten
der Mbororo'en im
nordwestlichen
Grasland Kameruns
(60er Jahre).

Eingezeichnet sind die
Weidegebiete und
Transhumanzrouten
einzelner *arDo'en*
(Führer einer Mbororo-
Gemeinschaft) innerhalb
der Nordwest-Provinz.

Quelle: Carter 1967: 3.

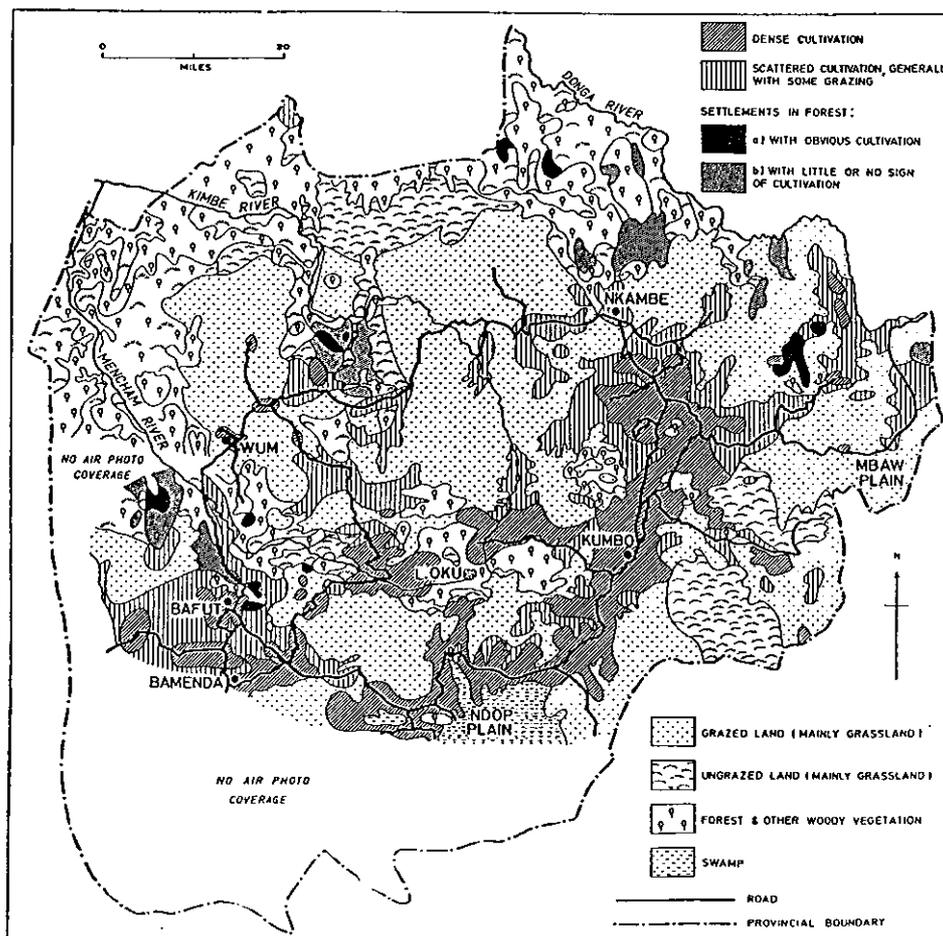


Fig. 3. Land-use categories.

Karte 8:
Landnutzungs-
schema innerhalb
der Nordwest-
Provinz
(60er Jahre)

Konflikte zwischen der
bäuerlichen Bevöl-
kerung und den
Mbororo'en treten v.a.
in den dicht kultivierten
Gebieten im Umland
von Kumbo auf.

Quelle: Carter 1967: 4.

Anhang 2: Bildmaterial

Bilder zur Arbeit der Mbororo-Frauen aus den 30er Jahren

Es handelt sich hierbei um Photographien von Mitarbeitern der Basler Mission, die sich in den 30er Jahren in Kishong bzw. Bali-Nyonga im nordwestlichen Grasland Kameruns aufhielten. Die Originale befinden sich im Photoarchiv der Basler Mission.

Photo 1: „Mbororo-Hütte“, Photograph: Wilhelm Zürcher, Datierung: 1932-1945, Archivnummer: E-30.85.92.



Photo 2: „Bororoherde i. Baliland. Das Watussirind wird nicht zum Ziehen verwendet, wohl aber gelegentlich zum Tragen.“, Photograph: Wilhelm Zürcher, Datierung: 1932-1937, Archivnummer: E-80.85.01.

Anmerkung der Verfasserin: Rechts im Bild ist teilweise ein Mann zu sehen, der eine Kuh mit einem Seil festhält, während sich die Frau (Bildmitte) der Kuh nähert, um sie zu melken. Im Fordergrund stehen die Kälber, welche an die Kälberschnur (*dangol*) angebunden sind.





Photo 3:
„Bororofrau b. Melken“
Photograph:
Wilhelm Zürcher
Datierung:
1932-1937
Archivnummer:
E-30.85.02.

Photo 4:
„Mbororo-Tochter beim Buttermachen.“
Photograph: Wilhelm Zürcher
Datierung: 1932-1937
Archivnummer: E-3085.143.



Photo 5:
„Bororofrau i. Bali“
Photograph: Hans Wildi
Datierung: 1924-1934
Archivnummer: E-30.83.112.

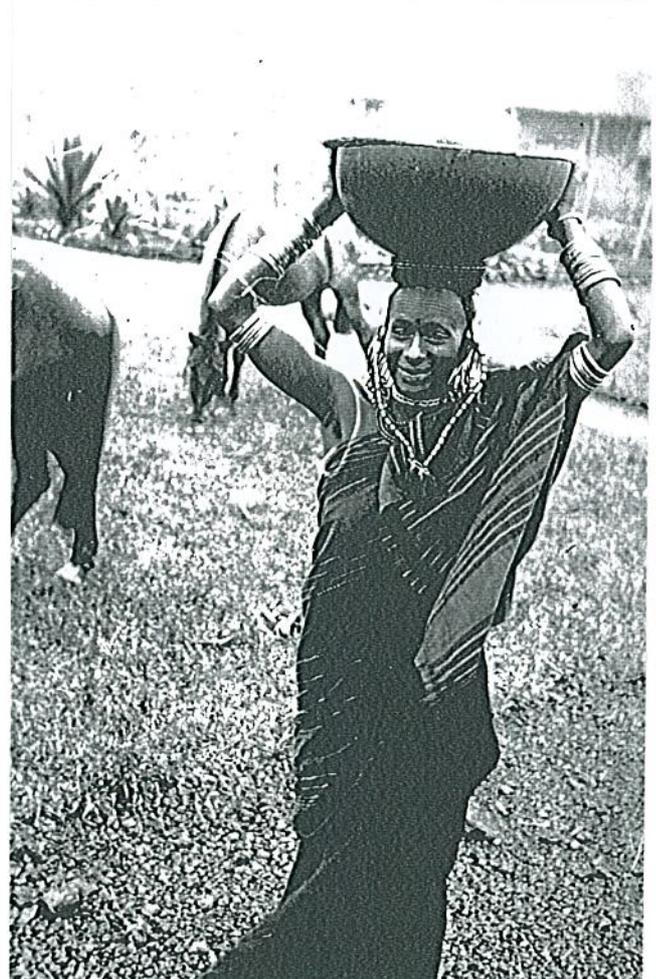


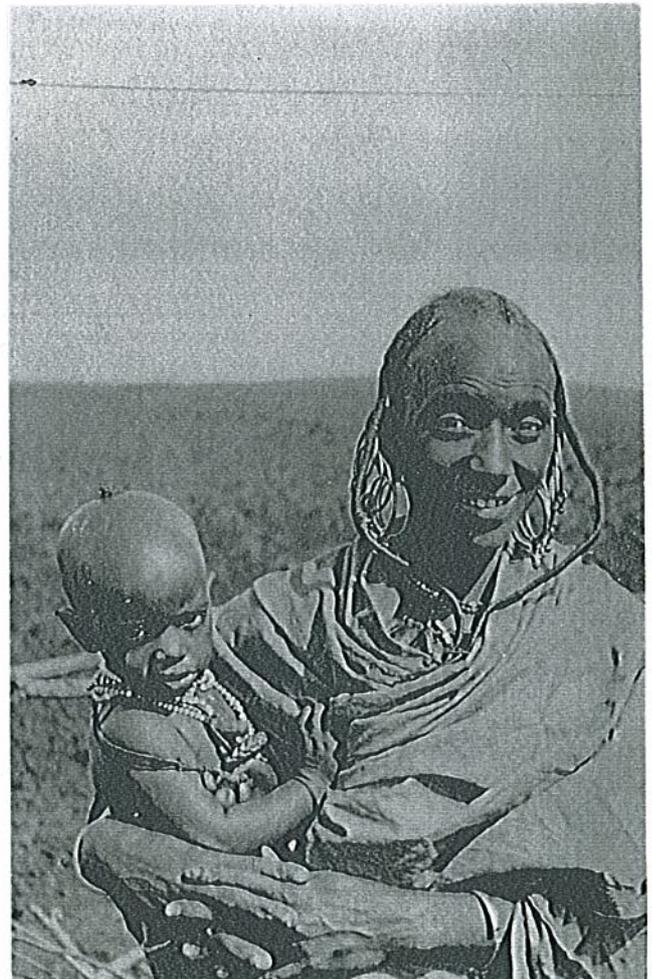


Photo 6:
 „Mbororo verkaufen
 Butter auf der Missions-
 station Kishong“
 Photograph: Wilhelm Zürcher
 Datierung:
 1932-1937
 Archivnummer:
 E-30.85.93.

Photo 7:
 „Frauen bei der Herde am Abend, Mais stossend.“
 Photograph: Paul Leu
 Datierung: 1927-1930
 Archivnummer: E-30.81.27.



Photo 8:
 „Mbororo-Mutter m. Kind.“
 Photograph: Wilhelm Zürcher
 Datierung: 1932-1937
 Archivnummer: E-30.85.144.





Photographien aus meiner Feldforschung im nordwestlichen Grasland Kameruns (1996)

Hauptinformantinnen und -informanten (siehe auch Photo 18, 24, 30, 36)

Photo 9:
Ouo Adama (zweite von links) und Djoji Habiba (erste von rechts) mit einem Teil ihrer Kinder.
(Konene, Mai 1996)

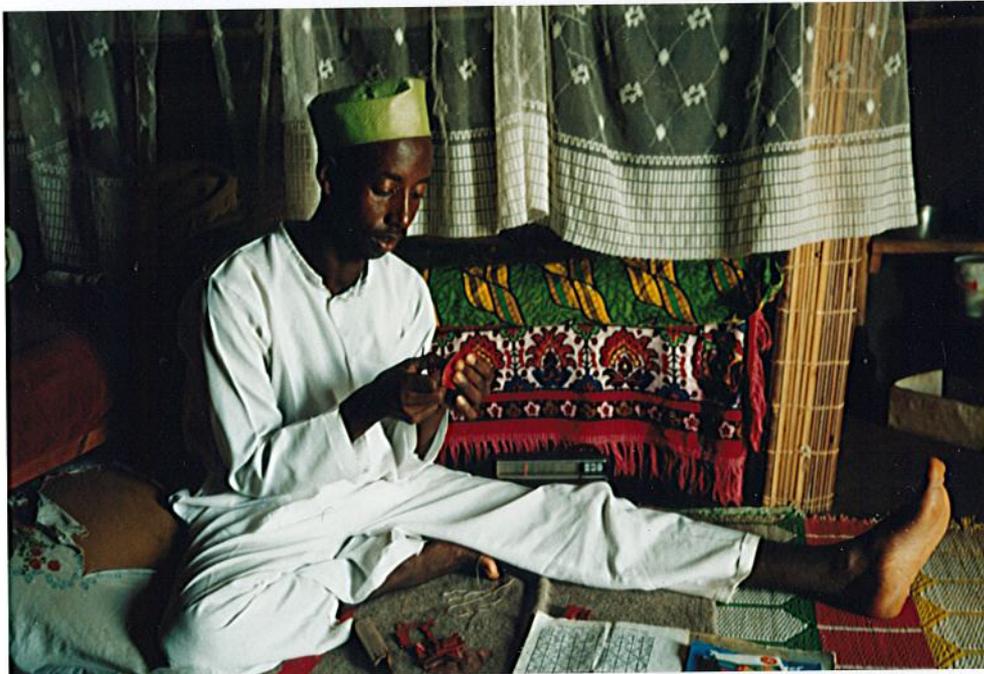


Photo 10:
Mallam Raago verdient ein zusätzliches Einkommen als Islamgelehrter, hier bei der Anfertigung eines Amuletts.
(Misaje, September 1996)



Photo 11:
Die drei Ehefrauen von Mallam Raago, Llarba Salamatu, Faatu Gambo und Arera Hawa (v. l. n. r.), posieren mit Schleier und bemalten Kalebassen (*tumbude penti*) für ein Photo.
(Misaje, September 1996)



Photo 12:
Amina Gambo arbeitet als
traditionelle Heilerin; hier
im Konsultationszimmer in
ihrem Gehöft.
(Lassin, Juli 1996)



Photo 13:
Buba Madaki (rechts im
Bild) ist Angestellter im
staatlichen Veterinärdienst;
hier mit seinem Mitarbeiter
am Markt in Bali-Nyonga.
(Oktober 1996)



Photo 14:
Musa Usman Ndamba,
Amina Haman, Sarli Nana
Sardou, Nuhu Salihu Jafaru
(v. l. n. r.), MBOSCUA-
MitarbeiterIn der Sektion
Bamenda.
(Bamenda, April 1996)



Gehöfte/Lage

Photo 15:
Im Vordergrund das Gehöft
von Mallam Raago;
links im Bild das Gehöft
seines älteren Bruders
Gorawo Affang.
(Misaje, September 1996)



Photo 16:
Das zusammengesetzte
Gehöft der drei Brüder Idi
Mogonde, Egih Adamu und
Mallam Ibrahim.
(Misaje, September 1996)



Photo 17:
Traditionelle Strohütte
(*suudu loosi*) im Umland
von Bali-Nyonga.
(April, 1996)



Die Rinder der Mbororo'en im Untersuchungsgebiet

Photo 18:
 Idi Mogonde mit seiner *daneeji*-Herde.
 (Misaje, September 1996)

Photo 19:
 Musa Isa treibt die *bodeeji*-Herde zusammen.
 (Konene, Mai 1996).

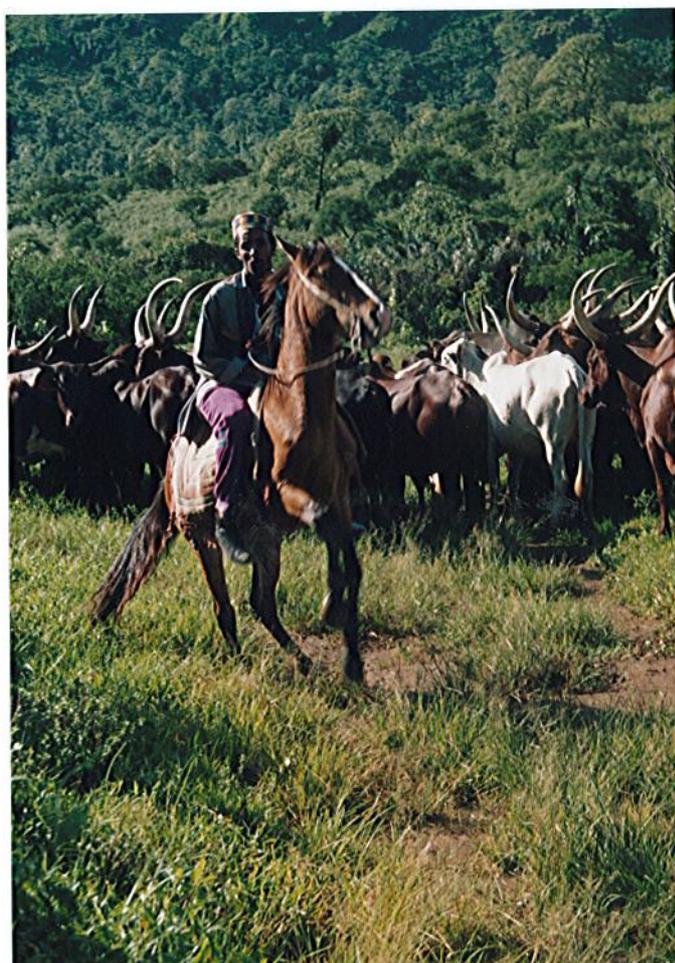
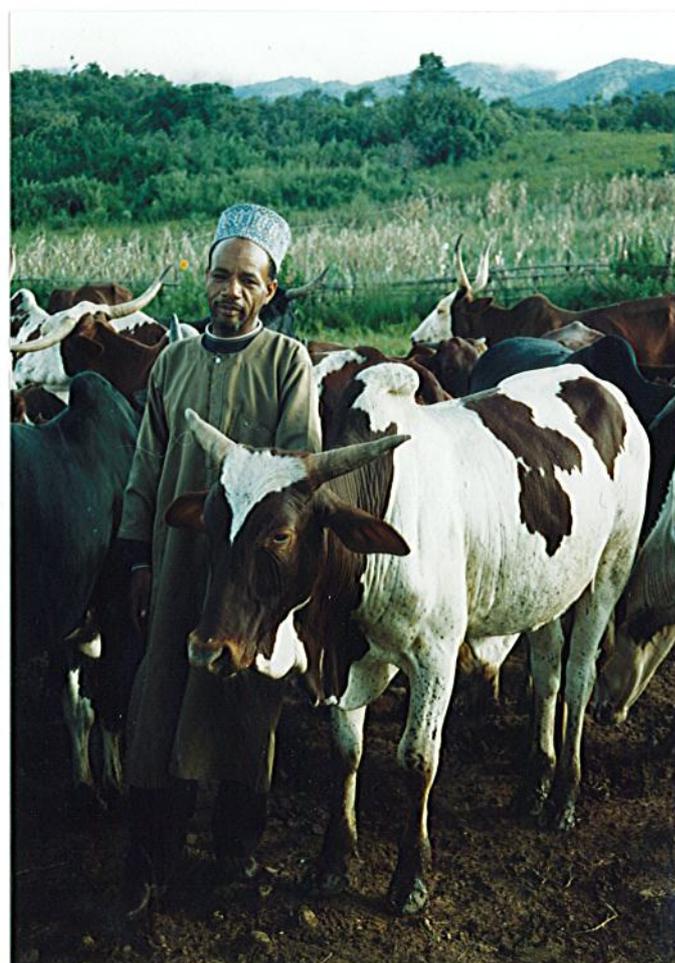


Photo 20:
 Yusufa Kirbou mit seiner neu erworbenen *gudaali*-Herde (Misaje, Oktober 1996).





Die Arbeit der Mbororo-Frauen

Melken, Milchverarbeitung und Milchvermarktung

Photo 21:
Ramata Dada legt einer Kuh die Fussfessel (*raande*) an.
(Barare, Juli 1996)



Photo 22:
Während Arera Hawa melkt, streicht ihre Tochter Mami beruhigend entlang der Vagina der Kuh.
(Misaje, September 1996)



Photo 23:
Jedes Kind bekommt nach dem Melken sein Schälchen Frischmilch (*BiraaDam/gulki*).
(Lassin, Juli 1996)



Photo 24:
Nyapendo Jeinabu verwendet das *jollooru* zum
Buttern (zum Buttern mit dem *faandu* vgl. Photo 4).
(Misaje, Oktober 1996)

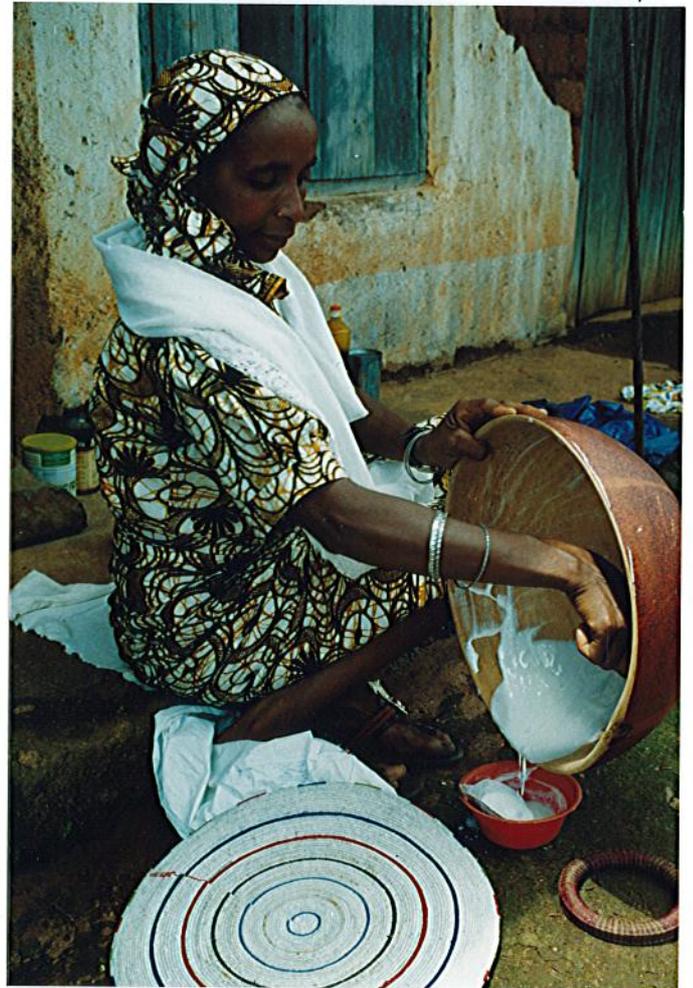


Photo 25:
Salamatu Maju verkauft Sauermilch (*pendi*) am
Markt in Misaje.
(Misaje, Oktober 1996)

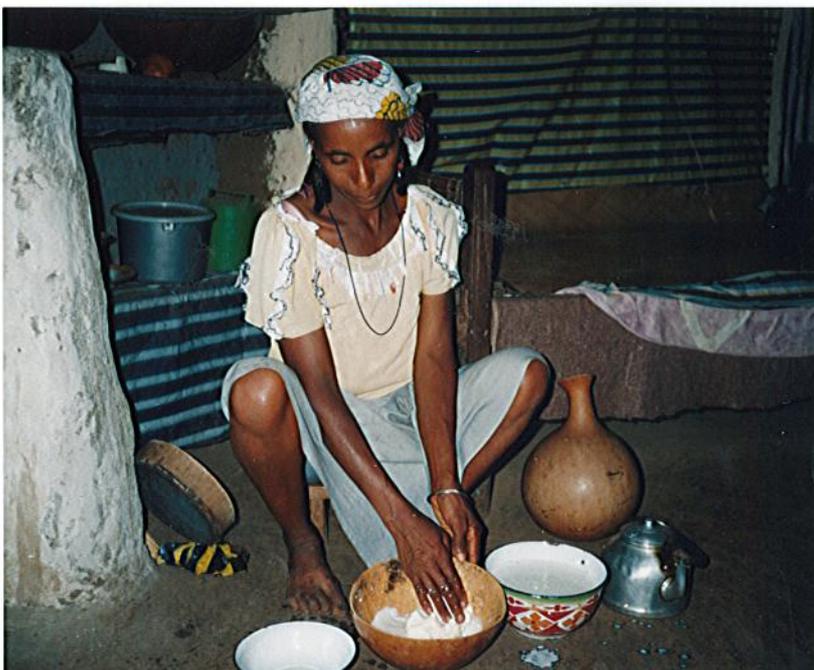


Photo 26:
Salamatu Maju knetet die Butter-
teilchen (*nebbam*), die sich von der
Buttermilch (*yonkaaDam*) gelöst
haben zu kleinen Bällchen und
spült sie mit Wasser ab.
(Misaje, Oktober 1996)

Wasserholen, Abwasch und Wäschewaschen



Photo 27:
Hurera Jabbama und Mairama Yadiko holen
Wasser am Fluss (Lassin, Juli 1996).

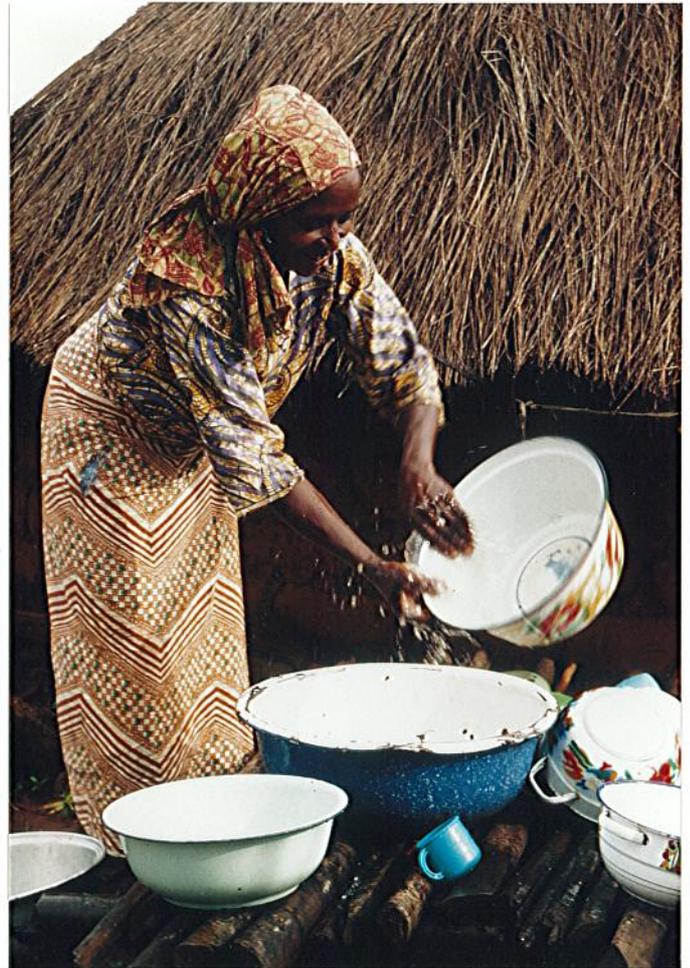


Photo 28:
Nypendo Jeinabu beim Abwasch.
(Misaje, Oktober 1996).



Photo 29:
Suma Ahi beim Wäsche-
waschen am Fluss.
(Misaje, September 1996)



Maisstampfen

Photo 30:
Karboura Abubakar und
seine Söhne Unusa und
Umaru (v. r. n. l.) entkörnen
die Maiskolben, die sie in
der eigenen Farm angebaut
haben.
(Misaje, Oktober 1996)



Photo 31:
Faatu Gambo wirft den
Mais am Rand des Gehöfts.
(Misaje, September 1996)



Photo 32:
Hamamata (links im Bild)
stampft das Maismehl
(*sondi*) gar fertig, während
Hawa, ihren Sohn Isa auf
den Rücken gebunden, die
groben Teilchen (*dumo*)
aussiebt.
(Misaje, September 1996)



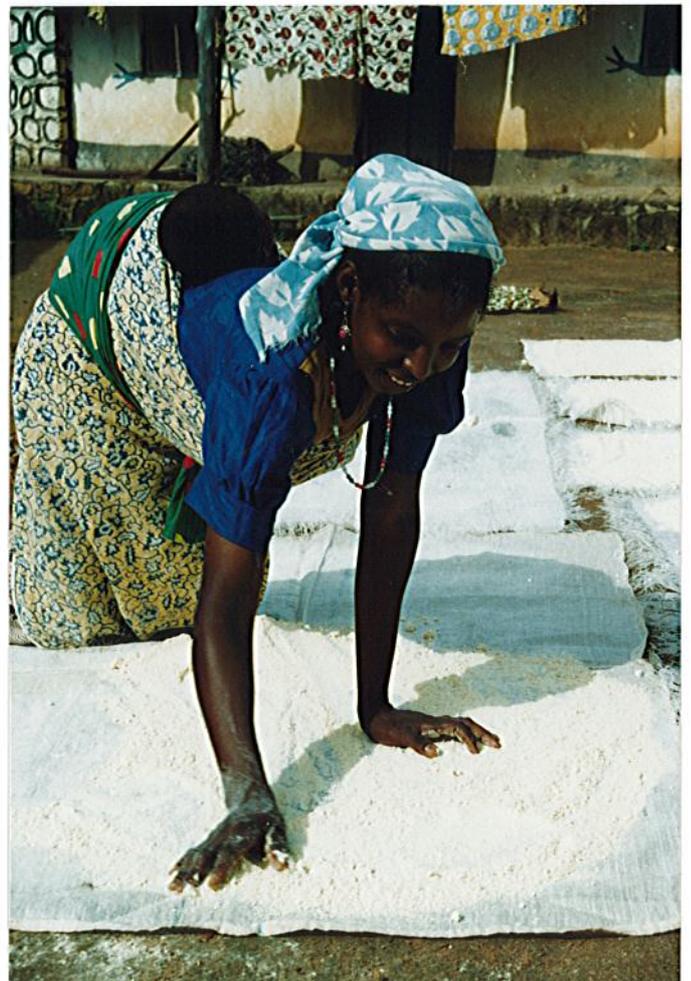
Maismahlen

Photo 33:
Salamatu, Ramata und
Kursumi (v. l. n. r.) mahlen
den Mais in der Motor-
mühle im Gehöft von Alhaji
Shefu.
(Barare, Juli 1996)

Photo 34:
Bebi Satu (links unten im Bild) und ihre Gefährtin-
nen waschen den Mais nach dem ersten Mahldurch-
gang im Fluss aus (Konene, Mai 1996)



Photo 35:
Hajaara Ja'o breitet das noch freuchte
Maismehl zum Trocknen im Hof aus.
(Misaje, September 1996)





Kochen

Photo 36:
Rechia Mohamadou quirlt
ihre Baobabblätter-Sauce
(*lio Bokko*) mit dem
buruugal.
(Misaje, September 1996)

Photo 37:
Nyapendo Jeinabu rührt dem Maisbrei mit einem
laawirgal um. Über der Feurstelle sind neue Kale-
bassen aufgehängt, damit sie vom Rauch eine rötlich-
braune Farbe annehmen; an der Wand hängt ein *buruugal*.
(Misaje, Oktober 1996)

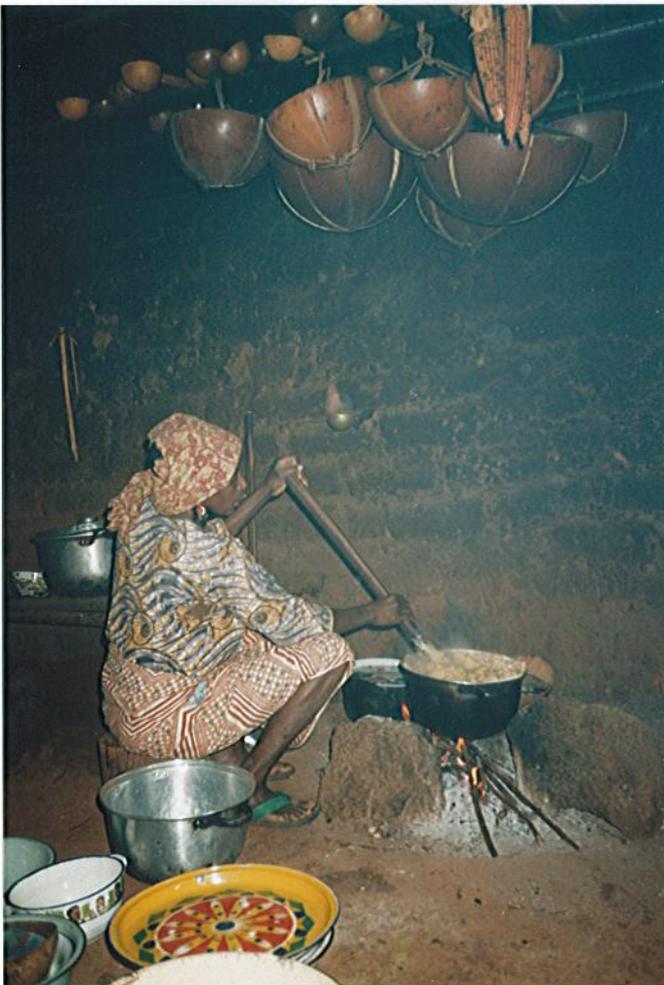
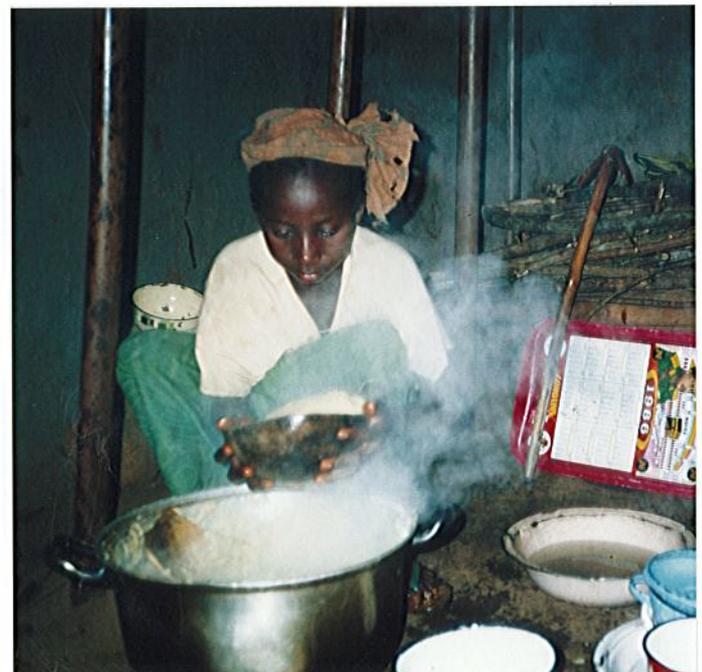


Photo 38:
Suma Ahi gibt dem Maisbrei eine gleichmässig
runde Form und glatte Oberfläche, indem sie
jede Portion in einer kleinen Kalebassenschale
(*jardugel*) mehrfach wendet.
(Misaje, September 1996)





Haus und Hof

Photo 39:
Adama Adamu poliert den
Lehmboden im Haus ihrer
Mutter.
(Barare, Juli 1996)

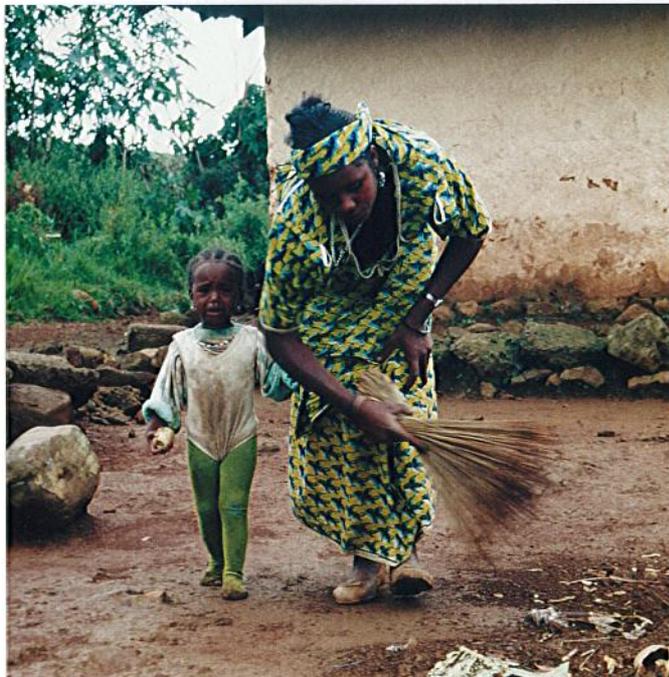


Photo 40:
Daso Lamu kehrt den Hof, während ihre Tochter die
Aufmerksamkeit ihrer Mutter fordert und nicht von
ihrer Seite weicht.
(Mbiambe, Juli 1996)

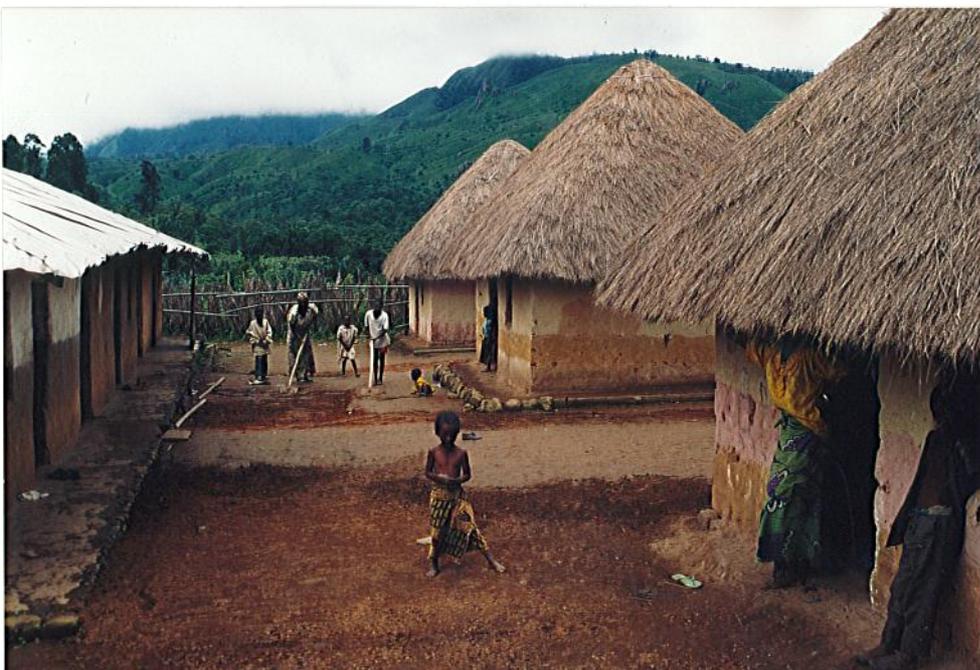


Photo 41:
Ouo Adama (hinten mitte)
rauft mit Unterstützung
ihrer Kinder den Hof auf.
Links im Bild sind die
Wohnhäuser der Frauen,
rechts ihre Küchengebäude.
(Konene, Juni 1996)



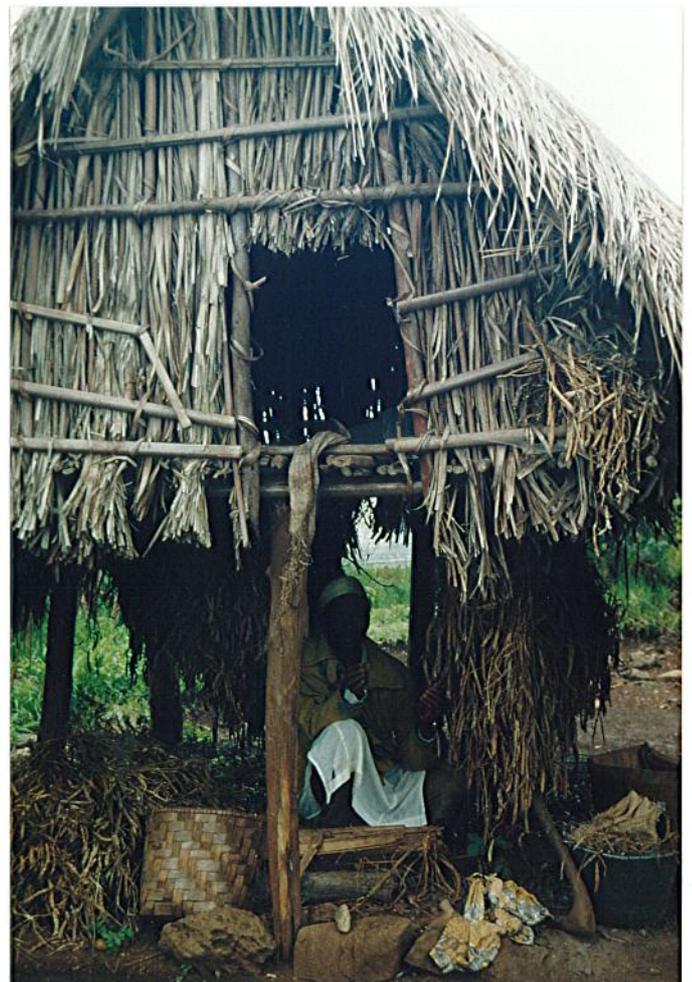
Feldarbeit

Photo 42:
Nyapendo Jainabu erntet
etwas *polle* (roten Sauer-
ampfer) aus ihrem Garten
neben dem Gehöft.
(Misaje, Oktober 1996)

Photo 43:
Asamanw klettert über den Zaun, der das
Maisfeld vor den Rindern schützt.
(Mbiame, Juli 1996)



Photo 44:
Haruna Lamu in seinem Speicher; unten hängen
Bohnen zum Trocknen, oben wird der Mais gelagert.
(Mbiame, Juli 1996)





**Handarbeiten und
Freizeitaktivitäten**

Photo 45:
Halima Buba (links im
Bild) färbt das Muster der
Kalebasse (*tumbude
raneere*) mit weisser Erde
(*jojeeri*) nach; ihre
Schwester (mitte) erledigt
ihre Hausaufgaben aus
dem Koranunterricht.
(Misaje, Oktober 1996)

Photo 46:
Mairamatu Abdullahi flicht einen grossen Strohteller
(*mbeDu*) als Deckel für eine Kalebasse. Sie verwendet
zu diesem Zweck die Plastikschnur, woraus die Salzsäcke
gemacht sind, und farbigen Wollfaden zur Dekoration.
(Misaje, Oktober 1996)

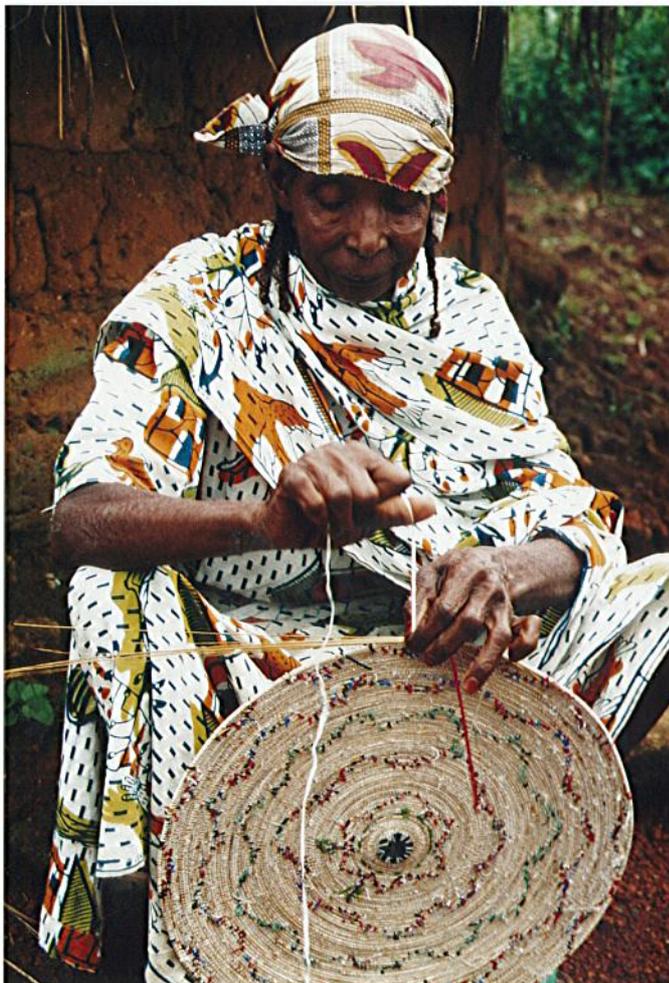
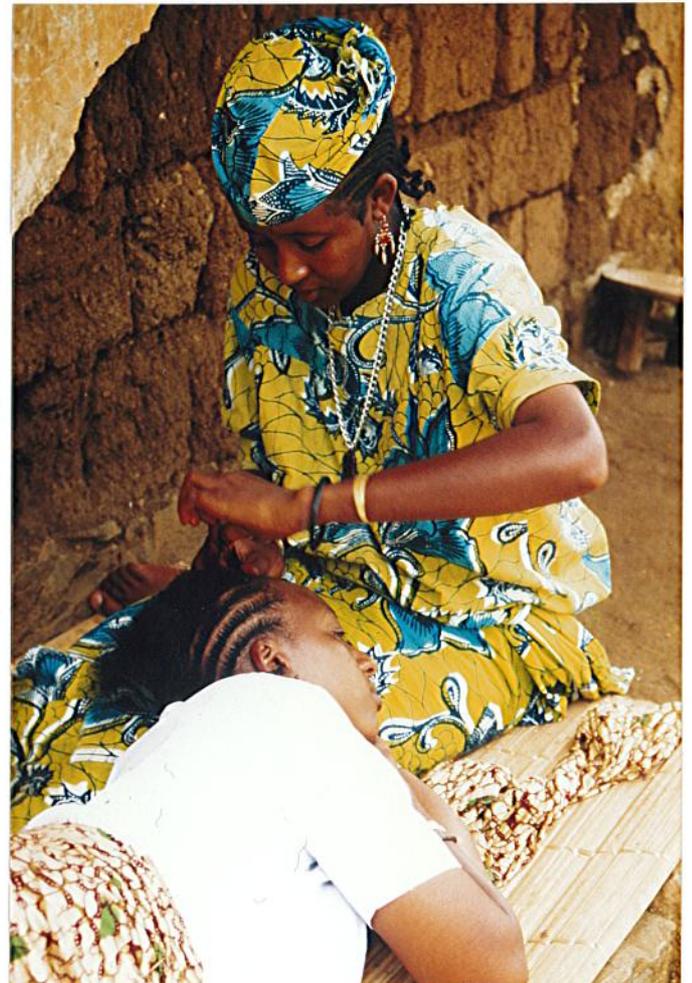


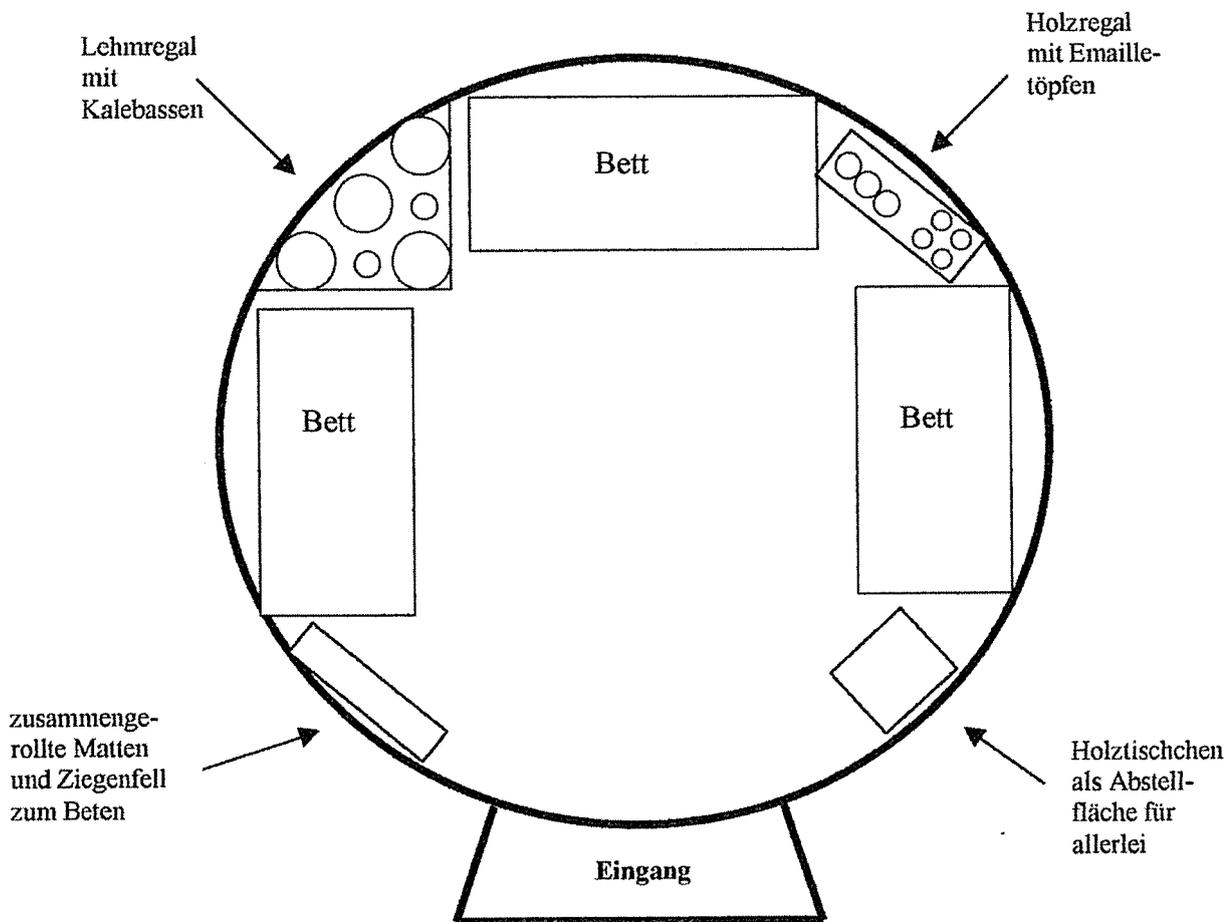
Photo 47:
Salamatu Isa flicht Hurera die Haare.
(Konene, Juni 1996)



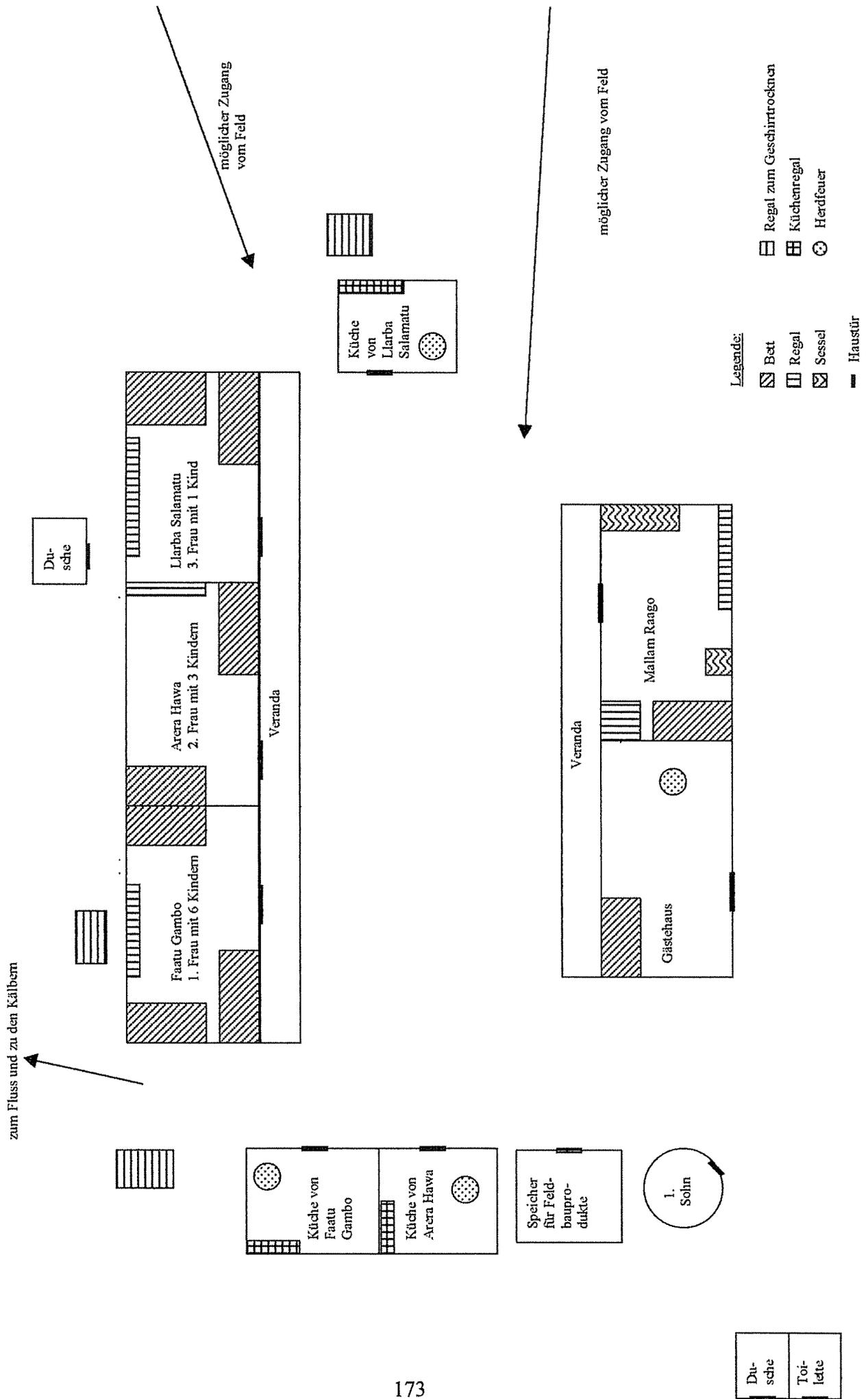
Anhang 3: Skizzen zur räumlichen Organisation des *suudu* (Frauenhaus) und des *wuro* (Gehöft)

Skizze 1: Grundriss und Einrichtung des Wohnhauses (*suudu*) von Nyapendo Jainabu (Misaje)

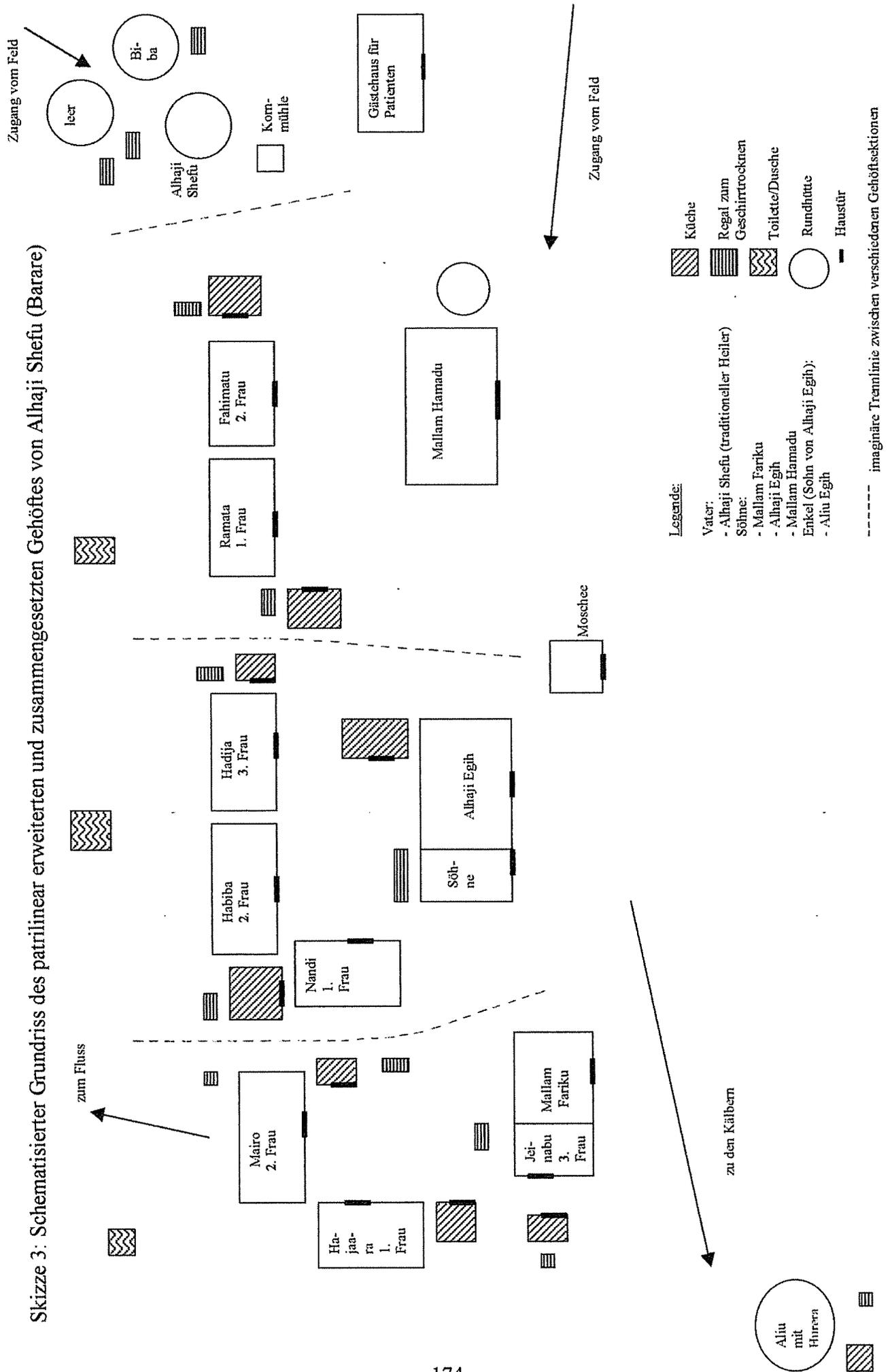
Es handelt sich hierbei um eine Rundhütte aus Lehm mit Strohdach und überdachtem Eingang. Die schematisierte Darstellung ist nicht massstabsgetreu.



Skizze 2: Schematisierter Grundriss des Gehöftes von Mallam Raago Affang (Misaje)



Skizze 3: Schematisierter Grundriss des patrilinier erweiterten und zusammengesetzten Gehöftes von Alhaji Shefu (Barare)



Anhang 4: Übersicht der erhobenen *lenyi* (lineages) im Untersuchungsgebiet

Jafun'en	Aku'en
Bawanko'en	Ba'en
Dabanko'en	Bodi'en
Daganko'en	Bogoyanko'en
Faranko'en	Butanko'en
Gamadanko'en	Danagu'en
Gosi'en	Daneeji-Aku'en
Huranko'en	Jawo'en
Jarumanko'en	Joranko'en
Majanko'en	Sogotanko'en
Rujumanko'en	
Saiganko'en	
Tukanko'en	

Regionale und geschlechtsspezifische Verteilung der *lenyi* im Untersuchungsgebiet:

Region	Subgruppe	<i>lenyi</i> : Männer	<i>lenyi</i> : Frauen
Banten	Jafun'en	Huranko'en Majanko'en	Huranko'en, Majanko'en, Bawanko'en, Rujumanko'en, Gosi'en
Barare	Jafun'en	Gamadanko'en Majanko'en	Gamadanko'en, Majanko'en, Gosi'en, Huranko'en, Jarumanko'en, Faranko'en
Konene	Jafun'en	Huranko'en	Huranko'en, Tukanko'en, Majanko'en, Faranko'en
Kuvlu	Jafun'en	Bawanko'en Tukanko'en Daganko'en	Tukanko'en, Daganko'en, Bawanko'en, Gosi'en, Majanko'en
Lassin	Jafun'en	Tukanko'en Gosi'en Daganko'en	Tukanko'en, Gosi'en
Lassin	Aku'en	Daneeji-Aku'en Ba'en Bogoyanko'en	Daneeji-Aku'en, Ba'en, Bogoyanko'en, Jawo'en, Butanko'en, Bodi'en
Mbiame	Jafun'en	Saiganko'en	Saiganko'en
Misaje	Aku'en	Gamanko'en Danagu'en Daneeji-Aku'en	Gamanko'en, Danagu'en, Daneeji-Aku'en, Joranko'en, Bodi'en, Sogotanko'en, Bodi'en, Bogoyanko'en

Anhang 5: Statistiken zur familiären und wirtschaftlichen Situation der Mbororo'en im nordwestlichen Grasland Kameruns

Die vorliegenden Statistiken basieren auf Erhebungen zu Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnissen von ca. 60 Mbororo-Familien, die ich während meines Aufenthaltes 1996 in den verschiedenen Untersuchungsgebieten durchgeführt habe. Zu diesem Zweck habe ich Frauen und Männer in einem Leitfadeninterview über ihre familiäre und wirtschaftliche Situation befragt. Die Gespräche wurden ohne Dolmetscher, vorwiegend in Pidgin-Englisch und in wenigen Fällen in Fulfulde durchgeführt. Die jeweiligen Fragestellungen sind aus den Statistiken 5 und 6 ersichtlich; sie beziehen sich auf die Region Bantén, in der ich am meisten Daten sammeln konnte.

Die hier aufgeführten Angaben zu den Vermögensverhältnissen der jeweiligen Familien und Individuen entsprechen möglicherweise nicht ganz der Realität. Im Rahmen der vorliegenden Studie sind aber nicht die konkreten Zahlen von Bedeutung, sondern sozioökonomische Unterschiede zwischen Familien und Regionen, die durch einen Vergleich der Ergebnisse deutlich werden.

Statistik 1 bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Familiengröße und Viehbesitz; Statistik 2 stellt den Ehemann als Familienoberhaupt und Herdenbesitzer in den Mittelpunkt. Die Statistiken 3 und 4 beschäftigen sich mit der wirtschaftlichen Situation der Frauen und ihrer Kinderzahl. Statistik 7 betrifft die sozioökonomischen Aktivitäten einiger MBOSCUA-Frauengruppen in der Nordwest-Provinz.

Statistik 1: Familien- und Besitzverhältnisse der erhobenen Familien im Untersuchungsgebiet

Familien- und Besitzverhältnisse: Konene

Familie	<i>lenyol</i>	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Huranko'en	42	< 1000	< 23,8	18
2	Huranko'en	22	500	22,7	19
3	Huranko'en	8	200	25	5
4	Huranko'en	9	700	77,8	6
Durchschnitt	Jafun'en	20,25	600	29,6	12

Familien- und Besitzverhältnisse: Barare

Familie	<i>lenyol</i>	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Gamadanko'en	17	333	19,6	21
2	Gamadanko'en	11	265	24,1	?
3	Gamadanko'en	14	72	5,1	7
4	Gamadanko'en	3	35	11,7	1
5	Gamadanko'en	22	1300	59,1	?
6	Gamadanko'en	20	700	35	?
7	Gamadanko'en	20	30	1,5	?
8	Gamadanko'en	15	100	6,7	?
9	Gamadanko'en	15	50	3,3	?
Durchschnitt	Jafun'en	15,2	320,6	21,1	-

Familien- und Besitzverhältnisse: Bantén

Familie	<i>lenyol</i>	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Huranko'en	11	55	5	4
2	Huranko'en	ca. 10	46	4,6	7

3	Huranko'en	18	40	2,2	10
4	Huranko'en	22	122	5,4	7
5	Huranko'en	6	10	1,7	1
6	Huranko'en	4	10	2,5	1
7	Huranko'en	5	203	40,6	4
8	Huranko'en	4	17	4,3	7
9	Huranko'en	3	30	10	3
10	Huranko'en	8	13	1,6	4
11	Majanko'en	3	25	8,3	4
12	Majanko'en	13	34	2,6	5
Durchschnitt	Jafun'en	8,9	50,4	5,7	4,75

Familien- und Besitzverhältnisse: Mbiame

Familie	lenyol	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Saiganko'en	10	17	1,7	2
2	Saiganko'en	3	22	7,3	?
3	Saiganko'en	7	50	7,1	3
4	Saiganko'en	7	20	2,9	4
5	Saiganko'en	3	19	6,3	3
6	Saiganko'en	ca. 15	15	1	5
7	Saiganko'en	ca. 13	39	3	4
8	Saiganko'en	3	7	2,3	2
9	Saiganko'en	4	5	1,25	?
10	Saiganko'en	13	305	23,5	9
11	Saiganko'en	7	35	5	?
Durchschnitt	Jafun'en	7,7	48,5	6,3	4

Familien- und Besitzverhältnisse: Kuvlu

Familie	lenyol	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Bawanko'en	15	60	4	4
2	Bawanko'en	7	25	3,6	3
3	Bawanko'en	11	25	2,3	7
4	Tukanko'en	2	0	0	0
5	Tukanko'en	7	10	1,4	4
6	Tukanko'en	4	7	1,75	2
7	Daganko'en	4	25	6,25	3
Durchschnitt	Jafun'en	7,1	21,7	3,1	3,3

Familien- und Besitzverhältnisse: Lassin

Familie	lenyol	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Tukanko'en	12	12	1	2
2	Tukanko'en	7	0	0	0
3	Tukanko'en	3	0	0	0
4	Gosi'en	7	10	1,4	4
5	Daganko'en	2	0	0	0
Durchschnitt	Jafun'en	6,2	4,4	0,7	1,2
6	Bogoyanko'en	ca. 16	500	31,25	13
7	Bogoyanko'en	9	30	3,3	4
8	Daneeji-Aku'en	15	35	2,3	4
9	Daneeji-Aku'en	15	70	4,7	4
10	Ba'en	16	200	12,5	13
Durchschnitt	Aku'en	14,2	167	11,8	7,6

Familien- und Besitzverhältnisse: Misaje

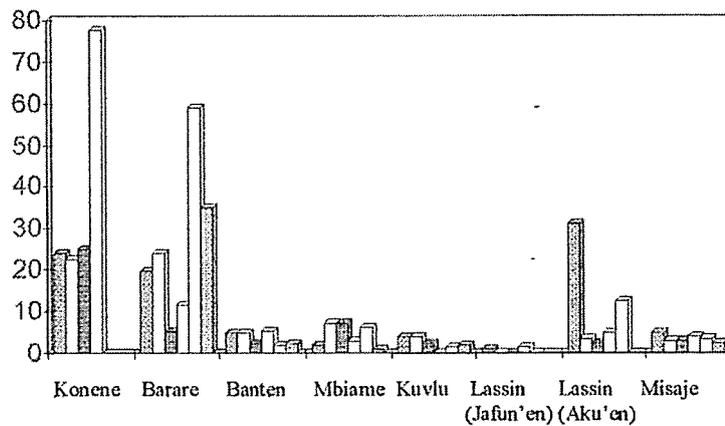
Familie	lenyol	Personen	Rinderbesitz	Rinder/Person	Milchkühe
1	Gamanko'en	15	70	4,7	7
2	Gamanko'en	10	30	3	?
3	Gamanko'en	10	28	2,8	4
4	Danagu'en	13	50	3,8	15
5	Danagu'en	14	45	3,2	10
6	Danagu'en	?	40	?	8
7	Danceji-Aku'en	17	40	2,4	6
Durchschnitt	Aku'en	13,2	43,3	3,3	8,3

Familien- und Besitzverhältnisse im regionalen Vergleich

	Konene	Barare	Banten	Mbiame	Kuvlu	Lassin	Lassin	Misaje
lenyi	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Aku'en	Aku'en
Personen	20,25	15,2	8,9	7,7	7,1	6,2	14,2	13,2
Rinder	600	320,6	50,4	48,5	21,7	4,4	167	43,3
R/P	29,6	21,1	5,7	6,3	3,1	0,7	11,8	3,3
MK	12	-	4,75	4	3,3	1,2	7,6	8,3

Zahl der Rinder pro Person im regionalen Vergleich

(Jede Säule repräsentiert eine Familie)



Statistik 2: Familien- und Besitzverhältnisse der Mbororo-Männer im Untersuchungsgebiet

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Konene

Jafun'en	1	2	3	4	Durchschnitt
Frauen	4	3	2	2	2,75
Kinder	27	18	6	6	14,25
Rinder	< 1000	500	200	700	600

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Barare

Jafun'en	1	2	3	4	5	6	7	8	DS
Frauen	3	2	3	3	3	2	3	2	2,3
Kinder	24	8	10	18	19	17	29	17	15,8
Rinder	300	250	70	1300	700	30	30	50	341,3

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Bantem

Jafun'en	1	2	3	4	5	6	7	8	DS
Frauen	1	2	1	3	2	2	1	1	1,6
Kinder	9	16	7	25	13	9	7	9	11,9
Rinder	50	30	40	100	10	4	25	30	36,1

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Mbiame

Jafun'en	1	2	3	4	5	6	DS
Frauen	1	2	2	1	2	1	1,5
Kinder	10	14	13	4	12	7	10
Rinder	16	15	30	5	300	30	66

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Kuvlu

Jafun'en	1	2	3	4	5	6	DS
Frauen	4	1	2	1	1	2	1,8
Kinder	15	10	5	4	2	1	6,2
Rinder	60	25	25	0	7	25	23,7

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Lassin

Jafun'en	1	2	3	4	5	DS
Frauen	1	1	2	1	1	1,2
Kinder	5	5	14	11	0	7
Rinder	2	0	0	0	1	0,6
Aku'en	1	2	3	4	Durchschnitt	
Frauen	2	3	2	3	2,5	
Kinder	17	20	12	15	16	
Rinder	25	500	70	200	198,75	

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt): Misaje

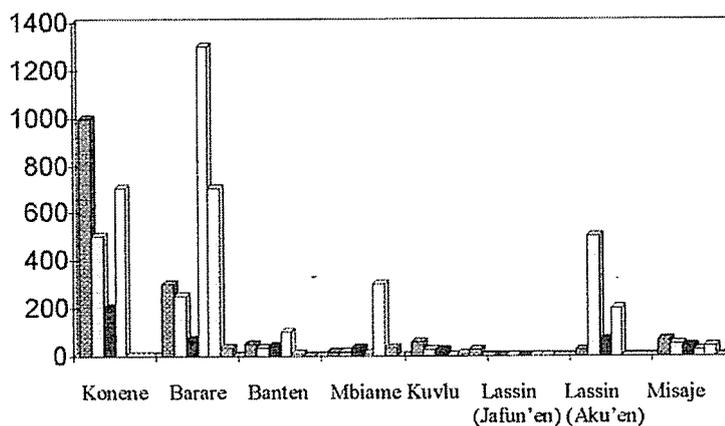
Aku'en	1	2	3	4	5	Durchschnitt
Frauen	3	2	2	1	2	2
Kinder	11	10	13	8	10	10,4
Rinder	70	50	45	28	40	46,6

Familien- und Besitzverhältnisse der Männer (über 35 Jahre alt) im regionalen Vergleich

	Konene	Barare	Banten	Mbiame	Kuvlu	Lassin	Lassin	Misaje	DS
<i>lenyi</i>	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Aku'en	Aku'en	
Frauen	2,75	2,3	1,6	1,5	1,8	1,2	2,5	2	1,96
Kinder	14,25	15,8	11,9	10	6,2	7	16	10,4	11,4
Rinder	600	341,3	36,1	66	23,7	0,6	198,75	46,6	164,1

Rinderbesitz der Männer im regionalen Bereich

(Jede Säule repräsentiert eine Person)



Statistik 3: Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Konene

Konkrete Angaben zu den Besitzverhältnissen der Frauen fehlen. Die Frauen vermarkten weder Milch, Eier noch landwirtschaftliche Produkte. Zwei Frauen verdienen sich ein Nebeneinkommen durch den sporadischen Verkauf von Snacks.

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Barare

Das Datenmaterial zu Besitz- und Einkommensverhältnissen der Frauen ist lückenhaft; Angaben zum Rinderbesitz einzelner Frauen variieren zwischen drei und 50 Rindern. Einige Frauen verkaufen Milchprodukte, wodurch sie bis zu 2.000 FCFA pro Woche verdienen.

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Banten

Frauen	Rinder	Klein- vieh	Hühner	Milch- kühe	Milchver- marktung	Eier- verkauf	landw. Überprod.	Einkommen
1	5	3	0	4	-----	-----	-----	Kleinhandel
2	10	3	0	4	-----	-----	-----	-----
3	3	4	0	2	-----	-----	-----	-----
4	3	10	2	1	-----	-----	-----	-----
5	0	2	1	5	-----	-----	-----	-----
6	0	4	2	3	-----	-----	-----	-----
7	9	1	1	3	-----	-----	-----	-----
8	3	2	1	3	-----	-----	-----	-----
9	3	3	5	1	-----	-----	-----	-----
10	6	2	2	3	300 F/Woche	-----	-----	Tomaten- & Zwiebelgarten
11	0	?	?	2	-----	-----	-----	-----
12	4	3	2	4	-----	-----	-----	-----
13	4	?	?	3	-----	-----	-----	-----
14	8	0	2	2	-----	-----	-----	-----
15	0	?	?	1	-----	-----	-----	-----
16	0	0	5	4	-----	-----	-----	-----
17	3	?	?	4	-----	-----	-----	-----
18	5	0	2	2	-----	-----	-----	-----
Spektrum	0-10	0-10	0-5	1-5				
Durchschnitt	3,2	2,6	1,8	2,8				

Einige Frauen beabsichtigen, in Zukunft Milch an die im Aufbau begriffene Milchkooperative in Roh Vitangtah/Tadu zu verkaufen.

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Mbiame

Frauen	Rinder	Klein- vieh	Hüh- ner	Milch- kühe	Milchver- marktung	Eierverkauf	landw. Überprod. pro Jahr	Neben- einkommen
1	1	5	5	2	-----	-----	8.000 F	-----
2	2	0	3	1	-----	-----	6.000 F	-----
3	20 (beim Vater)	?	?	2	-----	-----	-----	-----
4	4	0	2	3	-----	-----	17.000 F	-----
4	2	0	2	2	-----	-----	5.000 F	-----
5	0	3	0	2	-----	-----	-----	-----
6	0	2	2	3	-----	-----	-----	-----

7	5	0	2	2	-----	-----	5.000 F	-----
8	2	3	5	2	-----	1.000 F/Monat	13.000 F	Verkauf gehäkelter Kinderkleidung: 3.500 F/Jahr
9	10 (beim Vater)	0	2	?	-----	-----	-----	-----
10	0	0	6	4	-----	-----	-----	-----
11	5	0	6	5	-----	-----	-----	-----
12	5	0	8	?	-----	500 F/Monat	4.000 F	-----
13	4	3	2	2	-----	-----	5.000 F	-----
Spektrum	0-20	0-5	0-8	1-5		0-1.000 F/Mon	0-13.000 F	
DS	4,6	1,3	3,75	2,7				

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Kuvlu

Frauen	Rinder	Kleinvieh	Hühner	Milchkühe	Milchvermarktung	Eierverkauf	landw. Überprod.	Extraeinkommen
1	5 (beim Vater)	2	3	2	-----	300 F/Monat	-----	-----
2	20 (beim Vater)	4	2	0	-----	-----	-----	Kleinhandel: 5.000 F/Monat
3	3 (beim Vater)	0	3	2	-----	200 F/Monat	-----	Verkauf gehäkelter Kinderkleidung: 2.000 F/Monat
4	2	0	3	0	-----	200 F/Monat	-----	-----
5	0	2	1	3	500 F/Woche	-----	-----	Verkauf trad. Handarbeiten: 5.000 F/Jahr
6	10 (beim Vater)	5	2	4	200 F/Woche	500 F/Monat	-----	-----
7	3 (beim Vater)	5	6	3	-----	200 F/Monat	-----	-----
8	0	2	4	2	-----	-----	-----	-----
9	4 (beim Vater)	6	3	2	-----	-----	-----	-----
10	0	0	3	2	-----	500 F/Monat	-----	-----
11	2 (beim Vater)	4	5	3	500 F/Woche	-----	-----	-----
12	4 (beim Vater)	0	3	0	-----	-----	-----	-----
Spektrum	0-20	0-6	1-6	0-4	0-500 F/Wo	0-500 F/Mo	0	0-5.000 F/Mo
DS	4,4	2,5	3,2	1,9				

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Lassin

Jafun-Frauen	Rinder	Kleinvieh	Hühner	Milchkühe	Milchvermarktung	Eierverkauf	landw. Überprod.	Einkommen
1	30	8	12	2	-----	?	-----	trad. Heilerin
2	0	0	0	0	-----	-----	-----	-----
3	0	0	2	2	-----	-----	-----	-----
4	0	0	6	1	-----	-----	-----	-----
5	3 (beim Vater)	0	7	1	-----	1.500 F/Monat	-----	Mallam
6	0	0	?	0	-----	-----	-----	-----
Spektrum	0-30	0-8	0-12	0-2				

Aku-Frauen								
7	5	0	6	2	600 F/Woche	500 F/Monat	-----	-----
8	5	0	3	2	600 F/Woche	500 F/Monat	-----	-----
9	0	0	?	5	2.000 F/Woche	-----	-----	-----
10	0	0	?	4	500 F/Woche	-----	-----	-----
11	0	0	?	4	2.000 F/Woche	-----	-----	-----

12	0	0	2	2	1.000 F/Woche	-----	-----	-----
13	0	0	?	2	1.000 F/Woche	-----	-----	-----
14	3 (beim Vater)	0	3	1	-----	300 F/Monat	-----	-----
15	5 (beim Vater)	0	5	3	600 F/Woche	600 F/Monat	-----	-----
16	20 (beim Vater)	0	5	7	-----	500 F/Monat	-----	-----
17	3 (beim Vater)	0	0	3	-----	-----	-----	-----
18	4 (beim Vater)	3	3	3	-----	-----	-----	-----
Spektrum	0-20	0-3	0-6	1-7	0-2.000 F/Wo	0-600 F/Wo		
DS	3,75	0	3,4	3,2				

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen: Misaje

Das Datenmaterial zu den Besitz- und Einkommensverhältnissen der Frauen in Misaje ist zum einen lückenhaft und zum anderen komplex. Der Rinderbesitz variiert zwischen 0 und 5 Rindern, zu Kleinvieh- und Hühnerbesitz wurden keine systematische Befragung durchgeführt. Die Einkommensverhältnisse sind relativ komplex. In drei der befragten Familien wird regelmässig Milch vermarktet; das Einkommen schwankt zwischen 0 (in der Trockenzeit) und bis zu 2.000 FCFA pro Woche (April-August). Andere Einkommensmöglichkeiten wurden nicht erwähnt.

Besitz- und Einkommensverhältnisse der Frauen im überregionalen Vergleich

	Konene	Barare	Banten	Mbiame	Kuvlu	Lassin	Lassin	Misaje
lenyol	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Jafun'en	Aku'en	Aku'en
Rinder			3,2	4,6	4,4		3,75	
KV			2,6	1,3	2,5		0	
Hühner			1,8	3,75	3,2		3,4	
MK	4	4,1	2,8	2,7	1,9	1	3,2	4
MV	nein	ja	geplant	nein	vereinzelt	nein	ja	vereinzelt
EV	nein	?	nein	vereinzelt	ja	vereinzelt	vereinzelt	?
LÜ	nein	ja	nein	ja	nein	nein	nein	nein
EE	nein	nein	vereinzelt	vereinzelt	vereinzelt	vereinzelt	nein	nein

Legende:

KV: Kleinvieh

MK: Milchkühe

MV: Milchvermarktung

EV: Eierverkauf

LÜ: landwirtschaftliche Überproduktion

EE: Extraeinkommen

ja: über die Hälfte der befragten Frauen

nein: keine Frau

vereinzelt: weniger als die Hälfte der befragten Frauen

Statistik 4: Kinderzahl der befragten Mbororo-Frauen, die über 45 Jahre alt sind

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	Spektrum	DS
K	8	14	10	0	8	8	3	9	4	5	7	9	9	8	10	4	2	10	0-14	7,1

Statistik 5: Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnisse der befragten Mbororo-Familien in der Region Bantén

Gehöf ¹	Familien- vorstand	leryo ²	Alter ³	F	K	erw. K	abh. K.	Perso- ner ⁴	Rinder ⁵	Milch- kühe ⁶	Klein- vieh ⁷	Hüh- ner ⁸	Pfer- de ⁹	Feld- bau ¹⁰	Neben- einkom- men ¹¹	LU erw. Söhne	SK
1	Hamadu Njobdi	Hurankejo	45-50	1	9	2 S + 2 T	2 S + 3 T	11	50 + 5	4	9 + 3	6 + 0	-----	2-4 Mon	-----	1 Sohn als Taxi- fahrer	3
2	Isa Njobdi	Hurankejo	50-55	2	16	3 S + ? T	1 S + ? T	?	30 + 16	7	16 + 17	3 + 2	15	2-4 Mon	-----		2
3	Ibrahim Maman	Huranko'en	35-40	1	7	-----	7 K								-----		?
	Musa Maman		30-35	1	2	-----	2 K	18	40 + 0	10	12 + 6	11 + 3	5	12 Mon	-----		
4	Bakhari Ndayo	Huranko'en	60-65	3	25	6 S + 3 T	7 S + 9 T	22	100 + 22	7						weitere 2 Söhne als Taxifahrer und Mechaniker in Kumbo	25
	Aliu Adamu		30-35	1	3	-----	3 K	5	200 + 3	4					-----		
	Usman Bakhari		30-35	1	4	-----	4 K	6	10 + 0	1	200 + 1	50 + 5	50	3-5 Mon	Taxifahrer in Nigeria		
	Aliu Bakhari		25-30	1	2	-----	2 K	4	10 + 0	1					Vieh- treiber		?
5	Al Hadji Musa Haman	Huranko'en	65-70	2	13	4 S + 8 T	1 S		10 + 7		0 + 5	0 + 3	1	?	-----	3 Söhne als Gendarme, Krankenpfleger, Nachtwächter in Grossstädten	?
	Yauba Musa		25-30	1	1	-----	1 K	7	30 + 0	10	10 + 0	4 + ?	1	?	-----		
6	Wakili Umaru	Huranko'en	60-65	2	9	2 S + 7 T	-----	8	4 + 9	4	3 + 5	1 + 7	4	?	-----	1 Sohn als Lohnhirte	?
	Idrisu Umaru		30-35	1	3	-----	3 K	?	?	?	?	?	?	?	?		

Gehöft ¹	Familien- vorstand	lenyop ²	Alter ³	F	K	erw. K	abh. K.	Person ⁴	Rinder ⁵	Milch- kühe ⁶	Klein- vieh ⁷	Hüh- ner ⁸	Pfer- de ⁹	Feld- bau ¹⁰	Neben- einkom- men ¹¹	LU erw. Söhne	SK
7	Vater	Jooro Bakhari Sarkin	50-55	1	7	3 S + 3 T	1 S	3	25 + 0	4	7 + 0	10 + 5	4		-----	2 Söhne als Arbeiter in Bafoussam und Dschang	?
	Sohn	Sarli Bakhari	20-25	1	1	-----	1 K	3	?	2	?	?	?	3-6 Mon	Grund- schul- lehrer		
8	Vater	Abdul Karimu	45-50	1	9	1 S + 1 T	3 S + 4 T								-----	1 Sohn als Händler in Nkongssamba	1
	Sohn	Hassan Abdul	20-25	1	2	-----	2 K	13	30 + 4	5	23 + 1	6 + ?	5	4 Mon	Vieh- treiber		

Legende:

F: Zahl der Frauen.
K: Zahl der Kinder
Erw. K: Zahl erwachsener Kinder, die noch nicht verheiratet sind bzw. einen eigenen Haushalt führen. Bei den Angaben wird unterschieden zwischen Söhnen (S) und Töchtern (T), um den Anteil der väterlichen Herde, der bereits an erwachsene Kinder weitergegeben wurde, abschätzen zu können.

Abh. K: Zahl abhängiger Kinder, die noch nicht verheiratet sind bzw. einen eigenen Haushalt führen. Bei den Angaben wird unterschieden zwischen Söhnen (S) und Töchtern (T), um das Ausmass der noch anstehenden Viehgaben des Vaters an seine Kinder abschätzen zu können.

LU: Lebensunterhalt erwachsener Söhne. Die Angaben beziehen sich auf einzelne Personen, die ihren Lebensunterhalt nicht länger aus der Verwaltung einer Viehherde bestreiten, sondern in städtischen Zentren einen Beruf ausüben.

SK: Schulkinder. Die Angaben dazu, wie viele Kinder eine Schule besuchen bzw. besucht haben, beziehen sich auf westliche Schulbildung und Koranschule.

1. Bei den Gehöften wird unterschieden zwischen einfachen, zusammengesetzten und patrilinear erweiterten Haushalten (vgl. Bierschenk 1997: 128; Bierschenk & Forster 1987: 19). Die Frage, ob jede Familie einen eigenen Haushalt bildet, d.h. ob die Herden getrennt verwaltet werden, wurde bei der Datenerhebung nicht berücksichtigt. Die Statistik gibt die Angaben der befragten Personen in der Form wieder, wie sie von diesen im Laufe eines Leitfadenterviews gemacht wurden. Die Nummerierung der Gehöfte dient zur Übersicht und zur besseren Vergleichbarkeit der vorliegenden Statistik mit Statistik 7 zu den Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnissen der Frauen aus den einzelnen Gehöften.

2. Für ein zusammengesetztes bzw. erweitertes Gehöft wird die Lineage-Bezeichnung im Plural verwendet, für einen einzelnen Gehöftvorstand im Singular.

3. Die Angaben zum Alter beruhen auf eigenen Einschätzungen.

4. Zahl der Personen, die zum Zeitpunkt der Befragung in einem Gehöft leben und versorgt werden. Dabei wurden auch abhängige Verwandte (z.B. Mutter, geschiedene Tochter, Tochter zu Besuch zur Geburt ihres ersten Kindes, Enkelkinder etc.) berücksichtigt.

5. Die Zahl der Gehöfte wird unterschieden zwischen einfachen, zusammengesetzten und patrilinear erweiterten Haushalten (vgl. Bierschenk 1997: 128; Bierschenk & Forster 1987: 19). Die Frage, ob jede Familie einen eigenen Haushalt bildet, d.h. ob die Herden getrennt verwaltet werden, wurde bei der Datenerhebung nicht berücksichtigt. Die Statistik gibt die Angaben der befragten Personen in der Form wieder, wie sie von diesen im Laufe eines Leitfadenterviews gemacht wurden. Die Nummerierung der Gehöfte dient zur Übersicht und zur besseren Vergleichbarkeit der vorliegenden Statistik mit Statistik 7 zu den Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnissen der Frauen aus den einzelnen Gehöften.

6. Die Zahl der Milchkühe bezieht sich auf den gesamten Haushalt, nähere Angaben dazu, wie viele Kühe jeder einzelnen Frau in einem Haushalt zur Verfügung stehen, finden sich in Statistik 7.

7. In der Regel handelt es sich beim Kleinvieh um Schafe, vereinzelt um Ziegen.

8. Hierbei handelt es sich ausschliesslich um lokale Hühner, die nicht auf Eierproduktion gezüchtet sind. Familien in anderen Untersuchungsregionen besitzen z.T. auch 'agric fowls', die sich besser zur Eierproduktion eignen bzw. Perlhühner.

9. Pferde sind ausschliesslich in Männerbesitz.

10. Die Angaben zum Feldbau beziehen sich darauf, für wie viele Monate die selbst angebaute Feldprodukte zur Ernährung der Familie ausreichen.

11. Diese Spalte bezieht sich ausschliesslich auf das Nebeneinkommen von Männern; im Hinblick auf Einkommensstrategien der Frauen vgl. Statistik 7.

Statistik 6: Familien-, Besitz- und Einkommensverhältnisse der Mbororo-Frauen in der Region Bantén

Gehöft ¹	Name	lenyol	Alter ²	Ehemann	Kinder ³	Abhängige ⁴	Rinder ⁵	Klein- vieh ⁶	Hühner	Milch- kühe	Milchver- marktung ⁷ z. Zt. nicht	Nebenein- kommen Kleinhandel
1	Aishatu Bairo	Hurankejo	40-45	Hamadu Njobdi	9	2E + 8K	5	3	0	4	----	----
2	Mairama Juli	Hurankejo	50-55	Isa Njobdi	8	0,5E + 1K	10	3	0	4	----	----
	Biba Yakumbo	Hurankejo	55-50	Isa Njobdi	8	?	3	4	0	2	----	----
	Didja Jawahli	Hurankejo	50-55	Schwester von Isa Njobdi	?	0	3	10	2	1	----	----
3	Jeinabu Dodo	Hurankejo	60-65	Mutter von Musa und Ibrahim	8	4K	0	2	1	5	----	----
	Amina Musa	Hurankejo	30-35	Ibrahim Maman	7	3E + 7K	0	4	2	3	z. Zt. Nicht	----
	Adama Euba	Hurankejo	20-25	Musa Maman	0	1E	?	?	?	2	----	----
4	Amina Jiboh	Bawankejo	45-50	Bakhari Ndayo	9	1,3E + 4K	8	0	2	2	----	----
	Jatuma Biba	Rujumankejo	45-50	Bakhari Ndayo	8	1,3E + 6K	5	0	2	2	----	----
	Aishatu Saidou	Hurankejo	40-45	Bakhari Ndayo	6	0,3E + 6K	9	1	1	3	----	----
	Adama Bai	Gosijo	20-25	Aliu Adamu	3	1E + 3K	3	?	?	4	----	----
	Mairo Saidou	Bawankejo	25-30	Usman Bakhari	4	1E + 4K	0	?	?	1	----	----
	Hawau Mohamadu	Hurankejo	20-25	Aliu Bakhari	2	1E + 2K	?	?	?	?	----	----
5	Aishatu Yusufu	Hurankejo	55-60	Alhaji Musa	3	0,5E	3	2	1	3	----	----
	Ahi Kumbo	Majankejo	55-60	Alhaji Musa	9	0,5E + 1K	4	3	2	4	----	----
	Hadjaara Bakhari	?	20-25	Yauba Musa	1	1E + 1K	0	0	?	3	?	?
6	Jeba Magaji	Hurankejo	55-60	Wakili Umaru	4	0,5E	3	3	5	1	----	----
	Aishatu Maman	Hurankejo	55-60	Wakili Umaru	5	0,5E	6	2	2	3	300 FCFA/ Woche	Tomaten- und Zwiebel- garten
	?	?	20-25	Idrisu Umaru	3	1E + 3K	?	?	?	?	?	?

Gehöft ¹	Name	Invol	Alter ²	Ehemann	Kinder ³	Abhängige ⁴	Rinder ⁵	Klein- vieh ⁶	Hühner	Milch- kühe	Milchver- marktung ⁷	Extracoin- kommen
7	Biba Musa	Farankejo	55-60	Jooro Bakhari	7	1 E + 1 K	0	0	5	4	----	----
	Mariama Musa	Hurankejo	20-25	Sarli Bakhari	1	1 E + 1 K	0	?	?	2	----	----
8	Amina Shefu	Majankejo	45-50	Abdul Karimu	9	1 E + 7 K	4	?	?	3	----	----
	Habiba Buba	?	20-25	Hassan Abdul	2	1 E + 2 K	?	?	?	2	----	----

Legende:

1. Gehöftnumerierung entspricht Statistik 6.
2. Altersangaben nach eigenen Schätzungen.
3. Kinder: Die Zahl der Kinder bezieht sich auf die gegenwärtige Ehe.
4. Abhängige: Zahl der Personen, die von der betreffenden Frau versorgt werden; wobei zwischen Erwachsenen (E) und Kindern (K) unterschieden wird. Der Ehemann ist im Fall einer polygynen Familie mit dem entsprechenden Bruchteil berücksichtigt.
Die Frauen machen nur Angaben zu ihrem Rinderbesitz innerhalb der Herde des Mannes; möglicher Rinderbesitz in der Obhut des Vaters oder eines Bruders wurde nicht berücksichtigt.
5. In der Regel handelt es sich dabei um Schafe, vereinzelt um Ziegen.
6. Zum Zeitpunkt der Forschung war die Rede von einer Milchverarbeitungskooperative in der Nähe von Roh Vitangah/Tadu, die damals noch im Bau war. Einige Frauen planten, Milch direkt an die Kooperative zu verkaufen, sobald diese funktioniert.

Statistik 7: MBOSCUA-Frauengruppen und ihre Aktivitäten in der Nordwest-Provinz von Kamerun

Die vorliegende Statistik basiert zum einen auf Informationen, die ich während meiner Feldaufenthalte gesammelt habe, zum anderen auf Diskussionen im Rahmen eines Workshops für Leiterinnen von MBOSCUA-Frauengruppen, der von der damaligen MBOSCUA-Frauenbeauftragten Amina Haman und der Verfasserin vom 22. Bis 25. Oktober 1996 in Bamenda durchgeführt wurde.

Gruppe	Allgemeine Informationen	Aktivitäten innerhalb der Gruppe	Probleme	Wünsche
Baba II / Santa	- 1996 gegründet - ca. 50 Mitglieder (2 Sektionen) - wöchentliche Treffen	- Spargruppe - Gruppenfarm - Koranstudien für Frauen - anglo-arabische Schule	- sehr junge und unerfahrene Gruppe - grosse Gruppe	
Banten	- 1993 gegründet - 20 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen	- Spargruppe - Kleinhandel - traditionelles Handwerk	- mangelnde Teilnahme an Treffen - Frustration und fehlende Kooperation	
Barare	- 1993 gegründet - 35 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen	- Spargruppe - Konsumentenkooperative - traditionelles Handwerk - Gruppenfarm	- kaum Bildungsmöglichkeiten - Transportprobleme	- Bildungsmöglichkeiten - Elektrizität - Wasserversorgung - Transportfahrzeug
Dabo (Ngoketunja)	- 1992 gegründet - ca. 50 Mitglieder - wöchentliche Treffen	- Spargruppe - Kornmühle - Kleinhandel - anglo-arabische Schule	- schlechte Strassen - Distanz zu Wasserstellen	
Isey	- 1994 gegründet - 19 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen	- Spargruppe - Viehzucht - Gruppenfarm - Feld mit Futtergras	- Distanz zu Kornmühle - Konflikte zwischen Bauern und Mbororo'en - abnehmender Milchertrag	
Kofki	- 1995 gegründet - 21 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen	- Spargruppe		
Konene	- 1995 gegründet - 29 Mitglieder - wöchentliche Treffen	- Spargruppe - traditionelles Handwerk		
Kuvlu	- 1995 gegründet - 14 Mitglieder - wöchentliche Treffen	- Spargruppe - Koranstudien für Frauen - Gruppenfarm		
Mbam	- 1994 gegründet - ca. 40 Mitglieder - wöchentliche Treffen	- Spargruppe - Kleinhandel - anglo-arabische Schule - Gruppenfarm - traditionelles Handwerk	- mangelnde Teilnahme an Treffen - schlechte Zahlungsmoral	- Interesse an Kornmühle

Gruppe	Allgemeine Informationen	Aktivitäten innerhalb der Gruppe	Probleme	Wünsche
Mbiame	<ul style="list-style-type: none"> - 1994 gegründet - 29 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen 	<ul style="list-style-type: none"> - Spargruppe - Viehzucht - Gemeinschaftsarbeit auf Farmen der Mitglieder - Koranstudien für Frauen 		
Menteh (Nkwen/Bamenda)	<ul style="list-style-type: none"> - 1994 gegründet - 12 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen 	<ul style="list-style-type: none"> - Spargruppe - Kleinhandel - Gruppenfarm - Unterstützung des kommunalen Wasserprojekts 		
Shukel	<ul style="list-style-type: none"> - 1994 gegründet - 23 Mitglieder - Treffen alle zwei Wochen 	<ul style="list-style-type: none"> - Spargruppe - Kleinhandel 		

Legende:

Spargruppe:

Jedes Mitglied zahlt regelmässig 100 bzw. 200 FCFA ein. Manche Gruppen sparen auf eine bestimmte Summe hin, die sie für andere Gruppenaktivitäten benötigen (z.B. Kleinhandel, Kauf eines Schafes oder Jungstieres, Ausgaben für entlohnte Feldarbeit, Saatgut, Teilnahme an MBOSCUA-Versammlungen). Andere Gruppen teilen den angesparten Betrag im Turnus an ein Mitglied aus, so dass diesem ein grösserer Betrag auf einmal zur Verfügung steht.

traditionelles Handwerk:

Die Konservierung und Belebung traditioneller Bräuche und Handarbeiten gehört ebenfalls zu den Zielsetzungen von MBOSCUA. Die Frauen tragen zu besonderen Anlässen (z.B. Festlichkeiten) traditionelle Handwerksprodukte zusammen und vermitteln deren Verwendung und Herstellung an junge Frauen und Mädchen. Die Gruppe in Konene hat ein traditionelles Strohhäus gebaut und möbliert, die Frauen der Gruppe in Barare stellen geflochtene Strohteller nach alten Mustern her und vermitteln traditionelle Frisiertechniken.

Gruppenfarm:

Die Gruppenfarm wird entweder von den jüngeren Frauen selbst bestellt, oder LohnarbeiterInnen werden aus den Gruppensparnissen eingestellt, die hauptsächlich das Roden, Hacken und Jäten besorgen. In der Regel werden Mais, Bohnen, Cocoyams, manchmal Sojabohnen angepflanzt, die an Gruppenmitglieder oder auf dem Markt verkauft werden. Die Einnahmen fliessen in die Gemeinschaftskasse.

Anglo-arabische Schulen:

Anglo-arabische Schulen gehören zu den wichtigsten MBOSCUA-Projekten. Das Ziel besteht darin, den Mbororo'en den Schulbesuch näherzubringen, da viele ihre Kinder nicht in die Regierungsschulen schicken wollen. In anglo-arabischen Schulen sollen die Kinder sowohl in Arabisch bzw. Koranlehre als auch in Fächern des englischen Schulsystems unterrichtet werden. Da es sich dabei um private Schulen handelt, müssen alle Ausgaben (für Schulgebäude, Lehrerlöhne, Unterrichtsmaterial etc.) von den Eltern getragen werden; viele Frauengruppen leisten einen finanziellen Beitrag dazu.

Konsumentenkooperative:

Grosse Mengen an Nahrungsmitteln werden günstig eingekauft und an Gruppenmitglieder und Interessierte verkauft. Der Gewinn fliesst in die Gemeinschaftskasse. Die Dabo-Gruppe hat mithilfe einer Entwicklungsorganisation ein zinsgünstiges Darlehen aufgenommen, um eine Kormühle zu kaufen. Die Frauen bezahlen für das Mahlen jeweils 300 FCFA, wovon ein Teil für die Rückzahlung des Darlehens verwendet wird.

Motormühle:

Im Gehöft, das als Treffpunkt für die Frauengruppe dient, werden Produkte des täglichen Gebrauchs (z.B. Palmöl, Streichhölzer, Rasierklingen, Seife, Maggi) zum Selbstkostenpreis oder auf Kredit verkauft, die mit einem Teil der Gruppensparnisse eingekauft werden.

Kleinhandel:

Entwicklungsprogramme haben den Anbau von Futtergras (*bacaria grass*, *guatemala grass*) propagiert. Einzelne Frauengruppen beteiligen sich daran, mit dem Ziel den Milchertag zu verbessern.

Feld mit Futtergras:

Entwicklungsprogramme haben den Anbau von Futtergras (*bacaria grass*, *guatemala grass*) propagiert. Einzelne Frauengruppen beteiligen sich daran, mit dem Ziel den Milchertag zu verbessern.

Anhang 6: Aus dem Lebenslauf von Nyapendo Jeinabu (Misaje)

Beim nachfolgenden Text handelt es sich um einen Ausschnitt aus einem Leitfadeninterview, das ich am 11.10.1996 mit Nyapendo Jeinabu in Misaje durchgeführt habe. Das Gespräch wurde in Pidgin-Englisch ohne Dolmetscher geführt und auf Tonband aufgenommen. Später habe ich den Tonbandmitschnitt transkribiert und ins Deutsche übersetzt.

Nyapendo Jeinabu ist zwischen 45 und 50 Jahren alt und zum dritten Mal verheiratet. Sie hat insgesamt zehn Kinder, zwei aus der zweiten und acht aus der dritten Ehe, von denen vier bereits erwachsen und verheiratet sind. Gemeinsam mit ihren Kindern und ihrem Mann Karboura Abubakar lebt sie in der Nähe von Misaje, wo auch weitere Verwandte bzw. Angehörige derselben Lineage (*lenyol*) siedeln. Nyapendo Jeinabu erzählt über ihre Kindheit und Jugend, ihre matrimonialen Erfahrungen und ihre persönliche Migrationsgeschichte.

Bitte stelle dich vor, wie du heisst, wo du herkommst?

Mein Name ist Jeinabu, meine lenyol ist Gamanko'en. Wir kommen aus Nigeria. Wir sind von Nigeria weggegangen, als ich ein kleines Kind war. Wir sind nach Kamerun gekommen. In Kamerun habe ich meine Augen geöffnet und bei meiner Mutter gesehen, wie wir alles machen. Alle Arbeiten, was auch immer zu tun ist, ich weiss es.

Wie viele Frauen hatte dein Vater damals?

Mein Vater hatte zwei Frauen. Zuerst hatte mein Vater zwei Frauen. Dann hat er diese letzte Frau geheiratet und meine Mutter zurückgelassen. Sie war die erste Frau im Gehöft. Er hat diese junge Frau geheiratet und ist nach Kamerun gekommen. Er hat meine Mutter wartend in Nigeria zurückgelassen. Nach ungefähr einem Jahr ist er zurückgekommen und hat meine Mutter und uns Kinder mitgenommen.

Wie viele Kinder wart ihr damals?

Damals waren wir acht Kinder. Wir waren viele Kinder von meiner Mutter. Wir waren acht Kinder. Dann war da noch ein weiteres kleines Kind. Als wir hierher gekommen sind, haben sie das Kind noch an der Hand gehalten. Dieser starke Husten hat uns auf dem Weg erfasst, dieses kleine Tier, das am Boden kriecht. Als wir nach Kamerun kamen, wussten wir nicht, dass wir mit kranken Menschen zusammenleben würden, die diesen starken Husten hatten. Dann hat der Husten das kleine Kind erfasst. Als wir in Kamerun angekommen waren, hat der starke Husten das kleine Kind gepackt. Es begann zu husten, dieser starke Husten. Weisst du, ein kleines Kind von drei Monaten. Dann als es vier Monate alt war, ist es gestorben. Ja, der Husten hat das Kind getötet. Dann wurde es besser und wir haben uns dort niedergelassen.

Wo habt ihr euch niedergelassen?

Zuerst haben wir uns in Wum niedergelassen. Mein Vater blieb ca. zwanzig Jahre in Wum. Damals hatte er ungefähr dreissig Kühe. Meine Mutter hatte ihre eigenen Kühe, ungefähr fünf. Dann ist mein Vater nach Bamenda gezogen und hat sich dort niedergelassen. Er blieb ca. vier Jahre. Zuerst gingen wir mit dieser zweiten Frau nach Bamenda. Nach einem Jahr ging mein Vater zurück, um meine Mutter nachzuholen und uns alle nach Bamenda zu bringen. Dann ist

er von Bamenda weggegangen und hat sich bei Ndop niedergelassen, für ca. vier Jahre. Dann ist er von dort weggegangen und nach Bambili gezogen. Von dort zog er weiter nach Ngaoundéré. Mein Bruder nahm meine Mutter auf und hat sich in der Nähe des Parkplatzes in Misaje niedergelassen. Dort war unser Gehöft. Mein Bruder hat meine Mutter zu sich geholt, damit sie in seinem Gehöft lebt. Nach ca. zwei Jahren sagte mein Bruder, es sei besser, dass unsere Mutter mit ihm nach Ngaoundéré gehe, um den Vater zu sehen und sich dort niederzulassen. Dort ist mein Vater gestorben. Mein Bruder blieb ca. ein Jahr dort und ist dann zurückgekommen und hat sich wieder hinter Misaje niedergelassen.

Hat Dein Vater damals Sklaven gehabt?

Nein, mein Vater hatte keine Sklaven, keinen einzigen. Er wusste, wie man eine Farm bestellt, er baute Mais, Cocoyam und Kartoffeln an. Wir haben das gegessen. Wir waren damals nicht gewohnt, auf den Markt zu gehen, um Nahrungsmittel zu kaufen. Wir hatten *polle*, *ramaji* und Kohl. Alles wurde in der Farm angebaut. Mein Vater hat die Farm bestellt, er hat den Mais, Cocoyam und die Kartoffeln gepflanzt. Meine Mutter hat *ramaji*, *polle* und Kohl gepflanzt. Und so mache ich es auch.

Haben deine Eltern das Feld allein bestellt?

Alles hat mein Vater gemacht mit meinen Brüdern, sie haben ihm bei der Arbeit geholfen. Es waren nur sie alleine, die dort gearbeitet haben. Nur meine Brüder, ich habe drei Brüder, haben meinem Vater geholfen. Wir hatten alles in der Farm. Denn mein Vater wusste zu arbeiten! Sogar in Nigeria. Er wusste alle Nahrungsmittel anzubauen. Er hat alles gemacht. Die Sachen, die es in Kamerun gibt, er hat sie angebaut, Mais, Cocoyam, dieser lokale Cocoyam, weisst du, es gibt zwei Sorten: den Cocoyam, den wir hier haben. Den anderen siehst du morgen. Dann Kartoffeln, alle diese Sachen, er hat sie angebaut. Er hat ein grosses Feld bestellt, es war keine kleine Farm.

Was hat deine Mutter gemacht?

Meine Mutter wusste nur das Gemüse für die Sauce anzubauen. Sie konnte keine anderen Nahrungsmittel anbauen. Denn sie war eine grosse Mami mit vielen kleinen Söhnen. Sie hat uns dabei geholfen, *polle*, *ramaji* und Kohl anzubauen.

Wie war es mit Wasser holen und Holz sammeln?

Wasser am Fluss holen, das haben wir gemacht. Denn wir waren drei Töchter. Meine Schwester Ladi, die Frau des *ardo*, dann ich, wir waren drei, um Wasser zu holen und Feuerholz zu sammeln. Unsere Mutter hat erst mit dem Arbeiten angefangen mit dem Kochen. Damals gab es schon eine Maismühle. Wir haben es damit versucht. Manchmal haben wir den Mais im Mörser zerstoßen, wenn es geregnet hat; manchmal hatten wir Zeit, nach Wum zu gehen. So mache ich es auch hier. Meine Mutter hat auch die Kühe gemolken. Sie hat die frische Milch gemolken.

Wie viele Milchkühe hatte deine Mutter damals?

Mein Vater hat meiner Mutter sechs Milchkühe zugeteilt und eine für sich selber. Dieser anderen Frau, du weisst ja, meine Mutter hatte eine Mitfrau, hat er fünf Milchkühe zugeteilt, denn sie hatte nicht so viele Kinder. Meine Mutter hat viel Milch verkauft. Sie hat sie zu einer Maschine gebracht, wo die Butter auf der einen Seite herausgekommen ist, die frische Milch

auf der anderen Seite. Wir haben es mit dieser Maschine versucht. Der Mann von der Maschine hiess Anthony. Sie hat jeden Tag Milch dorthin gebraucht, ausser Sonntag, da haben sie nicht gearbeitet. Damals hatte meine Mutter viel Geld. Wir waren damals drei im Haus. Alle schönen Sachen, die nicht zu teuer waren, sie hat sie für uns gekauft, Kleider, Palmöl. Weisst du, wir wissen nicht, wie man Palmöl macht, nur die Einheimischen können das. Wir kaufen Palmöl, weil wir damit kochen.

Du hast mir erzählt, dass du mit siebzehn geheiratet hast, wo habt ihr damals gelebt?

Damals, als ich das erste Mal verheiratet wurde mit diesem Mann aus meiner Familie, hat mein Vater mich innerhalb der Familie verheiratet, zuerst in Nigeria. Dann ist diese Familie zusammen mit meinem Vater nach Kamerun gekommen. Sie sind in einem Auto gekommen, denn dieser junge Mann war damals noch in Nigeria. Ich war aber schon in Kamerun, sein Vater war auch in Kamerun. Dann sind wir einander versprochen worden. Als ich gross genug war für die Heirat, war sein Bruder, mein Cousin, in Nigeria. Dort war auch dieser junge Mann. Dann ist mein Cousin, sein Bruder, gekommen und wollte mich nach Nigeria zur Hochzeit mitnehmen. Ich lehnte ab. Ich sagte: Ich will meine Mutter nicht hier zurücklassen, meinen Vater hier zurücklassen. Ich will nicht in Nigeria leben, ich will in Kamerun bleiben. Die Sache war zu schwierig. Dann haben wir die Heirat aufgegeben. Dann habe ich in Wum, d.h. in Iso, geheiratet.

Hast du deinen ersten Mann überhaupt getroffen?

Nein, bei meinem ersten Mann war ich nie, ich habe nicht einmal sein Gehöft erreicht. Sein Vater kam und wollte mich mitnehmen, da habe ich mich geweigert. Ich sagte: Nein, ich gehe nicht. Ich will nicht. Okay, dann ging sein Vater zurück. Dann haben sie die Heirat aufgegeben, weil ich abgelehnt habe. Mein Vater war hier, meine Mutter war hier. Dann meine Schwestern und Brüder, auch sie waren hier. Ich wollte sie nicht verlassen. Also habe ich abgelehnt.

Wie lange bist du in Iso geblieben?

Als ich in Iso geheiratet habe, bin ich zwei Jahre geblieben. Dann bin ich zu meiner Mutter und meinem Vater zurückgekommen und habe mein erstes Kind geboren, einen Sohn. Ich bin zwei Jahre geblieben, dann bin ich zurückgegangen. Nach einem Jahr habe ich das zweite Kind geboren, ein Mädchen. Als das Kind ungefähr fünf Monate alt war, gab es Probleme. Auch diese Ehe ist auseinandergegangen.

Weshalb ist die Ehe auseinandergegangen?

Dieser Mann hat böse Dinge zu mir gesagt, die mich verletzt haben. Ich hatte eine Mitfrau, sie hatte drei Kinder. Ich war die zweite Frau im Gehöft. Du kennst das Problem mit der Mitfrau. Manchmal lachte sie mir zu, wie wenn sie mich mochte. Ein anderes mal mochte sie mich nicht. Das alles hat mich nicht beunruhigt. Denn sie hatte eine Tochter, ich hab es nicht ernst genommen. Sie hatte eine Tochter, ich habe mich um sie gekümmert, ihr das Kopftuch gebunden, alles habe ich für sie gemacht. Ich habe zu ihr gesprochen, sie kannte mich, aber sie hat nichts gesagt. Sie hat nichts gehört. War es nicht so, dass sie mich abgelehnt hat? Du lebst mit jemandem zusammen, sie spricht nicht zu dir, du sprichst nicht mit ihr, das ist nicht gut. Ich habe ihr solange nachgegeben, bis sie mich zurückgewiesen hat. Das war nicht richtig für mich. Also bin ich gegangen.

Wohin bist du dann gegangen?

Nachdem ich von Iso weggegangen bin, bin ich zum Gehöft von Wakili gegangen, denn meine Schwester lebte dort¹. Ich blieb dort. Dann sagte Wakili eines Tages, okay, nun, nachdem meine Ehe auseinanderggegangen ist, ob ich nicht nochmals heiraten wolle. Ich sagte, ja. Okay, damals war sein Bruder, der jetzt mein Mann ist, in Nigeria. Er war noch in Nigeria, noch nicht in Kamerun. Okay, dann ist sein Bruder gekommen und fragte mich, ob ich mit ihm leben wolle, ob ich ihn heiraten wolle. Ich sagte: Okay, alles wird von Gott gemacht. Er sagte, okay, er gehe zurück nach Nigeria, um seinen Vater und seine Mutter zu sehen, denn sie waren in Nigeria. Dann würde er zurückkommen. Ich solle warten, bis er aus Nigeria zurück sei und wir heiraten würden. Ich sagte, ja. Dann ging er zurück. Er blieb ungefähr einen Monat in Nigeria, dann kam er zurück. Er kam also zurück und sagte: Wie ist das nun also? Ich sagte: Okay, wenn es für dich in Ordnung ist, für mich ist es auch okay. Er sagte: Gut, dann lass uns die Ehe beginnen.

Was ist mit den Kindern aus der vorhergehenden Ehe passiert?

Mein zweites Kind habe ich mitgenommen. Das andere war ein Junge. Sie haben den Jungen genommen und in die Schule geschickt. Ich habe das kleine Mädchen mitgenommen, denn es war noch nicht entwöhnt. Ich konnte es nicht zurücklassen. Sie blieb bei mir, bis sie sieben Jahre alt war. Dann ist seine Grossmutter von Karatu gekommen und hat sie mitgenommen. Sie ist gekommen, sie abzuholen, es ist nicht an mir, sie dorthin zu bringen.

Wo habt ihr euch dann niedergelassen?

Zuerst waren wir alle in Wum, mein Mann und ich. Dann sind Wakili mit seiner Frau und ich, wir alle sind mit dem Auto hierher gekommen. (...) Mein Mann musste erst Arbeit als Lohnhirte suchen. Er sagte: Ich gehe heute und schaue, ob ich in Karatu als Hirte arbeiten kann. Ich sagte, ja. Er ging am frühen Morgen nach Karatu. Dort fand er eine Arbeit als Lohnhirte. Dann sind wir auch nach Karatu gegangen und haben uns niedergelassen. In der Trockenzeit hat mein Mann die Kühe von einem Mann, den sie Alhaji Yaya nennen, gehütet. Dann sind wir nach Fomfoka gegangen und haben dort die Trockenzeit verbracht. Dann sind wir zurückgegangen nach Karatu. Dort sind wir ungefähr ein Jahr geblieben, dann hat mein Mann die Arbeit als Lohnhirte aufgegeben. Mein Mann hat seinen eigenen Platz gefunden, nicht länger als Lohnhirte. Er hat angefangen, eine grosse Farm mit Mais, Macabo, Kartoffeln und vieles mehr zu bestellen. Er arbeitete nicht länger als Hirte sondern kümmerte sich nur noch um seine eigenen Kühe. Also liessen wir uns hier nieder.

(...)

¹ Wakili ist der Ehemann ihrer Schwester und gleichzeitig der Bruder ihres jetzigen Ehemannes.